

Dasein y Mise en Abyme

La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger (1919-1927)

Autor:

Bertorello, Mario Adrián

Tutor:

Corona, Néstor A.

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS
10-4-4

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 823.460	MESA
07 DIC 2005	
Agr.	ENTRADAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA:

***DASEIN Y MISE EN ABYME: LA ESTRUCTURA
NARRATIVA DE LA FILOSOFÍA DE MARTIN
HEIDEGGER (1919-1927)***

DOCTORANDO

MARIO ADRIÁN BERTORELLO

DIRECTOR

PROF. DR. NÉSTOR A. CORONA

2005

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas**

PRÓLOGO	3
PRIMERA PARTE: Introducción general	7
Capítulo 1: La categoría semántica fundamental del pensamiento	9
1 Expresiones del punto de vista genético en los textos de los años 1919-1927	10
2 La lógica del sentido	12
2.1 La estructura formal de la significación	13
2.2 El contenido de la estructura	15
Capítulo 2: Antecedentes de la investigación	25
1 Interpretaciones que niegan el carácter narrativo de la filosofía de Heidegger	25
1.1 P. Ricoeur: la estructura pre-narrativa del <i>Dasein</i>	25
1.2 J. K. Rodeheffer: las estructuras no narrativas del <i>Dasein</i>	31
2 Interpretaciones que afirman el carácter narrativo de la filosofía de Heidegger	35
2.1 D. Carr: la estructura narrativa del <i>Dasein</i>	35
2.2 La narratividad originaria de S. Kaul	38
Capítulo 3: El modelo de hipótesis	41
1 El concepto de " <i>mise en abyme</i> " en el estudio tipológico de L. Dällenbach	41
1.1 La noción de <i>mise en abyme</i>	42
1.1.1 ¿Qué es lo reflejado?	44
1.1.2 ¿Quién es el que refleja?	45
1.1.3 ¿Qué vínculo hay entre el reflejo y lo reflejado?	46
1.2 La tipología	47
1.3 Conclusiones y consideraciones críticas	49
2 El concepto de relato	52
2.1 La noción de relato en la teoría narrativa de G. Genette	52
2.2 La noción de relato en la semiótica de A. Greimas	57
3 Análisis del <i>Natorpsbericht</i> : el modelo de hipótesis	63
3.1 <i>Menschliches Dasein y Philosophie</i>	65
3.2 El modelo de hipótesis	69
SEGUNDA PARTE: Interpretación de las Frühe Freiburger Vorlesungen	76
Capítulo 1: El ámbito de lo derivado y el discurso objetivante	79
1 El sujeto epistemológico: la modalidad teórica	79
2 El discurso teórico	84
2.1 La objeción lingüística contra la fenomenología hermenéutica	85
2.2 Los discursos objetivantes: la filosofía y la ciencia	88
2.2.1 El discurso filosófico	89

2.2.2	El discurso científico: el concepto existencial de ciencia	94
2.3	La instancia enunciativa del discurso teórico: la universidad	100
3	El acceso a la modalidad teórica: la <i>Entlebung</i> como desembrague	105
3.1	El concepto de desembrague	106
3.2	El proceso de pérdida de la vivencia: <i>die Entlebung</i>	106
Capítulo 2. El ámbito de lo originario		117
1	El sí mismo como origen	118
2	Las categorías de la vida	128
2.1	La noción de vida	129
2.2	Mundo y significatividad	135
2.3	La constitución semántica de la vida	147
2.4	La movilidad de la vida	153
2.5	La facticidad	160
Capítulo 3: El discurso sobre lo originario		165
1	El discurso originario	165
1.1	La filosofía como ciencia originaria	165
1.1.1	El carácter circular de la filosofía	166
1.1.2	El estatuto modal del discurso filosófico	169
1.1.3	La producción de conceptos	173
1.2	La ontología como hermenéutica de la vida fáctica	177
2	La vía de acceso al origen: el problema del método	181
2.1	La formalización: el algo formal (<i>formales Etwas</i>)	182
2.2	La indicación formal: la explicación fenomenológica	186
TERCERA PARTE: Interpretación de la filosofía de <i>Sein und Zeit</i> (1923)		191
Capítulo 1: Improperiedad y modalidad teórica		193
1	La impropiedad	193
1.1	El mundo es un mundo compartido: el uno	194
1.2	La apertura (<i>Da</i>) impropia	199
1.3	El ser (<i>sein</i>) de la impropiedad	204
2	El conocimiento como modalidad derivada	207
2.1	El conocimiento	207
2.2	El concepto existencial de ciencia	212
3	La modalidad teórica y la impropiedad en las <i>Vorlesungen</i> de 1923-	216
3.1	La crítica a la noción de conciencia de la fenomenología	216
3.1.1	La génesis de la conciencia en la lección de 1923-1924	216
3.1.2	La génesis del conocimiento en la lección de 1925	219
3.2	Improperiedad y modalidad teórica en Aristóteles	222
3.2.1	<i>Dóxa, epistémē y proáiresis</i> en la lección de 1924	222

ÍNDICE

	Página
3.2.2 Explicación genética de la <i>sofia</i> y <i>epistème</i> en la lección de 1924-1925	228
4 Recapitulación: la opacidad enunciativa	232
Capítulo 2: La propiedad y la transparencia enunciativa	238
1 La construcción de la propiedad: la posibilidad ontológica del origen	239
1.1 La apertura propia: la angustia	241
1.2 La construcción ontológica de la propiedad	247
1.2.1 El concepto existencial de la muerte	248
1.2.2 La construcción del poder ser propio	253
2 La facticidad de la propiedad: la resolución precursora (<i>die vorlaufende Entschlossenheit</i>)	258
2.1 La estructura ontológico-existencial de la conciencia	259
2.2 El contenido revelado en la conciencia	265
2.3 La modalización de la resolución por el precursar	274
3 La propiedad y la temporalidad: la transparencia enunciativa	280
3.1 El sí mismo y temporalidad	282
3.2 El sí mismo y la historicidad	290
Capítulo 3: El método fenomenológico. El Discurso sobre el Dasein	295
1 El método fenomenológico: el problema de la descripción	296
1.1 Interpretación y sentido	299
1.2 Discurso descriptivo y el discurso como existencial	304
1.3 Esquema integrador de la descripción fenomenológica	308
2 Los rasgos semánticos del <i>Dasein</i>	314
2.1 Estructuras del orden del <i>Da</i>	316
2.2 Estructuras del orden del ser	317
2.2.2 Estructuras del sentido del ser del <i>Dasein</i> (temporalidad)	317
2.2.2.1 Temporalidad del ser	317
2.2.2.2 Temporalidad del <i>Da</i> indiferenciado	318
2.2.2.3 Temporalidad del <i>Da</i> impropio (caída)	319
2.2.2.4 Temporalidad del mundo	320
3 El mundo como texto	322
3.1 El mundo como sistema de relaciones	323
3.2 La estructura textual del mundo	330
CUARTA PARTE: Conclusiones. Dasein y mise en abyme (342)	343
Capítulo 1: El componente poético del discurso heideggeriano, su	346
1 El componente poético de discurso filosófico	346
1.1 La función poética del lenguaje en R. Jakobson y V. Sklovski	347
1.2 La función poética en el discurso filosófico de Heidegger	350
2 El tiempo del relato como <i>mise en abyme</i> : la vía larga de la hermenéutica de Heidegger	
3 La <i>mise en abyme</i> textual y metatextual	364

ÍNDICE

Página

Capítulo 2: La mise en abyme enunciativa	372
1 Los programas narrativos: las <i>mises en abyme</i> enunciativas	372
1.1 La posibilidad de una interpretación narrativa del <i>Dasein</i>	373
1.2 La estructura narrativa en abismo del <i>Dasein</i> : la reflexividad	377
1.3 La estructura actancial del "yo soy": el problema del sujeto de	382
2 El sistema modal en el pensamiento de Heidegger	386

APÉNDICE: el sistema modal de *Sein und Zeit*

BIBLIOGRAFÍA

Nota aclaratoria sobre las traducciones y las citas

Todas las citas de los textos en lengua extranjera que figuran en la Bibliografía fueron traducidos por mí. Para otros textos recurrí a la traducción castellana correspondiente. Para dirimir la responsabilidad de la traducción, entonces, es necesario consultar la Bibliografía.

Con el sistema de citas sigo dos variantes: a) las obras de Heidegger se citan de acuerdo al número de la edición de la Gesamtausgabe (Obras Completas) y número de página (por ejemplo, GA 58: 34). Los textos fuera de la edición de la Gesamtausgabe se citan de acuerdo a la sigla que está entre paréntesis antes del título en la Bibliografía (por ejemplo, SuZ: 233), y b) El resto de los autores se citan de acuerdo con el sistema de autor, año de publicación y página.

Prólogo

La presente investigación gira en torno a cuatro ideas que se implican mutuamente. La primera es una lectura de la filosofía de Heidegger que la describe como una teoría semántica. Desde la primera lección del semestre por emergencia de la guerra del año 1919 hasta la publicación de su obra fundamental, *Sein und Zeit*, Heidegger se ocupa de explicar el problema del sentido. Incluso la pregunta por el sentido del ser no es otra cosa que la pregunta por el sentido del sentido. A lo largo de todo este período Heidegger se esfuerza por construir lo que denomino una “semántica genética”, es decir, una teoría que explica el sentido recurriendo a sus condiciones de producción. Esta teoría es la que articula la lógica de su pensamiento. Toda la producción de su terminología, la justificación de sus enunciados como así también la crítica a la filosofía de su tiempo suponen esta concepción genética del sentido.

Remitir el sentido a sus condiciones de producción lleva consigo la elaboración de una teoría de la subjetividad que Heidegger describe como la fuente u origen del sentido. Cuando Heidegger tiene que fundamentar esta subjetividad implicada en los conceptos y enunciados filosóficos polemiza con la tradición filosófica moderna, rechaza su concepción del sujeto constituido sobre la primacía de los discursos objetivantes y recurre a la tradición griega de Aristóteles (básicamente a la *Ética a Nicómaco*) y a la tradición cristiana que describen la subjetividad como praxis. El sujeto productor del sentido es un sujeto histórico que remite toda significación al contexto de uso. De ahí que su semántica no sólo pueda ser caracterizada como una teoría genética del sentido, sino también como una semántica pragmática o teoría de la enunciación.

La teoría de la enunciación implicada en la filosofía de Heidegger me condujo a desarrollar una segunda idea: la reconstrucción de la genealogía del sentido supone un punto de vista desde el cual está instalado el enunciador, punto de vista que le confiere la competencia epistémica necesaria para describir la génesis del sentido. Esta perspectiva no está inmediatamente dada, es necesario conquistarla. Ahora bien, esta conquista se lleva en el interior

mismo de la subjetividad histórica. Dicho de otra manera: el *Dasein* debe modificarse existencialmente para conquistar la competencia de la filosofía. La razón de esta modificación está en que el sujeto de la enunciación tiene una estructura compleja. El *Dasein* puede desplegar dos roles subjetivos: la propiedad y la impropiedad. En la medida en que la impropiedad, es decir, aquel modo de ser por el que el *Dasein* entrega su existencia a los otros y pierde su identidad, es la posibilidad inmediata en la que existe, debe conquistar y ganar su propiedad. Esta modificación que va desde un sujeto de la enunciación opaco a otro sujeto de la enunciación transparente se estructura como un programa narrativo. La estructura narrativa de la filosofía de Heidegger expresa la trayectoria narrativa que está implicada en la doble enunciación del *Dasein*. El recorrido de dicha trayectoria le permite al *Dasein* conquistar la transparencia enunciativa que lo capacita para hacer filosofía o, lo que es lo mismo, reconstruir la genealogía del sentido. La interpretación narrativa del concepto fundamental de la filosofía de Heidegger puede expresarse en un enunciado que es el relato mínimo del *Dasein*: "yo puedo". Este enunciado es el que justifica la afirmación heideggeriana de la originalidad de la posibilidad sobre la necesidad y realidad. La transformación de las relaciones modales es una consecuencia de la interpretación narrativa del *Dasein*.

La tercera idea que expongo en la tesis está íntimamente unida a las dos anteriores. En efecto, Heidegger concibe al *Dasein* como el acontecimiento originario. Es imposible establecer un punto de vista exterior a él mismo que lo presente como un objeto. La gran dificultad de la filosofía heideggeriana puede formularse así: ¿cómo construir un metalenguaje que, por un lado, pueda expresar y comunicar el objeto de la filosofía (*Dasein*) y, que por otro, no lo desfigure, es decir, respete su constitución específica? Esta dificultad surge en la medida en que el *Dasein* (con su doble estructura enunciativa) es una unidad semántica autosuficiente en la cual se legitima todo discurso. La cuestión radica en cómo justificar algún tipo de reflexividad que escape a la objetivación teórica, pero que, de alguna manera, logre expresar su objeto mediante conceptos y enunciados. La tesis central de la presente investigación está en resolver esta cuestión. La estructura en abismo del

programa narrativo implicado en la doble enunciación del *Dasein* da cuenta justamente de esta reflexividad a-teórica. El *Dasein* es un relato en cuyo interior existen dos relatos que reflejan la doble enunciación: el relato de la filosofía que enuncia la transparencia del *Dasein* y el relato de las ciencias y filosofía teórica que enuncian su opacidad. La estructura en abismo del *Dasein* especifica el tipo de programa narrativo sobre el que se apoya toda producción de sentido.

Finalmente, la cuarta idea que recorre toda la investigación es la constitución textual del *Dasein*. La justificación de esta idea se halla en la interpretación de uno de los existencialistas fundamentales: el mundo. El mundo tiene una estructura textual porque es el sistema de relaciones de significación originario que asigna coherencia a toda secuencia discursiva, incluso a aquellas en las que el *Dasein* está elidido, es decir, a los discursos objetivantes. La descripción del mundo como una estructura textual es la base para iniciar el ensayo de un diálogo entre la semiótica cultural de Lotman y la filosofía heideggeriana.

El desarrollo de estos cuatro ejes conceptuales se ciñen a un determinado período de la filosofía de Heidegger, a aquel que comprende las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) y la publicación de *Sein und Zeit* (1927). A ello hay que añadirle aquellas lecciones del período de Marburg que están en la génesis de *Sein und Zeit*. Ellas son las que van desde el semestre de invierno de 1923-1924 hasta lo que sería la tercera sección de *Sein und Zeit*, la *Vorlesung* del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

La tesis se estructura en cuatro partes: la primera tiene un carácter introductorio. Presento en el capítulo 1 la categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger, es decir, lo que denominé “semántica” o “lógica genética”. En el capítulo 2 abordo aquellos autores que trataron los problemas narrativos de la filosofía de Heidegger, sea para negarlos o para afirmarlos. En el capítulo 3 propongo el modelo de hipótesis narrativa que guiará los análisis de la segunda y tercera parte.

La segunda parte es una interpretación de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923). La lectura de estas obras pretende organizar las temá-

ticas de acuerdo a un doble criterio: el de la articulación de la categoría fundamental de Heidegger y el de la selección de aquellos conceptos vinculados directamente con la hipótesis narrativa. La organización de los capítulos sigue el orden de la categoría semántica fundamental. En el capítulo 1 abordo la modalidad derivada y el discurso objetivante. En el capítulo 2 expongo el concepto de lo originario y en el capítulo 3 doy cuenta del discurso que accede a lo originario.

En la tercera parte interpreto la filosofía de *Sein und Zeit*. Ya que es la obra que domina el período de *Marburg* y fija la terminología heideggeriana, la tomo como eje de la exposición, aunque constantemente la remito a las lecciones que están vinculadas en su génesis. La organización de los capítulos es simétrica a la de la segunda parte. En el capítulo 1 expongo la opacidad enunciativa o impropiedad, es decir, aquello que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* se llama "lo derivado". En el capítulo 2 me refiero a la transparencia enunciativa o propiedad que es el equivalente de la noción de origen. Por último, en el capítulo 3 abordo el método fenomenológico, es decir, el discurso sobre el *Dasein*.

La cuarta parte reúne las conclusiones. Una vez expuesto e interpretado los conceptos centrales del pensamiento de Heidegger propongo una versión más enriquecida de la hipótesis de lectura introducida en la primera parte. La interpretación narrativa sigue el siguiente recorrido. En el capítulo 1 examino la función poética del discurso heideggeriano implicado en sus reflexiones metodológicas y en el estilo. Asimismo, introduzco la *mise en abyme* textual y la metatextual. En el capítulo 2 expongo los programas narrativos que dan cuenta de la doble *mise en abyme* enunciativa implicada en la estructura del *Dasein*. Al final del capítulo expongo la transformación del sistema de las modalidades como consecuencia del relato mínimo que enuncia la estructura narrativa del *Dasein*.

PRIMERA PARTE

Introducción general

La primera parte de la tesis responde a una triple finalidad. En primer lugar, retomaré los resultados de mi tesis de maestría en análisis del discurso donde investigué la categoría semántica fundamental que opera en las obras de Heidegger que van del año 1919 hasta la publicación de *Sein und Zeit* (1927). El pensamiento de Heidegger puede ser considerado como una semántica genética que explica el sentido desde el punto de vista de su producción. La justificación de este tipo de pensamiento, que también lo denominé “lógica genética” cumple un rol fundamental en la estructuración de la tesis. En efecto, cada uno de los capítulos de la segunda y tercera parte se organizan de acuerdo a la oposición fundamental desde donde piensa Heidegger: origen vs. derivación. Esta primera finalidad corresponde al capítulo 1.

En segundo lugar, haré una presentación de los antecedentes de la investigación. La lectura narrativa de la filosofía de Heidegger generó una discusión en la que los contendientes se alinean, por un lado, entre los que sostienen el carácter esencialmente narrativo de su pensamiento y, por otro, entre los que lo niegan. En la exposición de la discusión haré especial hincapié en que, si bien la lectura narrativa de Heidegger no es novedosa, lo que hasta el momento no fue tratado es la determinación de la estructura en abismo de su propia filosofía. La tesis que sostendré a lo largo de todo el trabajo es que el *Dasein* no sólo implica una estructura narrativa, sino también una narración en abismo. El capítulo 2 de la primera parte se ocupa de esta discusión.

Finalmente, presentaré el modelo de hipótesis donde, a partir de un texto determinado, el *Natorpsbericht*, presentaré en forma reducida la afirmación central de la tesis, a saber, que el *Dasein* se estructura como un programa narrativo que refleja su propia enunciación. El capítulo 3 corresponde a esta tercera finalidad. Aquí también abordaré los dos conceptos centrales que guían la lectura de Heidegger: la noción de *mise en abyme* y la de relato.

Capítulo 1

La categoría semántica fundamental del pensamiento heideggeriano

Este capítulo recoge los estudios realizados en mi tesis de maestría en análisis del discurso *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*¹. Allí expuse la idea de que la filosofía de Heidegger puede ser considerada como una semántica que explica el sentido desde su fuente o condiciones de producción. Por ello, denominé a este modo de proceder como lógica genética. Ahora bien, en la medida en que la fuente o, lo que es lo mismo, el origen del sentido es una determinada concepción de la subjetividad, es decir, un sujeto histórico (*Dasein*), el pensamiento de Heidegger puede ser visto como una teoría de la enunciación.

La perspectiva genética (que no se limita al campo del lenguaje, sino que está presente en la formación de todos los conceptos de su filosofía) está íntimamente vinculada con el problema de la modalidad y de la deixis. En efecto, remontarse a las condiciones de producción del sentido lingüístico no significa más que establecer las coordenadas del sistema de la deixis (“yo”, “aquí” y “ahora”). La fuente del sentido son las diversas actitudes que el yo histórico puede asumir frente a lo dicho. Estas actitudes o modalidades son la expresión de una teoría del sujeto que es la instancia de legitimación última de la semántica genética.

Para que la exposición resulte lo más clara posible intentaré, en primer lugar, rastrear en los textos de Heidegger las expresiones que indican una concepción genética de su metodología. Todo este punto estará destinado a precisar la noción de génesis. En razón de que Heidegger nunca reflexionó explícitamente sobre el carácter genético de su método, sino que sólo hay alusiones marginales en lecciones tanto del período temprano de Freiburg (1919-1923) como en las lecciones de Marburg. En segundo lugar, pro-

¹ La tesis fue dirigida por el Prof. Dr. Félix G. Schuster y defendida el 27 de Junio del 2005 en la Maestría en Análisis del Discurso de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

pondré una explicación del principio semántico que opera en la lógica genética.

1. Expresiones del punto de vista genético en los textos de los años 1919-1927

La intención fundamental de este punto es reconstruir la lógica genética con la que Heidegger justifica todos sus análisis. Comenzaré, en primer lugar, por rastrear en sus lecciones de Freiburg y Marburg las expresiones del punto de vista genético y determinaré cuál es su sentido. La razón por la que se impone, ante todo, la tarea de un rastreo textual de la perspectiva metodológica genética se halla en una dificultad del texto mismo: la exposición canónica del método de la filosofía heideggeriana es el § 7 de *Sein und Zeit*. Allí Heidegger precisa terminológicamente qué entiende por “fenómeno”, qué entiende por “lógos”, determina el carácter hermenéutico de su fenomenología, pero en ningún momento alude explícitamente a una concepción genética. Por este motivo es necesario determinar qué expresiones del vocabulario heideggeriano designan inequívocamente un modo genético de concebir el método de la filosofía.

No hay que esforzarse demasiado para dar con ellas. La simple lectura de las lecciones correspondientes al período estudiado permite constatar el uso permanente que Heidegger hace de una serie de expresiones que tienen una significación genética. La lista no es completa. Sólo enumero las que usa profusamente². Estas son: a) Expresiones que incluyen el término *Genesis*³ (génesis), b) Expresiones con *Genealogie*⁴ (genealogía), c) Expresiones

²Dejo de lado los términos referidos a la metáfora del suelo, como *Boden* y *Wurzel*, y los referidos a la metáfora de la edificación como *Grund* (*Grundbegriffe*, *Grundprobleme*). Estos también pueden ser interpretados genéticamente.

³ Como por ejemplo: *apriorische Genesis des Ausdruckszusammenhangs* (GA 58: 76); *ausdrucksgenetisch* (GA 58: 187); *existenzielle Genesis der Reflexion* (GA 61: 87); *faktisch-genetisch* (GA 58: 95); *Genesis der Sinnzusammenhänge* (GA 59: 49); *Genesis der Ursprungsverstehens* (GA 58: 247); *Genesis der vulgären Zeitbegriffes* (SuZ: párrafo 81); *Genesis der Wertphilosophie* (GA 56/57: 129-139); *Genesis der Wissenschaft* (GA 58: 65-69, 178;

con Ursprung⁵ (origen), d) Expresiones con Quelle⁶ (fuente), e) Expresiones con Herkunft⁷ (procedencia), f) Expresiones con Ableitung⁸ (derivación), y g) Expresiones con Abkunft⁹ (descendencia).

GA 61: 104; GA 17:13; GA 19: 65, 140 ; GA 20: 2; SuZ: 171, 358); *Genesis des Geltungsbegriffs* (GA 21: 72); *Genesis des Theoretischen* (GA 56/57: 88, 211; 214; GA 63: 95); *genetische Betrachtung* (GA 20: 209); *ontologische Genesis* (SuZ: 68, 362, 392); *ontologische Genesis der theoretischen Verhaltung* (SuZ: 357, 360-361); *Sinngenesi*s (GA 58: 123, 155; GA 59: 197; GA 61: 144; GA 21: 198); *Sinngenesi*s des Prinzips (GA 61: 23); *sinngenetisch* (GA 58: 87, 94, 102, 107, 119, 126, 154, 157, 167, 179, 185, 254; GA 59: 36; GA 60: 253; GA 61: 52, 55, 92; GA 63: 2; GA 21: 198; AK: 12); *Ursprungsgenesi*s (GA 59: 190).

⁴Como por ejemplo: *eidetische Genealogie der primären Motivationen* (GA 56/57: 73); *Genealogie der ontologischen Grundbegriffe* (GA 24: 140); *Genealogie der Phänomene* (GA 58: 183); *Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein* (SuZ: 11); *Genealogie des Seinsbereiche und Begriffe* (GA 59: 37, 183);.

⁵ El término *Ursprung* es el más utilizado por Heidegger. Sólo en las *Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923)* lo usa más de trescientas veces. Mencionamos a continuación algunos usos compuestos del término: *Motivationsursprung* (GA 56/57: 114); *Ursprungsbetrachtung des Lebens* (GA 58: 64); *Ursprung der Erkenntnis* (GA 56/57: 31); *Ursprung der Methode* (GA: 56/57: 183); *Ursprung der Seinsbegriffe* (GA 60: 92); *Ursprung des Seins des Daseins* (SuZ: 334); *Ursprungsgebiet* (GA 58: 24-40); *Ursprungsgebung* (GA 56/57: 29); *Ursprungsphänomen* (GA 56/57: 48); *Ursprungssinn* (GA 58: 167; GA 60: 231); *Ursprungsverstehens* (GA 58: 137,139,145,147-149,155,168; GA 59: 75,87,202); *Ursprungswissenschaft* (GA 58: 1-2, 5, 19, 24-26, 36, 37, 65-126) ; *Urwirklichkeit* (GA 59: 173) etc.

⁶ Como por ejemplo: *Anschauungsquelle* (GA 63: 80); *entquellen* (GA 61: 194); *Grundquelle* (GA 58: 10); *Quelle* (GA 56/57: 24); *Quelle der Täuschung* (GA 17: 35-36); *Quelle einer... Heiligkeit* (SuZ: 350); *Sachquelle* (GA 63: 75); *Sinnquelle* (AK: 9); *Urquelle* (GA 58: 6, 20, 22); *ursprüngliche Quelle* (SuZ: 21);

⁷ Como por ejemplo: *Anzeige der Herkunft* (SuZ: 223); *Génos als Herkunft* (GA 19: 242-243, 261); *Herkunft* (GA 56/57: 117; GA 60: 89; GA 17: 13, 116-117) ; *Herkunftigkeit* (GA 19: 285, 565); *Herkunft des Bedeutsamkeitszusammenhang* (GA 58: 121); *Herkunft der ontologischen Grundbegriffe* (SuZ: 22); *Herkunft des Seiendes*: GA 19: 524, 525); *Herkunft des Verstehens* (GA 60: 82); *Herkunftgeschichte* (GA 19: 291, 525); *Herkunftszusammenhang* (GA 19: 77); *ontologischer Herkunft* (SuZ: 62, 158); *seinsmässige Herkunft* (GA 19: 333, 510).

⁸ Como por ejemplo: *ableiten* (GA 56/57: 16, 24; GA 58: 37); *Ableitung* (GA 56/57: 91; GA 58: 134; GA 60: 32; SuZ: 20, 131); *genetische Ableitung des Seins* (GA 19:247): *Unableitbarkeit* (SuZ: 131).

⁹ Como por ejemplo: *Abkunft* (GA 60: 85; GA 61: 17; SuZ: 424) ; *Abkunftverhältnis der Wissenschaft* (GA 60: 10; GA 61: 45); *Abkunftszusammenhang* (GA 19: 333); *sinngenetische Ab-*

Todas ellas llevan consigo la idea de un movimiento, proceso o transformación, que parte desde un origen. Las preguntas que surgen de aquí son las siguientes: ¿Qué es lo que se transforma en ese proceso que parte de una fuente? ¿Qué tipo de proceso está implicado en la idea de una génesis? ¿Es un proceso psicológico, social o biológico?

La respuesta de Heidegger es inequívoca y tiene dos momentos: en primer lugar, lo que se transforma es el sentido (Sinngenesis). El proceso de derivación genética se desarrolla a nivel semántico. Podría decirse que el método utilizado por Heidegger para analizar, criticar la filosofía de su época y proponer nuevos conceptos puede ser caracterizado como una semántica genética. En la medida en que los términos arriba mencionados remiten al origen del sentido es posible hablar de un análisis del mismo desde el punto de vista de su producción.

En segundo lugar, hablar de una producción del sentido no significa de ningún modo recurrir a procesos histórico-sociales o psico-biológicos. Heidegger se opone decididamente al historicismo y al psicologismo. El sentido tiene condiciones de producción *sui generis* que intentaré exponer en el próximo punto.

2. La lógica del sentido

Por “lógica del sentido” entiendo la descripción de las condiciones de producción del mismo. Esta idea no es ajena a Heidegger. En las *Marburger Vorlesungen* acuña tres expresiones para caracterizar sus análisis lógicos. Estas son: “lógica productiva” (*produktive Logik*) (Cfr. GA 20: 2; SuZ:10)¹⁰, lógica filosofante (*philosophierende Logik*) (Cfr. GA 21:§3) y lógica filosófica (*philosophische Logik*) (Cfr. GA 26: 23 y ss.). Esta última expresión, si bien se halla en un texto posterior al período estudiado (es una *Vorlesung* del semes-

kunft (GA 63: 2); *sinnmässiges Abkunftverhältnis* (GA 61: 19); *abkünftiger Modus* (GA 21: 407; SuZ: 154); *seinsmässiger Abkunft* (GA 19: 247).

¹⁰ La expresión “*produktive Logik*” tiene su primera mención en el apéndice de la última *Vorlesung* de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (GA 63: 108). Pero todavía Heidegger no desarrolla su concepto. Se refiere a la filosofía como una lógica productiva de las ciencias.

tre de verano de 1928), posee el mismo valor argumentativo que las otras. Con ellas quiere distanciarse de la lógica tradicional y escolar (*Schullogik*). A pesar de los matices que distinguen a cada una, el denominador común es la búsqueda del origen del sentido lógico. La convicción de Heidegger radica en que la lógica formal no puede explicar cabalmente el sentido de sus conceptos (la proposición, los principios lógicos, el carácter normativo del pensamiento, etc.) si no recurre a sus fundamentos ontológicos. Al concluir la lección del semestre de invierno de 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* señala:

Los enunciados, en tanto enunciados sobre lo que está ahí¹¹, se fundan en la presentación (*Gegenwärtigen*). La lógica es la más imperfecta de todas las disciplinas filosóficas, y sólo puede progresar si reflexiona sobre las estructuras fundamentales de sus fenómenos temáticos, sobre las estructuras de ser primarias de lo lógico en tanto que es una conducta del *Dasein*, sobre la temporalidad del *Dasein* mismo. (GA 21: 415)

La lógica productiva o filosófica, como se puede apreciar en la cita, es un análisis de las condiciones de producción del sentido lógico. Esto significa: el sentido de un determinado tipo de enunciados remite a su origen temporal. La idea de una producción del sentido no sólo aparece en la concepción de la lógica, sino también en el término kantiano con el que Heidegger designa su trabajo conceptual en *Sein und Zeit*, a saber, la “analítica”. Refiriéndose al sentido que Kant le da a este término, lo reinterpreta como un “reconducir algo a su lugar de nacimiento...sacar a la luz la génesis del sentido propio de un fenómeno” (GA 21: 198).

2.1. La estructura formal de la significación

¹¹ Heidegger se refiere a los enunciados teóricos de la forma S es P. Traduzco el término “das Vorhandene” como lo hace J. E. Rivera (“lo que está ahí”) y no como Gaos (“lo ante los ojos”).

Después de establecer la pertinencia de una lógica productiva del sentido intentaré reconstruir el principio semántico que articula la producción de los conceptos filosóficos. Este principio puede ser caracterizado como una estructura de significación (Greimas, 1987: 28-29). En ella se distinguen dos términos vinculados por una relación de oposición. La oposición expresa al mismo tiempo la diferencia y la semejanza entre los términos. La estructura significativa fundamental del pensamiento de Heidegger, aquella que está en la base de la producción de sus propios conceptos y del análisis crítico de la tradición filosófica, es la oposición entre: Origen (*Ursprung*) vs. Derivación (*Ableitung*). Cada uno de los términos enumerados en el punto anterior expresan o bien el punto de vista del origen (*Quelle, Herkunft, Genesis, Genealogie, Ursprung*) o bien el punto de vista de la derivación desde un origen (*Abkunft, Ableitung*).

La relación entre el origen y la derivación puede ser considerada desde dos puntos de vista: desde una perspectiva estática y desde una perspectiva dinámica. Desde la consideración estática “origen” y “derivación” se consideran como el estado inicial y final de una transformación sucesiva. Se oponen como los extremos de un movimiento, razón por la cual, el uno no es el otro. Esta relación de contrariedad expresa que ambos términos pertenecen a la misma categoría semántica¹². En cambio, desde la consideración dinámica,

¹² Tomo esta expresión de la semiótica greimasiana (Cfr. Greimas-Courtes, 1990: cuadrado semiótico). La categoría semántica es la articulación de las relaciones lógico-formales entre dos términos (semas). Para que los términos pertenezcan a una misma categoría tienen que presuponerse recíprocamente. La representación visual de estas relaciones es el cuadrado semiótico. Mediante el cuadrado se puede ver si los términos en cuestión -en este caso: origen “S1” y derivación “S2”- poseen una presuposición recíproca. Dicho muy brevemente, los términos primitivos pertenecen a una misma categoría semántica cuando pueden ser inferidos, por medio de la operación de implicación, desde los contradictorios. Es decir, cuando - S2 implica S1 y cuando - S1 implica S2, entonces S1 y S2 constituyen una categoría semántica en la que aparece la última relación, la de contrariedad. En efecto, S1 y S2 se vinculan por la relación de contrariedad, o de presuposición recíproca, en la medida que, de la negación de S1 puedo afirmar S2 y desde la negación de S2 puedo afirmar S1, si esto es así, entonces S1 y S2 se oponen como contrarios. Según la categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger, la relación de contrariedad “S1 (Origen)” vs. “S2 (Derivación)”

uno surge del otro. Esta perspectiva es la que funda la relación primitiva de orientación semántica:

Derivar del origen lo originado (*das Ent-sprungene*), da sentido; lo inverso es un contrasentido. Pero justamente puedo, sin embargo, retroceder desde lo originado hacia el origen. (Porque el río es río, puedo retroceder hacia su fuente). (GA 56/57: 24)

Una vez determinados los extremos de la estructura, es necesario caracterizar el sentido del cambio que va desde lo originario hacia lo derivado. Heidegger utiliza una serie de expresiones para precisar esta transformación semántica. Existen, a mi juicio, dos grupos de expresiones. El primero describe el cambio en términos negativos, es decir, como una progresiva pérdida de sentido. Entre ellas pueden mencionarse las siguientes: “desvivenciar” (*Entleben*) (GA 56/57: 74); “ruina de la vivencia del mundo circundante” (*Zerstörung des Umwelterlebnisses*) (GA 56/57: 85); “palidecer de la significatividad” (*Verblässen der Bedeutsamkeit*) (GA 59: 182); “poner rígido” (*versteifen*) (GA 21: 156); “retirada” (*Rückzug*) (GA 21: 157); “desmundanización” (*Entweltlichung*) (SuZ: 75); “degeneración” (*Degeneration*) (SuZ: 334) (*Entartung*) (SuZ: 36). El segundo grupo describe la transformación del sentido de una manera, por así decirlo, neutra. A este grupo pertenecen dos expresiones que Heidegger usa permanentemente: “objetivación” (*Objektivierung*) y “tematización” (*Thematisierung*). Si bien los dos grupos de expresiones son distintos, no significa que se opongan. Por el contrario, se complementan: el proceso de objetivación lleva necesariamente consigo una pérdida de sentido que deberá ser aclarada.

2.2 El contenido de la estructura

significa: el origen se opone a la derivación en la medida en que el origen es no derivación y la derivación es no origen. Aquí hay una presuposición recíproca y, en consecuencia, origen vs. derivación constituye una categoría semántica.

Hasta aquí la explicación de la categoría semántica fundamental que opera en la filosofía de Heidegger se mantuvo en un plano estrictamente formal. Ahora es necesario darle un contenido a los términos que operan en la estructura. Las preguntas que se imponen son las siguientes: ¿De qué habla Heidegger cuando se refiere a un origen? ¿Qué es lo derivado de aquel?

En un texto posterior al período estudiado se encuentra una definición formal del origen. Me refiero a *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36):

Origen significa aquí: aquello desde donde y por medio de lo cual una cosa es lo que es y como es. Aquello que es y como es lo llamamos su esencia (*Wesen*). El origen de algo es la procedencia (*Herkunft*) de su esencia. (UK, 1994: 1)

Según esta definición, el origen es “el lugar” y “el instrumento” a los que hay que mirar para responder las dos preguntas que se formularon, a propósito del problema de la realidad, en el capítulo primero de este trabajo. En el origen está la respuesta al problema del cómo y del qué de la realidad, independientemente del sentido que se le asigne después a este término. Cabe hacer, además, una aclaración sobre el término “esencia”: la esencia comprende el modo de ser (el cómo) y los contenidos definitorios de algo (el qué) en tanto que están referidos a un origen. Es decir, la esencia tiene un sentido genético.

La caracterización formal del origen¹³ aparece como un sistema de coordenadas, por ahora vacío, desde donde surge la esencia de algo. Lo derivado del origen es también un concepto formal: el cómo y el qué de algo. Desde el punto de vista de la producción del sentido no se puede afirmar nada con una caracterización de este tipo. Por eso, es necesario dar un paso más y ver si existe algún texto del período estudiado en el que Heidegger proporcione algún criterio para distinguir lo originario de lo derivado. Ese texto es un pasaje de la *Vorlesung* del semestre de verano de 1920, *Phänomenologie des Ausdrucks und der Anschauung*:

¹³ La caracterización formal del origen en “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” aparece tan sólo en el texto citado. Más adelante, Heidegger afirma que la obra de arte es origen (UK: 66).

El sí mismo en la realización actual de la experiencia de la vida, el sí mismo en la experiencia de sí mismo, es la realidad originaria (*Urwirklichkeit*) [...] Toda realidad recibe su sentido originario por medio del cuidado (*Bekümmern*) de sí mismo. (GA 59: 173)

El sistema de coordenadas que da cuenta del origen y que es, por lo tanto, la instancia de producción del sentido no es otra cosa que el “sí mismo” (*das Selbst*). Esta idea prevalece en los textos que comprenden los años 1919-1923 (*Frühe Freiburger Vorlesungen*). No debe entenderse el “sí mismo” a la manera que, desde la tradición cartesiana, lo interpreta la filosofía moderna. No está relacionado con un fundamento cierto e incommovible de todo discurso. Para evitar precisamente este malentendido Heidegger apela a otras expresiones que apuntan a restituir el fenómeno del “yo” al plano de la historia. Por eso habla de “yo histórico” (*historisches ich*) (GA 56/57: 85), “acontecimiento” (*Ereignis*) (GA 56/57: 75) y de “mundo del sí mismo” (*Selbstwelt*) (GA 58: 43 y ss.). De esta manera, el “sí mismo” debe ser atribuido a un sujeto histórico y singular que obra aquí y ahora. Esta condición situada y fáctica del “yo” expresa lo peculiar y distintivo de la vida humana, a saber, su facticidad. Heidegger a lo largo de estos textos busca un concepto que exprese esta peculiaridad de la vida humana. Todo este esfuerzo culmina con la acuñación terminológica del *Dasein* (Cfr. GA 61: 85):

El tema de la investigación es la facticidad, esto significa, el propio *Dasein* en cuanto interrogado respecto de su carácter de ser (GA 63: 29).

La comprensión de sí mismo que este sujeto histórico (*Dasein*) tiene aquí y ahora es a lo que apunta el término “origen” (Cfr. GA 59: 74-75). Esta comprensión se articula en un mundo, vale decir, en una totalidad de significados (*Bedeutsamkeit*). Los significados que estructuran el mundo no aluden en primer lugar ni a las lenguas naturales ni mucho menos a los conceptos abstractos. Heidegger hace una descripción pragmática de la significación cuyo sentido es el siguiente: el sí mismo guarda una relación axiológica con los entes de su entorno. Las “cosas” no se presentan como objetos

neutros, sino que poseen un “valor” que depende de la orientación y posición que ocupa respecto de los intereses de este sujeto histórico. Las “cosas” le son significativas al *Dasein*, es decir, tienen una relación valorativa con él. La totalidad de significados que estructura el mundo describe, entonces, la red semántico-pragmática en la que vive el *Dasein* y en la que las cosas son.

Así entonces, al primer término de la estructura de significación que articula la lógica del sentido en Heidegger se lo denominó “origen”. El origen señala un sistema de coordenadas al que hay que remitirse para responder a la doble pregunta por el sentido de algo. Según lo expuesto hasta el momento, ese sistema que opera en la producción del sentido es, en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, el sí mismo, mientras que en las *Marburger Vorlesungen* es la temporalidad. El desplazamiento del origen desde el sí mismo a la temporalidad no tiene que ser visto como un cambio temático sino más bien como una profundización en la que el sí mismo queda incorporado a las estructuras temporales (Cfr. von Herrmann, 1985: 34).

La proposición fundamental que enuncia el origen es: yo soy (*ich bin*) (BZ: 11). Este enunciado tiene un carácter peculiar expresado por Heidegger de diversas maneras: es un enunciado a-teórico (*atheoretisch*), pre-teórico (*vortheoretisch*) o sobre-teórico (*übertheoretisch*). Todos estos prefijos “a”, “pre” y “sobre” tienen el sentido de la negación (Cfr. GA 56/57: 96), declaran que el origen es lo no-teórico. De aquí podemos inferir por doble negación que el otro término que pertenece a la estructura significativa del pensamiento heideggeriano, y que está en una relación de oposición con el origen, es lo teórico (*das Theoretische*). Este concepto describe el contenido del término formal “derivación” (*Ableitung*) que arriba fue caracterizado como el opuesto a “origen”.

Me detendré ahora para caracterizar brevemente el sentido que Heidegger le da a lo teórico. El ámbito o esfera de lo teórico comprende dos tipos de actividades humanas: las ciencias y la filosofía. Cuando habla de filosofía se refiere a la filosofía académica de su tiempo (*Universitätsphilosophie*) (Cfr. GA 61: 65). Esto abarca el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de la vida. Para Heidegger, las ciencias y la filosofía provienen de una misma actitud que llama actitud teórica (Cfr. GA 59: 197). El rasgo definitorio de lo teó-

rico es precisamente la negación de lo originario, esto es, la supresión y eliminación del “yo soy”. La condición de posibilidad de la teoría es la anulación de la facticidad, del “aquí” y “ahora” en que un “yo” histórico existe. Al elidir la red semántico-pragmática que estructura el mundo del sí mismo se gana el punto de vista constitutivo de la teoría.

El precio que se paga por esta elipsis (Cfr. GA 63: 124) es justamente lo que Heidegger llama el “desvivenciar”, “ruina de la vivencia del mundo circundante”, “palidecer de la significatividad”, “desmundanización”, etc. Tal como se señaló más arriba, estos términos designan el proceso por el cual lo originario se transforma en lo derivado. Ahora se puede comprender cabalmente el sentido de estas expresiones: al final del proceso de desmundanización la estructura significativa que describe la relación semántico-pragmática, que la vida humana guarda con los entes y con los otros, desaparece y da lugar a una perspectiva objetiva. Esta tiene que ser comprendida como una distancia interpuesta entre los intereses pragmáticos del *Dasein* y los entes que están en relación con esa trama de incumbencias e inquietudes, distancia que se conquista a partir de la elipsis del mundo. Como resultado de ese proceso de objetivación surge lo que Heidegger denomina lo teórico. Esta perspectiva afecta tanto al *Dasein* como a los entes. En efecto, el *Dasein* pierde su condición histórica, deja de ser el “yo histórico” que obra “aquí” y “ahora”, y se transforma en el sujeto epistemológico; los entes pierden su condición axiológica, dejan de ser pragma y se vuelven objetos (Objekte).

Así entonces, la esfera de lo teórico lleva consigo una determinada concepción del “sí mismo”. El *Selbst* no pierde, por decirlo así, su rol protagónico, su condición de criterio para determinar lo que es originario de lo que no lo es. Debido a esta dominante del sí mismo, a causa de que en el fondo toda expresión significativa de la vida humana es una declaración de la subjetividad, lo teórico, aunque definido como la elipsis del yo histórico, implica también una determinada posición del yo. La proposición fundamental que la enuncia es: yo pienso (*ich denke*) (Cfr. GA 63: 81) (Cfr. GA 21: 406-407) (Cfr. SuZ: 318-322).

La estructura de la significación del pensamiento heideggeriano se articula al final del análisis en dos enunciados fundamentales: “yo soy” vs. “yo pienso”. Cada uno de ellos expresa o bien el punto de vista del origen o bien el punto de vista de la derivación. El “yo pienso” ni es un fenómeno que flota en el vacío ni tampoco la certeza primera sobre la cual se construye todo discurso. Por el contrario, tiene que ser remitido a un proceso de derivación genética en el que, al final del mismo, el sujeto epistemológico se muestra como una modificación existencial del “yo soy”. Al conquistar el punto de vista de la actitud teórica se produce ciertamente una degeneración del sentido. Pero ésta no es otra cosa que la desaparición de la red semántico-pragmática del mundo cotidiano.

La estructura semántica fundamental supuesta en la lógica genética del discurso heideggeriano se articula en las siguientes oposiciones: “origen vs. derivación”; “yo histórico vs. sujeto epistemológico”; “yo soy vs. yo pienso”. El análisis de la semántica genética de Heidegger arroja como resultado la prioridad de los problemas modales y deícticos. De lo que se trata es de reconstruir la génesis de una determinada mirada sobre las cosas. Para ello es necesario conquistar el punto de vista que accede al origen. Hablar de una lógica genética significa plantear el siguiente problema: ¿desde qué lugar y desde qué perspectiva habla Heidegger para poder reconstruir la genealogía del sentido? En el capítulo 3 de la segunda como de la tercera parte abordaré estas cuestiones metodológicas. En las conclusiones de la cuarta parte mostraré que para responder cabalmente a ellas es necesario concebir al *Dasein* como una estructura narrativa en abismo.

Para finalizar con este capítulo querría hacer un comentario sobre la primacía de los aspectos deícticos y modales implicados en la semántica genética de Heidegger. Para justificar esta afirmación recurro, por un lado, a la teoría de la enunciación de H. Parret y, por otro, a la semántica lingüística de W. Frawley. La enunciación es, según H. Parret, un sistema piramidal que se expresa mediante la metáfora del iceberg. Esta metáfora indica que la relación que existe entre los marcadores lingüísticos y el sujeto de la enunciación no es simétrica ni isomórfica. Hay siempre un desfase entre el acto de la enunciación y las marcas lingüísticas de las secuencias discursivas. Para

expresar justamente este desfasaje H. Parret propone la imagen del iceberg. En el capítulo 2 de la cuarta parte de la tesis volveré sobre esta concepción con más detalle, lo que me interesa señalar ahora es que el sujeto de la enunciación posee una doble condición deíctico-modal. La noción de modalidad es, desde el punto de vista lógico-lingüístico, una categoría semántica que describe la actitud del sujeto (*modus*) frente a lo dicho (*dictum*) (Cfr. Bailly, 1965: 38- 52). Pero, como muestra los análisis de W. W. Frawley, es también un concepto que está estructurado deícticamente. En efecto, se determina por relación a un eje de coordenadas (el ego, hic et nunc de la deixis) que no es otra cosa que una subjetividad que conoce, emite juicios (modalidades epistémicas) y que obra (modalidades deónticas)¹⁴.

¹⁴ La modalidad es una transformación de la estructura de la deixis. Por decirlo así: el sujeto mostrativo es anterior al sujeto modal; su estructura se conserva en la modalidad, pero modificada. Los análisis de W. Frawley no abarcan todo el fenómeno modal, sino tan sólo se limitan a las modalidades epistémicas y deónticas. Sin embargo, creo que pueden generalizarse a toda la estructura piramidal de la enunciación. W. Frawley define la modalidad como la versión epistémica de la deixis. Esto significa: la modalidad no es más que las coordenadas de la deixis descritas por Bühler (la referencia este autor es mía, no de W. Frawley), pero puestas en relación con el sistema de creencias del hablante (*speaker's state of belief*). La modalidad es la reescritura epistémica de la deixis (Cfr. W. Frawley, 1992: 387-388). El eje de coordenadas del campo mostrativo en el que el "yo" se constituye como el punto de referencia desde donde se organizan las relaciones espaciales y temporales se mantiene estructuralmente idéntico cuando se pasa al plano de la modalidad. La diferencia radica en que en este nuevo plano entra en juego la constitución epistémica del sujeto mostrativo. El "yo" de la deixis se comporta ahora como un sujeto que emite juicios y valoraciones, que tiene una actitud epistémica frente a lo dicho en un contexto enunciativo dado. La diferencia entre el "yo mostrativo" y el "yo modal" es la que (siguiendo nuevamente a Bühler) existe entre el campo mostrativo y el campo simbólico del lenguaje. En efecto, el sujeto mostrativo funciona como las señales del camino (*Wegweiser*), indican, muestran sin decir; en cambio el "yo modal" dice, juzga, valora, esto es, vincula o separa lo indicado con el campo simbólico o, términos de W. Frawley, con el sistema de creencias del hablante. Con las modalidades deónticas sucede exactamente lo mismo: son una reescritura del campo mostrativo; vinculan la deixis con la competencia volitiva del sujeto. Desde este punto de vista, la modalidad deóntica no es más que la imposición de un mundo expresado al mundo referencial de otros sujetos (Cfr. W. Frawley, 1992: 420).

El punto de partida para la determinación de la estructura enunciativa de la filosofía de Heidegger (iceberg enunciativo) es la afirmación de K. Bühler de que el campo mostrativo se constituye por un eje de coordenadas constituido por tres deícticos: el “yo”, el “aquí” y el “ahora”. A la unidad de los tres la llama “el origen” (origo) (Cfr. Bühler, 1999: 102). A esta descripción formal de la deixis es necesario añadir que, en virtud de que uno de sus componentes es el “yo”, ya están implicadas en el origen las competencias modales. Dicho de otra manera: los deseos y creencias del yo.

Todo sistema de referencias parte del origen, se organiza en torno de él. La noción de sentido, en su significación más simple, expresa justamente la orientación espacio-temporal del sistema deíctico. El sentido es, en esta primera caracterización, el sistema de direcciones que toma como punto de referencia las coordenadas de la deixis (Cfr. Fontanille, 1998: 21). Ahora bien, cuando se quiere transponer esta estructura a la semántica genética de Heidegger resulta imprescindible hacer una serie de aclaraciones:

El eje de coordenadas deíctico-modal, el origen (*Ursprung*), es el *Dasein* humano. Los tres deícticos que, según Bühler, determinan el sistema de referencias describen tres estructuras distintas del *Dasein*: el yo no tiene sólo un valor formal, a saber, designar la fuente de la voz tal como se desprende de la situación de comunicación, sino que, además de señalar el locutor (enunciador), lo describe bajo dos posibilidades distintas: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Estos conceptos designan los dos contextos enunciativos implicados en cada uno de los extremos de la categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger: la propiedad (expresada en uno de los sentidos del enunciado “yo soy”¹⁵) da cuenta de la transparencia enunciativa del origen mientras que la impropiiedad (enunciada en la proposición “yo pienso”) expresa la opacidad enunciativa de la derivación. El desarrollo y la justificación de estas afirmaciones recorre la estructura argumentativa de toda la tesis.

El cambio más profundo que experimenta el sistema de coordenadas ocurre a nivel de la espacialidad y temporalidad. La razón de ello es que la

¹⁵ Cfr. Capítulo 2 de la Cuarta Parte de la tesis.

teoría de la enunciación describe estos conceptos en su acepción corriente, esto es, el espacio como lugar, y el tiempo como el instante (*nunc* de la enunciación). Para Heidegger, el espacio y el tiempo son estructuras constitutivas de la vida humana. Por decirlo de esta manera: Heidegger semantiza las relaciones espacio-temporales. Esto significa que, en el caso del espacio, lo decisivo no es el lugar físico que ocupan las cosas, sino la lejanía o proximidad que tienen en función de los intereses prácticos del hombre (Cfr. SuZ: § 22-24). En el caso del tiempo, la transformación heideggeriana es mucho más radical. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) es el sentido del ser del *Dasein*. Si llamamos “ser” al sentido (Klausen, 1997: 173-174), la temporalidad es el sentido del sentido, es la condición de posibilidad última de todas las determinaciones semánticas (relaciones significativas prácticas, conceptos, enunciados), e incluso de las relaciones temporales que surgen del entorno de la situación de comunicación¹⁶.

El ejemplo más claro de que el sistema de coordenadas deíctico-modal con sus tres categorías (“yo”, “aquí” y “ahora”) queda incorporado y subsumido bajo las diversas estructuras del *Dasein* aparece cuando Heidegger en *Sein und Zeit* se refiere a la teoría de von Humboldt sobre el origen de los pronombres personales a partir adverbios de lugar (Cfr. SuZ: 119). Ya se había enfrentado a este problema en la lección del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, de una manera mucho más clara. Allí decía refiriéndose a la tesis de von Humboldt:

Se ha discutido mucho sobre cuál es el significado original de estas expresiones “aquí”, “ahí”, “allá”, si son adverbiales o pronominales. La discusión se queda sin fundamento el día que se vea que estos adverbios de lugar, en su sentido, poseen una relación al “Yo” qua *Dasein* mismo. Tienen en sí mismos aquello que antes caracterizamos como la orientación al mismo *Dasein*. El “Aquí”, “Ahí”, “Allá” no son determinaciones reales en tanto carácter de cosas del mundo mismo, sino que son determinaciones del *Dasein*. Con otras palabras: estas determinaciones del *Dasein*, “aquí”, “ahí”, en tanto “yo”, “tú”, “él” no son en absoluto adverbios de lugar, tampoco son expresiones para el “Yo”, “Tú”, “El” en un sentido acotado, de modo tal que significan, en cierta manera, cosas específicas que

¹⁶ Es lo que Heidegger llama la “intratemporalidad” (*Innerzeitlichkeit*).

existen, sino que son adverbios del *Dasein* (*Daseinsadverbien*) y en tanto que tales, pronombres. (GA 25: 343) (subrayado en el original)

El argumento de Heidegger consiste en que la discusión puramente lingüística deja de ser relevante, cuando se comprende que la deixis espacial, pronominal y temporal señalan un único fenómeno, el “yo” en tanto *Dasein*, esto es, determinaciones constitutivas suyas: los adverbios de lugar, lo que Heidegger llama la espacialidad (*Räumlichkeit*), los pronombres personales, el sí mismo (*das Selbst*) y los adverbios de tiempo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como origen y fundamento último de las demás determinaciones.

Capítulo 2

Antecedentes de la investigación

En este capítulo expndré a los autores que trataron la afirmación general de nuestra tesis, a saber, la condición narrativa del *Dasein*. La afirmación específica, es decir, su estructura en abismo no fue tratada hasta el momento en la bibliografía secundaria. La exposición se organiza en torno a dos ejes: los que afirman la posibilidad de una consideración narrativa de la analítica existencial. Ellos son D. Carr y S. Kaul. Y los que niegan esa posibilidad: P. Ricoeur y J. K. Rodeheffer. El capítulo tiene un cariz polémico porque haré una crítica a los que niegan la hipótesis de la narratividad. La crítica a P. Ricoeur se centra en el carácter estrecho de su concepto de narración y texto, mientras que la crítica a Rodeheffer se basa en su estrategia interpretativa que lee *Sein und Zeit* desde las obras del segundo Heidegger donde es imposible cualquier posición subjetiva. Asimismo, el capítulo recoge las valiosas aportaciones de D. Carr (la introducción del punto de vista y la modalidad para justificar la narratividad del *Dasein*) y de S. Kaul (el concepto de narratividad originaria y de hipernarratividad). El capítulo seguirá, entonces, el siguiente recorrido: en primer lugar expondré y someteré a crítica a los que niegan la lectura narrativa de Heidegger. En segundo lugar, recogeré algunos aspectos de las interpretaciones de D. Carr y S. Kaul.

1. Interpretaciones que niegan el carácter narrativo de la filosofía de Heidegger

1.1 Paul Ricoeur: la estructura pre-narrativa del *Dasein*

La importancia de Paul Ricoeur para nuestra investigación radica en el papel central que tiene *Sein und Zeit* en su obra *Temps et Récit*. Son tres los momentos en los que se refiere a Heidegger: a) cuando establece las relaciones entre las tres mimesis b) cuando expone el carácter aporético de las distintas fenomenologías del tiempo c) cuando afirma que la narración resuelve esas mismas aporías. De estos tres momentos, el primero y el tercero

son los que están vinculados de un modo directo a nuestra investigación. En el segundo Ricoeur trata extensamente la filosofía de *Sein und Zeit*, pero no para mostrar su trasfondo narrativo, sino para señalar el fracaso de la ontología fundamental al querer conciliar el tiempo del mundo con el tiempo vivido. Estos tres momentos se pueden articular en dos actitudes frente a Heidegger. La primera es positiva. Ricoeur acepta e incorpora a su pensamiento las descripciones heideggerianas de la intratemporalidad. Lo único que niega es su condición narrativa. La segunda actitud es, por el contrario, de distancia. Rechaza los resultados del método genético de Heidegger. A continuación presentaré brevemente el significado de estas dos actitudes para nuestra investigación.

Comenzaré por la actitud de asimilación de la temática heideggeriana de la intratemporalidad. Ella aparece claramente expresada en su concepción de la trama como una triple mimesis. El marco argumentativo general se lo puede resumir así: la narración junto con la metáfora es aquella obra discursiva donde se lleva a cabo no sólo una innovación semántica, sino también y fundamentalmente una innovación ontológica. Las pretensiones ontológicas del discurso narrativo llevan consigo el planeamiento del problema de la referencia. La tesis fundamental de Ricoeur consiste en asignarle a la narración la competencia de llevar al plano del lenguaje una dimensión de la realidad que escapa a la descripción científica. Esta función ontológica de la narración se lleva a cabo como la pro-posición de un mundo posible que puede ser habitado por el lector.

La justificación de esta tesis lo obliga a elaborar una noción compleja de narración. Las *Confesiones* de Agustín y la *Poética* de Aristóteles le brindan los conceptos fundamentales a partir de los cuales propone su teoría de la triple mimesis. Ésta da cuenta de la mutua implicancia del tiempo y la narración. La interpretación narrativa de *Sein und Zeit* aparece en este contexto. La exposición se centrará en lo que, a mi juicio, es la afirmación más relevante para la tesis central de la investigación, a saber, la determinación del carácter pre-narrativo de la intratemporalidad.

La expresión aristotélica "*mimesis praxéos*" es una transposición metafórica del campo ético al poético: la trama (*mythos*) imita el obrar humano.

Aristóteles concibe la imitación no como una mera copia sino como una operación cuya finalidad es la producción de una determinada obra, la trama. Esta concepción dinámica de la mimesis es la que Ricoeur toma como punto de partida para poner de relieve su función mediadora. En la mimesis aristotélica se pueden distinguir tres momentos: a) Mimesis I, que mienta la referencia de la trama al “antes” de la creación, es decir, a la praxis humana, b) Mimesis II, que designa la obra narrativa misma -lo que R. Jakobson llama la literariedad de la literatura-, y c) Mimesis III, que se refiere al “después” de la creación, es decir, al efecto de la obra en el espectador.

La función mediadora corresponde a lo que Ricoeur denomina “Mimesis II”: la trama media entre el antes y el después. Con ello propone una concepción de la narración que rompe con el enfoque en inmanencia. La obra se descentra de sí misma y se dirige al plano de la acción y al de la recepción. Esta función mediadora es la clave para entender las relaciones entre tiempo y narración. En efecto, el tiempo configurado de la trama (Mimesis II) remite al tiempo prefigurado de la acción (Mimesis I) y al tiempo refigurado de la lectura (Mimesis III). Me interesa centrarme tan sólo en la relación de configuración que la trama tiene respecto del tiempo prefigurado de la acción, ya que aquí aparece la referencia al pensamiento de Heidegger.

La composición de la trama tiene sus raíces en la pre-comprensión de la acción. El obrar humano está supuesto en la trama de tres maneras: la obra literaria supone, en primer lugar, una fenomenología de la acción, esto es, la competencia para reconocer los rasgos estructurales del obrar. La trama se incardina, de este modo, en una red conceptual previa que estructura el campo práctico. La incardinación de una en otra expresa no sólo una relación de suposición sino también de transformación. El paso de la praxis al plano poético lleva consigo una modificación de los elementos estructurantes de la acción: la trama le añade al obrar humano una configuración sincrónica que da cuenta de su condición discursiva (Cfr. Ricoeur, 1995b: 118). En segundo lugar, la Mimesis II supone la mediación simbólica del campo práctico. Con ello Ricoeur alude a la antropología interpretativa de C. Geertz (Cfr. Ricoeur 1995b: 119-120). Finalmente la trama supone la estructura temporal de la acción. Ricoeur identifica la estructura temporal con las descripcio-

nes heideggerianas de la intratemporalidad (Cfr. Ricoeur, 1995b: 125-129). En ella se hallan contenidas de un modo incoativo las narraciones.

Sobre el pedestal de la intratemporalidad se edificarán conjuntamente las configuraciones narrativas y las formas más elaboradas de temporalidad que les corresponden. (Ricoeur, 1995b: 129)

La intratemporalidad se sitúa en una relación de anterioridad con respecto a la narración. Ciertamente están íntimamente vinculadas al punto tal que la caracteriza como una relación circular. Pero entre una y otra hay una diferencia que es la que existe entre lo potencial y lo actual. Por ello Ricoeur le asigna un estatus pre-narrativo:

A esta objeción opondré una serie de situaciones que, a mi juicio, nos fuerzan a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoativa que no procede de la proyección –como se dice– de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración. Para caracterizar estas situaciones no vacilaré en hablar de una estructura pre-narrativa de la experiencia. (Ricoeur, 1995b: 144)

La segunda actitud frente a Heidegger aparece en la cuarta parte de *Temps et Récit* cuando Ricoeur se refiere a lo que sería algo así como una interpretación narrativa del *Dasein*:

Iluminada después por nuestras fábulas sobre el tiempo, la repetición heideggeriana se revela como la expresión emblemática de la figura más disimulada de concordancia discordante, la que hace mantener juntos, de la manera más improbable, tiempo moral, tiempo público y tiempo mundano. Esta última figura resume todas las modalidades de concordancia discordante acumuladas por la fenomenología del tiempo desde Agustín. Por eso, se revela también como la más apta para servir de hilo conductor en la interpretación de las experiencias temporales de ficción que tienen como apuesta última la cohesión de la vida. (Ricoeur, 1996d: 835)

Esta cita se enmarca en el siguiente contexto argumentativo: Ricoeur confronta las aporías a las que condujeron las distintas fenomenologías del

tiempo con la solución ideal que les proporcionaron las variaciones imaginativas (Mann, Proust y Woolf). Tomando como punto de partida la noción weberiana de ideal-tipo, muestra que las ficciones del tiempo, a la par que presentan las mismas aporías de la fenomenología, las resuelven en un tipo ideal. El carácter paradójico de las ficciones del tiempo es el modo en que se resuelve la concordancia-discordante implicada en la *intention-distention*.

Es aquí donde Ricoeur introduce la referencia a la repetición heideggeriana como la forma más elaborada de la tesis agustiniana. La repetición comparte con la trama sus mismos rasgos formales, a saber, la concordancia-discordante (Cfr. Ricoeur, 1996d: 742). Es decir, la repetición cumple la función de dar cohesión a la vida y de sintetizar los tres niveles del tiempo (mortal, público y mundano). Pero esta función de la repetición fracasa y, con ello, el *Dasein* pierde su condición narrativa, pues no logra sintetizar lo discordante. Dicho de otra manera: si hubiera que determinar el lugar en donde se inscribiría un cierto carácter narrativo del *Dasein*, ese sería ni más ni menos que la repetición, ya que Heidegger le asigna la función cohesiva distintiva de toda trama.

El argumento sobre el que se apoya esta tesis es la condición aporética de toda fenomenología del tiempo. En el caso concreto de Heidegger se funda en dos fracasos metodológicos: en la imposibilidad de derivar genéticamente de la repetición de las posibilidades propias del *Dasein* singular el pasado común. Esta laguna genética tiene como consecuencia epistemológica que la historiografía pierda su fundamento ontológico (Cfr. Ricoeur, 1996d: 746). Y en la imposibilidad de derivar de la intratemporalidad la nivelación, que, según Heidegger, es característica del concepto ordinario de tiempo (Cfr. Ricoeur, 1996d: 750 y 768).

Después de esta breve síntesis de la lectura que Ricoeur hace de *Sein und Zeit*, querría hacer algunos comentarios sobre la argumentación implicada en las dos actitudes.

La tesis central de la primera actitud, a saber, que la estructura temporal del obrar humano posee un carácter potencialmente narrativo, y como tal, anterior a la narratividad, pone en evidencia el nivel de análisis en el que define la noción de narración. Ricoeur restringe los fenómenos narrativos de

tres maneras que se implican mutuamente: en primer término, circunscribe las estructuras narrativas a nivel del discurso. Antes de su manifestación discursiva es imposible hablar de narración. En segundo lugar, si bien la trama se constituye en el discurso (sea este oral u escrito), Ricoeur privilegia en su modo de análisis una determinada formación discursiva: los textos. En la medida en que “texto” designa la fijación por escrito del discurso¹, la narratividad se circunscribe a una determinada obra humana: los textos literarios. Esto resulta claramente evidente cuando trata el problema de la referencia narrativa. La noción fundamental que garantiza el alcance ontológico de la narración es la de “mundo del texto” (Ricoeur, 1995b: 148-155). Y finalmente, aunque no niega de un modo explícito que todo texto literario sea referencial, privilegia en su análisis lo que H. G. Gadamer denomina “textos eminentes”, es decir, aquellos que poseen un alto grado de cualidad literaria (Gadamer, 1993: 348). Los nombres de Thomas Mann, Marcel Proust y Virginia Woolf dan cuenta de esta tercera restricción.

Esta noción estrecha de narración es el motivo que le impide ver a Ricoeur en el *Dasein* y en el concepto de filosofía de Heidegger estructuras, que desde una perspectiva más amplia, no podría dudarse de su condición narrativa. La consecuencia que Ricoeur paga por esta reducción, como muy bien lo señala D. Carr, es el reestablecimiento de lo que pretende evitar con el círculo de la mimesis (Cfr. Ricoeur, 1995b: 144), a saber, la oposición entre el arte y la vida.

Si se examina ahora la crítica metodológica implicada en la segunda actitud, se puede ver también otra consecuencia de la rigidez de su concepto de narración. Acepto que las dificultades genéticas de Heidegger son realmente ciertas. Pero del hecho de que la temporalidad propia expresada en la repetición fracase en la derivación de los otros niveles temporales y, con ello, no garantice la unidad cohesiva requerida por la definición restringida de trama, no se sigue que carezca por completo de estructuración. El fracaso de

¹ Volveré sobre esta tesis de Ricoeur para criticarla en el capítulo 2 de la segunda parte y en capítulo 3 de la tercera.

la derivación genética no hunde al *Dasein* en la fragmentación total y en la pura discordancia consigo mismo.

La discordancia puede, además, transformarse, desde otra perspectiva que la adoptada por Ricoeur, en el argumento central de la constitución narrativa del *Dasein*. En efecto, el *Dasein*, según Heidegger, está afectado por una discordancia consigo mismo que le es esencial y que nunca puede terminar de sintetizar en una unidad perfectamente cohesiva. Esta discordancia no es más que la negatividad radical de la temporalidad. La finitud del *Dasein* puede ser vista desde la óptica de la semiótica narrativa de Greimas, como la carencia (Cfr. Greimas-Courtés, 1990) original que funda todo relato y que obliga al *Dasein* permanentemente a cohesionarse.

1.2 J. K. Rodeheffer: las estructuras no-narrativas del *Dasein*

La tesis doctoral de Jane K. Rodeheffer *Beyond a narrative Discourse: The Role of Poetry in Heidegger's Understanding of Time*, presentada en el año 1989 en la Graduate School of Vanderbilt University, retoma los problemas planteados por P. Ricoeur y D. Carr. La tesis polemiza con la posición de D. Carr (Cfr. Rodeheffer, 1989: 39). En efecto, Rodeheffer niega terminantemente que la temporalidad del *Dasein* sea una estructura narrativa. La vía de acceso más adecuada a la filosofía de Heidegger es, por el contrario, la poesía. Esta oposición entre discurso narrativo y discurso poético es el hilo conductor de toda su argumentación. La tesis tiene dos partes: en la primera interpreta la filosofía de *Sein und Zeit*. En la segunda parte estudia los textos correspondientes a la filosofía del *Ereignis*. Aquí le interesa particularmente lo que Heidegger dice sobre el discurso poético. Nuestra exposición se va a ceñir sólo a su interpretación de *Sein und Zeit*.

A diferencia de Ricoeur y de D. Carr, Rodeheffer adopta como criterio de interpretación una mirada retrospectiva: lee *Sein und Zeit* desde la *Kehre* (Cfr. Rodeheffer, 1989: 72). Esto la lleva a considerar la analítica existencialista como el intento de superar una metafísica de la subjetividad gracias a la función desestructurante y transsubjetiva del lenguaje (Cfr. Rodeheffer, 1989: 76-77). Dicho en otros términos: la experiencia de la subjetividad im-

plicada en los análisis de la propiedad es análoga a la experiencia del poeta en las últimas obras de Heidegger (Cfr. Rodeheffer, 1989: 77-78). Este paralelismo guía toda la interpretación de *Sein und Zeit*.

El argumento antinarrativista de la autora es el siguiente: la imposibilidad de hablar de una estructura narrativa en el *Dasein* se funda en la dispersión (*zerstreutsein*) revelada en la angustia y en el carácter finito de la temporalidad. Todo intento de dar una estructura cohesiva a la falta de unidad constitutiva del *Dasein* fracasa. Esto es precisamente lo que D. Carr pasa por alto (Cfr. Rodeheffer, 1989: 3).

El argumento de la dispersión o fragmentación se basa en la interpretación de los párrafos 54-60 de *Sein und Zeit* sobre el llamado de la conciencia. Rodeheffer hace una lectura que tiene dos supuestos: en primer lugar, se dirige explícitamente contra la autointerpretación de Heidegger (Cfr. Rodeheffer, 1989: 54-55), según la cual, la *Sorge* provee al *Dasein* de una unidad estructural. En segundo lugar, el análisis del llamado de la conciencia supone la mirada retrospectiva mencionada más arriba. Ello se ve claramente en dos aspectos de su interpretación: en la caracterización del llamado de la conciencia como el llamado del lenguaje y en la comparación de la propiedad con la experiencia del poeta.

La mirada retrospectiva sobre el llamado de la conciencia acentúa los rasgos descriptivos de la fragmentación (*indefiability, summoning, interrupting, disclorure*). La voz de la conciencia desestructura al *Dasein*, pasa por alto al sí mismo y abre la región del lenguaje, una región que está más allá de la dicotomía metafísica "subjetividad vs. objetividad":

Lo que sucede en su descripción del llamado de la conciencia es, sin embargo, algo que Heidegger no pudo haber anticipado. La fragmentación o dispersión (*zerstreutsein*) del *Dasein* comienza a desplazar los temas de la integración y la unidad...En su experiencia del llamado de la conciencia el *Dasein* padece la experiencia del lenguaje; su ocultamiento y cancelación de la palabra para su ser auténtico responde a la retirada y cancelación que es constitutiva de la apertura del ser. El *Dasein* pasa por alto y se adentra en el llamado del lenguaje que se mueve a través de él, y el lenguaje -no el ser humano- se vuelve el sitio de la apertura del ser. (Rodeheffer, 1989: 71-72)

La experiencia fundamental del poeta y la del *Dasein* propio tienen en común la negación de toda subjetividad y el silencio como modalidad del discurso (*Rede*) en la que se expresan. Esta afirmación lleva consigo una dificultad textual muy importante, a saber, cómo eliminar el carácter subjetivo que Heidegger le otorga a dos nociones que están íntimamente vinculadas a la conciencia: *die Entschlossenheit* y *das Gewissen haben wollen*. Siguiendo la traducción de Scott en su libro *The language of Difference (Entschlossenheit : release, open)*, Rodeheffer pretende liberar a este concepto de toda connotación subjetiva y volverla de este modo en una experiencia impersonal:

Traduciéndola como un abrir -open- sugiere -Scott- que la *Entschlossenheit* no es la determinación estática de ser sí mismo, como lo ve Carr, sino un abrir angustiante la temporalidad finita. (Rodeheffer, 1989: 88)

De este modo aparece al final el otro tema que imposibilita una consideración narrativa del *Dasein*: la temporalidad finita. Por donde quiera que se la mira la temporalidad está condicionada por una negatividad constitutiva que hace que el *Dasein* sea un ente carente de fundamento. Según Rodeheffer, la ausencia de un fundamento cierto e inmovible tiene como consecuencia la imposibilidad, por un lado, de traducir la temporalidad en un lenguaje proposicional y, por otro, de expresarla mediante el lenguaje de la reflexión (Cfr. Rodeheffer, 1989: 88-89). Esta última particularidad de la temporalidad tiene una implicación directa sobre su carácter no-narrativo, pues, en la medida en que la temporalidad implica una dimensión no-reflexiva, es imposible establecer una voz y un punto de vista narrativos que garanticen la unidad.

Tal como se puede observar en la exposición de la tesis de Rodeheffer la objeción fundamental contra una interpretación narrativa de Heidegger se funda en dos impedimentos que se relacionan mutuamente: a) en la incompatibilidad entre la estructura transsubjetiva del *Dasein* y la noción narrativa de punto de vista, y b) en la imposibilidad de cohesionar la temporalidad finita en una estructura narrativa. Estas dos imposibilidades son las que la

llevan a decir que el discurso poético es el más adecuado para expresar la constitución del *Dasein*.

Creo que esta interpretación depende exclusivamente de la proyección de una temática propia del último Heidegger sobre *Sein und Zeit*, a saber, el intento de eliminar por completo la subjetividad en el discurso filosófico. Si bien en *Sein un Zeit* Heidegger se pronuncia explícitamente contra la filosofía moderna de la subjetividad, lo hace para mostrar su carácter derivado. Por el contrario, una lectura atenta permite descubrir que el *Dasein* despliega distintos roles subjetivos. Cada vez que Heidegger, por ejemplo, utiliza el término *Subjekt* entre comillas alude a una concepción no-metafísica de la subjetividad, es decir, a una concepción del sujeto acorde a las estructuras originarias del *Dasein*. La propiedad y la impropiedad dan cuenta de estos roles subjetivos originarios.

La estrategia interpretativa de Rodeheffer es, a mi juicio, errónea porque no logra ver las diferencias de perspectivas y las discontinuidades entre el último y el primer Heidegger. Una de esas discontinuidades es el problema de la subjetividad. Si en vez de confrontar las temáticas de *Sein und Zeit* con las obras de la *Kehre*, se las compara con las *Frühe Freiburger* y las *Marburger Vorlesungen*, se puede advertir muy fácilmente que el problema del sujeto -en un sentido no metafísico- es un tema dominante y fundamental. Baste como ejemplo de ello la identificación de lo originario con el sí mismo en la *Vorlesung Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) (Cfr. Ga 59: 173) y el testimonio de O. Becker: el 23 de Septiembre de 1959 O. Becker le manda a Heidegger una carta de felicitación para su cumpleaños. En ella recuerda cuando en 1919 llega a Freiburg para escuchar a Husserl y se encuentra inesperadamente con las *Vorlesungen* de Heidegger:

Lo que me produjo mayor impresión en sus *Vorlesungen* fue la apertura de mundos totalmente nuevos, el descubrimiento fascinante de fenómenos nuevos o aún no observados, como "el mundo del sí mismo" que apuntaba a "lo originario", lo que Ud. llamaba entonces la "espontaneidad del sí mismo"; verdad como descubrimiento y estado de descubierto del origen. (Becker, 2002: 253-254)

2. Interpretaciones que afirman el carácter narrativo de la filosofía de Heidegger

2.1 D. Carr: la estructura narrativa del *Dasein*

En su libro *Time, Narrative and History* David Carr propone superar la dicotomía entre la narración y la vida planteada, entre otros autores, por Paul Ricoeur (Cfr. Carr, 1986: 15-17). Toda su argumentación se dirige a mostrar que la narratividad no es un efecto del discurso sino la estructura misma de la experiencia humana. Entre el discurso literario y la vida no hay discontinuidad estructural. A fin de precisar mejor su posición frente a la de Ricoeur habla de una ontología del relato (Cfr. Carr, 1991), cuyo cometido sería mostrar la condición narrativa de la existencia misma (*existence narrative*). La relevancia de esta afirmación para nuestro trabajo radica precisamente en que la estructura narrativa de la vida adquiere su plena justificación en la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger.

Presentaré a continuación brevemente la argumentación central de la tesis de D. Carr. Me concentraré, como en el caso de P. Ricoeur, en el lugar que ocupa Heidegger en ella. Voy a dividir la exposición en dos momentos: en el primero consideraré la tesis de que la modalidad propia del *Dasein* asume el rol de narrador (*story-teller*). En segundo lugar, analizaré la fundamentación de la epistemología del relato en una ontología.

Carr propone una verdadera interpretación narrativa de Heidegger. Incorpora la noción de punto de vista para explicar el rol que asume el *Dasein* respecto de su propio ser: el *Dasein* se comporta necesariamente ante sí mismo como un narrador. La justificación de esta tesis se enmarca en la siguiente línea argumentativa: si se analiza las dos direcciones fundamentales de la experiencia humana, a saber, la actividad (*actions*) y la pasividad (*events*), se puede descubrir que no se fragmentan en una mera sucesión espacial, sino que se estructuran en una totalidad que Carr denomina "*temporal Gestalt*" (Cfr. Carr, 1986: 41). La unidad temporal de la experiencia viene dada por la comprensión protentiva-retentiva del sujeto mismo de esa experiencia. La cuestión que esta descripción de la experiencia temporal plantea

es si su estructura es idéntica a la de las narraciones. A fin de responder a esta pregunta Carr introduce su definición de narración. La finalidad no es más que determinar los rasgos estructurales que la experiencia temporal comparte con la narratividad.

Pertenece al concepto de lo narrativo no sólo la evolución de los acontecimientos sino también un narrador y un público para quien se cuenta el relato. (Carr, 1986: 46)

La definición de narración lleva consigo dos dimensiones: a) la transformación o evolución de los acontecimientos llevadas a cabo por distintos agentes (*progression of events*), y b) la estructura de la enunciación, esto es, el narrador-narratario (*story-teller / audience*). La identidad estructural entre lo narrativo y la experiencia temporal se da precisamente en las dos dimensiones. En efecto, acción y narración constituyen, por un lado, una unidad temporal cerrada (*temporal closure*) que se estructura en principio, medio y fin, y, por otro, requieren de un punto de vista.

La introducción del concepto de "punto de vista" exige una aclaración. En acciones simples (el ejemplo que Carr toma como modelo es el saque de tenis) la función protentiva-retentiva del agente tiene un carácter pre-reflexivo (Cfr. Carr, 1986: 56). En cambio, en acciones complejas requiere necesariamente de un trabajo de reflexión (*Besinnung*). La exigencia de la reflexión viene dada por la fragmentación inherente al carácter sucesivo del curso de acción. Mediante la *Besinnung* se cohesiona y da sentido a las acciones complejas. De este modo la actividad reflexiva del agente es estructuralmente idéntica a la función que el narrador cumple en un relato:

Ser un agente o sujeto de experiencia es hacer el intento constante de superar el tiempo exactamente del mismo modo que lo hace el narrador. Es el intento de dominar el flujo de acontecimientos reuniéndolos juntos en la comprensión prospectiva-retrospectiva del acto narrativo. (Carr, 1986: 62)

La interpretación narrativa de Heidegger se inserta en el contexto argumentativo que acabo de exponer. La tesis de Carr es que la identidad dico-

tómica del *Dasein*, expresada en los términos propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*), da cuenta de su carácter narrativo (Cfr. Carr, 1986: 83). La constitución misma del *Dasein* lleva consigo dos puntos de vista desde los cuales se narra y se cohesiona, a saber, el punto de vista impropio y el propio. Ambos responden a la necesidad, fundada en el ser mismo del *Dasein*, de dar coherencia a la fragmentación (*Zerstreutsein*) revelada en la angustia. Frente a la dispersión constitutiva del *Dasein* la impropiedad propone una cohesión aparente que se lleva a cabo como una huída ante sí mismo, mientras que la propiedad garantiza un relato en el que el *Dasein* acepta la responsabilidad de ser él mismo (Cfr. Carr, 1986: 88-94). De este modo la propiedad y la impropiedad se presentan como los puntos de vistas autoriales desde los cuales el *Dasein* narra, por decirlo así, las dos historias que dan sentido a su propia identidad.

En lo que respecta a la fundamentación de la epistemología del relato en una ontología, Carr desarrolla esta idea en su artículo *Epistémologie et Ontologie du Récit* (1991). Tomando como punto de partida *Temps et Récit* plantea la cuestión de cómo debe entenderse el estatuto filosófico del relato. La pregunta se articula en dos posibilidades: una concepción epistemológica -en donde la narración es una estructura propia del discurso historiográfico- o una concepción ontológica -la estructura de la realidad histórica es esencialmente narrativa. Para Carr la postura dominante en *Temps et Récit* es la epistemológica. Ricoeur se ocupa fundamentalmente del estatus del conocimiento histórico y descuida sus raíces ontológicas (Cfr. Carr, 1991: 213). De ahí que la tesis fundamental del artículo -al igual que en *Time, Narrative and History*- sea defender que la narración es una categoría ontológica y que su dimensión epistemológica se funda en la estructura de la realidad histórica. Por ello, habla de una "*ontologisation du concept de récit*", es decir, de la posibilidad de plantear "*un mode d'existence narratif*" (Carr, 1991: 206).

Hablar de una "existencia narrativa" sólo es posible recurriendo a la transformación ontológica de la hermenéutica operada por la filosofía de Heidegger. En efecto, la afirmación de que la comprensión es primariamente un modo de ser del *Dasein* y de que posee una estructura temporal es lo que

le permite establecer el paralelismo entre la condición hermenéutica del ser humano y su condición narrativa:

Como se sabe, Heidegger reinterpreta todas las estructuras ontológicas del *Dasein* como estructuras temporales. Las nociones de *Vor-griff*, *Vor-struktur*, *sich vorweg*, las ideas de proyecto y de proyección indican una 'aprehensión por adelantado' de índole temporal por la cual el presente y el pasado se constituyen a partir de un futuro. Mirado desde este punto de vista, la comprensión de sí manifiesta ya lo que P. Ricoeur llama la configuración del tiempo y ello debido a un acto que contiene ya los elementos esenciales del acto de la narración. (Carr, 1991: 210)

Para finalizar esta síntesis de la posición de D. Carr querría hacer la siguiente observación: la interpretación narrativa de Heidegger depende principalmente de uno de los elementos de la definición de narración. Carr lo utiliza como catalizador de los componentes narrativos de la vida. Me refiero a la noción de "punto de vista" y con ello a la introducción de la problemática de la enunciación y de la modalidad. Al enfatizar el paralelismo entre la función que el sí mismo propio e impropio tienen en la cohesión de la vida y el narrador, Carr sitúa la problemática en un nivel de análisis que lo hace independiente de su verbalización y su fijación textual. La constitución narrativa de la vida es anterior a su manifestación discursiva y podríamos decir que su puesta en discurso no es más que una actualización de estructuras, que dicho en terminología de Heidegger, se hallan en el nivel ontológico.

2.2 La narratividad originaria de S. Kaul

Para finalizar con este capítulo voy a referirme brevemente a la tesis doctoral que S. Kaul publicó en el año 2003 titulada *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricoeur*. La afirmación central de su trabajo está en estrecha relación con nuestra investigación. En efecto, la autora afirma que la estructura misma del *Dasein* se constituye de un modo narrativo. La narración posee un estatus a priori y trascendental (Cfr. Kaul, 2003: 13-14) en la medida en que afecta a la condición de posibilidad de la comprensión.

S. Kaul organiza su exposición en torno a divesos ejes: en primer lugar, establece que la posibilidad de una consideración narrativa del *Dasein* está en la descripción heideggeriana del “sí mismo” como un momento de la temporalidad extática. El sí mismo posee una estructura temporal originaria que lo distingue de las filosofías de la subjetividad de la tradición moderna (Cfr. Kaul, 2003: 37-56). En segundo lugar, la autora realiza una crítica a la teoría de la narración de P. Ricoeur. Dicho muy brevemente: la teoría narrativa de Ricoeur que toma como centro el concepto de figuración imposibilita una descripción de la temporalidad originaria como narración:

La forma narrativa de la temporalidad como una estructura originaria que no figura temáticamente no cae aquí (se refiere a P. Ricoeur) en absoluto en el campo de la mirada. La temporalidad extática en su disposición afectiva está desfigurada por las prefiguraciones. (Kaul, 2003: 88)

En tercer lugar, habla de una narración originaria en el sentido de que la narratividad tiene que ser considerada como un existenciario (*existenzial*). Esta afirmación significa que el *Dasein* abre estructuralmente historias (Cfr. Kaul, 2003: 93-104). En este sentido, el concepto de repetición (*Wiederholung*) juega un papel fundamental. Finalmente, la constitución narrativa del *Dasein* afecta de un modo decisivo su dimensión social, lo que Heidegger denomina el ser-con (*Mit-sein*). Es, por ello, que la autora habla de una pluralidad de narraciones o de una hipernarratividad cuyo concepto análogo es del de hipertextualidad (Cfr. Kaul, 2003: 155-167).

Nuestra investigación está en la misma línea argumentativa que la tesis doctoral de S. Kaul. Sólo se aparta en los siguientes puntos: a) no se restringe tan solo a *Sein und Zeit*. Nuestra tesis abarca las obras en las que se gestó *Sein und Zeit* y, desde ese marco, interpreta la obra fundamental de Heidegger, b) la afirmación central es mucho más específica que la de S. Kaul. En efecto, no sólo preciso el sentido del término narración y programa narrativo, hecho que la tesis de S. Kaul pasa por algo (la noción de narratividad está presupuesta), sino que la condición trascendental de la misma tiene el sentido de una *mise en abyme*. Esta afirmación permite comprender de un modo adecuado los problemas metodológicos implicados en la transfor-

mación hermenéutica de la fenomenología (la indicación formal), y c) la definición de la constitución del *Dasein* como una *mise en abyme* tiene como consecuencia que la filosofía de Heidegger sea considerada como una teoría de la enunciación, es decir, como una semántica de la producción del sentido.

Capítulo 3

El modelo de hipótesis

En este capítulo presentaré el modelo de hipótesis. Por "construcción del modelo" entiendo el hecho de fijar el punto de vista que guiará la lectura de los textos de Heidegger desde el año 1919 hasta 1927. En otras palabras: la intención es presentar la isotopía fundamental a partir de la cual construiré un texto desde un determinado corpus de análisis (Cfr. Greimas, 1987: 222). El modelo de hipótesis servirá como criterio de elección de todos los temas que Heidegger aborda en este período.

El capítulo se organizará en torno a tres conceptos: la noción de *mise en abyme*, el concepto de relato y la estructura narrativa en abismo de la filosofía Heideggeriana. Estos tres conceptos serán desarrollados en los siguientes puntos: en primer lugar, expondré la tipología de las *mises en abyme* de L. Dällenbach; en segundo lugar abordaré la noción de relato en la teoría narrativa de G. Genette y en la semiótica de A. Greimas; finalmente voy a transponer las nociones de *mise en abyme* y de relato del plano de la literatura al plano de la filosofía. Aquí presentaré un análisis de un texto de Heidegger, el *Natorpsbericht* (1922), donde expondré el modelo de interpretación de el resto de las obras de Heidegger.

1. El concepto de "*mise en abyme* en el estudio tipológico de L. Dällenbach

La pretensión de Dällenbach es realizar una investigación que arroje como resultado una tipología estructural de la totalidad de las *mises en abyme*. Para poder sintetizar la multiplicidad fáctica en la unidad de una estructura adopta como marco teórico la lingüística. Pero esta dependencia no es rígida. Dällenbach no intenta reducir los diversos textos a una estructura inmodificable (al final de sus análisis se dará cuenta de que esto es imposible). Más bien la relación que mantiene con el modelo lingüístico es un vínculo libre (Cfr. Dällenbach, 1991: 57). Esto significa: la lingüística le provee los conceptos previos a luz de los cuales puede dar cuenta de una cierta

racionalidad de las *mises en abyme* (la tipología). Pero su finalidad no es establecer un sistema cerrado que exprese la condición de posibilidad de todo fragmento textual que pretenda llamarse así.

1.1. La noción de *mise en abyme*

El concepto de *mise en abyme* surge después de haber analizado los distintos textos en los que A. Gide se refiere a esta figura. En esta discusión incorpora también la interpretación de dos críticos que fijaron la lectura de Gide. Ellos son C. E. Magny y P. Lafille. Según Dällenbach, toda la crítica posterior interpretó la *mise en abyme* de Gide por medio de ellos (Cfr. Dällenbach, 1991:31).

Voy a dejar de lado las discusiones con Magny y Lafille, ya que no forman parte de nuestro objetivo teórico. Lo que me interesa aquí es el resultado de esta discusión, a saber, el concepto de *mise en abyme*. Dällenbach propone una definición que luego irá desarrollando hasta llegar a diseñar la estructura de todas las *mises en abyme*. Esta definición está construida a partir del análisis de los textos de Gide: "es *mise en abyme* todo espejo interno en que se refleja el conjunto del relato por reduplicación simple, repetida o especiosa" (Dällenbach, 1991: 49).

Así entonces, en el interior de un determinado relato es posible identificar otro cuya función es reflejar el primero de diversas maneras. Por ello la *mise en abyme* implica hablar de dos relatos -uno contenido en el otro- que se relacionan siguiendo la metáfora del espejo. Dällenbach propone tres modalidades (tipos) del reflejo que están sacadas de su discusión con Magny y Lafille, y de su interpretación de los textos de Gide. Ellas son: a) la reduplicación simple: entre los dos relatos hay una relación de similitud, b) la reduplicación repetida o infinita: los dos relatos se reflejan recíprocamente generando la ilusión óptica de la multiplicación al infinito, o como lo dice Dällenbach "fragmento que tiene una relación de similitud con la obra que lo incluye, y que a su vez incluye un fragmento que tiene una relación de similitud..., y así sucesivamente" (Dällenbach, 1991: 48), y c) la reduplicación es-

peciosa o apriorística: se supone que en un determinado relato está incluido el otro relato que lo contiene¹. La relación entre ambos es paradójal.

Como se puede observar el corazón mismo de la *mise en abyme* es la metáfora del espejo², o dicho más generalmente, la reflectividad. Lo que tienen en común cada una de estas modalidades es que un relato refleja al otro. De ahí que se vuelva imperioso preguntarse qué significa esa reflectividad. Ahora bien, para que esta metáfora sea productiva debe ser interpretada bajo la guía de un marco teórico que permita un tratamiento sistemático de la misma. Este marco teórico es la lingüística de R. Jakobson, que proporciona una conceptualización coherente a partir de la cual se puede describir la unidad de las tres *mises en abyme*.

Una vez determinada la perspectiva teórica desde la cual se llevará a cabo el análisis, es posible articular el problema general de la reflectividad en tres cuestiones: ¿qué es lo reflejado? ¿quién es el que refleja? ¿qué relación existe entre el reflejo y lo reflejado?

¹ Los ejemplos literarios son los siguientes: a) reduplicación simple, *Un amor de Swann* de Proust; b) reduplicación al infinito: el deseo -citado por A Huxley en *Point Counter Point*- de Philip Quarles de multiplicar hasta el infinito los novelistas vicarios. Es decir, dentro de cada relato en abismo se delega la narración en otro; c) reduplicación apriorística: aquí se hace alusión a la noción de trascendencia de Jaspers,. La trascendencia es el supuesto inalcanzable de todo discurso. Creemos que esta relación circular y paradójal está representada en el cuento de Cortazar *Continuidad de los parques*.

² A propósito de ello, Dällenbach señala: "Aunque Gide, en principio, descarta la metáfora especular, inclinándose por la figura heráldica, más adelante invierte sus preferencias, prescribiendo si no que sustituyamos, pura y simplemente, la noción de reflejo especular por la de *mise en abyme*, sí que establezcamos una relación de equivalencia entre ambos términos" (Dällenbach, 1991: 48). Y al final del libro, en el apéndice titulado *Las tres lecciones del espejo*, vuelve sobre esta cuestión: "Queda así confirmada la conclusión a la que ya tendían nuestros anteriores ejemplos: casi todos los críticos apelan al término de *mise en abyme* para agrupar un conjunto de realidades distintas que, según todos los síntomas, pueden reducirse a tres figuras esenciales. A ello nos anima, por otra parte, la insistencia en la metáfora especular. ¿Por qué llega ésta a descalificar la imagen heráldica, si no precisamente por su aptitud para simbolizar una triple reflectividad?" (Dällenbach, 1991: 203)

1.1.1. ¿Qué es lo reflejado?

El objetivo de este punto es establecer lo que Dällenbach llama "*mises en abyme* elementales". Ellas constituyen el primer nivel de la estructura lingüística que luego deberán integrarse con los tipos (reduplicación simple, infinita y aprorística).

Dällenbach elabora las *mises en abyme* elementales tomando como punto de partida el modelo comunicativo de R. Jakobson. Por ello, a la pregunta qué es lo reflejado debe responderse: lo que se refleja es el enunciado, la enunciación y el código. De ahí que haya tres *mises en abyme* elementales: la *mise en abyme* del enunciado³, de la enunciación⁴ y del código⁵.

A lo largo de su estudio aumentará las *mises* elementales de tres a cinco. Fundamentalmente lo que hace es dividir la *mise en abyme* del enunciado en tres subcategorías. Del hecho de que el enunciado se pueda considerar desde el punto de vista de su estructura significante o desde el punto de vista referencial (ambas perspectivas se implican mutuamente), se sigue que en la *mise en abyme* del enunciado haya dos modalidades: la *mise en abyme* ficcional (el relato narra una acción en el que se insertan otros relatos que reflejan algún segmento del primero) y la *mise en abyme* textual (su función es reflejar no un pasaje de la historia sino su textura significante. Por esta razón son *mises en abyme* textuales aquellos enunciados que aluden a la metáfora del texto, del tejido, del telar).

Estas dos últimas subcategorías de la *mise en abyme* del enunciado responden estrictamente al modelo lingüístico que está explícitamente en el punto de partida. Esto no sucede con la última *mise en abyme* elemental. Dällenbach la denomina *mise en abyme* trascendental por su capacidad de

³ Un enunciado del relato refiere a otro como cita de contenido o resumen intertextual. La función de esta *mise en abyme* es proporcionarle al texto una clave de autointerpretación.

⁴ Es un enunciado que refleja la instancia de producción y de recepción del relato.

⁵ Aquel enunciado que refleja los principios de funcionamiento del relato. La *mise en abyme* del código está constituida por pasajes autorreferenciales que ponen al descubierto la actividad literaria, esto es, la capacidad del arte literario de definir sus mensajes (signos) recurriendo a esos mismos signos.

reflejar lo que trasciende al texto, es decir, la condición de posibilidad y fundamento de todo relato imaginable (Cfr. Dällenbach, 1991: 123). Como la realidad que refleja es inalcanzable, la *mise en abyme* trascendental tiene que dar cuenta de ella bajo la modalidad de una ficción, como una metáfora del origen. Esta ficción o metáfora tiene una función vicaria y es, por lo tanto, causa y efecto de la escritura. Las metáforas del origen varían de acuerdo con las épocas históricas, pues dependen de cómo el hombre entendió en un momento dado su relación con la verdad⁶.

1.1.2. ¿Quién es el que refleja?

La posición de Dällenbach es muy simple: el sujeto que refleja el enunciado la enunciación y el código no puede ser otra cosa que otro enunciado (Cfr. Dällenbach, 1991: 59). El enunciado reflectante tiene dos características: es una sinécdoque; y en segundo lugar, la función reflectante se lleva a cabo como un procedimiento de enriquecimiento semántico. En efecto, su tarea es metasignificativa en el sentido de que le agrega una nueva significación al enunciado reflejado. Por este motivo se puede decir que hay un doble sentido en los enunciados que constituyen la *mise en abyme*: un primer sentido que le viene dado por ser un relato y otro sentido que surge de su función reflectante. El asesinato de Gonzago en el interior de Hamlet ilustra esta doble articulación del sentido: como obra teatral narra una determinada acción con sentido independiente de la obra que la contiene. Pero además de ello posee una función reflectante sobre Hamlet, entre otras cosas recupera una acción elidida, el asesinato del rey de Dinamarca.

⁶ Dällenbach analiza *Watt* de Beckett (Cfr. Dällenbach, 1991: 124 y ss) y muestra cómo en esa novela en un momento determinado aparece un cuadro en donde está representado un círculo que, de acuerdo con la perspectiva desde donde se lo mirase, aparecía descentrado. Esto es una metáfora de origen o *mise en abyme* trascendental, pues refleja el modo contemporáneo de relacionarse con la verdad, con el fundamento de todo discurso. El cuadro revela la imposibilidad de establecer un centro en torno al cual se articulen todas las cosas. Y esta experiencia del descentramiento es el origen y sostén de la literatura contemporánea.

1.1.3. ¿Qué vínculo hay entre el reflejo y lo reflejado?

Una vez establecido los dos polos implicados en la noción de reflejo, Dällenbach considera los tipos posibles de relación entre uno y otro. En primer término surge la siguiente dificultad: la *mise en abyme* es una estructura de doble sentido, razón por la cual, posee un rasgo estructural común con los símbolos y las alegorías. Dällenbach rechaza una interpretación simbólica o alegórica de la estructura relacional. Y da las siguientes razones:

El reflejo no es un símbolo, porque la relación entre el sentido metafórico y el literal está instituida; ni es una alegoría, porque no existe a priori una relación de traductibilidad entre los dos sentidos. (Dällenbach, 1991: 60)

La relación entre el sentido literal y el reflejo debe ser entendida como una presuposición recíproca, o en otros términos, como la relación constitutiva del círculo hermenéutico: la parte (los enunciados reflectantes) se interpreta por el todo (el relato en su conjunto) y el todo por referencia a la parte⁷.

El criterio para determinar el carácter reflexivo y autorreferente de un texto está tomado de la relación circular que caracteriza la *mise en abyme*. Este criterio tiene tres condiciones: en primer lugar, es el texto en su totalidad el que autoriza a interpretar un fragmento determinado como reflectante. En segundo término, es necesario un cierto grado de sistematización del reflejo. Con ello Dällenbach descarta la posibilidad de considerar la reflectividad como un fenómeno universal. Los textos que no poseen marcas especulares y que no son "conscientes" de los procedimientos de narración no pueden ser interpretados como *mise en abyme*. Y, por último, para que un

⁷ Esta referencia al círculo hermético no aparece explícitamente en Dällenbach pero creemos que se puede inferir del siguiente pasaje en donde explica la relación entre el reflejo y lo reflejado: "Ni opaco ni transparente per se, el reflejo existe al modo de una doble alianza cuya identificación y desciframiento presuponen el conocimiento del relato. Es decir: corresponde al texto - y no sólo o principalmente al primer sentido- hacer que funcione 'la analogía, aportando lo análogo', y por consiguiente, la clave hermenéutica en ningún caso puede facilitar el acceso a un reflejo antes de que el relato haya señalado su existencia, indicando su emplazamiento." (Dällenbach, 1991: 60).

segmento de una narración pueda ser considerado una *mise en abyme* no sólo bastan las dos condiciones anteriores, es necesario también que estén al nivel de la diégesis, es decir, los enunciados reflectantes tienen que ser parte de la ficción, del universo espacio-temporal del relato, o en otros términos, deben estar a la altura de los personajes (Cfr. Dällenbach, 1991: 65). Todas aquellas formas extradiegéticas como la invocación a las musas que anuncian en forma resumida el relato, prólogos o intervenciones del autor en su nombre, no son enunciados reflectantes⁸.

1.2. La tipología

El objetivo que persigue Dällenbach es la sistematización de la multiplicidad de las *mises en abyme*. Esta pretensión debe arrojar como resultado una tipología que exprese las relaciones lógicamente posibles entre enunciados reflectantes. El punto de partida de esta tipología está constituido por lo que Dällenbach llama *mises en abyme* elementales. Ellas son tres:

Enunciado	Enunciación	Código
A → a	A → b	A → c

⁸ Dällenbach discute al final (Cfr. Dällenbach, 1991: 66-68) si los enunciados intradieгéticos reflectantes, metadieгéticos reflectantes y los metarelatos reflectantes pueden ser considerados *mise en abyme*. Por el uso de la terminología se vale de la teoría de G. Genette, salvo en la distinción que hace ente metarrelato y metadieгético. La distinción entre unos y otros es la siguiente: en los metarrelatos hay un cambio de narrador, y en este sentido son independientes del relato primero. El narrador del relato primero se libera de la posición de narrador y la cede, por ejemplo, a algún personaje. En el relato metadieгético el narrador es el mismo para los dos relatos. Lo que tienen en común es que ambos ponen en suspenso la diégesis: los metadieгéticos cambiando el narrador, el segundo manteniendo el mismo. En este sentido las formas del relato metadieгético son, por ejemplo, los relatos traspasados a estilo indirecto, los sueños, las representaciones visuales, auditivas, etc. Después de este análisis concluye que, a nivel de los personajes, para que un enunciado sea *mise en abyme* tiene que ser a) reflectante, y b) intradieгético o metadieгético.

El elemento A que aparece en las tres es una constante que designa el segmento meta o intradiegético. Los elementos a, b, c son variables que designan: a, el reflejo del enunciado; b, el reflejo de la enunciación; c, el reflejo del código. Por ello $A + (a,b,c)$ es igual a los segmentos intra y metadieгéticos que reflejan el enunciado (a), la enunciación (b), el código (c).

Este es el primer esquema del que parte Dällenbach. A lo largo de su estudio se da cuenta de que tiene que hacer una serie de modificaciones. La primera ya la mencioné más arriba. La *mise en abyme* del enunciado tiene dos subcategorías, la ficcional y la textual. Además apareció otra que no estaba prevista: la *mise en abyme* trascendental (tipológicamente corresponde al enunciado) (Cfr. Dällenbach, 1991: 127). Ello trae como consecuencia que las *mises en abyme* elementales sean cinco: ficcional [A+a], enunciativa [A+b], textual [A+c], metatextual [A+d] y trascendental [A+e].

Esta rigidez e insuficiencia del modelo sale a la luz en el momento donde tiene que articular la estructura total de la *mise en abyme*, cuando tiene que integrar los rasgos distintivos de las *mises en abyme* elementales [A + (a,b,c)] con los tipos (reduplicación simple, al infinito y apriorística).

En este momento de la exposición Dällenbach toma una serie de decisiones teóricas muy importantes. La primera de ellas es la afirmación de que las *mises en abyme* elementales pueden distinguirse y presentarse una aislada de la otra sólo desde el punto de vista teórico. En los textos concretos nunca se dan en estado puro. De ahí que en un relato determinado haya que mirarlas no desde el punto de vista taxonómico sino económico (Cfr. Dällenbach, 1991: 131). Es decir, desde la función que cumplen en la economía de la narración.

La introducción del principio de economía relativiza las pretensiones tipológicas de Dällenbach, aunque no las anula. Por ello, la segunda decisión teórica es articular las *mises en abyme* elementales con los tipos (reduplicación simple, infinita y apriorística), pasar de un primer nivel de clasificación a otro nivel más profundo que comprende al anterior. Y aquí encuentra una verdadera dificultad: todas las *mises en abyme* elementales pueden ser de los tres tipos descriptos (Cfr. Dällenbach, 1991: 133), razón por la cual, los niveles de análisis no son complementarios sino independientes.

Sin bien es cierto que las *mises en abyme* elementales pueden insertarse en cualquier tipo, para que esto suceda, es necesario que tengan como punto de partida una *mise en abyme* del enunciado⁹. En consecuencia, el término común a todos los tipos es el enunciado con su respectiva *mise en abyme*. A partir de esta última afirmación Dällenbach extraerá la regla que constituye los tipos y permite el pasaje de uno a otro: los tipos se definen en virtud de la relación que posee el enunciado reflectante con el objeto reflejado. Esta relación es analógica, por eso, los tipos varían de acuerdo al grado de analogía entre el enunciado y el objeto. De acuerdo con ello se puede concluir que los tipos de *mise en abyme* dependen de que el enunciado refleje: a) una misma obra (el tipo que denomina "reduplicación simple"); el grado de analogía entre el enunciado y la obra es la similitud, b) la misma obra (tipo que llama "reduplicación al infinito"); el grado de analogía entre el enunciado la obra es el mimetismo, y c) la obra misma (tipo que denomina "reduplicación apriorística"); el grado de analogía entre el enunciado y la obra es la identidad.

1.3. Conclusiones y consideraciones críticas:

De los análisis precedentes se pueden extraer las siguientes conclusiones: la *mise en abyme* describe una determinada manera de inserción de un relato en otro. Esta modalidad de inserción puede establecerse como una continuidad temática entre ambos relatos. Existen dos formas de expresar la continuidad. Una metafórica: la relación es especular. Otra es lógica: la relación es analógica. Dentro de la relación de analogía, y para hacer justicia a distintos textos en donde la relación no es de identidad, se puede establecer una graduación de la analogía. La definición que Dällenbach extrae de los textos de Guide " es *mise en abyme* todo espejo interno en que se refleja el conjunto del relato por reduplicación simple, repetida o especiosa" (Dällen-

⁹ La razón de ello reside en el hecho de que el punto de partida necesario para acceder a la enunciación es el enunciado. Y lo mismo vale para el código o lo trascendente.

bach, 1991: 49), contiene los dos rasgos mencionados anteriormente: la inserción de un relato en otro y las diversas relaciones de analogía.

La exposición de la teoría de Dällenbach sacó a la luz una serie de dificultades teóricas. Estos problemas pueden resumirse en el intento de establecer una tipología de las *mises en abyme*. Semejante pretensión queda a medio camino cuando Dällenbach advierte que el nivel de *mises en abyme* elementales no puede ser integrado con el nivel de los tipos, en razón de que las cinco *mises en abyme* corresponden indistintamente a los tres tipos. Aquí es donde el modelo teórico muestra sus limitaciones. La racionalidad y el sistema que quiere descubrir en el relato especular es una racionalidad abierta y provisoria, nunca una estructura cerrada que explica las relaciones lógicamente posibles entre enunciados reflectantes. Con ello quiero expresar que el modelo lingüístico es simplemente un modelo heurístico que sirve para hacer una descripción coherente de un determinado corpus de análisis. El estatuto de este modelo tiene que ser flexible y ésto se mide por su eficacia para explicar el funcionamiento de la *mise en abyme* en un texto o autor concreto. Por ello, la relación de la *mise en abyme* con el modelo lingüístico es una relación -como lo afirma expresamente Dällenbach- libre.

Esta libertad adopta otra modalidad menos clara que la anterior. El modelo teórico del que parte Dällenbach es la lingüística de R. Jakobson. A la luz de los conceptos establecidos por esta tradición pudo organizar un sistema de explicación de los distintos reflejos (reflejos del enunciado, de la enunciación y del código). Este fue el esquema teórico que guió sus análisis. Sobre la base de él fue estableciendo las cinco *mises en abyme* elementales. En esta manera de proceder aparece subrepticamente otro marco teórico que no estaba previsto como instrumento de análisis. Su punto de eclosión se puede advertir en la inclusión dentro de las *mises en abyme* elementales de una que no estaba prevista: la *mise en abyme* trascendental. Aún cuando Dällenbach afirme que, desde el punto de vista tipológico, corresponde a una *mise en abyme* del enunciado, esta nueva modalidad del reflejo no tiene ningún sustento teórico en la lingüística. Esto se ve claramente en la descripción que hace de ella: refleja lo trascendente al texto, es decir, la condición de posibilidad y fundamento de todo relato. A la luz de esta definición y del

análisis que hace sobre la novela de Beckett Watt, se percibe claramente que Dällenbach introduce un criterio filosófico para interpretar lo trascendente al texto. Junto al modelo lingüístico se ve obligado a utilizar como marco interpretativo una de las temáticas centrales de la filosofía occidental: el problema del fundamento. En el cuarto rasgo de la *mise en abyme* trascendental dice:

Por último, una y otra [la implicación recíproca de escritura y metáfora del origen] se incluyen necesariamente en una problemática de orden histórico-filosófico, en cuanto ambas dependen, en última instancia, de la manera en que una obra determinada, en un determinado momento, piense su relación con la verdad y se comporte con respecto a la mimesis. (Dällenbach, 1991: 123)

Y más adelante agrega:

Como cabía esperar, un reflejo tan sobredeterminado [el de la *mise en abyme*] no puede hallarse sino en un texto donde se profile la gran tradición metafísica y literaria de Occidente; y dónde buscar, mejor que en una novela de Beckett, la muestra deseada. (Dällenbach, 1991: 124)

Estas afirmaciones muestran claramente que Dällenbach rompe con el purismo metodológico de la poética lingüística. Asignarle a una figura narrativa una determinada valoración filosófica es cruzar los límites del estudio de la literariedad de la literatura. En efecto, ¿qué rasgos estrictamente lingüístico-narrativos pueden dar cuenta del fundamento de todo discurso posible? Esta pregunta es incontestable desde una perspectiva poética que se atiene estrictamente a explicar el modo de funcionamiento del relato utilizando como modelo la lingüística. Por este motivo creo que el marco teórico de Dällenbach no es solamente el lingüístico, sino también una manera determinada de entender las relaciones entre literatura y filosofía. Digo que este marco se cuele subrepticamente -a pesar de las afirmaciones explícitas recién citadas- porque en ningún momento tematiza ese criterio teórico del mismo modo que lo hizo con R. R. Jakobson para clasificar las *mises en abyme* elementales.

El tercer factor que relativiza el modelo lingüístico es el criterio metodológico llamado principio de economía. Cuando Dällenbach descubre las dificultades inherentes a una tipología rígida, se enfrenta ante el problema de establecer un criterio de análisis textual. Esta cuestión es fundamental pues en la segunda parte de su libro tiene que analizar el uso de la *mise en abyme* en el Nouveau Roman. Lo decisivo en una interpretación textual es determinar la función que cumple la *mise en abyme* en las leyes que gobiernan el mundo ficcional creado por el relato, su grado de sistematización, si sirve para dar cuenta de la totalidad de ese mundo o no. En esta modalidad de interpretación el estudio tipológico tiene que estar al servicio del económico. No tiene sentido un método que solamente se pregunte en qué tipo se debe clasificar un determinado fragmento reflectante. Esta tarea se vuelve prácticamente imposible por las deficiencias de la tipología (a pesar de que en situaciones textuales concretas puede ser útil ver si el reflejo es del código, de la enunciación o del enunciado).

De estas consideraciones extraigo las siguientes consecuencias para nuestro estudio de la filosofía de Heidegger: a) tomo como punto de partida e hilo conductor de nuestros análisis la noción de *mise en abyme* dada por Dällenbach, b) por las razones expuestas, usaré libremente la clasificación tipológica de nuestra hipótesis de trabajo, y c) utilizaré como criterio interpretativo el principio de economía y la circularidad entre fragmento y texto para determinar la funcionalidad de la *mise en abyme* como hipótesis de lectura de la filosofía de Heidegger.

2. El concepto de relato

En este segundo punto del capítulo presentaré la teoría narrativa de G. Genette y de la semiótica de A. Greimas. La finalidad que persigo es precisar los conceptos que luego usaré como criterio interpretativo de la obra de Heidegger.

2.1 La noción de relato en la teoría narrativa de G. Genette

El marco teórico central en el que se incardina *Discurso del relato* es la poética lingüística tal como proviene de la tradición establecida por R. Jakobson. En este texto el concepto de poética no está tratado temáticamente pero está dado por supuesto. Recién con la publicación de *Ficción y Dicción* - casi veinte años después de *Discurso del relato*- Genette se ocupará expresamente de esta cuestión teórica¹⁰.

En *Discurso del relato* Genette toma como punto de partida *En búsqueda del tiempo perdido* para llegar a elaborar una teoría general del relato. Este método tiene a primera vista dos dificultades. La primera es una cuestión epistemológica general que se la puede sintetizar así: ¿cómo se relaciona

¹⁰ En *Ficción y Dicción* Genette define la literatura como el arte del lenguaje. En este sentido adopta la postura de R. Jakobson: la literatura designa el aspecto estético del uso literario del lenguaje. Asimismo, la poética es el estudio de esa función haciendo abstracción de la cuestión si las otras funciones y aspectos del lenguaje están implicados en ella. Que Genette parte de la tradición de R. Jakobson se puede apreciar en las siguientes palabras: "Así, pues, podemos repetir la pregunta de R. Jakobson en esta forma ampliada o, mejor dicho, protegida contra toda limitación abusiva: ¿Qué hace de un texto, oral o escrito, una obra de arte?" (Genette, 1993: 13). En la respuesta a dicha pregunta Genette distingue dos tipos de poéticas: una esencialista, pues lo que define al mensaje estético es una determinación intrínseca. Y aquí caben dos posibilidades, una poética esencialista material (Aristóteles, la ficción constituye la obra de arte), y una poética esencialista formal (R. Jakobson, la función poética constituye el mensaje estético). El otro tipo de poética es la condicionalista: un texto es estético porque alguien lo declara y percibe así. Genette hace una serie de críticas a estas posturas e intentará elaborar una poética que se la podría llamar pluralista (Cfr. Genette, 1993: 27), es decir, que combine los principios esencialistas con los condicionalistas. En este contexto introduce las nociones de ficción y dicción, que designan los dos tipos de prácticas literarias que están contenidos en los dos regímenes del lenguaje literario (constitutivo y condicional). Para no entrar más en detalle citamos un párrafo en donde se percibe claramente la distinción entre la ficción y la dicción: "Es literatura de ficción la que se impone esencialmente por el carácter imaginario de sus objetos, literatura de dicción la que se impone esencialmente por sus características formales...: por ejemplo, el de una historia que nos emociona sea cual fuere el modo de representación (esa historia como es sabido, era para Aristóteles, y es aún para algunos, la de Edipo), o el simétrico de una fórmula que nos fascina, independientemente de toda significación perceptible: ese era, según Valéry, el caso de muchos versos hermosos, que `nos afectan sin comunicarnos gran cosa', y que `tal vez nos comuniquen que nada tienen que comunicarnos.'" (Genette, 1993: 27)

lo singular con lo universal?. Si bien Genette no se detiene demasiado en esta cuestión, es consciente de ella y la asume como tal. Es decir, asume el hecho de que su pretensión es la universalidad de sus conclusiones y su punto de partida es una obra singular.

Como toda obra, como todo organismo, *En búsqueda del tiempo perdido* está compuesto de elementos universales, o al menos transindividuales, que reúne en una síntesis específica, en una totalidad singular. Analizarlo es ir no de lo general a lo particular, sino de lo particular a lo general. (Genette, 1989: 78-79)

En una primera consideración pareciera que el método es inductivo. Pero con la lectura atenta de la totalidad del texto, se sigue que el proceder de Genette es más complejo que el simple pasaje de lo individual a lo universal. *En búsqueda del tiempo perdido* más que un caso singular que habilitaría a una inferencia universal, tiene que ser considerado como un modelo con el que Genette va construyendo sus conceptos teóricos. El trabajo que hace sobre la obra de Proust no se ciñe tan solo a ella sino tiene como trasfondo todos sus conocimientos de crítica e historia de la literatura (Cfr. Genette 1998: 11-12) Por ello debe ser considerada como un "modelo", a partir del cual expone su teoría y muestra la manera peculiar que asumen esos conceptos en Proust.

La segunda dificultad se sigue de la anterior: su intención fundamental es proponer un método de análisis a partir de la interpretación de *En búsqueda del tiempo perdido*. Esto tiene como consecuencia plantear la relación entre crítica y teoría del relato. Tampoco en esta cuestión se detiene demasiado, sino simplemente se limita a afirmar que en este caso la crítica está al servicio de la teoría (Cfr. Genette, 1989: 79). Esto significa que *Discurso del relato* no debe ser considerado como un trabajo crítico sobre Proust, sino como el intento de fundamentar teóricamente un método que de cuenta de la "literariedad de la literatura".

Genette distingue tres sentido del término relato (Cfr. Genette, 1989: 81-82): a) el sentido corriente: relato es un enunciado escrito u oral que cuenta una serie de acontecimientos, b) el sentido que tiene entre los especialistas. En este uso del término lo central es lo dicho por el relato: es la

sucesión y las diversas relaciones que guardan entre sí los acontecimientos reales o ficticios que se cuentan en un discurso, y c) el sentido más antiguo: relato expresa el acto de narrar algo.

De los tres sentidos, el primero constituye el punto de partida de la teoría. La razón de ello está en que el sentido a) corresponde a lo que en la teoría de la enunciación es el enunciado. Todo enunciado supone lógicamente el acto de enunciación (Cfr. Greimas, 1996; Greimas-Courtes, 1990; Courtés 1997). Para acceder a la instancia enunciativa se debe partir de las marcas que deja en el enunciado. Ahora bien, el relato en el sentido c) corresponde a la instancia de la enunciación. De ahí que para acceder a la instancia narrativa haya que partir de las marcas que deja el acto de narración en el relato. Lo mismo debe decirse respecto de los acontecimientos relatados: la vía de acceso a ellos es el relato mismo.

Para evitar esta triple significación de un único término, y de este modo lograr una nomenclatura unívoca, Genette propone utilizar la siguiente terminología (Cfr, Genette, 1989: 83; 1998:12-17): "historia" o "*diégèse*"¹¹: designa el significado, contenido narrativo o los acontecimientos narrados. Corresponde por lo tanto al sentido b) del término relato. "Relato" designa el significante, enunciado o texto narrativo. Corresponde al sentido a). "Narración" designa el acto narrativo que produce el relato de los acontecimientos. Corresponde al sentido c). Así entonces, la teoría toma como punto de partida el relato y desde allí estudia su relación con la historia y con la narración. La totalidad de las relaciones entre relato, historia y narración constituye el

¹¹ En *Discurso del relato* *diégèse* e historia tienen el mismo significado, y a veces parece que no es más que la traducción francesa de la *diégesis* griega. Estas ambigüedades terminológicas son aclaradas en *Nuevo Discurso del relato*: "La *diégèse*, en el sentido en el que Souriau propuso dicho término en 1948 cuando oponía el universo diegético, como lugar del significado, al universo de la pantalla, como lugar del significante filmico, es un universo, más que un encadenamiento de acciones (historia): la *diégèse*, por tanto, no es la historia, sino el universo en el que ocurre, en el sentido un poco (...) restringido (y totalmente relativo) en el que se dice que Sthendal no está en el mismo universo que Fabrice." (Genette, 1998: 15) Con respecto al término *diégesis* Genette lo utiliza en el sentido que le daba Platón, es decir, como opuesto a *mímesis*. De esta manera *diégesis* no designa la *diégèse*, sino el relato puro, sin diálogo, como opuesto a la representación dramática (*mímesis*).

discurso narrativo. Esto significa: el relato es discursivo en la medida que hay una voz que narra y es narrativo en cuanto el relato refiere una historia.

Así, pues, es el relato, y sólo él, el que nos informa aquí, por una parte, sobre los acontecimientos que relata y, por otra, sobre la actividad que, según se supone, lo crea: dicho de otro modo, nuestro conocimiento de unos y de la otra no puede ser sino indirecto, inevitablemente mediatizado por el discurso del relato, en la medida en que unos son el objeto mismo de ese discurso y el otro deja en él vestigios, marcas, o indicios reconocibles e interpretables (...) Así, pues, historia y narración no existen para nosotros sino por mediación del relato... Como narrativo [*el relato*], vive de su relación con la historia que cuenta; como discursivo, vive de su relación con la narración que lo profiere. (Genette, 1989: 84)

Una vez definidos los conceptos fundamentales, Genette precisa la perspectiva desde la que puede ser abordado el discurso del relato. Aquí toma como hilo conductor de sus observaciones la postura de Todorov, aunque después la modifica. El punto de vista adoptado es el siguiente: el relato es una producción lingüística en la que se narran determinados acontecimientos. Una forma posible de entender el relato es considerarlo como la expansión de un verbo (Cfr. Genette, 1989: 86). Así, por ejemplo, si se dice el enunciado "Yo pienso" o "él corre", esto representaría la expresión mínima del relato. El verbo "pensar" y "correr" se expanden al ser conjugados en la primera y en la tercera persona, es decir, cuando se los atribuyen a distintos sujetos que realizan una determinada acción. Desde esta mínima expresión el relato puede expandirse indefinidamente. Como por ejemplo, cuando Genette dice que *La Odisea* no es más que la expansión del enunciado *Ulises vuelve a Itaca* (Cfr. Genette, 1989: 86).

Esta función central que cumple el verbo en el enunciado le sirve como punto de apoyo para articular las distintas categorías bajo las cuales el relato puede ser investigado. Del mismo modo que la gramática del verbo distingue el tiempo, el modo y la voz, también se puede diferenciar en el relato esas tres categorías (Cfr. Genette, 1989: 86-87): a) el tiempo: aquí se estudia las relaciones temporales entre relato y diégesis, b) el modo: el grado de in-

formación que el relato proporciona, y c) la voz: aquí se estudia las maneras en que está implicada la narración en el relato.

Cuando el relato se enfoca desde el punto de vista del tiempo y del modo estamos ubicados a nivel del enunciado, por lo tanto, las relaciones estudiadas son las que existen entre relato e historia. Cuando el relato se lo mira desde la voz, estamos ubicados en el nivel de la enunciación, razón por la cual, lo que interesa en esta perspectiva son las relaciones entre el acto narrativo y los otros dos términos del discurso narrativo (el relato y la historia).

2.2 La noción de relato en la semiótica de A. Greimas

La concepción del relato de G. Genette alcanza su máxima expresión formal en la *Semiótica* de la escuela francesa. J. Courtés aborda el problema del relato mínimo con mayor detenimiento que Genette. Parte de una afirmación de índole filosófica, y por ello, anterior a la metodología semiótica: el mundo se articula en la percepción bajo una oposición fundamental *permanencia vs. cambio*.

Gracias a esta distinción fundamental entre lo que es estable y lo que es modificado o transformado, damos sentido a todo lo que constituye nuestro universo semántico, a lo que hemos denominado, siguiendo a L. Hjelmslev, el plano del contenido. (Courtés, 1997: 99)

Es esta oposición radical la que permite definir el relato mínimo como el pasaje de un estado a otro. Semejante definición implica la distinción entre dos estados separados y relacionados por vínculos de oposición (oposición categorial: verdadero vs. falso; oposición gradual: quemante vs. caliente; oposición privativa: vida vs. muerte) (Cfr. Courtés, 1997: 102). La noción de relato mínimo implica no sólo caracterizar los extremos del cambio sino también el pasaje de un opuesto a otro. Este pasaje es una transformación sucesiva y reversible que tiene la forma general de un hacer.

Nuestra definición, un tanto más precisa, del relato como transformación situada entre dos estados sucesivos/reversibles y diferentes se funda en una oposición muy próxima de la que fue nuestro punto de partida (permanencia/cambio), a saber, estatismo vs. dinamismo: por una parte, pues, los estados sobre los cuales acabamos de hablar, por la otra el hacer que asegura la transformación de un estado 1 a un estado 2 o a la inversa. (Courtés, 1997: 105)

Sobre la base de esta descripción general del relato, la *Semiótica* crea todo un andamiaje conceptual que intenta formalizar lingüísticamente esa transformación. El marco teórico general donde se inscribe este emprendimiento es lo que se llama *recorrido generativo de la significación*. El recorrido generativo quiere expresar una de las exigencias que tiene la *Semántica* para salir de su fase de desarrollo (Cfr. Greimas- Courtés, 1990; recorrido generativo; Courtés, 1980 y 1999; Latella, 1985). Esta exigencia implica proponer un modelo dinámico de la significación. Es decir, un modelo que pudiera dar cuenta de las condiciones de producción de aquella¹². En este sentido, el recorrido generativo comparado con el estudio de la significación -tal como aparece en la *Semántica Estructural* de Greimas- es prácticamente una reformulación general de la teoría, una nueva organización de los elementos que la constituyen, a fin de presentar la significación como un proceso progresivo en el que se recorren diversos niveles que se van superando y conteniendo sucesivamente. El sentido de este proceso productor de la significación va de lo más simple y abstracto a lo más complejo y concreto. Justamente para realzar el carácter dinámico de esta nueva presentación de la teoría, Greimas recurre a dos conceptos (Cfr. Greimas-Courtés, 1990: recorrido generativo) de la cosmología escolástica, conceptos que indican el punto de partida y el término final de cualquier tipo de cambio. Ellos son los términos "a quo" y "ad quem". Aplicado al recorrido generativo indican que

¹² G. Latella lo dice de la siguiente manera: "Para describir el proceso de producción de un objeto cultural (literario, mítico, pictórico, etc.) y al mismo tiempo definirlo, la semiótica greimasiana ha dado a la organización general de su teoría la forma de un recorrido generativo que aparece como una construcción abstracta e hipotética, situada anteriormente a toda manifestación (sea lingüística, sea no lingüística) susceptible de dar cuenta de un conjunto de hechos semióticos." (Latella, 1985: 23)

el modelo tiene un terminus a quo desde el que parte la significación, desde allí va adquiriendo nuevas determinaciones hasta llegar al terminus ad quem, que es la consumación de la significación.

En esta disposición de los elementos constitutivos de la teoría, la problemática de la narración adquiere un status fundamental y decisivo. En efecto, el punto de partida de la significación es concebido como una gramática semántica y narrativa constituido por “estructuras semio-narrativas”. Ellas deben entenderse como una competencia narrativa, es decir, como un “saber hacer” que da cuenta no sólo de los relatos, sino de todo discurso y, más en general, de toda significación. En la medida en que las estructuras semio-narrativas pertenecen al ámbito de la competencia, poseen una existencia virtual. El vocablo “narratividad” expresa justamente el carácter virtual y el alcance, por decirlo así, universal de dichas estructuras.

La competencia narrativa y la competencia discursiva agotan la descripción de las condiciones de posibilidad de toda significación y, con ello, darían cuenta de la totalidad del discurso. Para Greimas, la competencia discursiva, esto es, la instancia de la enunciación, se halla subordinada a la competencia narrativa, de ahí que la narratividad sea el “principio organizador de todo discurso”. Con ello el problema de la narración adquiere un puesto privilegiado y central en la organización de la teoría.

Pero puede muy bien pretenderse también todo lo contrario –y es la actitud que adoptaremos-, viendo en las estructuras narrativas profundas la instancia apta para explicar el surgimiento y la elaboración de toda significación (y no solamente verbal), capaz, asimismo, de asumir las performances narrativas y de articular, igualmente, las diferentes formas de la competencia discursiva...Las estructuras semióticas –llamadas narrativas- rigen, a nuestro parecer, las estructuras discursivas. (Greimas-Courtés, 1990: Narratividad)

De todo el recorrido generativo lo que me interesa en este momento es sólo la *semántica y sintaxis superficiales*, pues aquí se puede ver claramente la formalización lingüística del relato mínimo llevada a cabo por la semiótica. El relato mínimo reaparece aquí como un enunciado narrativo que tiene sus propias características formales. El marco teórico con el que trabaja Greimas

para dar cuenta de la sintaxis de estos enunciados es la teoría sintáctica de Tesnière (Cfr. Courtés, 1997: 107 y ss). Utiliza este marco como modelo a partir del cual es posible construir una gramática narrativa. Esto significa: las reglas que rigen la construcción de los enunciados frásticos sirven como modelos explicativos de segmentos mayores del discurso. En otras palabras: Greimas extrapola la sintaxis de la frase a fragmentos discursivos que superan el marco de la frase. La razón más profunda de este proceder se halla en uno de los rasgos fundamentales del discurso: su elasticidad. En virtud de que el discurso puede condensarse en la denominación o extenderse en la definición es posible establecer equivalencias semánticas entre fragmentos desiguales del discurso (Cfr. Greimas, 1987: 110 y ss). Aplicada al ámbito de la sintaxis, se puede tomar como modelo la construcción de un enunciado elemental para dar cuenta luego ya no de enunciados frásticos sino de enunciados narrativos. Así lo afirma Courtés:

Siguiendo a L. Tesnière mismo, como hemos dicho anteriormente, postulamos una real isomorfía –por el hecho de la elasticidad del discurso– entre el discurso y la frase. Tomando la definición de la frase simple en sintaxis, nos proponemos aplicarla ahora al discurso; quisiéramos esbozar ahora así las grandes líneas de una verdadera sintaxis narrativa de tipo actancial que, a diferencia de la frase, tenga en consideración unidades de mayor longitud. (Courtés, 1997: 110)

Según el modelo de Tesnière, el enunciado elemental puede concebirse como si fuera un drama, un espectáculo. En él se desarrolla un proceso en el que intervienen actores y circunstancias. El proceso cumple la función principal en el espectáculo, ya que es la condición mínima para que haya un drama. En el plano de la sintaxis el verbo es quien lleva a cabo el proceso, los actores está expresado por los actantes y las circunstancias por los circunstantes.

Los enunciados narrativos elementales también poseen la misma estructura. Dejando de lado los circunstantes que pertenecen a otro plano del discurso (a las estructuras semio-discursivas, pues expresan las condiciones de tiempo y lugar en las que se desarrolla el proceso), se puede definir el enunciado narrativo como aquella función que vincula un número indeter-

minado de actantes (A₁, A₂, A₃, etc.) (Cfr. Greimás-Courtés, 1990: Enunciado). De esta noción se puede inferir que un enunciado narrativo elemental posee dos elementos: los actantes y la función. Los actantes son el Sujeto, Objeto, Destinador y Destinatario. Las funciones que vinculan los actantes entre sí son la función-junción y la función-transformación. La combinación entre estas funciones con los actantes arrojan como resultado dos tipos fundamentales de enunciados:

- a) Enunciados de estado: F función (S,O). Con dos modalidades. La conjunción S O. Y la disjunción S O.
- b) Enunciados de hacer: F transformación (S,O)

La función transformación designa el paso de un estado a otro. Por este motivo el objeto de la función transformación expresa una relación de conjunción o de disjunción. En otras palabras: el enunciado de hacer presupone dos enunciados de estados (uno conjuntivo y otro disjuntivo). El término "programa narrativo" expresa justamente esta doble presuposición de los enunciados de hacer:

El programa narrativo (abreviado PN) es un sintagma elemental de la sintaxis narrativa de superficie, constituido por un enunciado de hacer que rige un enunciado de estado. (Greimas-Courtés, 1990: Programa narrativo)

La expresión formal de los PN es la siguiente:

$PN = F \{S_1 \rightarrow (S_2 \cap O)\}$ Estado conjuntivo alcanzado.

$PN = F \{S_1 \rightarrow (S_2 \cup O)\}$ Estado disjuntivo realizado.

El programa narrativo constituye una unidad sintáctica superior a los enunciados de estado y de hacer. Tal como queda expresado en su formalización, el PN es aquella unidad sintáctica en la que un enunciado de hacer determina un enunciado de estado. Sobre la base de estas formas elementales es posible elaborar PN más complejos. Cada uno de ellos se distinguirá

de acuerdo a la relación de presuposición que hay entre los PN elementales que vinculan.

Los programas narrativos a su vez pueden ser ensamblados en una unidad sintáctica superior: el esquema narrativo (Cfr. Courtés, 1997: 141-142). Este esquema se lo llama esquema canónico porque puede ser aplicado, en virtud de su generalidad, a múltiples casos (a un simple fragmento de un texto o a una obra completa). El esquema narrativo es la reformulación que hace Greimas de las funciones narrativas de Propp, reformulación que comenzó ya en *Semantica Estructural* (Cfr. Greimas, 1987: 294-310) y cuyo resultado es una reducción de las treinta y un funciones a un esquema que está constituido por la sucesión de tres pruebas. Cada una de ellas se corresponden con el "sentido de la vida".

Pruebas	Sentido de la vida
Calificante: el héroe busca los medios para obrar.	Calificación del sujeto (el sujeto aprende, se capacita)
Decisiva: el héroe realiza el objetivo fundamental.	Ejecución de una obra importante
Glorificante: la proclamación de la realización del objetivo fundamental	El sujeto es retribuido y reconocido (sanción) por la realización de la obra

Según se puede ver en este esquema, la última prueba (glorificante o sanción) incluye otro actante distinto del sujeto, aquel que otorga la sanción, es decir, el que retribuye y reconoce. Ese nuevo actante es el destinador que se contrapone al destinatario (Cfr. Courtés, 1997: 144). Asimismo, el destinador sanciona al destinatario-sujeto en virtud de que la prueba decisiva es la realización de un compromiso previo entre ambos. La sanción sería algo así como el pago por el cumplimiento de un contrato. De este modo, la sanción no sólo implica la pareja de actantes "destinador vs. destinatario" sino también la etapa inicial que genera después la sanción. Esta etapa se la denomina "manipulación" y junto con la sanción son, por decirlo así, tareas propias del destinador: al principio establece un contrato con el sujeto que lo obliga a realizar una acción. Luego, cuando la obra fue realizada, lo reconoce

y lo retribuye (Cfr. Courtés, 1997: 145). Obviamente que el sujeto lleva a cabo la acción porque el objeto de ella encierra para él un valor. En este sentido el objeto da cuenta de un determinado sistema axiológico, sin el cual no podría obrar. A modo de síntesis se puede decir entonces que el esquema narrativo es la descripción de una acción en la que se pueden distinguir la etapa de manipulación, la de competencia, performance y sanción.

Tal como se puede apreciar en esta apretada síntesis de los conceptos fundamentales de la semiótica narrativa, el relato mínimo -caracterizado al principio como la transformación de un estado a otro- adquiere un status formal preciso cuando se lo formula sintácticamente por medio de las siguientes nociones: enunciado narrativo, programa narrativo y esquema narrativo. Todos estos conceptos no hacen más que traducir en un lenguaje técnico la descripción intuitiva e inmediata del relato como un cambio de estado. La misma respuesta da T. Todorov cuando se pregunta qué constituye al relato. Responde: dos principios, la sucesión y la transformación de las acciones (Cfr. Todorov, 1991: 70). Y para ilustrar su mutua implicancia pone el siguiente ejemplo:

Habitualmente, incluso el relato más simple, el menos elaborado, pone a actuar simultáneamente los dos principios; testigo (anecdótico) el siguiente título francés de un western italiano reciente, *Je vais, je tire, je reviens* [voy, disparo, regreso], detrás de la aparente pureza de la sucesión se esconde una relación de transformación entre "ir" y "regresar." (Todorov, 1991: 71)

3. Análisis del *Natorpsbericht*: el modelo de hipótesis

La tarea que se impone a continuación es la más compleja de todas. Es necesario transponer un concepto que tiene su sentido pleno en la literatura y transportarlo al plano de la filosofía. Esto nos lleva a preguntarnos qué vínculos existen entre filosofía y literatura, a fin de poder establecer un basamento común que nos permita el pasaje de un plano al otro. Mi intención no es reducir la filosofía a la literatura; no pretendo afirmar que la filosofía es un género literario entre otros. El objetivo que persigue este punto es elaborar un modelo explicativo que permita comprender mejor la singulari-

dad de la estructura del *Dasein* sin apelar a las mismas categorías con las que Heidegger da cuenta de su constitución. La razón más profunda de este modo de proceder consiste no sólo en el valor explicativo del modelo, sino también en su valor heurístico: de este modo se pone en evidencia el trasfondo narrativo de la constitución del *Dasein*.

El hilo conductor de la transposición se lo puede resumir así: el objeto de la filosofía (la vida fáctica) y el discurso que da cuenta de él se estructuran narrativamente. El punto de partida de los siguientes análisis es la noción de relato mínimo. Me atenderé fundamentalmente a la descripción general de Genette, es decir, al núcleo mismo del relato sin entrar en las formalizaciones de la semiótica. Recién en la cuarta parte de la tesis recurriré al análisis actancial para determinar más precisamente los diversos roles subjetivos del *Dasein* en tanto sujeto de la historia. El objetivo de este punto será, entonces, simplemente mostrar que el análisis del *Dasein* da lugar a una consideración narrativa del mismo. Presentaré aquí el modelo de hipótesis de la tesis. Su finalidad es puramente operatoria, es decir, sirve como clave de lectura de corpus, como un criterio para seleccionar la multiplicidad de temáticas contenidas en las obras de Heidegger que van desde 1919 hasta 1927.

Para la construcción de del modelo tomaré como material de análisis un escrito del período temprano de Freiburg: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (1922), conocido también como *El informe Natorp (Natorpsbericht)*. El motivo de la elección es el siguiente: este texto es un escrito circunstancial. Heidegger lo redactó en dos semanas para postularse al cargo de profesor ordinario en Marburg y en Göttingen. La urgencia y el fin con el que escribe se puede advertir en el estilo elíptico y sumario del texto (prácticamente es una enumeración de los resultados obtenidos hasta el momento). De ahí surge la dificultad de su lectura e interpretación. A este problema inherente al contexto y a la naturaleza misma del escrito hay que sumarle el hecho de que en ese momento Heidegger estaba en plena creación de su pensamiento más original, razón por la cual, los conceptos no gozan de la precisión y el grado de elaboración que en *Sein und Zeit*. Esto es lo que me interesa de este texto. Todos los motivos de

Sein und Zeit aparecen en el *Natorpsbericht* despojados del rigor metodológico y, en consecuencia, se muestran simplificados. Si bien esto juega en contra de la legibilidad del texto, sirve para ver de manera inmediata los motivos más profundos que subyacen en la arquitectura conceptual de *Sein und Zeit*. Construiré el modelo -que necesariamente es una simplificación- siguiendo la descripción que hace Heidegger de dos conceptos: *menschliches Dasein* y *Philosophie*.

El *Natorpsbericht* carece de una división temática indicada por títulos y subtítulos. Sólo cuenta con el título general. De ahí que para que los análisis sean fructíferos, se necesario someter el texto a una segmentación, cuya finalidad es fijar el recorrido de la lectura. Estrictamente haré dos segmentaciones. La primera es la siguiente: si se considera a cada punto y a parte un párrafo, el texto consta de setenta y ocho párrafos estructurados temáticamente en dos partes bien diferenciadas: a) una introducción -que va del párrafo uno hasta el cuarenta y uno donde Heidegger hace una presentación de la situación hermenéutica, es decir, elabora el punto de vista y la intención con la que va abordar la filosofía aristotélica. Detrás de los complejos análisis de esta primera parte en el fondo hay un único tema que le preocupa: definir qué es filosofía y cuál es su tarea, y b) la interpretación de distintos pasajes de la *Ética* a Nicómaco (Libro Z); *Metafísica* (Libro A, 1 y 2) y *Física* (Libros A, B y Gamma, 1-3). Esto abarca desde el párrafo cuarenta y dos hasta el setenta y ocho. Voy a limitar mi investigación sólo al análisis de la introducción (párrafos 1-41).

La segunda segmentación corresponde a los párrafos 1-41. Aquí haré un recorrido del texto en el que sólo fijaré la atención en los fragmentos donde Heidegger se refiere a los términos *menschliches Dasein* y *Philosophie*.

3.1 *Menschliches Dasein* y *Philosophie*

Los términos "*menschliches Dasein*" y "*Philosophie*" son conceptos que se implican mutuamente: el objeto de investigación filosófica no es más que la vida fáctica (*faktisches Leben*) o, lo que es lo mismo, el *Dasein* humano. Pero al mismo tiempo la filosofía no es algo ajeno y exterior a la vida. Por el

contrario, es aquella modalidad de la vida por la que se autointerpreta. De ahí que la caracterización de la filosofía vaya unida esencialmente a la caracterización del *Dasein* humano (Cfr. NB: 20).

Heidegger hace una descripción del *Dasein* donde se limita simplemente a enumerar las estructuras fundamentales de su constitución:

Las estructuras del objeto "vida fáctica" no deben ser caracterizadas concretamente ni deben ser apresadas en su ensamblado constitutivo, sino sólo debe ponerse a la vista lo mentado con este término por medio de la enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad y deben volverse disponibles para la investigación en tanto tener-previo. (NB: 20)

Esta manera de proceder es muy importante para entender la naturaleza del texto y el valor de las descripciones. Debido a la circunstancia por la que escribe no le interesa detenerse en la relación estructural que guardan cada una de las aristas que configuran la vida fáctica. Esto tiene como consecuencia que el ordenamiento que se pueda hacer de las distintas determinaciones del *Dasein* no sea absolutamente riguroso. De todos los rasgos que Heidegger enumera y describe hay una serie de expresiones que se destacan del resto por el hecho de que nunca aparecen definidas ni caracterizadas. Ellas son: *Bewegtheit* (movilidad), *Grundbewegtheit* (movilidad fundamental) y *Lebensbewegtheit* (movilidad de la vida). Estas expresiones son términos genéricos que designan la totalidad de la vida fáctica. Por ello, cada una de las determinaciones que la cualifican como tal, no son más que articulaciones de su versatilidad fundamental. En efecto, la movilidad expresa un rasgo distintivo de la facticidad, el hecho de que la vida fáctica posee un carácter dinámico, plástico, maleable. La movilidad fundamental sería algo así como la expresión de la temporalidad, otro término que no aparece definido en ningún momento (lo mismo vale también para *Zeitigung*, *Mitzeitigung* y *zeitigen*). Daría cuenta de la elasticidad de la vida al desplegarse temporalmente (*zeitigen*).

La movilidad fundamental se articula en una serie de determinaciones cuya enumeración es la siguiente: facticidad (*Faktizität*) (NB: 19), cuidado (*Sorge*) (NB: 21-22), tendencia a la caída (*Verfallenstendenz*) (NB: 23-24), el

modo de tener la muerte (*das Wie des den Tod habens*) (NB: 24-25) y la existencia (*Existenz*) (NB: 25-27).

La facticidad describe el hecho de que la vida humana es siempre la mía, de que el sentido primigenio de mi propia vida es cargar con el peso de vivir. El cuidado da cuenta de que la vida radica en el trato familiar y multifacético del *Dasein* con su mundo (*Umgang mit der Welt*). La familiaridad de la vida con su mundo posee a su vez tres rasgos que están íntimamente relacionados: tiene una modalidad peculiar de conocer, la circunspección (*das Umsehen*), una modalidad propia de "articular lingüísticamente" lo que conoce (*das Ansprechen und das Besprechen*) y esto lleva consigo el hecho de que el mundo con el que trata la vida siempre esté interpretado de alguna manera (*Ausgelegtheit*).

La tendencia a la caída expresa que, en el trato con el mundo, la vida fáctica se deja absorber por las tareas cotidianas y se pierde a sí misma, en el sentido de que entrega su vida a los otros. En virtud de la caída, la vida se elude a sí misma (*das SichselbstausedemWeggehen des Lebens*) y asume la figura concreta de la vida pública (*Öffentlichkeit*) y del "uno" (*man*). El hecho de que el *Dasein* humano caiga en su mundo y entregue su vida al "uno" es el resultado del modo en que se coloca frente a su propia muerte, pues la muerte es una determinación fundamental de la vida: "La vida es en la modalidad en que su muerte es-ahí siempre para ella de alguna manera" (NB: 23). La tendencia a la caída da cuenta de la huida (*Flucht*) de la muerte. Pero esta no es la única actitud posible, Heidegger habla de un "apresar la muerte" (*Im zugreifenden Haben des gewissen Todes*) cuyo sentido consiste en que la muerte pone a la vida ante la visión de sí misma.

La existencia designa justamente aquella posibilidad en la que la vida se capta a sí misma: "Este ser sí mismo accesible para él mismo en la vida fáctica se lo ha de caracterizar como existencia. La vida fáctica es, en tanto preocupación por la existencia, un andar indirecto" (NB: 26). Heidegger la describe como un contramovimiento (*Gegenbewegung*), pues en el movimiento de huida la vida capta por retrospectiva (*Rücksicht*) aquello de lo huye. La existencia es, entonces, el contramovimiento por el que la vida, luchando contra la caída, se pone ante sí misma, es decir, ante su propia muerte.

La caracterización de la filosofía, por su parte, está estrechamente ligada a la descripción de su objeto. La razón de ello está en que la filosofía no es un saber que provenga desde el exterior y que someta a la vida a una conceptualización extraña. Por el contrario, la filosofía es una movilidad fundamental y, en consecuencia, es la vía de acceso adecuada a ella : "la investigación filosófica es la consumación explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica y se mantiene permanentemente dentro de ella." (NB: 20). La filosofía es aquella modalidad en que la vida se interpreta y se habla a sí misma: "es la realización genuina y explícita de la tendencia a la interpretación [*Auslegungstendenz*] de las movibilidades fundamentales de la vida" (NB: 27)

Sobre la base de esta noción general, Heidegger agrega cuatro rasgos que configuran un perfil más detallado de la tarea y sentido de la filosofía. Las menciono simplemente: la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*) (NB: 28) y lógica (*Logik*) (NB: 28); es hermenéutica fenomenológica de la facticidad (*phänomenologische Hermeutik der Faktizität*) (NB: 28); es investigación filosófica radical (*radikale philosophische Forschung*) (NB: 29); y, finalmente, es conocimiento histórico radical (*im radikalen Sinne "historisches Erkennen*) (NB: 31). De este último rasgo se desprende la tarea de destrucción (*Destruktion*) (NB: 31) inherente a la filosofía.

A modo de síntesis presentaré un esquema en el que se pueden apreciar los rasgos específicos de los dos términos analizados:

I. Menschliches *Dasein*: faktisches Leben

1. Faktizität: an sich selbst schwer tragen; es kommt dem Lebem auf sein eigenes Sein an.
2. Sorgen: Umgang mit der Welt (Umsehen; Bespreschen-Ansprechen; Ausgelegtheit).
3. Verfallenstendenz: Das Sichselbstaudem Weggehen des Lebens (Man)
4. Das Wie des den Tod habens: das zugreifende Haben des gewissen Todes.
5. Existenz: die Gegenbewegung.

II. Philosophie: der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der

1. Grundbewegtheiten des Lebens.
2. Prinzipielle Ontologie und Logik.
3. Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität.
4. Radikale philosophische Forschung.
5. Im radikalen Sinne "historisches" Erkennen.

3.2 El modelo de hipótesis

Heidegger hace una descripción de la vida fáctica como un juego de fuerzas que se oponen. Así lo expresa el hecho de que la determinación primigenia de la vida sea la movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*). En la movilidad básica se distinguen el movimiento de la caída (*Verfallenstendenz*) y el contramovimiento de la existencia (*Gegenbewegung*). De ahí que se pueda decir que la estructura mínima del *Dasein* se expresa en ese juego de posición y negación donde la negación tiene la primacía: "Respecto de su sentido constitutivo la negación tiene la primacía original ante la posición" (NB: 27). Este juego está expresado por la dialéctica fundamental de la facticidad: *Verfallenstendenz* vs. *Existenz*.

Por su lado, la filosofía es una parte esencial de este juego de la vida. Ella se ubica del lado de la existencia, como aquella modalidad inherente a la existencia por la que la vida se interpreta a sí misma sin ningún tipo de encubrimiento. Así caracterizada, se opone a la interpretación deformante constitutiva de la caída, es decir, a aquella modalidad de la vida por la que esta se interpreta eludiéndose a sí misma. En consecuencia, el juego de oposiciones inherente a la movilidad fundamental de la vida se expresa así:

Existenz		Verfallenstendenz
Philosophie	vs	Sichselbstaudem Weggehen des
Sein seiner	.	Lebens
selbst		Man

Aquí es donde tiene su punto de inserción el relato y la narratividad. En efecto, el sentido fundamental de la vida fáctica es el movimiento, o lo que es lo mismo, una doble transformación, en el sentido de que el *Dasein*, en virtud de la caída, se elude a sí mismo; y en razón de la existencia, se conquista a sí mismo: eludirse y apropiarse designan las dos transformaciones fundamentales del *Dasein*. Digo transformaciones para indicar que lo que se modifica es la facticidad del *Dasein*: hay un cambio de estado de la facticidad; este cambio va del estado de perdido al estado de apropiado. Por ello, es posible traducir en términos narrativos la estructura más íntima del *Dasein* diciendo que ella da lugar a un relato mínimo: "El *Dasein* se apropia de sí mismo". A partir de este relato se pueden sacar las siguientes conclusiones:

a) El relato mínimo es la expansión del verbo existir (*existieren*). En efecto, la existencia (*Existenz*) es aquella modalidad de la vida fáctica por la que se pone ante sí misma. El relato mínimo del que partimos es semánticamente equivalente a este otro: "yo existo fácticamente".

b) El carácter narrativo del *Dasein* no sólo surge por la posibilidad de traducir su estructura en un relato mínimo, sino también y fundamentalmente, por el hecho de que Heidegger describe la existencia como un contramovimiento (*Gegenbewegung*). El relato "el *Dasein* se apropia de sí mismo" está fundado en la negatividad inherente al existir, en la tensión y carencia que implica la lucha por conquistar la propia vida.

c) La carencia de la vida fáctica no sólo expresa la batalla contra el desmoronamiento de la vida. La carencia es constitutiva pues, como señala Heidegger, la muerte es una determinación básica de la facticidad. La huida del *Dasein* a la familiaridad tranquilizante de su mundo cotidiano es una fuga de la muerte. En este sentido la muerte cumple una función central en la estructura narrativa del *Dasein*: ella funda el movimiento de huida y el contramovimiento de apropiación. Es la carencia originaria que funda todo relato.

d) Se puede hablar de una auténtica estructura narrativa porque el sujeto que se apropia de sí no es un sujeto pleno, un sujeto trascendental,

sino un sujeto histórico. En términos de Heidegger: el que se apropia de sí mismo soy en cada caso yo. Por ello, el relato mínimo cuenta, por decirlo así, una historia singular. Este aspecto es muy importante porque uno de los requisitos que establece Dällenbach para hablar de *mise en abyme* es que el relato reflectante tiene que estar al nivel de la diégesis, o lo que es lo mismo, tiene que ser interior al mundo ficcional. El hecho de que *Dasein* humano sea histórico tiene como consecuencia que no pueda salirse de la facticidad ni establecer una perspectiva que esté más allá de ella. Toda mirada sobre la vida es interior a ella misma.

e) La estructura del *Dasein* no sólo da lugar a un relato, sino también a otro que está incluido en el primero y cuya función es reflejarlo. La estructura del *Dasein* es la estructura de la *mise en abyme*. La justificación de esta afirmación es el concepto de filosofía. Para Heidegger, la filosofía es aquella modalidad de la vida fáctica por la que se interpreta a sí misma. La filosofía no es un sistema de proposiciones teóricas previas y ajenas al *Dasein*. Por el contrario, hay una identificación entre ambos términos. Esta identificación se da en el plano de la existencia. En efecto, la filosofía alcanza el punto de vista vital -desde el cual puede expresar el ser de la vida- cuando el *Dasein*, en el contramovimiento de la existencia, no huye de la muerte sino se mantiene en ella. En este sentido la filosofía es la interpretación inherente a la existencia misma. Hay una identificación entre el contramovimiento y la filosofía. Por ello, se puede hablar de un relato inserto en otro (*mise en abyme*): el primer relato es el de la vida fáctica, el segundo es el de la filosofía cuya función es reflejar el primero. Entre ellos, como corresponde a toda *mise en abyme*, hay una relación de analogía. De los tres grados que propone Dällenbach (similitud, mimetismo e identidad) hay, entre *Dasein* y filosofía, identidad. De ahí que los dos relatos se puedan expresar así: "El *Dasein* se conquista a sí mismo" es el reflejo de "El *Dasein* se conquista a sí mismo" o, dicho más simplemente, la filosofía es el relato de la vida sobre la vida misma. En otras palabras: el *Dasein* sufre una transformación de su estado: la modificación del estado de perdido al estado de apropiación. En ello consiste la vida humana fáctica. Y en este sentido hablamos de una estructura narrativa de la vida. El camino que va de un estado a otro es el relato inherente a

la vida, es decir, el relato primero. Pero en la vida (relato primero) se inserta otro relato cuya función es tematizar el primero. El relato segundo es la filosofía, que no es algo distinto de la vida misma, sino más bien es la vida misma explicitada. Entre un relato y otro hay identidad.

f) El relato mínimo de la vida, que va del estado de perdido al estado de apropiado, es un relato reversible. Con ello quiero expresar que puede ser visto, o bien como en el punto anterior, es decir, desde el contramovimiento de la existencia. O bien desde la tendencia a la caída, esto es, desde la huida de la muerte. En esta segunda perspectiva, el relato de la vida (el sentido de la vida) puede traducirse en los siguientes relatos mínimos: "el *Dasein* se elude a sí mismo", "el *Dasein* huye de la muerte", "el *Dasein* se pierde en el mundo", etc. . En estos relatos la transformación es la inversa de la anterior: va del estado de apropiación al estado de perdido. Al igual que en el punto anterior, en este primer relato se inserta un segundo: el relato de los otros (del *man*). Pero a diferencia de la *mise en abyme* anterior, entre la vida y este segundo relato no hay identidad. En efecto, la vida fáctica no es más que el relato de los otros sobre la vida (sobre mí vida). La pregunta que surge entonces es qué tipo de relación existe puede establecerse entre uno y otro. La respuesta es la siguiente: una identidad negativa (el relato de los otros no es -refleja negativamente- el relato de la vida fáctica).

g) Si tuviera que determinar a qué *mise en abyme* elemental corresponden a estos análisis análisis, la respuesta más adecuada sería la siguiente: en primer término, las dos *mises en abyme* implicadas en la estructura del *Dasein* son la cara y la contracara de un mismo fenómeno: la vida fáctica. El relato de la filosofía refleja la vida tal cual es y el relato de los otros, si bien la encubre, en la medida en que tiene su origen en la huida de la muerte, la refleja negativamente (como la negación de lo que es). De ahí que puedan considerarse como una doble *mise en abyme* enunciativa, es decir, que refleja los dos roles subjetivos del *Dasein*, propiedad e impropiedad. En segundo lugar, la *mise en abyme* trascendental es muy útil para expresar los análisis anteriores. En efecto, se puede hablar de una *mise en abyme* trascendental cuando en el plano de la diégesis hay un conjunto de enunciados que reflejan lo trascendente al texto, la condición de posibilidad de

todo relato, el origen y fundamento de todo discurso. Esta descripción podría aplicarse a la filosofía en cuanto que refleja la vida en sí misma, y de este modo, se presenta como ontología fundamental y lógica, es decir, como el discurso que describe el carácter de ser y el "lenguaje" primigenio en el que se expresa la vida, razón por la cual, todo discurso humano tiene sentido y se fundamenta en ella:

La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*) de tal manera que las ontologías determinadas y particulares, mundanas y regionales, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento de sus problemas y el sentido de ellos. La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica en el respectivo modo del estar articulado en el referir (*Angesprochensein*) y del estar explicitado. Esto significa que la filosofía es al mismo tiempo, en tanto ontología de la facticidad, interpretación categorial del referir y del explicitar, esto significa, es lógica. (NB: 28)

En este sentido la filosofía es una *mise en abyme transcendental*, pues da cuenta del origen. La diferencia estriba en lo siguiente: para Dällenbach el origen de todo relato es inalcanzable por principio. Por ello necesariamente tiene que aparecer bajo la forma de una ficción metafórica. Para Heidegger, en cambio, el origen puede ser apresado de un modo paradójal que se irá precisando a lo largo de toda la tesis. La filosofía tiene precisamente ese cometido. Ahora bien, esta última afirmación tiene sus matices. El origen desde el que habla la filosofía es temporal, histórico, y fundamentalmente, es negativo, ya que la filosofía habla desde la muerte. Por ello, el reflejo del discurso filosófico no es transcendental en el sentido fuerte del término. Se lo podría formular con la expresión paradójal "a priori histórico".

h) Al estudiar el concepto de filosofía dejé de lado un rasgo que Heidegger menciona al pasar y que tiene un valor fundamental para justificar la hipótesis de que la estructura del *Dasein* es la de la *mise en abyme*. Este rasgo es el carácter esencialmente ateo de la filosofía (Cfr. NB: 27). El ateísmo esencial de la filosofía se funda en la radicalidad del saber filosófico, esto es, en el hecho de que la filosofía sólo puede ser el relato de la vida sobre la

vida misma. En una nota al final del texto Heidegger precisa el sentido de este rasgo: en primer lugar, no alude a los diversos ateísmos históricos, sino que su carácter ateo es, por decirlo así, una cuestión metodológica, implica una captación de la vida desde la vida misma y anterior a una referencia a Dios: "aquí atea quiere decir: librarse del cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad." (NB: nota 2). El sentido de esta afirmación es el siguiente: el ateísmo de la filosofía es un esfuerzo por dejar de lado toda interpretación que habla de la vida no desde la vida misma, sino desde otro centro. El cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad, significa precisamente eso, que una filosofía hecha desde la fe implica hablar de la vida no desde ella sino desde Dios. La contraposición entre filosofía y fe puede ser expresada también en términos narrativos: mientras que para Heidegger en el interior del relato de la vida humana se inserta la filosofía cuya función es reflejar la constitución y legalidad de la vida misma, para la fe la vida humana no es más que el relato de Dios sobre aquella. En la *mise en abyme* de Heidegger, entre el relato reflectante y el relato reflejado hay identidad (continuidad), la filosofía es el relato de la vida sobre la vida misma. En cambio para la fe, entre el relato reflectante y el relato reflejado no hay identidad, hay una relación exterior, la fe es el relato de Dios sobre la vida misma.

Así entonces, a modo de conclusión podemos decir que el modelo de nuestra hipótesis adopta la siguiente forma: la estructura narrativa del *Dasein* se funda en su carencia constitutiva y en la doble movilidad de la fuga y del contramovimiento de la existencia. Esta estructura puede traducirse en un relato mínimo reversible "El *Dasein* se apropia de sí mismo". La reversibilidad del relato origina dos *mises en abyme* (la filosofía y el relato de los otros) que se distinguen por el tipo de analogía que hay entre ellos (identidad y no identidad):

"El *Dasein* se apropia de sí mismo":

a) *mise en abyme*: primer relato (estado de perdido → estado de apropiación).

segundo relato (filosofía).

relación de identidad.

b) *mise en abyme*: primer relato (estado de apropiación → estado de perdido).

segundo relato (relato de los otros)

relación de no identidad (enajenación).

Este es el modelo heurístico que utilizaré para analizar las *Frühe Freiburger* y las *Marburger Vorlesungen* hasta la publicación de lo que sería la tercera sección de *Sein und Zeit*, la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme de Phänomenologie*. A lo largo de la tesis lo iré enriqueciendo y complejizando. La pretensión del modelo no es agotar ni reducir la inteligibilidad de la filosofía de Heidegger. Tan solo se limita a ser una clave de lectura que me permita distinguir qué temáticas dan lugar a la narrativa. Una vez recorridos los textos de Heidegger, volveré sobre este modelo en la cuarta parte de la tesis.

SEGUNDA PARTE

Interpretación de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923)

En la primera parte expuse la hipótesis fundamental de la tesis. La estrategia fue mostrar el rendimiento heurístico de ella en un texto determinado, el *Natorpsbericht*. La posibilidad de interpretar la constitución de la vida humana (*Dasein*) como una estructura narrativa que implica un relato en el interior de otro relato resultó plausible. En efecto, al final de la primera parte quedó claro que el *Dasein* se estructura como un programa narrativo que refleja su propia enunciación, es decir, como el relato de la vida sobre la vida misma.

En la segunda de la tesis presentaré los conceptos fundamentales del pensamiento de Heidegger que avalan el modelo de hipótesis. La finalidad que persigo es exponer de un modo estructural los ejes centrales en torno a los cuales Heidegger construye su pensamiento. Ciertamente que la dimensión histórica tiene un papel relevante ya que, a lo largo de los años, Heidegger fue probando distintas formulaciones y conceptos. Pero el esfuerzo de la exposición está puesto en mostrar la articulación de los conceptos más que su evolución histórica.

En esta segunda parte me concentraré en las obras del período temprano de Freiburg (*Frühe Freiburger Vorlesungen*). La estructuración del pensamiento de Heidegger toma como hilo conductor lo que denominé en la primera parte "categoría semántica fundamental". El método con el que Heidegger produce sus conceptos filosóficos y critica la filosofía de su tiempo es la "lógica genética". Esta se articula como una estructura de significación cuyos términos son: lo "originario" vs. lo "derivado". A cada uno de estos opuestos le corresponde un discurso que da cuenta ellos. La distinción entre lo "originario" y el discurso que lo explicita, y viceversa, la separación entre lo "derivado" y su correspondiente discurso sólo obedece a la finalidad de lograr una exposición más clara de los conceptos heideggerianos. En realidad, para Heidegger el *lógos* (*Rede*, discurso) es una categoría constitutiva del *Dasein* de manera tal que cada uno de los términos que componen la estructura semántica de su pensamiento llevan indisolublemente unidos a ellos su propia articulación discursiva.

Así entonces, teniendo en cuenta el carácter artificial de esta distinción, voy a dividir esta segunda parte en los siguientes capítulos: en el pri-

mero expondré el ámbito de lo derivado, es decir, la modalidad no-originaria y el discurso objetivante; en el segundo abordaré la modalidad originaria, es decir, los conceptos con los que Heidegger describe el sujeto ontológico. Como toda su producción filosófica se concentra en esta tarea, voy a tratar en un tercer capítulo el problema del discurso que da cuenta de este sujeto ontológico. El desdoblamiento de la modalidad originaria obedece, entonces, al propósito de lograr una exposición más clara. Los tres capítulos, en definitiva, tienen la siguiente lógica interna: dan cuenta de la teoría del sujeto de la enunciación implicadas en dos géneros discursivos distintos.

Postergo la interpretación narrativa de este período de su pensamiento para las conclusiones. De lo que se trata en esta parte es de preparar, mediante una exégesis detallada de los conceptos fundamentales de Heidegger, lo que al final será la estructura narrativa en abismo de su filosofía. La plausibilidad de la hipótesis requiere previamente un tratamiento exhaustivo de las nociones con las que Heidegger interpreta el discurso filosófico y su objeto específico.

Capítulo 1

El ámbito de lo derivado y el discurso objetivante

En este capítulo expondré la teoría del sujeto implicada en el discurso objetivante de la ciencia y de la filosofía contemporánea de Heidegger. El capítulo tendrá el siguiente recorrido: en primer, lugar voy a presentar las diversas expresiones con las que Heidegger caracteriza la modalidad teórica, es decir, me voy a referir al sujeto epistemológico. Luego, voy a centrarme en la explicación del discurso objetivante. Aquí el eje de la exposición girará en torno de los géneros discursivos en los que se inscribe el sujeto epistemológico y a su respectiva institucionalización en la universidad. Finalmente, expondré el problema del acceso (*Zugang*) a la modalidad teórica. De lo que se trata en este punto es de mostrar cómo Heidegger explica la génesis de la objetivación.

1. El sujeto epistemológico: la modalidad teórica

En el extremo opuesto a lo originario se halla una determinada concepción del sujeto que para Heidegger domina la escena de la filosofía contemporánea. Representa el máximo grado de lejanía del origen y su ámbito de influencia se llama lo "teórico". Es el sujeto que adopta la actitud del conocimiento¹. A lo largo de las distintas lecciones de este período, Heidegger elabora una serie de conceptos para dar cuenta de él. Todos ellos describen el proceso por el que éste se constituye al distanciarse de la esfera de sus preocupaciones cotidianas. Tomar distancia de las relaciones semánticas prácticas de la vida cotidiana es lo que da origen al sujeto de conocimiento.

Esta idea aparece por vez primera en la *Vorlesung* del semestre de emergencia por la guerra, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (1919). Heidegger realiza el análisis de dos vivencias: la vivencia de la conducta interrogativa (*fragendes Verhalten*) y la de la cátedra. Las compara pa-

¹ Me refiero al discurso objetivante de la ciencia y de la filosofía.

ra determinar cómo el yo está implicado en cada una de ellas. La comparación permite distinguir entre lo originario y lo derivado.

Heidegger elige una pregunta específica cuya característica es que está despojada lo más posible de cualquier tipo de supuesto (Cfr. GA 56/57: 65 y 77). La pregunta es la siguiente: ¿hay algo?² (*Gibt es etwas?*).

Lo primero que debe decirse es que la vivencia de la pregunta, como toda vivencia, supone siempre un “yo” que la vive. Soy “yo” el que pregunta. Ahora bien, este “yo” no es un sujeto de naturaleza física ni psíquica sino, por el contrario, es un yo que obra. En otras palabras: hacer una pregunta es una conducta mía en la que estoy implicado (*ich verhalte mich*) (Cfr. GA 56/57: 66).

En la pregunta “¿hay algo?” se pueden distinguir dos aspectos: a) el contenido de la pregunta (lo que Bally llama el *dictum*), y b) el papel que cumple el que pregunta (*die Rolle des Fragenden*) (lo que Bally denomina el *modus*). Respecto del primer aspecto, Heidegger señala que el “algo” expresa aquello que mínimamente puede enunciarse de un objeto. Desde el punto de vista del contenido, la pregunta interroga por el máximo grado de universalidad, aquello que puede predicarse de todo objeto posible (Cfr. GA 56/57: 68). En lo que se refiere al rol que cumple el enunciador en la pregunta, la respuesta de Heidegger es paradójica. En efecto, cuando se pregunta “¿hay algo?”, el “yo” está implicado de dos maneras: por un lado, la pregunta carece de toda relación con los “yos” particulares, no se dirige a mí mismo como tal o cual, ni tampoco aparezco, en mi individualidad, implicado como enunciador de la pregunta (de hecho no hay ninguna marca lingüística de la enunciación). Pero, por otro lado, tengo que suponer necesariamente la figu-

² Esta elección no es fortuita. Está vinculada a la discusión de la filosofía contemporánea de Heidegger es una pregunta que surge después de analizar el método analítico (atomizante) de la psicología. La cuestión es si la psicología puede dar cuenta de lo originario mediante el método de análisis. Heidegger opone a ese método el de la descripción. A propósito de ello se pregunta ¿cómo es posible la ciencia por medio de la descripción? ¿hay un término y un comienzo de ella? ¿qué significa que una cosa describa a otra? ¿es la descripción una forma de conexión de una cosa con otra? ¿hay una única cosa? Todo este proceso de preguntas, cada vez más generales, lo conducen a la pregunta “¿hay algo?” (Cfr. GA 56/57: 59-63).

ra de un “yo” que enuncia la pregunta. Este segundo “yo”, que carece de toda relación conmigo mismo como sujeto individual y concreto, es el sujeto de la enunciación de la pregunta “hay algo”.

Estos dos fenómenos se motivan necesariamente. Justamente porque el sentido de la vivencia carece de relación con mi Yo (conmigo en tanto tal y cual), sin embargo ella, de alguna manera, tiene necesariamente una relación con el Yo (*Ichbezug*) y este Yo no puede verse con la simple mirada. (GA 56/57: 69) (subrayado en el original)

Acabo de hablar de un “segundo yo” que es el sujeto de la enunciación de la pregunta. En sentido estricto este desdoblamiento del “yo” no es distinto de mí. En efecto, la pregunta está referida a mi individualidad en la medida en que lleva la marca del “ahora” (*Jetzt*) de la enunciación. Heidegger señala que es imposible evitar esta referencia deíctica. El “ahora” de la enunciación es, por decirlo así, lo único que queda de mí en la pregunta, es la mínima expresión de mi individualidad. Del mismo modo que el *dictum* (preguntar por algo) representa el predicado mínimo de cualquier tipo de entidad, así también el “ahora” del *modus* da cuenta del grado mínimo de subjetividad enunciativa. Este sería lo que denominé “segundo yo”.

En síntesis: la pregunta, por un lado, se relaciona conmigo por medio de la deixis temporal pero, por otro, no me designa como tal o cual, es decir, no me contiene a mí en tanto sujeto histórico; la pregunta está “de este modo desprendida de mí, absolutamente alejada del yo (*Ich-fern*)” (GA 56/57: 69).

De lo que se trata ahora es de pensar esta mínima referencia al “yo” que aparece en la pregunta “¿hay algo?”. Para que la respuesta de Heidegger tenga sentido es necesario comparar la vivencia de la pregunta con su contrapartida, la vivencia de la cátedra universitaria. Como el análisis de esta vivencia corresponde al tema del próximo capítulo, simplemente voy a mencionar las conclusiones que Heidegger saca de ella.

Heidegger analiza la vivencia inmediata y cotidiana de la lección universitaria que en ese momento está dando y se pregunta cómo aparece para los alumnos la cátedra desde la que en ese instante dicta la lección. La res-

puesta es la siguiente: la cátedra es algo que tiene que ver con los intereses prácticos de la vida universitaria, intereses en los que cada uno de los alumnos y el profesor están involucrados individualmente. Por ello, en la vivencia de la cátedra, a diferencia de la vivencia de la pregunta, el yo práctico e histórico con sus intereses y preocupaciones cumple un papel fundamental, ya que es el eje de coordenadas desde donde se organiza las relaciones de sentido que atribuimos a las cosas.

Si se compara este mundo práctico con la vivencia de la pregunta, surge claramente que en el “algo” no hay una referencia al yo práctico e individual. Sólo a condición de la eliminación del yo individual es posible constituir una esfera de pura objetividad como la que aparece enunciada en la pregunta. El “algo” expresa la condición objetivada del mundo. Heidegger lo designa con el nombre de “suceso” (*Vor-gang*), en el sentido de que el mundo aparece ante nosotros como algo en el que no estamos implicados. Aquella mínima expresión del “yo” que aparecía en la deixis temporal es un rudimento de vivencia (*Rudiment von Er-leben*) que Heidegger llama “yo cognoscitivo” (*erkennendes Ich*) o “yo teórico” (*theoretisches Ich*). Y a la relación entre el mundo como suceso y el conocimiento lo denomina “conducta teórica” (*theoretisches Verhalten*) (Cfr. GA 56/57: 74). El ámbito (esfera) de lo teórico queda de este modo caracterizado en su máximo grado de eliminación del yo. Sus componentes son: a) la modalidad: sujeto cognoscitivo, b) el dictum o correlato intencional de la subjetividad: el suceso, y c) la relación que constituye el sujeto cognoscitivo y el mundo objetivado: la conducta cognoscitiva. A esta conducta la denomina Heidegger también reflexión (Cfr. GA 56/57: 100)

En las lecciones de los años siguientes Heidegger continúa con la misma concepción del sujeto epistemológico. Introduce nuevos conceptos para describir la modalidad teórica. Pero a medida que su pensamiento va ganando mayor precisión terminológica, el eje de atención lo ocupa el problema central de su filosofía, a saber, la determinación de un posible discurso conceptual sobre lo originario.

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger continúa con el desarrollo de la idea de la

eliminación del yo fáctico como condición de posibilidad de la objetivación. Introduce el concepto de “mundo del sí mismo” (*Selbstwelt*) como un rasgo estructural determinante de la vida fáctica (Cfr. GA 58: 39-40). Una de las modalidades que puede asumir el “sí mismo” es la actitud teórica que Heidegger llama, en esta lección, “el tomar conocimiento” (*Kenntnisnehmen*). El análisis de este concepto es muy semejante al de la vivencia de la pregunta. Pero el acento está puesto ahora en la transformación de la actitud modal. El conocimiento en su fase de mayor teorización consiste en una modificación del sí mismo, es decir, en la actitud que asume el sujeto frente a lo que se presenta en el mundo.

Heidegger contrapone el conocimiento a la experiencia (*Erfahrung*). La distinción entre una y otra es de neto corte modal. En efecto, desde el punto de vista del contenido (*Was*) experiencia y conocimiento son lo mismo, lo que cambia es el cómo (*Wie*) o actitud (*Einstellung*) frente al qué (Cfr. GA 58: 116-117). Cuando vivimos una experiencia, estamos en un determinado contexto de expectativas que se amplía de una manera ininterrumpida. El conocimiento de esta experiencia produce una transformación que radica en la solidificación (*Verfestigung*) de esa corriente de expectativas. El conocimiento organiza, configura y estructura la experiencia (en el sentido recién mencionado de que ya no es el flujo de expectativas siempre abierto de la experiencia). La actitud modal que origina el conocimiento tiene varios grados de objetivación. Su máxima expresión es la coseidad (*Dinglichkeit*).

En la radicalización fenomenológico-metódica del tomar conocimiento surge de este modo una idea, la idea de un contexto puro, destacado, solidificado en sí mismo, explícito y objetivo, que denominamos, para caracterizarlo en contraposición con lo objetivo formal³, como la objetividad de la cosa o coseidad. (GA 58: 126)

Lo que, a mi juicio, debe destacarse en este cita es el hecho de que Heidegger describe la modalidad teórica como un contexto (*Zusammenhang*).

³ Me referiré a la noción de “lo objetivo formal” en el capítulo 3 de esta parte, cuando hable sobre la posibilidad de un discurso no-objetivante.

Lo teórico es, por ello, una situación enunciativa determinada, a saber, aquella por la que se elide el sí mismo práctico que domina la vida de todos los días. El hecho de que el mundo se presente como una totalidad de objetos o cosas que carecen de cualquier relación de significación práctica, es decir, el hecho de que experimentemos el mundo como algo dado, objetivo, es el producto de una transformación modal del sí mismo. Nuestra primera experiencia no es la de un objeto neutro que está enfrente de nosotros, sino que nuestra experiencia es la de estar insertos en una trama significativa práctica en la que los entes aparecen en función de los intereses cotidianos. Es por ello que Heidegger señala que el carácter de cosa de los entes (*Dinglichkeit*), entendida como el resultado de una transformación modal del sí mismo, plantea el problema de qué es lo dado⁴ (*das Problem der Gegebenheit*) (Cfr. GA 58: 127).

La noción de sujeto epistemológico que aparece en el título de este punto pretende reunir bajo un solo concepto estos primeros análisis de Heidegger sobre la esfera de lo teórico. Sus rasgos descriptivos pueden resumirse así: a) es un contexto enunciativo, b) se constituye por una transformación modal del sí mismo, c) tiene un carácter derivado, y d) su correlato es la coseidad u objetos.

2. El discurso teórico

⁴ Con esta cuestión se interrumpe la *Vorlesung*. Sin embargo, se puede reconstruir la respuesta de Heidegger por medio de los apuntes de O. Becker incluidos como apéndice en el tomo 58. Después de bosquejar el problema de lo dado en la filosofía del neokantismo, Heidegger afirma la primacía de la vida como punto de partida para dilucidar la cuestión. En efecto, es en el contexto de la vida como fenómeno originario desde donde se puede reconstruir la transformación modal a partir del cual el mundo aparece como algo objetivo: "El problema de lo dado (*Gegebenheit*) no debe reducirse al conocimiento de las cosas ni al «determinar objetivo». Se debe reconocer el *primado de la vida (en y para sí) en general*. Desde aquí recién se puede comprender el proceso de transformación de la situación (*Situationsumbildung*)" (GA 58: 227) (subrayado en el original).

En el punto anterior presenté la concepción del sujeto que da origen a la modalidad teórica. Ahora me voy a ocupar del discurso en el que se inscribe semejante concepción. A la esfera de lo teórico le corresponden determinados géneros discursivos cuyo denominador común es su condición objetivante. Estos son: el discurso científico y el discurso filosófico contemporáneo de Heidegger. El problema de los géneros discursivos se enmarca en una cuestión de mayor generalidad que es la del lenguaje. Si bien en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger no se ocupa temáticamente de este problema, es consciente de su importancia metodológica. El problema del lenguaje surge a raíz de una objeción contra la fenomenología hermenéutica.

En este segundo punto del capítulo, entonces, voy a centrarme, en primer lugar, en la objeción lingüística contra la fenomenología. Luego me voy a ocupar de los discursos objetivantes. Finalmente voy a hacer una breve referencia a la institucionalización de los discursos objetivantes, es decir, me voy a ocupar de la reflexión heideggeriana sobre la universidad.

2.1 La objeción lingüística contra la fenomenología hermenéutica

Esta objeción aparece planteada en la lección de emergencia por la guerra del año 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. La ciencia originaria o fenomenología hermenéutica tiene como objeto temático el yo histórico. La descripción de este objeto choca de entrada con una dificultad relativa a la vía de acceso (*Zugang*) adecuada. Ella se la puede formular así: ¿cómo expresar lingüísticamente una realidad que no se reduce a ser un objeto de conocimiento? ¿es el lenguaje necesariamente un medio de objetivación? ¿supone el lenguaje sólo la modalidad teórica? ¿o es posible ver en determinados géneros discursivos otro tipo de enunciación?

La objeción más simple, pero suficientemente peligrosa se relaciona con el lenguaje. Toda descripción es “un formular en palabras” (*in-Worte-Fassen*), la “expresión lingüística” (*Wortausdruck*) es generalizadora. En esta objeción subyace la opinión de que todo lenguaje es en sí objetivante, esto significa, que al vivir en un significado debe comprenderse lo significado eo ipso como lo mentado teóricamente,

el cumplimiento del significado es sin más *tan sólo* un dar un objeto. (GA 56/57: 111) (subrayado en el original)

Como se puede apreciar en la cita, el problema del lenguaje está ligado esencialmente al de la descripción. Es imposible concebir un método descriptivo que no exprese en palabras aquello que describe. La objeción supone la identificación, por un lado, entre el mirar fenomenológico y el género discursivo de la descripción, y por otro, entre el lenguaje y la modalidad teórica (Cfr. GA 56/ 57: 111-112). En el fragmento de los apuntes de F. J. Brecht sobre esta lección⁵, aparece el argumento concisamente formulado: el significado descriptivo que subyace en las palabras que se usan como vehículo de una descripción mienta algo de un modo objetivo, “en la esencia del cumplimiento del significado hay un tomar un objeto en tanto objeto” (GA 56/57: 216).

Quien formuló esta objeción fue N. Hartmann en el artículo “Systematische Methode” (1912)⁶. El argumento no se dirige específicamente contra la filosofía de Heidegger, sino contra la concepción ingenua de la descripción en las ciencias naturales. Pero Heidegger asume el problema como una cuestión que atañe también a su propio proyecto filosófico. El artículo de Hartmann analiza tres métodos tradicionales de la filosofía: el método trascendental, el descriptivo y el dialéctico. El objetivo del artículo es determinar cómo se relacionan, complementan y condicionan, es decir, se pregunta por su relación sistemática (Hartmann, 1912: 124).

La objeción a la que se refiere Heidegger aparece explícitamente formulada cuando Hartmann trata el método descriptivo. Pero, a pesar de que Heidegger titula en su lección “*Objeciones contra la investigación fenomenológica*” (Cfr. GA 56/57: 111), Hartmann se ocupa casi únicamente de la descripción científica tal como aparece, por ejemplo, en la biología (Hartmann, 1912: 133-134).

⁵ Aparecen como segundo apéndice de la *Vorlesung*.

⁶ Heidegger no lo menciona explícitamente en ese momento de su exposición. Hace referencia a este artículo cuando expone y critica el método de la reflexión descriptiva de Natorp (Cfr. GA 56/57: 101)

El fin de Hartmann es determinar la lógica de la descripción, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de la misma (Cfr. Hartmann, 1912: 137). Ya la formulación del problema adelanta la tesis que va desarrollar, a saber, la complementariedad entre el método descriptivo y el trascendental. La lógica descriptiva aparece sucintamente formulada en el siguiente fragmento: “La descripción es, sea como fuere, un formular en palabras (*In-Worte-Fassen*)” (Hartmann, 1912: 137).

Ahora bien, esta definición supone decir algo sobre la naturaleza misma del lenguaje. Para Hartmann, toda expresión lingüística posee dos dimensiones: una exterior (*Aussenseite*) y otra interior (*Innenseite*). El costado interior del lenguaje no es otra cosa que su estructura lógica. El argumento es el siguiente:

Así como a la forma del enunciado (*Aussageform*) le corresponde una forma judicativa (*Urteilsform*) y una función judicativa (*Urteilsfunktion*), para que el discurso (*Rede*) tenga significado, así también la formación de palabras se basa en una formación de conceptos, en tanto la palabra es más que un complejo de sonidos. Pues toda expresión lingüística (*Wortausdruck*) es generalizadora, una acuñación de y para universalidades. El concepto es, sin embargo, el vehículo lógico de la universalidad. Si describir significa “formular en palabras”, entonces es inmediatamente un “formular en conceptos. (Hartmann, 1912: 137).

El lenguaje, para que tenga significado, supone una estructura lógica profunda de carácter universal. Describir es traducir en conceptos universales un determinado objeto. Esta definición de la descripción vale tanto para el discurso científico como para el discurso precientífico. La diferencia entre uno y otro radica en que el lenguaje, en su uso cotidiano, pasa por alto los principios universales⁷ implicados en él. Por eso, concluye Hartmann que el

⁷ Hartmann entiende por “principios” a las categorías filosóficas universales que son las condiciones de posibilidad lógicas de las expresiones lingüísticas (Cfr. Hartmann, 1912: 139).

método trascendental y el descriptivo tienen en común esta relación *a priori* a principios lógicos universales⁸.

Es en el contexto de esta argumentación donde Hartmann se refiere a la fenomenología de Husserl. En efecto, el mayor mérito de Husserl radica en “someter los significados lingüísticos convencionales, en tanto que llegaron a ser un bien cultural universal, a una investigación lógica previa de modos que analizan y diferencian” (Hartmann, 1912: 138). Así entonces, la descripción fenomenológica se presenta como un análisis lógico de las expresiones lingüísticas y, según la tesis de Heidegger, como la expresión misma de la modalidad teórica. La agudeza del argumento de Hartmann radica precisamente en que el lenguaje es, por naturaleza, teórico⁹.

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger intentará mostrar que hay géneros discursivos que no son necesariamente teóricos, es decir, que no representan el mundo como un suceso que está ante nosotros. Pero como la posibilidad de este tipo de discurso uno de los temas del próximo capítulo, postergo la exposición de esta problemática para aquel momento. En el siguiente punto voy a tratar los discursos propios de la modalidad teórica.

2.2. Los discursos objetivantes: la filosofía y la ciencia

Para Heidegger, el sujeto epistemológico se inscribe en dos tipos discursivos: la filosofía y la ciencia. Para que la exposición resulte lo más clara

⁸ La diferencia entre el método trascendental y el descriptivo radica en que la descripción (científica) presenta la referencia a estos principios presentes en los objetos en su grado más bajo, es decir, los pasa por alto, los supone, pero no los tematiza (Cfr. Hartmann, 1912: 139-140).

⁹ El argumento de que el método descriptivo es idéntico a la teoría se encuentra también en Natorp. Heidegger vincula explícitamente la objeción de Hartmann con Natorp cuando critica su método de la descripción reflexiva (Cfr. GA 56/57: 100-101). En su *Allgemeine Psychologie*, refiriéndose a las *Logische Untersuchungen*, Natorp señala que, a pesar de que Husserl no quiera concebir a su fenomenología como una psicología, ya que el método fenomenológico se funda en la descripción y no en una teoría tomada de antemano: “Descripción y teoría se corresponden irrecusablemente: la descripción no es menos objetivación que la teoría” (Natorp, 1912: 280).

posible, voy a tratarlos en forma separada. Sin embargo, poseen tres rasgos en común: a) tienen un carácter existencial. Heidegger se opone a una concepción de la ciencia y de la filosofía que la considere como un conjunto de doctrinas históricas que proveen a la cultura de una cosmovisión, en el caso de la filosofía; o, en el caso de la ciencia, como un sistema coherente de afirmaciones sobre el mundo. Los discursos filosófico y científico son modos de ser del hombre, dan cuenta de una manera determinada de comprender el sujeto humano, b) son modos de ser de un determinado tipo de subjetividad que caractericé como modalidad teórica o sujeto epistemológico, y c) expresan la situación en que el hombre hoy se comprende de un modo inmediato, es decir, son discursos que tienen efectividad en la cultura contemporánea, dan cuenta de los modos de comprensión dominantes en la sociedad de su tiempo.

2.2.1. El discurso filosófico

Heidegger describe dos tipos fundamentales de filosofía que dominan en el presente: aquel que identifica el discurso filosófico con la cosmovisión y aquel que lo considera como discurso científico. Esta contraposición domina todas las *Frühe Freiburger Vorlesungen*.

Aparece claramente formulada en la lección del semestre por emergencia de la guerra. Ya el título anuncia la problemática: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. El primer tipo de filosofía busca en la cosmovisión algo último, universal y válido mediante el cual pueda resolver el misterio de la vida y del mundo. Por ello, la cosmovisión es siempre metafísica (GA 56/57: 8). En el fragmento de los apuntes de esta lección de F. J. Brecht, se puede leer que “la cosmovisión: es un inmovilizar (...) cosmovisión es inmovilización, cierre, fin, sistema” (GA 56/57: 220).

La filosofía científica, por su parte, busca también una cosmovisión, pero por el camino de la ciencia. Su rasgo principal es que el rol personal del filósofo, al igual que en el discurso científico, tiene que ser desconectado (*ausgeschaltet*). La tarea de la filosofía científica (en clara alusión a la

filosofía de Rickert) no es otra cosa que la determinación del sistema de valores universales (GA 56/57: 10).

En la lección del semestre de verano de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Heidegger retoma esta distinción y la presenta como los modelos antagónicos de la fenomenología. Pero ahora los caracteriza en su aspecto histórico, es decir, no sólo expresan la situación filosófica presente, sino que esta situación hunde sus raíces en el pasado: es la cristalización de una determinada tradición que sigue teniendo efectividad en el presente, razón por la cual, el discurso de la filosofía contemporánea tiene que ser remitido a esa tradición para poder descubrir de este modo el origen de sus conceptos.

La fórmula que opone la filosofía científica y la filosofía de la cosmovisión es el exponente de la estructura de la problemática filosófica tal como esta domina la filosofía desde Platón, pero con ciertas interrupciones. (GA 59: 12)

El tema central que se discute en la filosofía contemporánea es la vida como fenómeno originario. Heidegger describe la situación de modo tal que se pueda percibir la presencia efectiva del platonismo. En efecto, del lado de la filosofía de la cosmovisión (representada por James, Bergson, Dilthey y Simmel) la vida se manifiesta y objetiva en diversos documentos que tienen un carácter objetivo. Del lado de la filosofía científica (representada por el neokantismo¹⁰) la vida se objetiva en el sistema de valores de la cultura (Cfr. GA 59: 15). Cada una de estas corrientes pone de relieve un aspecto del problema de la vida: la filosofía de la cosmovisión expresa la tensión que existe entre la irracionalidad de la vida con la racionalidad del discurso filosófico. La filosofía científica, por su parte, se enfrenta con otra tensión, a saber, la que existe entre lo absoluto y lo relativo. Así entonces, concluye Heidegger

¹⁰ En la Vorlesung del semestre de verano de 1919, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (GA 56/57), hace una exposición crítica de la filosofía de Rickert y Windelband. La crítica aparece fragmentariamente porque la lección se interrumpe en medio de la exposición de Rickert.

que el discurso filosófico contemporáneo se enfrenta con dos grandes problemas: el de la irracionalidad (filosofía de la cosmovisión) (Cfr. GA 59: 23-27) y el del *a priori* (filosofía científica) (Cfr. GA 59: 19-20).

Mediante un método de análisis semántico Heidegger aborda los dos problemas dominantes de la situación filosófica presente y determina si realmente sus conceptos provienen de una experiencia originaria de la vida o no (Cfr. GA 59: 40). Al final de sus análisis concluye que la filosofía contemporánea está dominada por la modalidad teórica. En rigor la formulación de la respuesta es negativa. El resultado de la lección es una negación (Cfr. GA 59: 171) cuya formulación más concisa es la siguiente: "La relación actual hacia el mundo del sí mismo no juega ningún rol originario" (GA 59: 169).

En la última lección de este período, titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* del semestre de verano de 1923 Heidegger, vuelve nuevamente sobre la filosofía del presente. La filosofía aparece ahora caracterizada como un discurso que está vinculado con el modo de comprensión inmediata que tenemos de nosotros mismos. Por decirlo así, cotidianamente nos interpretamos mediante conceptos que provienen de la filosofía, pero que aparecen naturalizados (GA 63: 35). Los dos conceptos que determinan el hilo conductor de la comprensión contemporánea son, en esta lección, la conciencia histórica y la filosofía. Es importante destacar que estos términos no designan meras disciplinas teóricas ajenas a la vida misma sino, por el contrario, son modos de ser del hombre (*Dasein*) en los que se dice algo de él mismo¹¹ y caracterizan el estado de interpretado de la actualidad (*Ausgelegtheit des heute*).

A pesar de que pareciera que Heidegger abandona la oposición entre una filosofía de la cosmovisión y otra científica, nuevamente resurge la mis-

¹¹ Heidegger lo expresa del siguiente modo: "Pero esto significa que la conciencia histórica, 'la historia', y la filosofía no son meros y, primariamente, bienes culturales; que están dispersos en los libros, con los que uno puede ocasionalmente entretenerse o que ofrecen una manera posible de ocupación y un pasatiempo, sino son modos del *Dasein*, están en él mismo en tanto caminos que pueden ser transitados, en los que el *Dasein* se halla a sí mismo y encuentra en sus modos (cadentes), esto significa, toma posesión, esto significa, sin embargo, se asegura a sí mismo" (GA 63: 65).

ma dicotomía bajo otra conceptualización. En efecto, la oposición entre conciencia histórica y filosofía se estructura del mismo modo que los dos modelos filosóficos anteriores. Heidegger se esfuerza también por mostrar la efectividad del esquema platónico.

Con el concepto de conciencia histórica Heidegger designa el modo en que el *Dasein* se vuelve a su pasado para comprenderlo. La relación que establece con el pasado es un indicador de cómo se relaciona con el presente (Cfr. GA 63: 35-36). La exposición del conocimiento histórico es fundamentalmente una discusión con Sprengler quien, para Heidegger, es el máximo exponente de esta modalidad del *Dasein* (Cfr. GA 63: 37).

Según Sprengler, el pasado sólo puede constituirse como objeto de la historia si se lo concibe como una multiplicidad de culturas cerradas en sí mismas, autónomas y de igual valor. Todas las culturas poseen el mismo nivel en lo que respecta a su modo de ser. La nivelación es lo que le permite universalizar el objeto de la historia como el devenir de toda la humanidad (Cfr. GA 63: 39). De este modo la explicación histórica asume la siguiente fisonomía: ordenación que compara formas (*gestaltvergleichendes Ordnen*) o también comparación universal de formas (*universale Gestaltvergleichung*). Del carácter comparativo y universal de la explicación Heidegger deduce los rasgos fenomenológicos de la conciencia histórica (Cfr. GA 63: 54). Todos ellos dan cuenta del siguiente hecho: al comparar todas las formas constitutivas de las culturas, la conciencia histórica debe mirarlo todo. Como consecuencia de ello, no está en ningún lado (*das Phänomen des Nirgends-seins im Allessehenmüssen*) (Cfr. GA 63: 54). Por ello, concluye Heidegger que el carácter de ser de la conciencia histórica, su estructura ontológica, es la curiosidad atraída y guiada (*die gezogene geführte Neugier*). La curiosidad pone en evidencia la condición pública de la historia. Ésta es "un modo del ser público de la vida" (GA 63: 54).

La exposición de la filosofía sigue el mismo modelo que el de la conciencia histórica. Primero la caracteriza en forma general, luego enumera sus rasgos fenomenológicos y finalmente expone la estructura ontológica que da cuenta de ella. De forma general la filosofía actual se presenta así:

Esta se otorga la tarea de determinar la totalidad del ente en sus distintas regiones y, al mismo tiempo, la respectiva conciencia de ello, y ambos en la unidad abarcativa de acuerdo a los últimos fundamentos (principios). (GA 63: 40)

A diferencia de la historia donde polemiza con Sprengler aquí no le interesa hacer un análisis detallado de autores o corrientes filosóficas en las que podría encontrarse esta caracterización. Lo que está en juego en la descripción es la determinación de la perspectiva (*Hinsicht*) que le permite a la filosofía elaborar un discurso que abarque la totalidad del ente. Esta perspectiva no es otra cosa que lo universal (*das Universale*). Para alcanzar lo universal la filosofía tiene una doble tarea: proyectar una estructura que haga las veces de marco (*Rahmenbau*) clasificador y asignar a cada ente dentro de cada campo específico de la clasificación. De aquí se sigue que lo verdadero y objetivo para la filosofía no es más que la estructura relacional que permite clasificar los entes. Esta estructura adopta el carácter de lo supratemporal e inalterable (Cfr. GA 63: 41). Como se puede apreciar, la filosofía de hoy es la contracara de la conciencia histórica. Rehuye de la movilidad característica de aquella y se refugia en lo permanente¹².

Después de sintetizar los rasgos fenomenológicos de la filosofía (Cfr. GA 63: 41), muestra cómo la curiosidad es la estructura ontológica que la funda: en la medida en que la filosofía se propone como tarea la clasificación universal del ente, no es otra cosa que una conducta cognoscitiva (*erkennendes Verhalten*) que está fundamentalmente en todas partes y en ningún lado (*das grundsätzliche Überall- und Niergendsein*) (Cfr. GA 63: 62). La curiosidad pone en evidencia el carácter público de la filosofía y su vínculo con la habladuría.

Más arriba afirmé que la filosofía y la historia no deben ser entendidas como disciplinas puramente teóricas ajenas a la constitución del *Dasein*. Al

¹² La estructura platónica aparece claramente dicha: "Esta filosofía que podría ser caracterizada como «platonismo de los bárbaros», se sabe en una posición segura frente a la conciencia histórica y la historia misma. El permanecer en esa posición es estigmatizada por la filosofía, a partir de su propio lugar, como historicismo" (GA 63: 42).

contrario, ellas poseen una función vital. Este vínculo aparece ahora con más claridad: la conciencia histórica, en cuanto se presenta como un saber comparativo que intenta determinar objetivamente las formas de las diversas culturas, y la filosofía, en la medida en que pretende clasificar la totalidad del ente, son modalidades interpretativas por las que el *Dasein* intenta comprenderse objetivamente, esto es, asegurarse (Cfr. GA 63: 64-65). La función vital es justamente brindarle al *Dasein* una protección, un suelo seguro, donde afincar tranquilamente su vida. La máscara que le provee esta seguridad es el concepto de objetividad. Es una máscara porque el *Dasein*, en virtud de su estructura ontológica, no es un objeto.

Si se compara esta última interpretación del discurso filosófico dominante con los análisis de las primeras lecciones, se puede percibir claramente una radicalización de su pensamiento. En efecto, al igual que en las lecciones de los años 1919-1920, Heidegger considera: a) que la filosofía es un modo de comprensión del sujeto humano, b) que la vida está implicada en ella de un modo no originario, y c) que la situación actual de la filosofía sigue vinculada a la tradición inaugurada por Platón. Un modelo de filosofía se afirma en lo absoluto (la filosofía científica) y el otro en la relatividad de la historia (la filosofía de la cosmovisión y la conciencia histórica).

Pero a diferencia de las lecciones anteriores, Heidegger da un paso más radical en la caracterización del discurso filosófico. El sujeto epistemológico que da origen a la modalidad teórica tiene un fundamento ontológico en una estructura del ser del hombre (*Dasein*), a saber, la curiosidad. Su función existencial es asegurarle mediante la objetivación un determinado suelo o fundamento. Con esta radicalización se anticipa uno de los temas fundamentales de *Sein und Zeit*: la impropiedad. Por este motivo se puede concluir que el sujeto epistemológico, entendido como sujeto de la enunciación del discurso filosófico, debe ser concebido como una modalidad impropia de la vida.

2.2.2 El discurso científico: el concepto existencial de ciencia

Heidegger distingue en *Sein und Zeit* dos modos de concebir el discurso científico: el concepto lógico y el existencial (*existenzial*) (Cfr. Gehmann, 1991). La distinción entre uno y otro se funda en el método genético. En efecto, la consideración lógica de la ciencia es aquella que prescinde de su génesis ontológica a partir de las estructuras del *Dasein*. La ciencia es simplemente el resultado de ese proceso. En otras palabras: la modificación modal que da origen al conocimiento teórico, es decir, el sujeto de la enunciación epistemológica, no cumple ningún rol en la explicación de la ciencia. Desde esta perspectiva que mira el discurso científico desde el resultado final del proceso genético, la ciencia aparece como una “conexión de fundamentación de proposiciones verdaderas, es decir, válidas” (SuZ: 357).

Por el contrario, el concepto existencial (*existenzialer Begriff der Wissenschaft*) de ciencia es aquel que remite el discurso científico a su contexto enunciativo o, lo que es lo mismo, lo inscribe en un proceso semántico-genético. La ciencia es un discurso que tiene su condición de posibilidad en una determinada concepción de la subjetividad humana. A Heidegger le interesa investigar, en *Sein und Zeit*, las modificaciones que adoptan las estructuras del *Dasein* para que pueda existir de un modo científico. Por ello afirma que “el concepto existencial comprende a la ciencia como una modalidad (*Weise*) de la existencia” (SuZ: 357).

La descripción modal de la ciencia adquiere su primera formulación en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. En la lección del semestre de invierno de 1919-1929, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, caracteriza a la ciencia como un contexto de expresión de la vida fáctica (*Wissenschaft als Ausdruckszusammenhang des faktischen Lebens*) (Cfr. GA 58: § 11). Digo “un contexto” porque no es el único posible, pero Heidegger está convencido de que la ciencia es *el* contexto dominante de la situación actual de la cultura europea:

Lo mismo vale respecto de uno de los prejuicios que se propagan todavía tal vez de un modo más profundo y embozado, que arrastra consigo la historia del espíritu, es decir, la europea, desde su acuñación por Grecia y paraliza y desvía la efectuación (*Auswirkung*) de motivos genuinos: la absolutización acrítica de la idea de ciencia y el

modo de sus consecuencias (*Sichauswirken*) en los ámbitos particulares de la vida. (GA 58: 23)

La vida fáctica se expresa mediante la ciencia. Para ello se vale de determinados géneros discursivos que implican distintos grados de teorización. Heidegger no hace un estudio exhaustivo de estos géneros, pero en algunas lecciones de este período distingue entre géneros discursivos teóricos y preteóricos.

En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra 1919), para ejemplificar el proceso de eliminación del yo fáctico que determina toda teorización, compara el discurso de la astronomía sobre el fenómeno de la salida del sol y un pasaje del discurso poético de Antígona sobre el mismo fenómeno (Cfr. GA56/57:74-75). La comparación del fragmento de Sófocles con el discurso científico permite sacar dos conclusiones: a) no todo lenguaje es necesariamente teórico. Con ello responde Heidegger a la objeción de Hartmann. El discurso de la poesía dramática griega es un claro ejemplo de ello, y b) la distinción entre los géneros se da en el plano modal. En efecto, Heidegger señala que “con esta contrastación se ha planteado el problema del cómo (*Wie*) de los diversos modos de las vivencias” (GA 56/57: 75). Creo que esta cuestión se podría formular así: el discurso poético está subjetivamente marcado; todos los recursos lingüísticos del fragmento citado por Heidegger, para ser interpretados, suponen una subjetividad que está implicada en el acontecimiento de la salida del sol. No sucede lo mismo con el discurso científico de la astronomía, donde el sujeto de la enunciación presenta el fenómeno de la salida del sol como un acontecimiento en el que él mismo no está incluido.

En la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920), Heidegger vuelve a afirmar que el discurso científico es una forma, entre otras, por las que la vida hoy se manifiesta y expresa predominantemente (Cfr. GA 58: 54). Lo más importante para este punto del trabajo radica en que Heidegger hace una primera exposición de los rasgos específicos que definen el discurso científico. Propone una definición en dos

momentos que se suceden de acuerdo al orden que parte de lo más general y llega a lo más específico del discurso. La primera definición es la siguiente.

Ciencia son conexiones de expresión (*Ausdruckszusammenhänge*), en las que se destacan determinadas regiones de lo que comparece en la vida fáctica y se expresan, aparecen, de un modo particular. (GA 58: 64)

En este primer momento, la definición es muy ambigua. Puede significar tanto la filosofía como la literatura, poesía o cualquier tipo de discurso. No caracteriza a la ciencia por su objeto, sino más bien por su modo de expresión que tiene por fin seleccionar, recortar o poner de relieve determinados aspectos de la experiencia. Pero el objetivo de esta primera caracterización es mostrar que la ciencia es un discurso (conexiones de expresión) que suponen la vida fáctica y, como dije recién, la expresan de determinada manera.

Para explicar justamente que la ciencia recorta mediante el discurso la experiencia cotidiana de la vida, Heidegger propone tres ejemplos muy claros donde compara: a) la vivencia inmediata de un paseo en mayo por un prado lleno de flores con un tratado de botánica sobre esas mismas flores, b) una hora de puro goce artístico en la sala Rembrandt del Museo Kaiser Friedrich en Berlín con una monografía sobre Rembrandt, y c) la misa coral en la liturgia benedictina del monasterio de Beuron con un tratado teológico sobre el sacrificio de la misa (Cfr. GA 58: 65). Los tres ejemplos están destinados a mostrar el carácter secundario y derivado del discurso científico, el hecho de que siempre supone un suelo (*Boden*) del cual se nutre. La primera definición de ciencia muestra justamente cómo el discurso conecta mediante expresiones la experiencia. De esta primera caracterización surge la segunda definición:

La ciencia es la lógica concreta de su ámbito objetivo (*Sachgebiet*)¹³ que surge de un determinado suelo de experiencia en un modo y grado determinados. (GA 58: 66) (subrayado en el original)

Según esta definición, los tres rasgos que describen el discurso científico son: a) lógica concreta, b) el suelo de la experiencia, y c) el ámbito objetivo. Cada uno de ellos está relacionado con el otro. No deben entenderse como si fueran rasgos opuestos sincrónicamente, sino, por el contrario, como características que se interrelacionan genéticamente. La idea fundamental de Heidegger es que el discurso científico supone la experiencia (*Erfahrung*). Este concepto no guarda ninguna relación con la descripción que hace del mismo el empirismo, es decir, la experiencia no son los datos de los sentidos. Heidegger alude a su acepción etimológica *er-fahren* (él-marcha) *auf der Fahrt des Lebens* (por el camino de la vida) (Cfr. GA 58: 65). La experiencia designa las diversas modalidades ateóricas con las que, en la vida cotidiana, algo nos sale al encuentro; cotidianamente nos topamos (*zustossen*) con algo¹⁴. Lo experimentado, asimismo, tiene el carácter de lo enmarañado, enredado o, dicho con otro términos, lo experimentado es un texto. Heidegger alude a esta metáfora cuando parafrasea el título de una poesía de S. George

¹³ El término "*Sachgebiet*" proviene de la fenomenología de Husserl. Se lo traduce al español como "dominio material" o "ámbito concreto". Opté por la traducirlo como "ámbito objetivo" por dos motivos: en primer término, porque el carácter concreto de lo que se muestra en ese dominio está indicado ya con "lógica concreta". En segundo lugar, porque la "materialidad", el hecho de que esté constituido por un contenido es el sentido de la expresión "suelo de la experiencia". Creo que el prefijo "*sach*" da cuenta de la modalidad en que la materia concreta del ámbito se muestra, a saber, como un suceso (*Vor-gang*) en el sentido que Heidegger le da a este término.

¹⁴ En los apuntes de O. Becker recopilados al final de la lección como complementos, Heidegger describe de una manera mucho más clara la idea de que la ciencia es un discurso que expresa algo con el que previamente tenemos una relación no teórica: "En el contexto de manifestación de la ciencia (*Bekundungszusammenhang*) se expresa algo que antes no estaba expresado. Lo que debe ser expresado, tiene que ser antes de algún modo accesible. «experimentable» (...) La experiencia es una conducta determinada, en la que algo se me vuelve accesible en el mundo de la vida." (GA 58: 208)

para describir esta condición de la experiencia. La llama “el tapiz de la vida”¹⁵ (Cfr. GA 58: 69).

Sobre la base de la experiencia, la ciencia prepara un suelo de la experiencia. Esta preparación significa que la experiencia pierde su carácter textual, gana una unidad y constituye un ámbito objetivo (*Sachgebiet*)¹⁶. En este ámbito de objetividad rige una lógica concreta. Esto significa: lo que se muestra en ese ámbito posee un carácter estructural acorde a ese ámbito. Es decir, hay un discurso específico, una forma de expresión constitutiva, que articula ese ámbito y que da origen a determinadas estructuras¹⁷. Por ello la lógica concreta es “la expresión teórico-científica de un suelo de experiencia, ligado objetivamente como tal” (GA 58: 74).

El discurso científico recorta el texto de la experiencia y arroja como resultado un ámbito de objetividad universal, es decir, con validez absoluta para ese ámbito (Cfr. GA 58: 209). En la lección del semestre de invierno de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, caracteriza este ámbito de objetividad como el principio que distingue a cada una de las ciencias. Cada una tiene un ámbito entitativo (*Gebiet von Seiendem*) específico (Cfr. GA 61: 55)¹⁸. Su lógica inmanente es la que origina sus conceptos (*Begriffsbildung*) y sus formas de fundamentación. Así caracterizado el discurso científico es, al igual que el discurso filosófico, una modalidad de la

¹⁵ La poesía de S. George se titula *Der Teppich* (El tapiz). Heidegger le agrega: *Der Teppich des Lebens* (El tapiz de la vida). En el próximo capítulo voy a detenerme en esta metáfora textual para describir la vida.

¹⁶ El proceso de constitución de la objetividad científica y filosófica será el tema del punto tercero de este capítulo.

¹⁷ La expresión “determinadas estructuras” alude a una serie de conceptos formales que organizan el ámbito objetivo. Heidegger se limita a mencionarlas. Estas son: las estructuras de los estados de cosas; la estructura de los conceptos; la estructura de la conexión de fundamentación; la estructura de la acreditación de la validez; estructura de la comprensibilidad (*Erfassbarkeit*) típica y última de lo que se muestra productivamente.

¹⁸ Aquí se anuncia la distinción entre ciencia y filosofía: las ciencias se ocupan del ente tematizado en ese ámbito, mientras que la filosofía se ocupa del sentido del ser implicado en toda comprensión del ente.

vida humana. La lógica concreta supone necesariamente una transformación modal de la subjetividad que será el tema del punto tercero de este capítulo.

2.3 La instancia enunciativa del discurso teórico: la Universidad

Desde la primera lección de 1919 hasta el tristemente célebre discurso de rectorado (1934), Heidegger se ocupó de integrar el problema de la universidad a su filosofía. La tesis que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* desarrolla y que puede rastrearse incluso hasta el año 1928 cuando dicta su primera lección¹⁹ como sucesor de Husserl, es la siguiente: la universidad es la instancia de la enunciación del discurso teórico, tanto científico como filosófico. Cuando digo “instancia enunciativa” quiero decir que la universidad se presenta como el “yo”, “aquí” y “ahora” donde acontece la modalidad teórica. Como instancia enunciativa es el punto de partida necesario de toda investigación.

Antes de comenzar con el análisis del rol de la universidad en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, querría plantear el problema recurriendo a esta lección del semestre de invierno de 1928-1929, ya que sintetiza en pocas palabras la idea de que la universidad no es una institución cualquiera, sino que da cuenta de una manera de ser del *Dasein*. Heidegger se pregunta qué significa una introducción a la filosofía. Ciertamente que no se trata de proporcionar información sobre ella, sino más bien poner en marcha la filosofía (*in Gang bringen des Philosophierens*) en nosotros mismos o, dicho de otra manera, liberar nuestra existencia filosófica. A propósito de esta tarea señala:

La filosofía debe ser liberada en nosotros, en nosotros en esta situación (*Lage*) ¿En cuál? En aquella que determina ahora primera y esencialmente la existencia de nuestro *Dasein*, esto significa, el elegir, querer y las ocupaciones ¿qué determina ahora de un modo decisivo nuestra existencia total? El hecho de que hagamos uso del derecho ciudadano en la universidad. (GA 27: 6)

¹⁹ *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) del semestre de invierno de 1928-1929

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Este fragmento muestra que el “ahora” (*jetzt*), el “aquí” (*an der Universität*) y el “yo” (*unsere ganze Existenz*) que estructuran la situación enunciativa de la pregunta por la filosofía es la vida académica. La universidad como expresión institucional de la vida académica es la instancia enunciativa (*Lage*) que necesariamente está en el punto de partida.

Esta concepción de la universidad tiene su origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. La tesis que Heidegger despliega en este período es que la universidad es el lugar del discurso teórico en su doble modalidad, la filosofía y la ciencia.

En *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra 1919) trata por primera vez el problema de la universidad²⁰. Esta aparece descrita como el contexto enunciativo específico de la ciencia o, dicho de otra manera, el modo de existencia fundamental del hombre científico:

El hombre científico no está aislado. A él se une una comunidad de investigadores que aspiran a lo mismo –con ellos se establecen relaciones con los alumnos. El contexto vital (*Lebenszusammenhang*) de la conciencia científica se efectúa a partir de una estructura (*Gestalt*) objetiva y organización de academias científicas y universidades. (GA 56/57: 4)

Es desde el trasfondo de esta concepción de la ciencia y de su objetivación en la institución universitaria desde donde Heidegger enfrenta la discusión de la reforma universitaria. En efecto, la reforma significa una transformación del hombre científico. No se trata de reformar las ciencias particu-

²⁰ Como informa el editor del tomo 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*) Heidegger dictó una lección en el semestre de verano de 1919 titulada *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Sólo se conserva los apuntes de clase O. Becker a partir de los cuales se puede reconstruir fragmentariamente lo dicho. En ningún momento se refiere a la universidad, sino que trata la transformación de la vida fáctica en la vida teórica. El tema central recogido por O. Becker es la génesis de lo teórico (GA 56/57: 211). De esto se puede concluir que, para Heidegger, la universidad es la instancia enunciativa de la teoría.

lares desde una determinada cosmovisión, ya que la filosofía de la cosmovisión comparte con la institución universitaria el mismo origen, a saber, la modalidad teórica. De lo que se trata es de “un nuevo nacimiento de la genuina conciencia científica y del contexto vital” (GA 56/57: 5). Es necesaria una modificación radical de la situación enunciativa de la ciencia que Heidegger identifica con su programa de una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) o, como lo dice en términos genéticos, “un volver a los orígenes genuinos del espíritu” (GA 56/57: 5). La necesidad de una reforma, entendida como una recuperación de lo originario, se funda en el hecho de que, para Heidegger, el ámbito de lo teórico -cristalizado en la instancia enunciativa de la universidad- ya no representa un mundo de la vida genuino (Cfr. Strube, 2003: 52). La universidad, en la medida en que representa la enunciación teórica, se volvió un lugar inhabitable. La justificación última de esta proposición quedará aclarada en el capítulo siguiente cuando trate la modalidad originaria. Adelanto simplemente el eje de la argumentación: “El mundo es algo en el que se puede *vivir* (en un objeto no se puede vivir)” (GA 60: 11) (subrayado en el original).

Heidegger vuelve a tratar el problema de la universidad en dos lecciones más de este período: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) y en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923). Ambas *Vorlesungen* tienen en común que abordan el problema de la filosofía académica. La universidad nuevamente aparece como la instancia enunciativa que está en el punto de partida de una investigación, pero de un modo impropio. La filosofía académica (*Universitätsphilosophie*) es una máscara con la que se oculta a sí misma la vida. La argumentación continúa lo que dijo en 1919 sobre la ciencia, pero se radicaliza. La modalidad teórica encubre y deforma la vida.

En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* el problema universitario ocupa un lugar destacado en el plan textual. Heidegger le asigna el apartado C del capítulo 2 de la segunda parte. El título de esta parte reza así: “¿Qué es filosofía?” El capítulo 2 se titula “La apropiación de la situación de comprensión”, y el apartado C lleva por título “La situación de acceso: La Universidad”. La disposición de estos elementos paratextuales habla por sí

misma: el problema universitario se halla íntimamente vinculado con la tarea de definir qué es filosofía.

La Universidad se presenta como el punto de partida (*Ansatz*) o situación de acceso (*Zugangssituation*) (Cfr. GA 60: 62) que conduce al objeto propio de la filosofía. Es en el contexto de realización (*Vollzugszusammenhang*) en el que vivimos actualmente donde podemos acceder de algún modo a este sentido. La tarea que se impone, a continuación, es aclarar este contexto. A la hora de precisarlo, Heidegger hace una descripción de la situación enunciativa de la pregunta por la filosofía. La universidad aparece como el contexto en el cual se enuncia aquí y ahora la pregunta por el sentido del ser constitutiva de la definición de filosofía²¹:

Los esfuerzos por el acceso no se llevan a cabo en cualquier momento y en cualquier lugar, sino que vivimos en ellos aquí y ahora, es decir, en este lugar, en esta aula. Ellos están ante mí, yo ante ellos, nosotros estamos juntos. Caracterizamos con el título Universidad a esta situación (propia de nuestro mundo) que puede ser fijada ante todo comundana y circunmundanamente, es decir, el contexto vital que actúa propiamente y que domina en ella. (GA 69: 63)²²

Una vez aclarada la instancia enunciativa de la filosofía, resta simplemente caracterizarla. Heidegger se limita a hacer dos consideraciones. Rechaza, en primer lugar, la identificación entre el filosofar y la filosofía académica. El argumento es el siguiente: la filosofía académica describe una situación (aquí y ahora) impropia, esto es, surge del sujeto de la enunciación que denominé "sujeto epistemológico". El segundo rasgo de la universidad,

²¹ El problema de la definición de la filosofía lo trataré en el próximo capítulo. Por el momento basta saber que Heidegger da una definición formal como una conducta cognoscitiva del *Dasein* respecto del ente. En esa conducta se presupone la comprensión del ser.

²² La relación entre la universidad y la instancia de la enunciación aparece también en los siguientes pasajes: "El tener no es aún propiamente activo (*lebendig*), no «es» aún y, sin embargo, ya es: en el punto de partida, en el acceso que oficia de punto de partida hacia él, en el contexto de realización en el que nos movemos ahora actualmente" (GA 60: 62); "Si el filosofar tiene que ser aquí y ahora, entonces esto sólo puede determinarse en la orientación al contexto vital fáctico que mostramos con el título Universidad" (GA 60: 64).

entendida como la situación impropia de la enunciación, es su condición histórica. En efecto, el hecho de que se presente como el "aquí" y "ahora", da cuenta precisamente de su historicidad, en el sentido de que todo presente sólo puede ser comprendido en su relación con el pasado: "El hoy de la universidad está en el contexto objetivo de su historia (...) Su historia se expresa, señalando el camino, sobre su hoy" (GA 60: 73).

De lo dicho sobre la universidad como la situación de acceso al filosofar, es decir, del hecho de que se presente como la situación enunciativa histórica desde donde se plantea impropriamente la pregunta por la filosofía, Heidegger concluye que su rasgo determinante es ser el contexto vital donde vivimos fácticamente: "Se dijo que ella es el contexto vital, algo donde se vive (...) La vivimos así como nosotros mismos somos, a partir y en nuestro fáctico *Dasein* (...) En cuanto contexto vital ella está en la vida fáctica" (GA 60: 76).

En la medida en que la universidad se la entiende como el contexto vital inherente a la facticidad, se siguen dos consecuencias: en primer término, la condición histórica de la situación enunciativa (la universidad) es un rasgo que se deriva de la historicidad misma del *Dasein*. Porque el *Dasein* es histórico toda pregunta por la filosofía se enuncia desde una determinada situación histórica (en este caso desde la universidad). En segundo lugar, de lo que se trata es de hacer una investigación de las condiciones fácticas en que vivimos. Es necesario esclarecer el sentido del *Dasein* que se oculta en la vida académica²³.

En la lección del semestre de verano de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Heidegger vuelve nuevamente sobre la Universidad. A diferencia de las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* no existe aquí un apartado dedicado especialmente el tema. Con todo, hay un párrafo don-

²³ El siguiente fragmento ilustra claramente el significado que la universidad tiene en el esclarecimiento de las estructuras constitutivas de la vida: "Por lo tanto no se trata primariamente de describir un estado objetivo, casual y actual de la universidad sino de su específico sentido de *Dasein* (*Daseinssinn*), que quizás vive totalmente oculto, reprimido y encubierto y tiene como consecuencia hacer un relevo comprensor" (GA 60: 78).

de se refiere explícitamente a ello y que tiene una importancia fundamental para entender el significado filosófico de esta institución. El contexto en el que el párrafo se sitúa es el siguiente: Heidegger está hablando del "hoy" (*Heute*) como una determinación fundamental de la hermenéutica de la facticidad. A propósito de ello dice: "El *Dasein* habla de sí mismo, se ve de un modo u otro y, sin embargo, es sólo una máscara (*Maske*) que pone delante para no asustarse de sí mismo" (GA 63: 32). A continuación ejemplifica esta idea con la cita de una carta de Van Gogh a su hermano: "Prefiero morir de una muerte natural a que la Universidad me prepare para ello" (GA 63: 32). Un párrafo más abajo aparece el sentido que Heidegger le asigna:

Hoy: la situación de las ciencias y de la Universidad se ha vuelto más cuestionable. ¿Qué sucede? Nada. Se escriben folletos sobre la crisis de las ciencias, sobre la vocación de la ciencia. Uno dice al otro que se dice, como se oye, que las ciencias han llegado a su fin. Hoy existe ya una bibliografía específica sobre la pregunta de cómo debería ser. Pero no sucede nada más (GA 32-33).

Heidegger establece una relación muy estrecha entre la condición de máscara con que se presenta hoy el *Dasein* y la situación universitaria: el discurso científico y filosófico, institucionalizado en la universidad, dan cuenta del "hoy" como de la instancia enunciativa histórica donde el *Dasein* se oculta de sí mismo.

Como se puede apreciar después de esta larga exposición, al final de su enseñanza temprana en Freiburg Heidegger identifica la modalidad teórica, el sujeto epistemológico, con un modo de ser por el que el *Dasein* se desfigura a sí mismo. En el próximo punto del capítulo intentaré reconstruir este proceso que tiene un doble sentido: por un lado produce el discurso objetivante de la ciencia y la filosofía académica y, por otro, enmascara la vida. Me restringiré sólo al proceso de objetivación, ya que abordaré la estructura que funda el enmascaramiento en el capítulo siguiente.

3. El acceso a la modalidad teórica: la *Entlebung* como desembrague

Heidegger produce sus propios conceptos y explica críticamente el discurso científico y el filosófico desde un punto de vista metodológico que denominé “semántica genética”. La explicación se centra en una descripción de la génesis y las transformaciones semánticas que los discursos objetivantes experimentan cuando se alejan del origen (el “sí mismo”). Estos discursos representan el máximo grado de derivación y, por lo tanto, de lejanía del origen.

La argumentación heideggeriana se desarrolla en el nivel de profundidad de la modalidad. Esto significa: lo que se transforma es la subjetividad práctica para dar origen a una subjetividad teórica. De todos los conceptos que explican esta transformación existe uno, a mi juicio, que resume a todos: la desvivenciación (*Entlebung*). La interpretación que voy a proponer es que la descripción de Heidegger del proceso de objetivación, que en términos fenomenológicos se la concibe como una pérdida de las vivencias del mundo circundante, puede ser descripta en términos semánticos como un desembrague. La exposición seguirá el siguiente recorrido: en primer lugar voy a precisar la noción de desembrague; luego expondré la descripción heideggeriana del proceso de objetivación.

3.1 El concepto de desembrague

La noción de embrague y desembrague surge de la lingüística de R. Jakobson en un artículo recogido en los *Ensayos de Lingüística General* titulado “Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso”. Tomando como punto de partida el modelo comunicativo, R. Jakobson analiza las distintas formas en que el código y el mensaje no sólo se usan, sino que se refieren mutuamente a ellos mismos (Cfr. R. Jakobson, 1985: 307). El autor propone cuatro tipos dobles de relaciones entre código y mensaje²⁴. En la

²⁴ Las tres primeras son: a) el mensaje se refiere al mensaje como, por ejemplo, en el discurso citado, b) el código se refiere al código como en el caso del uso de los nombres propios (ya que la significación de un nombre propio remite al código. Por ejemplo, en español Rodrigo designa una persona llamada Rodrigo), y c) el mensaje remite al código como cuando se dice: la palabra “perro” tiene cinco letras.

cuarta relación es donde R. Jakobson introduce la noción de *shifters*²⁵. Esta incluye, entre otros, a los pronombres personales, los adverbios de tiempo y lugar y los demostrativos. En todos ellos el código se refiere al mensaje. R. Jakobson los define recurriendo a la clasificación de los signos de Peirce y afirma que poseen una función mixta entre el símbolo y el índice (Cfr. R. Jakobson, 1985: 310). Cómo índices tienen significado en la situación de comunicación determinada, pero como símbolos necesitan una regla convencional para ser interpretados. Si, por ejemplo, digo “yo”, en tanto índice designa a mi persona en el contexto en el que lo enuncié, pero para interpretar su valor deíctico es necesario saber español, es decir, conocer la regla convencional por la que una palabra determinada designa la función del emisor. Lo importante de estos términos es que conectan las secuencias discursivas con la situación de enunciación (Cfr. García Negróni-Tordesillas Colado, 2001: 65).

La teoría de la enunciación de la escuela greimasiana se apropió de la noción de embrague-desembrague para describir precisamente el acto fundante de la enunciación. Dicho muy brevemente: el acto enunciativo es un proceso de desembrague que consiste en negar los tres deícticos constitutivos de la instancia de la enunciación (el “yo”, el “ahora” y el “aquí”). Como resultado de esta negación se instaura el enunciado que, también de un modo negativo, lleva inscripto como una huella esos tres componentes o, como lo dice J. Courtés, “hace surgir, a contragolpe, *un enunciado cuya articulación actancial, espacial y temporal guarde memoria, de modo negativo, la estructura misma del «ego, hic et nunc» original*” (Courtés, 1991: 368) (subrayado en el original).

El sentido de la negación es el siguiente: la enunciación proyecta un no-yo (es decir, un “él”), un no-aquí (en otra parte) y un no ahora (en otro tiempo). El enunciado como resultado de este proceso negativo tiene estas características negativas, pero, como señala oportunamente Courtés, guarda

²⁵ La traducción al español de este término fue “conmutadores”. En francés fue traducido por “embrayeurs”. Los investigadores que siguen la escuela semiótica francesa de Greimas lo traducen al español por “embragues” (Cfr. Greimas-Courtes, 1990) (Cfr. Beristáin, 1995).

la memoria de su origen. En efecto, en el enunciado se pueden descubrir los marcadores lingüísticos que recuerdan la instancia de su fundación.

El desembrague es constitutivo de toda secuencia discursiva. Todo enunciado es producto de este proceso, sea éste una narración o un enunciado teórico de la ciencia. Lo que varía, por decirlo así, es la memoria de la instancia fundante. En efecto, en una narración las marcas de la deixis de persona, espacio y tiempo son evidentes, pero en un enunciado teórico de la ciencia o de la filosofía la huella de su enunciación desaparece, tiene que presuponerse. En este último tipo de enunciados se puede apreciar de un modo muy claro el sentido del desembrague, ya que, al carecer de marcas deícticas (como, por ejemplo, en el enunciado "La tierra es redonda"), se constituye radicalmente como un no-yo, no-aquí y no-ahora.

Greimas sostiene que el desembrague enunciativo es lo propio del lenguaje humano. Es lo que posibilita la objetivación científica, es decir, la proyección de un mundo que acontece frente a nosotros:

He dicho que, contrariamente a lo que en general se piensa, junto con la competencia innata, lo que me parecía que más podía caracterizar al lenguaje humano es esa posibilidad de instaurar los ellos –es decir, sujetos sin relación con la situación del mensaje y con el sujeto del enunciado- como actantes exteriores; y luego, el poder decir algo sobre el mundo (...) Y he aquí la posibilidad del espíritu humano de representarse las cosas como en una proyección objetivante. Y esta sería, me parece evidente, la condición de la ciencia. (Greimas, 1996: 18-19)

La tesis que voy a exponer en el punto siguiente es que la explicación genética de la ciencia como un proceso de pérdida de vivencia (*Entlebung*) se corresponde con lo que la teoría de la enunciación denomina "desembrague enunciativo". Ahora bien, esta afirmación tiene que ser precisada aún más: a) Heidegger se interesa sólo por el máximo grado de desembrague ya que a este nivel corresponden el discurso científico y filosófico. Reconoce que hay niveles intermedios, pero simplemente los menciona, b) el máximo grado de teorización, donde las marcas lingüísticas de la enunciación desaparecen,

tienen como supuesto una determinada subjetividad que es el origen de esas secuencias. Este sujeto es el que denominé “yo epistemológico” y que daría cuenta de una enunciación que habla desde ningún lugar y desde una temporalidad específica que Heidegger irá descubriendo poco a poco, y c) en este período de su pensamiento Heidegger describe holísticamente la transformación modal por la que el sujeto de la enunciación (el *Dasein*) se elide a sí mismo y constituye la esfera de lo teórico. En el período de Marburg Heidegger se ocupa temáticamente del problema del enunciado teórico.

3.2 El proceso de pérdida de la vivencia: *die Entlebung*

Heidegger trata el problema de la génesis de la modalidad teórica en casi todas las lecciones de este período. El concepto explicativo del origen de los discursos objetivantes es, entre otros, la noción de *Entlebung* (“desvivenciación”). Lo introduce por primera vez en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919). La idea de que la objetivación lleva consigo necesariamente una elipsis de la vivencia inmediata del mundo circundante es una temática que nunca abandona y que adquiere su formulación más precisa en *Sein und Zeit* (1927) con el concepto de *Entweltlichung* (“desmundanización”).

En el semestre por emergencia de la guerra Heidegger da los primeros pasos en la explicación del proceso de desembrague enunciativo. Ciertamente que las explicaciones no tienen el rigor conceptual que en *Sein und Zeit*, pero ya es posible advertir la dirección de su argumentación. Creo que esta se puede resumir en dos puntos:

En primer lugar, Heidegger introduce un vocabulario que tiene el mismo sentido negativo que el de la teoría de la enunciación. Así, por ejemplo, cuando analiza la vivencia de la pregunta “¿hay algo?” señala, como dije más arriba²⁶, que carece de una relación con mi yo particular. Para describir precisamente esa ausencia de relación con el sujeto usa las siguientes expresiones: “hacer retroceder mi propio yo” (*Zurückdrängung meines eigenen*

²⁶ Cfr. Punto 1 de este capítulo

Ichs) (GA 56/57: 73), mi yo está “suprimido” (*unterbunden*) (GA 56/57: 73); la objetividad “no me toca” (*berührt mich nicht*) (GA 56/57: 73); el constatar objetivo es “un rudimento de vivencia” (*Rudiment von Er-leben*) (GA 56/57: 74); “des-vivenciar” (*Ent-leben*) (GA 56/57: 74); “destrucción del mundo circundante” (*Zerstörung des Umweltlichen*) (GA 56/57: 85); “yo me borro (*wegstreichen*), me pongo aparte” (*absehen davon*), desconecto (*ausschalten*) mi yo histórico” (GA 56/57: 85).

En segundo lugar, Heidegger concibe el proceso de objetivación como un desarrollo gradual con distintas capas que tienen que ser investigadas, aunque todavía no pueda dar cuenta plenamente de ellas. Así lo dice explícitamente: “La investigación de los distintos estratos (*Schichten*) de la teorización, la investigación de sus conexiones de motivación, es una tarea de la filosofía” (GA 56/57: 90).

En esta lección se puede constatar esta metodología cuando Heidegger se enfrenta con el problema de la relación de la realidad (*Realität*) y objetividad del mundo. La pregunta que guía todo el análisis es si el mundo (en el sentido que Heidegger le asigna a este término) es algo dado (*Gegebenheit*), es decir, es real, está ahí frente a nosotros como si fuera un objeto. Después de recordar que el único que se ocupó de este problema fue E. Lask, señala que la consideración del mundo circundante como algo dado es la primera mirada objetiva del mundo (Cfr. GA 56/57: 89). Esta primera fase de la objetivación tiene como consecuencia que el mundo empalidezca y se vuelva un mera cosa (*blosses Ding*). El resultado de este proceso de objetivación es el concepto de realidad. La realidad, el hecho de considerar a un ente como algo dado ante mí, surge cuando dicho ente aparece como una mera cosa. Heidegger ilustra muy brevemente esta consideración objetiva gradual en términos muy negativos. Lo aplica a la vivencia de la cátedra universitaria:

Este proceso de infección teórica progresiva y destructiva puede ser seguido precisamente desde un punto de vista fenomenológico, por ejemplo, una serie: cátedra, caja, color marrón, madera, cosa (*Ding*) (...) La cosa está meramente ahí como tal, esto significa, es real, existe. La realidad no es, por lo tanto, una caracterización de lo circun-

mundano, sino una característica que está en la esencia de la coseidad, una característica específicamente teórica. (GA 56/57: 89)

En el semestre de verano de 1919 Heidegger dictó una lección titulada *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Sólo se conservan los apuntes de O. Becker con los conceptos fundamentales que Heidegger desarrolló en clase. Hay dos fragmentos sobre el proceso de teorización con explicaciones un poco más detalladas que las de la lección anterior²⁷. En el primer fragmento describe la eliminación de la instancia de la enunciación (*Situtationszusammenhang*) (GA 56/57: 206) (*Das Situations-Ich*) (GA 56/57: 208) como la explosión (*explodiert*) de la unidad de la situación. La unidad del sentido se extingue y desaparece dando lugar a la modificación de la actitud teórica, entendida como una atrofia (*Verkümmern*) y empobrecimiento (*Verarmung*) de la estructura intencional que, ahora, se vuelve un mero “dirigirse a”. La transformación modal que origina la actitud teórica es ilimitada y comprende todas las vivencias, es por ello, una modificación radical de la subjetividad (Cfr. GA 56/57: 207).

A diferencia de la lección anterior, Heidegger articula la modalidad teórica en dos tipos que se distinguen por el grado de eliminación de la instancia enunciativa. El máximo grado de teorización, al que le corresponde el exterminio (*Austilgung*) de la situación, es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaftliche Betrachtung*). Dentro de esta modalidad distingue distintas fases²⁸. El mínimo grado de teorización, al que le corresponde la máxima posibilidad de conservación de la instancia enunciativa es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias artístico-históricas (*Kunstgeschichtliche Betrachtung*). A cada uno de

²⁷ En esta lección Heidegger usa también expresiones negativas para dar cuenta del proceso de desembrague: “el extinguirse del carácter de situación” (*Erlöschen des Situationscharakter*) (GA 56/57: 205); “represión de mi yo histórico” (*Verdängung meines historischen Ichs*) (GA 56/57: 206); “exterminio de la situación” (*Austilgung der Situtation*) (GA 56/57: 207).

²⁸ Los apuntes de O. Becker mencionan simplemente los siguientes (a cada disciplina le sigue una flecha): descripción biológica, teoría físico matemática (por ejemplo, colores, oscilaciones del éter), etc. La cumbre del proceso teórico es la físico-matemática (*mathematische Naturwissenschaft*), mecánica, electromecánica abstracta, etc. (Cfr. GA 56/57: 207).

estos tipos de modalidades teóricas le corresponde un tipo de ciencia que, siguiendo a Dilthey, llama: ciencias explicativas (primer tipo de modalidad) y ciencias comprensivas (segundo tipo de modalidad) (Cfr. Kisiel, 1993: 65).

En el otro fragmento donde se refiere a la modificación de la actitud teórica aborda la cuestión desde otro punto de vista. Mientras que en la clasificación anterior tipifica las diversas modalidades teóricas y sus ciencias correspondientes, ahora describe la génesis de los diversos estratos cognoscitivos. El vínculo entre un punto de vista y otro resulta problemático porque en este segundo intento distingue tres tipos de conocimiento teórico. Quizá la solución a esta dificultad esté en el siguiente pasaje en el que se refiere a los tres tipos cognoscitivos: "Todos los tipos juntos dan una conexión de la vida científica. Tarea de la investigación: los distintos grados de intensidad de los tipos en una personalidad" (GA 56/57: 212).

Mientras que la primera clasificación es de índole epistémica, es decir, ordena los saberes de acuerdo a su grado de teorización, la segunda es de carácter gnoseológico-existencial, esto es, organiza los diferentes estratos cognoscitivos que articulan la vida científica, desde el más superficial hasta la investigación científica misma. Por ello, creo que las dos tipologías no se superponen, sino más bien se integran como perspectivas diferentes.

El mínimo grado de teorización desde el punto de vista del conocimiento es "la toma de conocimiento" (*Kenntnisnahme*). Heidegger la describe como un grado previo (*Vorstufe*) de teoría cuyo sentido es el siguiente: "La toma de conocimiento se caracteriza como una entrega serena (*ungetrübte Hingabe*) a la cosa. Ella se mueve en los ámbitos materiales de la experiencia natural" (GA 56/57: 212). La idea es que "la toma de conocimiento" representa el primer grado del realismo, de confianza veraz con las cosas tal como se da en esa experiencia natural. Ciertamente que esta afirmación tiene que matizarse. Heidegger no piensa en un realismo de tipo empirista. El realismo de la toma de conocimiento supone la mediación de la educación, es decir, requiere ser aprendido y transformado en un hábito. Entre paréntesis comenta brevemente que la confianza en la cosa es la experiencia de la naturaleza tal como se enseña en la escuela primaria (*Volksschule*) en la materia "historia natural" (*Naturkunde*). El sentido de esta asignatura es la enseñanza del

realismo (*Erziehung zur Wahrhaftigkeit*). Así se forma un hábito²⁹ en el sujeto cognoscente que luego puede modificarse y ascender a otro nivel de mayor radicalidad teórica (GA 56/57: 213). Los dos ámbitos en que se mueve este primer nivel son la naturaleza y la historia.

El segundo nivel es el conocimiento (*Erkenntnisnahme*). Aquí se suprime toda relación con la vida y aparece una pura entrega objetiva (*reine Sachhingegenheit*). Nuevamente Heidegger remite a la mediación de la enseñanza. En el conocimiento nos encontramos en la situación de estudio (GA 56/57: 213). Estamos libre de toda conexión vital y al mismo tiempo comprometidos con la verdad. En este segundo nivel surge la pregunta existencial sobre si tenemos realmente una vocación para ingresar en la vida científica, es decir, en la esfera pura de la objetividad donde, paradójicamente, gozamos de una libertad absoluta y al mismo tiempo estamos obligados solamente con la ciencia. De ahí que surja la siguiente pregunta: “¿puedo mantener en mí el hábito de la absoluta realidad (*Wahrhaftigkeit*)?” (GA 56/57: 213).

El tercer nivel es “el encuentro del conocimiento” (*Erkenntnisfindung*) o investigación. Lamentablemente los apuntes de O. Becker no dicen nada sobre este último grado de teorización existencial. Los tres niveles se suceden genéticamente y el tercero comprende retrospectivamente a los dos primeros (GA 56/57: 212).

Creo que lo más interesante de esta segunda tipología se puede resumir en dos puntos: a) la modalidad teórica por la que establecemos una relación distante con los entes de modo tal que estos se presentan en el máximo grado de objetivación como realidad (*Realität*) o cosa (*Ding*), supone un proceso de aprendizaje que va desde la escuela primaria hasta la universidad. La mediación social es fundamental para entender la génesis de la ciencia. Heidegger lo dice explícitamente: “El yo práctico-histórico es necesariamente de naturaleza social, está en un contexto vital con otros yos” (GA 56/57: 210)

²⁹ La descripción de la toma de conocimiento como un hábito que luego puede modificarse en otros niveles está en correspondencia con la afirmación de la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra) cuando dice: “la ciencia se vuelve así un hábito de un *Dasein* personal” (GA 56/57: 4)

(subrayado en el original). Las instituciones educativas son las que dan cuenta de esta condición social de la vida humana y las que crean el hábito teórico. La escuela y la universidad son el medio en el que la vida humana contemporánea se comprende a sí misma bajo la modalidad de los discursos objetivos. El proceso de aprendizaje es correlativo con el proceso de teorización³⁰, b) el desembrague enunciativo que constituye el discurso científico supone una instancia enunciativa paradójica. Por un lado, implica la eliminación de un tipo de subjetividad, el yo histórico pero, por otro, lleva consigo la instauración de un sujeto que aparentemente está fuera de las coordenadas espacio-temporales de la deixis, ya que la objetivación es una mirada, por decirlo así, anónima. Pero, sin embargo, ese sujeto está anclado históricamente en las instituciones educativas.

En las lecciones siguientes Heidegger vuelve nuevamente sobre esta descripción de la génesis de la actitud teórica³¹. La argumentación es fundamentalmente la misma, sólo varía en algunos aspectos del problema que referiré brevemente. En la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) Heidegger describe la teorización como una modificación gradual de las relaciones semántico pragmáticas del mundo circundante (*Bedeutsamkeit*). El origen de esta modificación es la transformación modal del sujeto que cambia de actitud (*Einstellung*)³², modifica cómo (*Wie*) mira lo que (*Was*) comparece en su vida cotidiana (Cfr. GA 58: 116-117). Lo más interesante de esta lección es el acento que pone Heidegger en la discursividad de los diferentes grados de la actitud del sujeto frente

³⁰ Esta concepción de la educación, que la identifica con una asimilación progresiva de la ciencia, es una idea normativa. Para Heidegger, como muy bien comenta Th. Kiesiel (Cfr. Kiesiel, 1993: 64), la razón de ser de la universidad es la idea de la ciencia. Por ello los apuntes de O. Becker hablan de la génesis de la ciencia y no de la universidad, excepto en esta segunda tipología.

³¹ Una clara formulación de que el enfoque heideggeriano es de índole genética es el siguiente fragmento: "La sucesión de grados de los pasos de la teorización son de un modo puramente semántico-genético (*sinn-genetisch*)" (GA 58: 87).

³² En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) el término "*Einstellung*", que hasta ahora significaba tanto la actitud teórica como la preteórica, queda restringido sólo a la teorización (Cfr. GA 60: 48).

a lo que se presenta en la experiencia. Existen toda una serie de géneros discursivos anteriores a la ciencia. Estos géneros da cuenta del modo ateuórico en que la experiencia nos hace frente. Heidegger menciona los siguientes: “Conversar, relatar, informar, ordenar. La expresión lingüística es fácticamente incoherente (*abgerissen*), incompleta, pero esto es lo que más la caracteriza. Lo importante es lo mentado en la expresión y el cómo de lo mentado (GA 58: 112).

En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) remite la teorización a una estructura de la vida fáctica que es “la tendencia a la caída”. Esta afirmación es muy importante ya que el origen de la modalidad objetivante y de sus respectivos discursos (la ciencia y la filosofía) radica en lo que en *Sein und Zeit* será la posibilidad impropia del *Dasein* (Cfr. GA 60: 16-17). Con otra terminología aparece la misma idea en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Explica la teorización a partir del concepto de lo hiperbólico, término que toma de la *Ética Nicomaquea*. La vida fáctica posee una tendencia estructural a la disipación (*Zerstreuung*) que se lleva a cabo como una hiperbólica distanciamiento de su mundo circundante: “Ésta [la vida] busca distancias y diferencias en aquello en que vive, en las significatividades (Génesis de la ciencia: actitud en la facticidad)” (GA 61: 104). Más adelante afirma que el origen de la continua generación y producción de distanciamientos es la búsqueda de la seguridad. Mediante la objetivación teórica la vida fáctica busca asegurarse a sí misma (Cfr. GA 61:121-122).

En este capítulo expuse la modalidad derivada como una transformación modal de la subjetividad. Intenté expresar en términos semánticos esta modificación apelando a la noción de desembrague. En efecto, la constitución de un mundo como un suceso (*Vorgang*) o, lo que es lo mismo, como una relación en la que el yo se posiciona como sujeto de conocimiento frente a objetos sólo puede constituirse si se elide la instancia de la enunciación y se constituye una mirada que niega los tres deícticos: el “yo”, el “aquí” y el “ahora”. Heidegger denomina a este proceso de desembrague como desviven-

ciación (*Ent-lebung*). Esta concepción de la subjetividad y de la relación cognoscitiva que establece con las cosas se inscribe en dos discursos: el discurso científico y el filosófico. El lugar donde acontecen, esto es, donde se enuncian es la universidad. Ella fue descrita como la instancia enunciativa de la modalidad teórica, motivo por el cual, su enunciación es paradójica: ya que crea la ilusión de un discurso a-histórico desde determinadas condiciones históricas (una institución educativa). Finalmente mostré cómo Heidegger identifica la teorización con una manera en la que la vida se enmascara a sí misma y se oculta. Dicho en términos de *Sein und Zeit*: con la impropiedad. El sujeto epistemológico con su mirada objetivante del mundo se origina en la tendencia de la vida a buscar una seguridad. En el próximo capítulo expondré la modalidad originaria y el discurso que da cuenta de ella. Allí aparecerá la justificación de esta modalidad deformante de la vida.

Capítulo 2

El ámbito de lo originario

En este capítulo voy a exponer lo que Heidegger denomina el ámbito de lo originario (*Ursprungsgebiet*) (Cfr. GA 58: 26). Tal como quedó expresado cuando presenté la lógica del pensamiento heideggeriano, el origen es el que da cuenta de las relaciones semánticas de derivación de todos sus conceptos. Dicho en otros términos: el origen no sólo tiene un sentido ontológico, esto significa, no sólo es el principio del cual se derivan todas las estructuras de la vida, sino que también tiene un valor metodológico, a saber, expresa el punto de vista en el cual el filósofo está ubicado para describir las estructuras constitutivas de la vida. Es por esta doble función que Heidegger consagra la mayor parte de su exposición a precisar este dominio. En él encuentra su justificación última el carácter derivado de la modalidad teórica.

Las *Frühe Freiburger Vorlesungen* pueden ser consideradas como el comienzo de ese enorme trabajo de lenguaje, según la expresión de P. Ricoeur (Cfr. Ricoeur, 1996: 722), con el que Heidegger intenta expresar conceptualmente un nuevo comienzo radical de la filosofía (*radikale Neufundierung der Philosophie*) (Cfr. GA 59: 8). Este trabajo da como resultado una gran cantidad de terminología técnica con la que Heidegger explora el dominio de lo originario hasta llegar a la fijación conceptual que culmina en *Sein und Zeit*. Muchos de los términos introducidos en el período de 1919-1923 no aparecen en la obra fundamental, justamente porque tenían en su momento un valor heurístico y luego resultaron poco apropiados. La mención de este esfuerzo constante por la producción de conceptos técnicos (*Begriffsbildung*) tiene por fin señalar el límite de nuestra exposición. De todas las estructuras con las que Heidegger describe la vida, sólo voy a exponer aquellas que estén vinculadas directamente a la tesis que intento justificar: la constitución narrativa del *Dasein*. El tratamiento exhaustivo de todo el universo conceptual de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* excede, por lo tanto, los límites de la investigación.

La tesis fundamental de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* se compone de dos afirmaciones que se complementan mutuamente: la primera radica en que el sí mismo, práctico e histórico, es el criterio fundamental para distinguir entre lo originario y lo derivado. El origen de todo discurso es, en consecuencia, una determinada concepción de la subjetividad que, según Heidegger, es anterior y más radical que la del sujeto epistemológico. Todo sentido tiene que ser remitido a las estructuras que constituyen esta subjetividad. La segunda tesis consiste en la justificación de un discurso que describa estas estructuras. Esta segunda afirmación es el tema de próximo capítulo.

El presente capítulo tiene el siguiente recorrido: en primer lugar, voy a centrarme en la caracterización del sí mismo como origen a fin de establecer la fuente de todo sentido. En segundo lugar voy a presentar las estructuras fundamentales que constituyen la vida misma. Los dos momentos de la exposición no tienen que ser entendidos como si el concepto de "sí mismo" y las estructuras de la vida fueran cosas distintas. Al contrario, Heidegger describe el mundo del sí mismo como uno de los constituyentes fundamentales de la vida. La distinción que propongo obedece simplemente al objetivo de destacar que la caracterización del "yo" como origen tiene como consecuencia que Heidegger concibe su filosofía como una teoría del sujeto de la enunciación.

1 El sí mismo como origen

La idea de que el "yo" es el criterio fundamental del análisis filosófico comienza en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra, 1919). El pronombre de primera persona no tiene el sentido del sujeto epistemológico de la modalidad teórica sino que, por el contrario, tiene el valor que le asigna su uso deíctico en la situación de comunicación. Dicho con otras palabras: designa el sujeto de la enunciación "aquí" y "ahora". Esto puede verse claramente cuando Heidegger, como alternativa a la vivencia de la pregunta "¿hay algo?", según la cual, carece de toda relación con el sujeto que la enuncia y constituye una subje-

tividad teórica, analiza la vivencia del mundo circundante. El mundo circundante es la situación enunciativa inmediata que, en esta lección, no es otra cosa que la vivencia de la clase, es decir, la situación comunicativa en la que el profesor se dirige, desde la cátedra, a los alumnos. Heidegger le propone a sus oyentes que hagan un análisis de esa vivencia inmediata; más precisamente, les dice que observen cómo comparece la cátedra desde la que habla. Ya dije en el capítulo anterior que el resultado de este análisis es el concepto de mundo (tema del próximo punto). Simplemente repito la conclusión: la cátedra aparece envuelta en una trama de significaciones atribuidas por los implicados en la situación enunciativa de la clase.

Heidegger agrega que, en la vivencia inmediata de la cátedra, el “yo” está implicado de una manera muy distinta que en la de la modalidad teórica. El “yo” resuena (*anklingen*), co-resuena (*mitanklingen*) y se mueve (*schwingen*) en la vivencia (Cfr. GA 56/57: 73). El sentido de estos verbos es el siguiente: en una determinada esfera práctica como puede ser, por ejemplo, la de la enseñanza, el “yo” no tiene una posición exterior a la trama significativa que la constituye, sino que co-pertenece a ella. Esto resulta evidente en la comparación con la modalidad teórica donde el sujeto se coloca fuera de la red de significaciones y objetiva el mundo. Heidegger denomina “yo histórico” (*historisches ich*) (Cfr. GA 56/57: 74) a esta subjetividad envuelta en las relaciones semánticas de la praxis. Para expresar justamente esta co-pertenencia de subjetividad y mundo en la vivencia de la praxis y, como antónimo de “suceso” (*Vorgang*), Heidegger introduce el término de “acontecimiento” (*Ereignis*). Dicho negativamente: la vivencia de la cátedra no pasa delante de mí como un objeto de conocimiento, sino que “yo” y las relaciones semánticas que constituyen esa esfera de la praxis somos una totalidad de sentido:

En la visión de la cátedra estoy junto a ella con mi yo pleno, se mueve junto con, dijimos, es una vivencia expresamente mía, y así la veo también; no es un suceso, sino un acontecimiento (*Ereignis*) (...)

acontecimiento-apropiador¹ (*Er-ignis*) tampoco significa, como si yo me apropiara la vivencia desde afuera o desde algún lado: “afuera” y “adentro”² tienen aquí tan poco sentido como “psíquico” y “físico”. Las vivencias son acontecimientos-apropiadores (*Er-ignisse*), en tanto viene desde lo propio (*aus dem Eigenen*), y de este modo sólo vive la vida. (GA 56/57: 73)

Heidegger vuelve en la lección *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (semestre de verano de 1919) sobre esta totalidad de sentido del acontecimiento en la que el “yo” y las relaciones semánticas que surgen de la esfera de la praxis se integran sin confundirse. Los apuntes de O. Becker dejan ver otros detalles sobre la naturaleza del *Ereignis*.

En primer lugar, describe al “yo” como “situación-yo” (*Ich-Situation*). Esta nueva expresión da cuenta del carácter relativamente cerrado (*relative Geschlossenheit*) del acontecimiento. Toda situación es un acontecimiento unitario donde el “yo” está integrado de una manera que no sobresale

¹ Von Herrmann señala que el sentido de este término implica una doble apropiación: yo me apropio del acontecimiento y el acontecimiento se apropia de mí. La traducción del término alemán “*Ereignis*” por “acontecimiento apropiador” tiene por fin expresar esta doble relación de actividad y pasividad. Von Herrmann agrega que, en la medida en que el *Ereignis* no es otra cosa que el acontecimiento que realiza mis vivencias, se corresponde con lo que Heidegger llamará “existencia” (Cfr. Von Herrmann, 2000: 50-51).

² Heidegger desautoriza la distinción entre un “adentro” y un “afuera” para caracterizar la unidad de sentido del acontecimiento. Creo que es imposible eliminar esta distinción tanto en su sentido espacial como en su trasposición metafórica al campo de la modalidad, es decir, como perspectiva interna y externa. Si se toma como punto de partida la afirmación de Heidegger de que el acontecimiento es la unidad de sentido fuera de la cual no hay posibilidad de establecer otro lugar, esto no invalida que el “yo” implicado en el acontecimiento no pueda transformarse modalmente y establecer una perspectiva que pone distancia con las cosas, es decir, que marca la diferencia entre una perspectiva interna y otra externa. Habría, por decirlo de este modo, dos posibilidades: el acontecimiento que supone una mirada interna que da cuenta de la unidad de sentido y el suceso que se constituye a partir del establecimiento de una mirada exterior al acontecimiento y lo objetiva. Creo que la distinción “adentro” vs. “afuera” no puede identificarse sin más, como sugiere el texto, con la oposición “físico” vs. “psíquico”.

(*Unabgehobenheit des Ich*) o, dicho metafóricamente, el yo nada (*schwimmt*) en la situación (GA 56/57: 206).

En segundo lugar, O. Becker anota algunas expresiones donde se pone de manifiesto que, a pesar de que el “yo” nade en la situación, tiene una cierta primacía ya que “lo que acontece tiene relación conmigo, resplandece en el propio yo”³ (GA 56/57: 206). Otra expresión que, a mi juicio, es muy importante es la siguiente: “los acontecimientos «me pasan a mí»”⁴ (GA 56/57: 205). En estas frases se puede ver claramente que el “yo” no se diluye ni se confunde con la situación. Está incorporada a ella como un factor suyo. Es en virtud de este resplandor o primacía del yo en la situación que Heidegger afirma que la forma fundamental de todo contexto vital es la “motivación” (Cfr. GA 56/57: 205).

En tercer lugar, propone un ejemplo de esta manera especial de relacionarse el “yo” con lo que acontece:

Por ejemplo, el ascenso a una montaña para ver la salida del sol. Se ha llegado a arriba, y todos esperan en silencio. Se está totalmente entregado al acontecimiento, se ve el disco solar, las nubes, las masas rocosas de esta forma determinada, pero no se ve el macizo aislado⁵ al que recién subí. Aquí siempre perdura el yo. (GA 56/57: 206)
(subrayado en el original)

³ El texto alemán “*es strahlt ins eigene Ich hinein*” muestra claramente cómo la distinción “adentro” vs. “afuera” está implicada en el vocabulario de Heidegger.

⁴ El texto alemán dice: “*Die Ereignisse «passieren mir»*”.

⁵ Heidegger usa la expresión “*das bestimmte Massiv*”. Traduzco el término “*bestimmt*” por “aislado” por dos razones: en primer término, porque el adjetivo “determinado” es demasiado general y no expresaría lo que Heidegger quiere comunicar, a saber, que el acontecimiento es un sistema de relaciones de entes vinculados por las motivaciones del yo. En segundo lugar, porque más adelante Heidegger contrasta este relato con la objetivación teórica. De la comparación entre el *Ereignis* y la objetivación y, del hecho de que la negación de la cita esté subrayado, se sigue que el sentido del adjetivo “*bestimmt*” sea el de algo determinado, separado de su contexto. Respecto de la objetivación dice inmediatamente a continuación del texto citado: “Por otro lado, es posible una pura objetividad teórica. Los objetos no son mas retenidos por la situación; están aislados (*isoliert*)” (GA 56/57: 206).

La construcción del ejemplo es muy interesante porque Heidegger usa la forma impersonal y no la primera persona. La función semántica de esta forma es, a mi juicio, dar cuenta de que la situación es una unidad de sentido completa, una totalidad de relaciones (subir a la montaña, para ver la salida del sol, los entes que están en función de esa finalidad y la actitud de entrega de los participantes) en la que el "yo" se integra como una variable más de la totalidad. Ciertamente que no es cualquier variante, sino que cumple un rol fundamental, perdura en el acontecimiento. Es decir, lo que sucede me acontece a mí que percibo la unidad de la situación y me encuentro comprendido en ella. Finalmente, la construcción asume el género del relato, describe una acción⁶ (subir a la montaña y contemplar la salida del sol). Esto muestra la condición eminentemente práctica del *Ereignis*.

Esta primera descripción de la inclusión del "yo" en el *Ereignis* es la que da lugar a la caracterización del "sí mismo" como lo originario. El origen de todo sentido es el rol primario que juega el yo en esa totalidad de relaciones que constituyen la situación-acontecimiento. Heidegger formula este rol por primera vez en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920). El punto de partida de su análisis no es la vivencia del mundo circundante o, lo que es lo mismo, los acontecimientos de la vida práctica. Heidegger se ocupa en esta *Vorlesung*, por el contrario, de dos géneros discursivos mediante los que la vida se expresa a sí misma: la autobiografía y la investigación biográfica (Cfr. GA 58: 56). Al final de sus análisis concluye que la vida fáctica está centrada en el problema de la identidad (sí mismo). La vida guarda una relación con ella misma que se pone de manifiesto de un modo crítico en el valor que tiene el "yo" para ella. La razón de esta agudización (*Zugespitztheit*) del problema de la vida está en la estabilidad precaria que tiene la identidad. En uno de los complementos (*Ergänzungen*) de esta lección Heidegger explica el sentido de esta agudización del sí mismo: el "yo" se adelanta siempre al mundo, goza por decirlo así, de una

⁶ En otro pasaje del texto da otro ejemplo de una situación donde se ve claramente que se trata de acciones: "Un ejemplo de situación: ir a clase". (GA 56/57: 205)

espontaneidad que genera situaciones en las que el mundo se anuncia⁷. De ahí que el “sí mismo” ocupe un lugar destacadísimo, tenga una relevancia fundamental (*Betontheit des Lebens*) para aquel análisis que quiera investigar las estructuras de la vida (Cfr. GA 58: 59).

De esta relevancia y agudización que posee el sí mismo en la vida fáctica, Heidegger saca la consecuencia de que todo lo que vivimos en el mundo circundante, todo lo que acontece, supone un modo en el que se vive. Este modo no es otra cosa que el carácter crítico (*zugespitzt*) del sí mismo. El “yo” es la modalidad primaria, el “cómo”, en el que se vive lo que acontece: “Esta lábil y fluctuante estabilidad del mundo del sí mismo determina siempre «el de algún modo» de la vida en tanto carácter de situación” (GA 58: 62).

Una vez establecido que el “sí mismo” ocupa un lugar decisivo en la vida, Heidegger profundiza su condición modal con el fin de llegar a establecer su carácter de origen. El argumento se funda en la distinción de dos aspectos de la vida fáctica: el contenido y el modo en que se da ese contenido. Heidegger lo expresa como la distinción entre el “cómo” (*Wie*) vs. “qué” (*Wasgehalt*). La vida fáctica está compuesta de una multitud de experiencias cuyo contenido da cuenta de su condición intencional (se dirigen a algo). Estas experiencias expresadas articulan lo que se denomina el mundo religioso, político, económico, artístico, etc. Cada una de ellas poseen contenidos específicos claramente diferenciables. Es necesario destacar que todavía no se trata de la articulación científica de estos mundos, sino más bien son experiencias religiosas, económicas, artísticas de índole preteórica. A Heidegger sólo le interesa señalar el hecho de que en ellas se pueden identificar distintos contenidos.

El criterio de distinción entre ellas se funda en el contenido. Desde esta perspectiva todos tienen el mismo valor; no se puede decir que haya algu-

⁷ El fragmento dice así: “¿Qué significa esto: «La vida fáctica se agudiza respecto de la vida del sí mismo? La vida del sí mismo se adelanta siempre, en un determinado aspecto, al «mundo». En el «sí mismo» tenemos siempre situaciones que se abren paso, en las que se anuncia el carácter del mundo. La conexión de expresión, en la se da el mundo, es una función del contexto situacional (*Situationszusammenhang*) determinado del mundo del sí mismo” (GA 58: 206).

na preferencia (*Vorzugsstellung*) entre unos y otros; no están subordinados entre sí, sino que son esferas independientes de la experiencia. No se puede encontrar en ellos ningún motivo para establecer algún tipo de privilegio (Cfr. GA 58: 84).

El desarrollo de la argumentación requiere una aclaración: en la búsqueda del carácter originario de la vida Heidegger establece que el criterio para identificarlo es encontrar en ella algo así como una posición de privilegio (*Vorzugsstellung*) o una nota sobresaliente (*Auszeichnung*). Esto es lo que no encuentra en el "qué" de la vida. Una vez descartado ese camino, Heidegger retoma lo que dijo sobre la agudización del "sí mismo": todo contenido, sea el resultado de la teoría o no, se da en una modalidad (*Wie*). Esta modalidad es la agudización o constante referencia de la vida hacia ella misma que emerge críticamente en el problema del sí mismo (Cfr. GA 58: 85).

Ahora bien, la modalidad en la que los contenidos experimentados se dan no tiene, para Heidegger, un valor puramente formal, sino que guarda un cierto contenido que se distingue del "qué" de las experiencias y que Heidegger denomina "contenido del cómo" (*Wiegehalte*) (Cfr. GA 58: 85). La especificidad de este contenido de la modalidad radica en que domina en todos los ámbitos materiales de la experiencias antes mencionados (religioso, artístico, científico, etc.). Creo que esta idea de Heidegger puede expresarse de la siguiente manera: el cómo posee un carácter fáctico, razón por la cual, posee un determinado contenido. La facticidad de la modalidad radica en el hecho de que los modos de concebir el "sí mismo" son distintos e históricos⁸ (las autobiografías y la investigación histórica sobre la identidad arroja ese resultado). Desde ese contenido fáctico se comprende el sí mismo y esa comprensión es la que está implicada como modalidad en los contenidos de la experiencia (*Wasgehalte*). Por ello, concluye Heidegger que dentro de la vida fáctica el "sí mismo" ocupa una posición de privilegio. En otras palabras: el "cómo" tiene una primacía sobre el "qué"; el "cómo" es el origen desde el cual se

⁸ De hecho Heidegger reconoce que fue el cristianismo el paradigma histórico (*historische Paradigma*) que está en la base del rol fundamental que tiene el sí mismo en la vida fáctica (Cfr. GA 58: 61-62). Por ello, interpreto que la expresión "*Wiegehalt*" alude a la o las tradiciones históricas desde donde el sí mismo se comprende.

comprende todo contenido: “la referencia al mundo del sí mismo –éste juega, por lo tanto, un rol especial; a partir de él se comprende, de algún modo, el correspondiente aspecto del contenido material experimentado, su cómo” (GA 58: 85).

Así entonces, el “sí mismo” expresado en el pronombre de primera persona se presenta para Heidegger como el origen de todo sentido. Que se trata de una subjetividad histórica, fáctica, es decir, del sujeto de la enunciación que se expresa aquí y ahora, resulta evidente cuando, en la reconstrucción del final de la lección, hecho a partir de anotaciones de Heidegger, describe el ser de la vida como la realización (*Vollzug*), la puesta en acto de ella, por medio del sí mismo⁹.

En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verano de 1920) Heidegger afirma expresamente el carácter originario de esta noción de subjetividad práctica (Cfr. GA 56/57: 210). El carácter realizativo del yo no sólo es el criterio mediante el cual se distingue lo originario de lo derivado (Cfr. Ga 59: 75), sino también el origen desde el cual se atribuye sentido a toda realidad :

El sí mismo en la realización actual de la experiencia de la vida, el sí mismo en la experiencia de sí mismo, es la realidad originaria (*Urwirklichkeit*) [...] Toda realidad recibe su sentido originario por medio del cuidado (*Bekümmern*) de sí mismo. (GA 59: 173)

Al final de la *Vorlesung Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger presentó el problema del origen como una pregunta por el ser de la vida. La respuesta a ella consistía en la descripción de una subjetividad práctica, es decir, en la realización del sí mismo. La misma descripción de lo originario se encuentra también en la lección que acabo de comentar. En el semestre de

⁹ El texto dice así: “El ser de la vida, de las vivencias significa no suceso (*Vorkommen*, sino realización (*Vollzug*) –realización en el sí mismo, sin que el sí mismo esté, siempre y de un modo necesario, expresamente ahí”. (GA 58: 156) (subrayado en el original)

invierno de 1921-1922 Heidegger dicta una lección titulada *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. En el apéndice 1 presenta el mismo problema, pero bajo una nueva perspectiva. Podría decirse que la dimensión ontológica del análisis se profundiza. Ya no se trata de describir lo originario a partir de la exégesis fenomenológico-hermenéutica del pronombre de primera persona, sino de un enunciado fundamental: “yo soy” (*ich bin*):

La pregunta por el sentido del ser de la vida fáctica, concretamente de la respectiva vida concreta propia, puede ser concebida, de un modo que indica formalmente, como la pregunta por el sentido del “yo soy” (...) En el carácter de ser propio del “yo soy” es decisivo el “soy” y no el “yo”. El punto de partida aquí en tanto indicación formal en una problemática radicalmente distinta: mostrar la vida (GA 61: 172) (subrayado en el original)

Este fragmento es muy interesante porque muestra claramente cómo Heidegger busca un nuevo comienzo para la formación de los conceptos filosóficos. En efecto, el trasfondo del problema es la modo en el que la modernidad planteó el problema del “yo soy”. La tradición inaugurada por Descartes acentúa el problema del “yo” al que lo describe desde el punto de vista de la teoría del conocimiento en sus dos variantes, a saber, la trascendental o la del idealismo absoluto (Cfr. GA 61: 173). Heidegger asume la proposición cartesiana “*ego sum*”, pero cambia la perspectiva: de lo que se trata no es de hacer una exégesis del yo, sino del “soy”.

Este cambio de punto de partida requiere dos comentarios: a) Heidegger entiende por “soy” la vida fáctica. Responder la pregunta por el sentido del ser de la vida significa, en este momento de su pensamiento, mostrar las estructuras que la constituyen desde su propio interior. La tesis que ya aparece en esta lección es que el ser de la vida es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (Cfr. GA 61: 176), b) el “yo” tiene un sentido estrictamente deíctico y no teórico-cognoscitivo. El “yo” señala la facticidad de la pregunta, es decir, el contexto enunciativo histórico desde donde se puede comenzar una investigación sobre las estructuras de la vida, esto es, la puesta en acto de mi propio “aquí” y “ahora”:

La indicación formal del “yo soy” que conduce la problemática del sentido del ser de la vida se vuelve efectiva, desde un punto de vista metódico, en la manera en que ella es llevada en su fáctica y genuina realización, esto significa, en la manera en que la mostrable cuestionabilidad (*Fragligkeitscharakter*) (inquietud) de la vida fáctica se realiza como un preguntar concretamente histórico “yo soy”, donde se debe considerar “el yo” en el sentido de la indicación (*Hinzeigen*) a mi vida fáctica concreta en su concreto mundo, en su circunstancia histórico espiritual (*geistesgeschichtliche historische Lage*) y posibilidad de situación” (GA 61: 174).

Esta radicalización ontológica que experimenta el pensamiento de Heidegger es la que lo conduce a reemplazar el término “vida” por “*Dasein*” (Cfr. GA 61: 85) (Cfr. GA 63: 29). El enunciado “yo soy” despliega, expande, el contenido de este término que, de ahora en adelante, ocupará el eje central de sus investigaciones. El *Dasein* es la realidad originaria de la que surge todo sentido.

Tal como resulta de este recorrido por las lecciones del período temprano de Freiburg queda claro que: a) para Heidegger, el origen tiene un sentido eminentemente modal. Designa el “cómo” desde donde se comprende la multiplicidad de regiones de la experiencia, b) esta última afirmación no tiene un sentido formal, sino que el sí mismo supuesto en el contenido de las experiencias es de índole histórico, tiene una tradición determinada de la que toma sus propios contenidos, c) el pronombre de primera persona que expresa el “cómo originario” tiene que ser interpretado como el deíctico que apunta a esa tradición o contexto enunciativo desde donde se comprende a sí mismo, d) seguir las indicaciones de ese pronombre es la tarea de la filosofía a fin de poder hacer una interpretación adecuada de las estructuras de la vida, e) para poner distancia de la interpretación modal derivada, es decir, de aquella que surge de la teoría del conocimiento y que interpreta el pronombre de primera persona como sujeto epistemológico, Heidegger propone una

radicalización ontológica expresada en el enunciado “yo soy”¹⁰ y condensada en el término “*Dasein*”, y f) retomando la primera terminología introducida en el año 1919 se puede decir que el *Dasein* es el *Ereignis* originario de donde se deriva todo sentido.

2. Las categorías de la vida

En el punto anterior me centré en la caracterización del “sí mismo” como origen. La idea que recorre toda la exposición es que la preocupación fundamental de Heidegger es la determinación del contexto enunciativo originario desde donde se pueda preguntar por las estructuras de la vida. Todo sentido se deriva de la caracterización del origen entendido como una instancia enunciativa (“yo”, “aquí” y “ahora”)¹¹ caracterizada fundamentalmente por su historicidad.

¹⁰ Todo lo dicho sobre el enunciado “yo soy” corresponde a las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Sin embargo, hay otro texto *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauung”* publicado en *Wegmarken* (1967) pero redactado durante los años 1919-1921. Heidegger se ocupa aquí del enunciado “yo soy”. Lo considera como la expresión del término existencia, es decir, como el ser del “sí mismo”. La existencia expresa la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo, del vínculo que uno establece consigo mismo en una situación histórico concreta determinada (Cfr. AK: 29). También le confiere el mismo sentido modal que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*: “El así entendido ser del «sí mismo» significa, indicado formalmente, existencia. Con ello se da la indicación sobre aquello a partir de lo cual debe ser extraído el sentido de existencia en tanto determinado cómo del «sí mismo» (del yo)” (AK: 29). Quizá la fórmula que ponga en evidencia la misma argumentación que las lecciones sea ésta: “*La vida fáctica, realizada históricamente en el fáctico cómo de la problemática del modo (Wie) de la autoapropiación preocupada del sí mismo, pertenece originariamente al sentido del fáctico «yo soy»*”. (AK: 35) (subrayado en el original)

¹¹ La mención explícita de los tres deícticos que constituyen la instancia de la enunciación aparece en el siguiente fragmento: “En la experiencia fundamental relacionada con el yo se torna decisiva su facticidad: *el propio hic et nunc* vivido, en esta experiencia de vida fáctica realizada en esta situación histórico espiritual se realiza también la experiencia fundamental que se retrotrae a sí misma a lo fáctico, permanece en él y se origina en él”. (AK: 32) (el subrayado es mío)

En este punto del capítulo voy a exponer las estructuras constitutivas de la vida fáctica. Como en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger comienza su producción conceptual, introduce muchos términos que luego abandona o aparecen transformados en el período de Marburg. Para organizar la exposición sólo voy hacer hincapié en aquellas estructuras que están directamente relacionadas con la tesis central del trabajo.

La expresión “categorías de la vida fáctica” aparece en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Heidegger usa este término para expresar las estructuras mediante las cuales la vida se autointerpreta. Por ello, las categorías de la vida tienen un carácter hermenéutico; dan cuenta del modo originario en que la vida se apropia a sí misma (Cfr. GA 61: 86.87)¹². De todos los aspectos que Heidegger analiza bajo el concepto de “categorías de la vida fáctica” sólo voy a considerar los siguientes: a) la noción de vida, b) el mundo y significatividad c) la constitución semántica d) la movilidad, y e) la facticidad. No voy a hacer una exposición detallada de cada uno de estos aspectos. Más bien, me voy a centrar en los algunos puntos específicos que son de especial importancia para la justificación de mi interpretación narrativa.

2.1 La noción de vida

El primer rasgo de la “vida” (*Leben*) en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* radica en tiene un sentido deíctico preciso: designa la vida humana en tanto hecho individual. Dicho negativamente: no designa un concepto universal predicable de todos los seres vivos. Para poner de relieve la condición

¹² Heidegger usa también en este período las expresiones “*existenzial*” y “*existentiell*”, pero lo hace esporádicamente y sin el sentido estricto que tienen en *Sein und Zeit*. Sólo en la lección *Ontologie (Hermeutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923) introduce los “*existenciales*” (*Existenzialien*) para dar cuenta de las estructuras del *Dasein* como poder ser (Cfr. GA 63: 16), incluso opone lo categorial a lo existencial (Cfr. GA 63: 31). Pero como esta expresión técnica sólo aparece en la última lección temprana de Freiburg, prefiero las expresiones “categorías” o “estructuras” de la vida.

deíctica de esta noción Heidegger la usa unida al pronombre posesivo: “La vida –mi vida, tu vida, vuestra vida, nuestra vida–” (GA 58: 30).

El carácter indicial de la vida, el hecho de que me designe a mí como individuo, no tiene como consecuencia la imposibilidad de elaborar un discurso sobre ella. La razón fundamental de ello radica en que lo que Heidegger mienta con la expresión “mi vida” o “tú vida”, es la instancia de la enunciación, es decir, una estructura histórica estable. “Mi vida” designa el eje de coordenadas de donde parte y a donde confluye un sistema interpretativo o, lo que es lo mismo, señala una mediación discursiva por la que yo me comprendo. El pronombre de primera persona, como lo señalé en el capítulo anterior, implica el medio de la sociedad (Cfr. GA 56/57: 210). Por eso es posible un análisis estructural de la vida: cuando me observo, por decirlo de esta manera, puedo conocer rasgos típicos que me vincula con los otros que se designan con los pronombres personales: “queremos conocerla [se refiere a la vida] en su tipología (*Typik*) más universal” (GA 58: 30). Así descrito, el concepto de la vida expresa el ámbito de lo originario (Cfr. GA 58: 30).

Una vez comprendido que la noción de “vida” tiene un valor indicial, motivo por el cual, Heidegger usa también como sinónimo la expresión “vida fáctica” (*faktisches Leben*), aparece un segundo rasgo, a saber, la inmediatez de la vida consigo mismo. Heidegger lo dice negativamente: la vida carece absolutamente de distancia respecto de ella misma. Para expresar precisamente esta inmediatez de la vida usa el verbo “ser” en forma transitiva: “la distancia respecto de ella [se refiere a la vida] falta porque somos ella misma, y nosotros nos vemos a nosotros mismos en sus propias direcciones sólo desde la vida a partir de ella, que somos, que nos (acusativo) es.” (GA 58: 29).

El uso transitivo del verbo ser está marcado, como lo señala el propio Heidegger, por la forma acusativa del pronombre personal. El sentido de esta transgresión de las reglas gramaticales es triple: a) la transitividad del ser da cuenta de una reflexividad de la vida respecto de ella. La vida se dirige, en primer lugar, hacia ella. Vivir es relacionarse consigo mismo, b) la transitividad mienta, en segundo lugar, la direccionalidad de la vida hacia aquello que ella no es, y c) la vida se expresa en categorías propias que muchas ve-

ces entran en conflicto con el uso común del lenguaje y las reglas gramaticales.

Este tercer aspecto aparece claramente cuando Heidegger, en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-922), analiza el uso del término “vida”¹³. Voy a detenerme brevemente en este análisis semántico para mostrar esa relación conflictiva que se da entre las categorías interpretativas de la vida y el lenguaje que intenta expresarlas. Asimismo, esta lección es un claro ejemplo de la sensibilidad del análisis heideggeriano al lenguaje común. Se pueden distinguir dos momentos en la interpretación del uso del término “vida”. Cada uno de ellos remite el término a un contexto de uso distinto.

En el primer momento, Heidegger se ocupa del uso del término en contextos discursivos¹⁴ tales como el discurso filosófico, religioso etc. Distingue tres rasgos: a) la palabra “vida” tiene un referente indefinido, designa una vaguedad (*Verswommenheit*), a saber, una realidad última, abarcadora y, al mismo tiempo, significativa, b) es un término polisémico (*Vieldeutigkeit*) que se expresa en las frases “vida política”, “una vida mal empleada”, etc., y c) tiene una connotación especial (*besondere Betonung des in ihm Genannten*), designa la “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*), “originalidad de la vida” (*Lebensursprünglichkeit*), “ascensión de la vida” (*Lebenssteigerung*). Estos tres rasgos arrojan como resultado que el término vida puede decirse de to-

¹³ Ya antes se había ocupado de un análisis semántico de esta noción, a saber, en la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) y en *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919-1920). En los dos textos hace el mismo análisis semántico. Se pregunta cuál es el sentido del término “vida” en la filosofía del presente. Heidegger determina dos sentidos que responden a la modalidad teórica: a) la vida como objetivación (*Objektivierung*), y b) la vida como vivencia (*Erleben*) (Cfr. GA 59: 15-18 y AK: 15). Estos análisis semánticos se distinguen fundamentalmente del de la lección de 1921-1922 en el que Heidegger orienta sus análisis positivamente. Su intención primordial es determinar lo originario del uso del término.

¹⁴ Sería lo que Bajtín llama “géneros discursivos secundarios” (Cfr. Bajtín, 2002: 260), que para Heidegger dominan en el habla cotidiana: “Los modos de realizarse (*Vorkommen*) de esta expresión «vida» en el uso lingüístico, especialmente en el filosófico, popular-filosófico, religioso, literario-artístico” (GA 61: 81).

do, que su significación cambia permanentemente, aunque –reconoce Heidegger- siempre apunte a una realidad última.

En el segundo momento Heidegger se aboca al análisis del término en el contexto de uso del lenguaje común. Desde el punto de vista gramatical la palabra “vida” (*Leben*) designa tanto un verbo como un sustantivo. En el verbo distingue dos usos: a) el intransitivo como, por ejemplo, en las expresiones “vive intensamente”, “vive disipadamente, a tontas y a locas (*drauflos*)”, y b) el transitivo como, por ejemplo, en las expresiones “vivir la vida”, “vivir algo” (*etwas erleben*) (Cfr. GA 61: 82). La nominalización del verbo tiene, por su parte, tres significados fundamentales que simplemente menciono a continuación: a) la vida como una unidad de extensión limitada (*Erstreckungseinheit*), b) la vida como posibilidad, y c) la vida como destino (*Schicksal*)¹⁵.

Una vez establecido el campo semántico-pragmático del término vida - explicación que Heidegger reconoce que fue hecha “intuitivamente” (*gefühlsmässig*) (Cfr. GA 61: 82)-, es necesario determinar cuáles de estos sentidos son los que expresan las categorías por los que la vida se expresa a sí misma. Esta es la tarea de toda la lección. Por el momento, afirma que en el uso común del término, tanto en su aspecto verbal como nominal, irrumpe semánticamente el ser de la vida. Esta irrupción tiene el sentido siguiente: las categorías originarias de la vida se dejan oír, se traslucen pálidamente en los diversos usos:

En los determinados significados verbales y nominales de la expresión “vida” resuena (*anschlagen*) ahora en el ámbito de las orientaciones indicadas de la expresión un sentido propiamente continuo: Vida = *Dasein*¹⁶, “ser” en y por medio de la vida. Y es característico

¹⁵ Este tercer sentido es una combinación de los anteriores: la vida como posibilidad implica que posea una extensión delimitada. En tanto posibilidad, la vida puede caer en ella, puede formar otras posibilidades, cargar con posibilidades. A propósito de esta descripción dice: “y este todo considerado como la realidad, a saber, la realidad en su específica opacidad (*Undurchsichtigkeit*) como poder, destino” (GA 61: 84)

¹⁶ Según dije más arriba siguiendo la postura de Th. Kisiel (Kisiel, 1993: 493), Heidegger introduce el la noción de *Dasein* como término técnico en el año 1923. El texto que acabo de

de este sentido que, la más de las veces, apenas “resuene” débilmente y perdido, y casi siempre no se le presta oídos propiamente. (GA 61: 84) (subrayado en el original)

Así entonces, el análisis del término “vida” arroja como resultado dos cuestiones: a) una metodológica: el punto de partida del análisis es el uso del lenguaje en el que la vida se expresa a sí misma de un modo en el que se muestra y oculta al mismo tiempo. Por eso el análisis lingüístico tiene un límite que está fundado en la condición genética del pensamiento de Heidegger. Las categorías de la vida son el lenguaje originario en el que ella se expresa, mientras que la gramática se deriva de aquellas: “las categorías gramaticales tienen su origen en las del lenguaje de la vida, del hablar inmanente de la vida misma” (GA 61: 83). Esa cita permite hablar de un nivel superficial (el lingüístico) y otro de profundidad (las categorías de la vida). El análisis se remite de la superficie a la profundidad. Puede haber rupturas entre ambos, razón por la cual, a veces es necesario violentar la gramática (como, por ejemplo, en el uso transitivo del verbo ser), b) otra de contenido, pero que es una consecuencia de la anterior: en este primer análisis la vida aparece caracterizada como la instancia enunciativa originaria que posee una doble transitividad, una referencia hacia ella misma y una dirección hacia lo que no es ella. Como instancia enunciativa la vida expresa el ser del sujeto de la enunciación (*Dasein*). Por ello su estatuto pertenece al nivel de la profundidad. Dicho de otra manera: no hay isomorfismo entre los marcadores lingüísticos y la vida misma. De ahí que sea necesario partir del campo semántico de los conceptos, ver cómo se traslucen en ellos las categorías originarias y luego emprender la búsqueda de esas categorías. Lo decisivo es tener en cuenta el desfase entre los niveles.

Para finalizar con esta noción resta simplemente sacar una consecuencia de la afirmación de que la vida tiene un valor deíctico, motivo por el

citar muestra que es en el año 1921-1922 donde Heidegger designa el ser de la vida como *Dasein*. A pesar de ello, adopto la posición de Kisiel por el siguiente motivo: en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger habla de categorías de la vida y no de categorías del *Dasein*.

cual, representa la instancia de la enunciación que posee un lenguaje inmanente que es necesario sacarlo a la luz desde el lenguaje común. La idea que está implicada en esta caracterización es que la vida es una totalidad de sentido cerrada en sí misma o, lo que es lo mismo, que es imposible establecer un punto de vista exterior a la vida misma porque no hay un exterior a ella: “estando *en* ella [la vida] misma, no puedo salir de ella, ella es una conexión plenamente cerrada” (GA 58: 207) (subrayado en el original).

Con esta posición Heidegger no se refiere a una concepción idealista que niega la existencia del mundo exterior. La idea de que la vida es una totalidad que excluye la mirada externa, tiene un valor modal: toda exégesis de la vida tiene que ser hecha desde su propio interior, desde su propio lenguaje inmanente. No es necesario salirse de ella para poder dar cuenta de sus estructuras. Justamente esto es lo que sucede con la modalidad teórica, que establece la relación cognoscitiva “sujeto-objeto” como si fuera posible mirar la vida desde afuera de ella misma.

Heidegger acuña un concepto para expresar la autonomía semántica de la vida: la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenügsamkeit*). Con esta expresión da cuenta de la estructura intencional de la vida (Cfr. GA 58: 31). Ésta posee un sentido inmanente que se realiza en dos direcciones: la vida está centrada en sí misma, en la agudización del problema de la identidad (*selbst*) y, al mismo tiempo, está dirigida a lo que no es ella misma¹⁷. Por esto, la autosuficiencia es otra manera de decir que la vida habla su propio lenguaje, que no necesita salirse de sí misma para realizar y cumplir sus más genuinas tendencias. Las motivaciones de la vida surgen en la facticidad y se resuelven en ella (Cfr. GA 58: 31).

Heidegger caracteriza a la autosuficiencia como la forma de cumplimiento de la vida (*Efüllungsform*) (Cfr. GA 58: 30). Esta afirmación requiere una explicación. Que la vida sea autosuficiente no quiere decir que tenga todo resuelto. Por el contrario, la vida misma tiene un rasgo que está vinculado esencialmente a la autosuficiencia, a saber, su cuestionabilidad (*Fra-*

¹⁷ Esta segunda direccionalidad de la vida muestra claramente que la posición de Heidegger no es idealista.

glichkeit). Con este concepto Heidegger quiere mostrar que la vida siempre se propone metas nuevas, se cuestiona permanentemente, pero el cumplimiento de esas metas no está fuera de ella, sino en su propia facticidad. Heidegger usa el término “cumplimiento” (*Erfüllung*) nunca referido a una intención significativa de la conciencia, sino a los modos en los que la vida realiza y supera en sí misma sus propios límites.

El cumplimiento es en general tal, es en general aquello que se realiza en la vida desde sus propias formas (...) la vida se interpela (*ansprechen*) siempre en su propio lenguaje y se responde (...) la vida, conforme a su estructura, no necesita desde sí misma volverse de afuera para alcanzarse según su sentido (...) su estructura le es suficiente, incluso para superar de alguna manera siempre de nuevo sus imperfecciones (*Unvollkommenheit*), sus insatisfacciones, en todas las posibles formas y casualidades y condiciones –esto quiere decir el sentido de “autosuficiencia”. (GA 58: 42) (subrayado en el original)

2.2 Mundo y significatividad

En el punto anterior quedó claro que Heidegger concibe a la vida como el acontecimiento originario de donde surge todo sentido. La autosuficiencia describe la vida como una totalidad de sentido inmanente, mientras que el carácter de acontecimiento (*Ereignis*) expresa que esa totalidad posee un carácter eminentemente práctico en el que el “yo” cumple un rol decisivo. La autonomía semántica del acontecimiento de la vida es “el lugar” donde también hacen frente los objetos de una manera pre-teórica. Esta unidad en la que el “yo” y las “cosas” se co-pertenecen en diversas esferas prácticas es lo originario.

El rol que cumple el sujeto ontológico en la unidad del acontecimiento es de una total inmediatez. La falta de distancia designa la relación directa que tenemos con nosotros mismos y con aquello que no somos nosotros. A esto denominé la doble transitividad de la vida. Esta es de una índole totalmente distinta de la transitividad gramatical, hecho que se puede ver claramente cuando Heidegger usa el verbo “ser” en forma transitiva. Rompe con

las reglas gramaticales para poder expresar la direccionalidad originaria de la vida.

En este punto del capítulo voy a tratar uno de los conceptos centrales de la filosofía heideggeriana: el mundo. Esta noción intenta expresar la estructura que organiza la doble transitividad del *Dasein* implicada en todo acontecimiento. Para Heidegger, el mundo entendido como categoría, es decir, como una estructura profunda interpretativa, se manifiesta en el uso verbal intransitivo del verbo “vivir”. Expresiones preposicionales tales como “vivir en”, “vivir para”, “vivir con”, “vivir de” etc. requieren “algo” (*etwas*) respecto de lo cual se vive. En este uso se muestra una direccionalidad del vivir, una capacidad de establecer las relaciones que Heidegger denomina “mundo”.

Fijamos con el término “mundo” este “algo” (*etwas*) que indica su multiplicidad de relación con el “vivir” en estas expresiones preposicionales aparentemente enumeradas y recogidas sólo casualmente.
(GA 61: 85) (subrayado en el original)

El acontecimiento originario de la vida es una totalidad de relaciones¹⁸. Heidegger introduce el término mundo para explicar el sentido de ellas. No voy a exponer el fenómeno del mundo en todos sus aspectos. La tesis que voy a defender es su constitución textual¹⁹. Sólo me interesa ese aspecto del

¹⁸ En *Sein und Zeit* Heidegger describirá al mundo como un sistema de relaciones (*Relationssystem*) (Cfr. SuZ: 88)

¹⁹ Quien se ocupó primero de la posible relación entre la categoría de texto y la filosofía heideggeriana fue Th. Wilson en su libro *Sein als Text. Von Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation* (1981). La tesis central que desarrolla es que la ontología heideggeriana es una superación de la ontología sustancialista porque toma implícitamente como modelo la noción de texto para el análisis de lo dado: “lo dado, para Heidegger, es un plexo (*Geflecht*) de relación de posibilidades” (Wilson, 1981; 114). Comparo plenamente la tesis de Wilson, sólo que considero que lo dado puede aparecer como un plexo de relaciones porque el mundo se estructura textualmente. A diferencia de Wilson, tomo el concepto de texto de la lingüística textual que considera que el criterio mínimo de textualidad es la coherencia semántica y no, como afirma P. Ricoeur (Cfr. Paul Ricoeur, 2001: 127; 104), la escritura. Para un desarrollo de esta idea ver nota 28 de este capítulo.

problema porque está directamente vinculado a la hipótesis central del trabajo. Para ello voy a seguir los vínculos que Heidegger establece entre el mundo, la significatividad y el suelo de la experiencia.

El punto de partida de la explicación del mundo es el lenguaje. Pero a diferencia de los análisis anteriores donde Heidegger partía de palabras, frases y enunciados, para la explicación del mundo se vale de una estructura mayor: el relato. La razón de esta elección, aunque Heidegger no lo diga explícitamente, está en la descripción de la vida como acontecimiento. Los ejemplos que propone para ilustrar este concepto son fragmentos de la experiencia cotidiana que, expresados en otra terminología, no son más que acciones en la que intervienen agentes con deseos y creencias. Si bien, como acabo de afirmar, Heidegger no vincula directamente la estructura autosuficiente de la vida con el género discursivo correspondiente, se vale del verbo “relatar” (*erzählen*) para ilustrar los acontecimientos. Como introducción al concepto de mundo es necesario, en primer lugar, abandonar las filosofías y teorías del mundo y relatar obviedades: “*no sabemos nada de filosofía ni de teorías de la explicación del mundo o cosas parecidas*. La consideración es ahora de modo tal, que diremos no más que trivialidades (*Selbstverständlichkeiten*) (...) el relato de aquello que comparece a cada uno o puede comparecer”²⁰. (GA 58: 31) (subrayado en el original).

El primer relato de una obviedad vinculado con la explicación del concepto de mundo aparece en *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919). Para poner en evidencia el significado del mundo Heidegger les propone a los estudiantes presentes en el aula hacer un análisis de un objeto que aparece en el contexto pragmático de la clase, a saber, la cátedra desde donde en ese momento Heidegger les dirige la palabra (Cfr. GA 56/57: § 14). Que se trata estrictamente de un re-

²⁰ Heidegger usa, en *Grundprobleme der Phänomenologie*, varias veces el verbo “*erzählen*” con un sentido positivo, es decir, como el género discursivo que da cuenta de una forma pre-teórica de la vida: (GA 58: 34; 38; 43; 103; 106; 111; 112; 114; 115; 116; 123). En las siguientes lecciones no hay un uso tan frecuente como. En el resto de las lecciones de este periodo sólo aparece con este sentido positivo en (GA 60: 183).

lato, aunque Heidegger no se valga de esta palabra, se puede ver en el comienzo del ejemplo:

Ustedes²¹ llegan, como de costumbre, a esta aula a la hora habitual y se dirigen a su asiento habitual. Aténganse a esta vivencia del “ver su asiento”, o también pueden llevar a cabo (*vollziehen*) mi propia orientación (*Einstellung*): entrando al aula veo la cátedra. Tomamos distancia completamente de ella para formular lingüísticamente la vivencia ¿Qué veo? (GA 56/57: 70-71)

Heidegger describe dos acciones: “llegar al aula y ocupar el asiento” y “llegar al aula y ocupar la cátedra”. En cada una intervienen dos actores: los alumnos que realizan la primera acción y el profesor que lleva a cabo la segunda. Las acciones pertenecen a un mismo relato que puede ser titulado “La lección universitaria”. En el contexto de esta esfera de la praxis Heidegger se pregunta cómo aparece la cátedra, sea desde el punto de vista de un actor o del otro. Heidegger describe la vivencia de la cátedra usando como estrategia la confrontación de cuatro interpretaciones. Nuevamente aquí interviene una dimensión narrativa, ya que introduce tres actores más que no están presentes en la situación inmediata de la acción: a) introduce un actor abstracto que no menciona, pero que aparece bajo la forma de la interpretación de la filosofía teórica dominante. Este actor mira la cátedra como una sumatoria de propiedades que guardan una relación de fundamentación (superficie de color marrón, forma rectangular, caja, atril para hablar en la universidad y luego cátedra), b) para los estudiantes (actores presentes en la situación), la cátedra es aquello desde donde el profesor habla. Para el profesor (actor presente en la situación), es el lugar desde donde se dirige a los alumnos, apoya sus libros, se siente más o menos cómodo. La cátedra, para los actores presentes en la situación, se presenta de golpe (*in einem Schlag*) y, fundamentalmente, aparece en un contexto con otras cosas y con ellos. La cátedra no está aislada (*isoliert*), c) introduce otro nuevo actor, un campesino de la selva negra que ingresa en la situación. Este pasaje es importante por-

²¹ Se refiere a los alumnos presentes en la lección.

que incorpora el concepto que lo conducirá a la noción de mundo. Heidegger se pregunta ¿qué ve el campesino? Responde: “¿Ve él una cátedra o una caja o un tabique de tablas? El ve «el lugar del profesor», ve el objeto en tanto afectado de un significado (*Bedeutung*)” (GA 56/57: 71), d) introduce el cuarto participante imaginario de la situación: un senegalés (*Senegalneger*) que experimenta un cambio de situación. Se lo traslada desde su choza (*Hütte*) a la universidad. Para este nuevo actor, la cátedra se presenta como “aquello que no tiene que ver él” (*mit dem er nichts anzufangen weiss*), carece completamente de relación, motivo por el cual, la cátedra no tiene significado (*bedeutunglos*).

De la confrontación de estas cuatro interpretaciones posibles en una determinada situación pragmática o, dicho de otra manera, en el relato de una acción, Heidegger extrae el concepto de “mundo” como la relación significativa que los participantes de ese acontecimiento guardan con las cosas, consigo mismo y entre ellos. El mundo es una trama semántica de índole puramente pragmática. Esta última afirmación aparece expresamente dicha en *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920), cuando después de relatar distintos acontecimientos²², concluye que “vos, él, ella, nosotros vivimos siempre en una orientación (*Richtung*)” (GA 58: 32).

La orientación da cuenta del carácter semántico de las relaciones constitutivas del mundo y de su condición pragmática. En efecto, la primera acepción del término “sentido” es de índole deíctico-espacial (Cfr. Fontanille, 1998: 21): que los objetos que comparecen en un acontecimiento determinado, como puede ser el de la lección universitaria, tengan significado quiere decir que guardan una posición axiológica vinculada a los intereses de los participantes del acontecimiento (*«ich halte» mich immer «irgendwo» «auf»*) (Cfr.

²² Todos ellos están formulados como relatos mínimos: “dicto la lección”, “por la mañana voy a la facultad”, “a la tarde trabajo en casa”, “voy a un concierto, escucho Bach”, “practico un deporte”, “voy al bosque”, “milito en política” (Cfr. GA 58: 32). Más adelante cuando introduce la noción de significatividad (*Bedeutsamkeit*), Heidegger hace un relato completo de su vuelta de la universidad a su casa, en el camino se encuentra con un amigo, ingresa a una tienda de cigarrillos, en esa tienda escucha a alguien relatar el último partido de fútbol, se interesa por el relato, etc. (Cfr. GA 58: 103).

GA 58: 32). La introducción del actor senegalés está dirigida a mostrar, por vía de la negación, la estructuración semántico-pragmática del mundo. El senegalés no puede orientarse en ese acontecimiento, esto significa, no puede establecer, por lo menos al principio, una relación que le muestre el uso de aquello que comparece ante él. Por esto, para él la cátedra carece de significado.

El mundo se articula formalmente en tres direcciones (Cfr. GA 60: 11): el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), del mundo de los otros (*Mitwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*). Estos tres conceptos describen las direcciones semánticas que recorren el mundo. El eje de coordenadas que marca el punto de referencia de la orientación semántica es el mundo del sí mismo: desde el “yo”, “aquí” y “ahora” de la instancia de la enunciación se organizan las relaciones con los otros (padres, hermanos, conocidos, profesores, estudiantes, funcionarios, extraños, etc.) y con lo que me rodea (paisajes, ciudades, desiertos, etc.) (Cfr. GA 58: 33).

En la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) Heidegger vuelve sobre esta triple articulación del mundo. Para expresar justamente su valor deíctico-pragmático, es decir, para mostrar que expresan los vínculos semánticos que tienen como punto de referencia los intereses de un sujeto que obra aquí y ahora, denomina a la articulación del mundo como “las indicaciones del cuidado” (*Ausweisungen der Sorge*). Las orientaciones semántico-pragmáticas son los mundos del cuidado (Cfr. GA 61: 94).

Si bien el mundo se articula en tres direcciones de sentido distintas, tienen en común un único rasgo: la significatividad (*Bedeutsamkeit*). La trama de relaciones es de índole significativa. Como señalé más arriba, Heidegger introduce este concepto mediante el análisis de distintos tipos de relatos de acontecimientos prácticos. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cuál es el estatus de esta trama significativa? ¿qué entiende Heidegger por “significado”? La significatividad descrita como la conexión de significados (*Zusammenhang von Bedeutsamkeiten*) (Cfr. GA 58: 105) (*Bedeutungszusammenhänge*) (Cfr. GA 60: 18) que estructuran la triple direccionalidad del mundo no designa, en primer lugar, el significado lingüístico ni mucho me-

nos la representación mental de un objeto; mienta el “valor” que la cátedra ocupa dentro de la trama de relaciones inmanente al acontecimiento, “valor” que responde a los intereses de los actores.

Heidegger reconoce que el término “significado” pueda tener el sentido de “valor” (*Wert*): “La significatividad parece que es lo mismo que valor” (GA 60: 16). Pero inmediatamente prohíbe esta interpretación porque los valores son un producto de la teorización (Cfr. GA 61: 91-92). Heidegger hace clara alusión a la teoría de los valores del neokantismo. Por esto niega que el significado tenga un sentido axiológico, ya que se podría pensar que la trama significativa del mundo tiene algún parentesco con las entidades trascendentales de Windelband y Rickert. Pero si se reconoce la profunda diferencia que existe entre el neokantismo y Heidegger, no creo que sea impropio calificar al significado como un “valor” de índole pragmática, es decir, como la posición axiológica que los entes tienen en referencia a los intereses de un sujeto histórico.

Esta última afirmación resulta evidente cuando Heidegger vincula la significatividad con el “cuidado” (*Sorge*) y cuando se pregunta por el estatus ontológico de aquella. El concepto de “cuidado” tiene el sentido que le asigna el uso común del término. Así aparece, por ejemplo, en la lección *Agustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano 1921) como un rasgo específico del modo en que el “sí mismo” se realiza en la vida fáctica: “vivir fáctico, trato con, uso, goce, cuidado por la vida diaria, *reficere ruinam*, reproducción, conservación. En la preocupación (*Bekümmern*) radical está al acecho la actividad (*Geschäftigkeit*)” (GA 60: 245). La misma descripción vuelve a aparecer en el tratamiento sistemático que Heidegger hace del cuidado en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922): “vivir es (...) cuidado por el pan de todos los días” (GA 61: 90). El cuidado surge de un rasgo fundamental de la vida, la carencia, la privación (*Darbung*). Del cuidado por la propia vida nacen las relaciones de sentido que estructuran la triple articulación del mundo. Es por este motivo que Heidegger identifica el cuidado con la intencionalidad:

El cuidado es el sentido fundamental de relación de la vida. Sentido de relación es en sí, en cada caso, de una manera un indicar (*Weisen*) y tiene en sí una indicación (*Weisung*) que se da la vida y que ella lo experimenta: enseñar (*Unterweisung*). Pleno sentido de la intencionalidad en sentido originario. (GA 61: 98)

Heidegger se enfrenta con el problema del estatus ontológico de la significatividad en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920). Después relatar los acontecimientos de la vida práctica en la que aparecen las relaciones semánticas con los entes del mundo circundante, con los otros y con nosotros mismo, Heidegger se pregunta: “¿es fácticamente real lo que experimento ahí? ¿existe? ¿cuál es el sentido de esta «existencia?»” (GA 58: 102). La tesis que sostiene es que la significatividad es el modo de existencia de lo que comparece en el mundo. En el mundo, por decirlo así, la realidad es la posición axiológica que los entes ocupan en función de las preocupaciones del sí mismo. “Existir” significa estar envuelto en esa trama de significación (Cfr. GA 58: 106). La experiencia de la existencia de las cosas no es independiente de la orientación semántico-pragmática del cuidado. Heidegger ilustra esta idea con el siguiente ejemplo: si voy por la calle, me cruzo con un conocido y nos saludamos “la existencia del conocido es su significatividad para mí en esa situación” (GA 58: 105).

La relación entre el término “singificatividad” y “existencia” (*Existenz*) es compleja. En los mismos años en que Heidegger dicta esta lección, redacta las *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* (1919-1921). Aquí restringe el término “existencia” para indicar el carácter ontológico del “yo”, es decir, para describir que el ser del “sí mismo” radica en su puesta en acto o realización (*Vollzug*) y no en un sujeto epistemológico (Cfr. AK: 29). La pregunta que me hago es si hay algún vínculo entre la existencia como caracterización ontológica del “yo” y la significatividad como el modo de existencia de los entes que comparecen en el mundo. A mi juicio, es posible establecer un vínculo que pone al descubierto el parentesco de estos análisis con los de *Sein und Zeit*, donde el término “existencia” designa el ser del *Dasein* como posibilidad (poder ser).

La respuesta a este interrogante está en una lección del período de Marburg titulada *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924). Heidegger trata el concepto aristotélico de “*dynamis*”. Lo describe como la posibilidad que determina a un ente acabado (entelequia). La *dynamis* como posibilidad significa que, por ejemplo, un árbol (una entelequia en el sentido aristotélico) se me puede presentar en el mundo bajo el carácter de algo que tiene una utilidad (*Dienbarkeit*), que está a mi disposición (*Verfügbarkeit*) para algún fin determinado. El árbol no aparece como “madera”, “cosa”, etc., sino que su *dynamis* como principio constitutivo lo hace comparecer como un útil. En ese momento de la exposición Heidegger afirma: “El ser-dynamis es una *determinación positiva del modo de su ahí*. Desde hace mucho tiempo solía caracterizar ese carácter de ser del *Dasein* como *significatividad*”. (GA 18: 300)

Este fragmento responde, a mi juicio, la pregunta que acabo de hacer: la significatividad es el conjunto de relaciones semántico-pragmáticas que se derivan de la existencia en tanto ser del “yo”, es decir, en tanto se derivan del hecho de que el “sí mismo” se pone en acto obrando, cuidándose de sí mismo. La *dynamis* es una determinación del ahí, es decir, de la vida fáctica en término de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* o, del *Dasein* en términos de *Sein und Zeit*. Heidegger transforma este concepto de la física aristotélica, que deja de ser un principio ontológico constitutivo de todo ente para designar un rasgo específico de la vida humana: su condición posible. Esta posibilidad es la que genera la trama de significaciones dentro de la cual existen los entes. Ahora bien, el sentido de este último “existen” no está desvinculado de lo anterior. Designa el hecho de que los entes, primariamente, son significados y no meros objetos. La posibilidad (*dynamis*) como determinación de un ente está dada por el hecho de que tiene una referencia al ser posible de la vida.

Para concluir con este punto resta simplemente sacar una conclusión, a saber, la estructura textual del mundo. El fragmento donde Heidegger se vale de la metáfora textual para expresar esa idea es *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) cuando habla del suelo de la experiencia (*Erfahrungsboden*) como presupuesto del discurso objeti-

vante de la ciencia: la experiencia precientífica es un tapiz, del mismo modo que lo describe S. George en su poesía *Der Teppich* (GA 58:69).

Greisch cita la poesía entera en alemán, la traduce al francés y, cuando comenta el motivo por el que Heidegger alude el poema, lo atribuye a cuestiones biográficas, a saber, al hecho de que S. George fue uno de los traductores de la obra de Bergson. Sólo se limita a decir que la vida admite una pluralidad de interpretaciones (Cfr. Greisch, 2000: 52-53). Greisch no logra ver, a mi juicio, el valor argumentativo del poema, la razón por la que Heidegger lo menciona y vincula con el suelo de la experiencia. Lo mismo sucede con Th. Kisiel que resume la lección en pocas páginas sin mencionar siquiera la alusión a la poesía de George (Cfr. Kisiel, 1993: 117-123).

El poema tiene un valor fundamental porque mediante una metáfora muestra la condición textual del mundo. La razón de la cita no es biográfica, sino que es inmanente a la argumentación de la *Vorlesung*. *Der Teppich* trabaja la metáfora de texto en cinco sentidos²³: a) las interrelaciones de los objetos y personajes de la escena, es decir, del aspecto figurativo del tapiz, b) el entretejido de los hilos que componen la materia del tapiz, c) la trama significativa que encierra toda obra de arte para el receptor que debe desenmarañarla para atribuirle sentido, d) en el estilo donde el poeta rompe permanentemente con la sintaxis, entrelaza las palabras y rompe con las convenciones ortográficas del alemán (los sustantivos los escribe en minúscula), y e) en la elección del léxico donde los rasgos semánticos que prevalecen son los de la confusión²⁴ y la relación²⁵.

Todo el poema se articula en la oposición de dos deícticos: “aquí” (*hier*) vs “ahí” (*da*). Cada uno de ellos señala dos espacios distintos que podría traducirse como la oposición “adentro” (el tapiz) vs. “afuera” (el contexto enunciativo al que pertenece la obra²⁶). Ciertamente que la relación espacial es

²³ Citado en alemán en (Greisch, 2000: 52).

²⁴ “enredado” (*wirrt*), “dado vuelta, rebelado” (*gegenwendig*), “el enigma de la maraña (*das Rätsel der verstrickten*), etc.

²⁵ “entrelazan” (*schlingen*), “enmarcan” (*umrahmen*), “alianza” (*Bund*), etc.

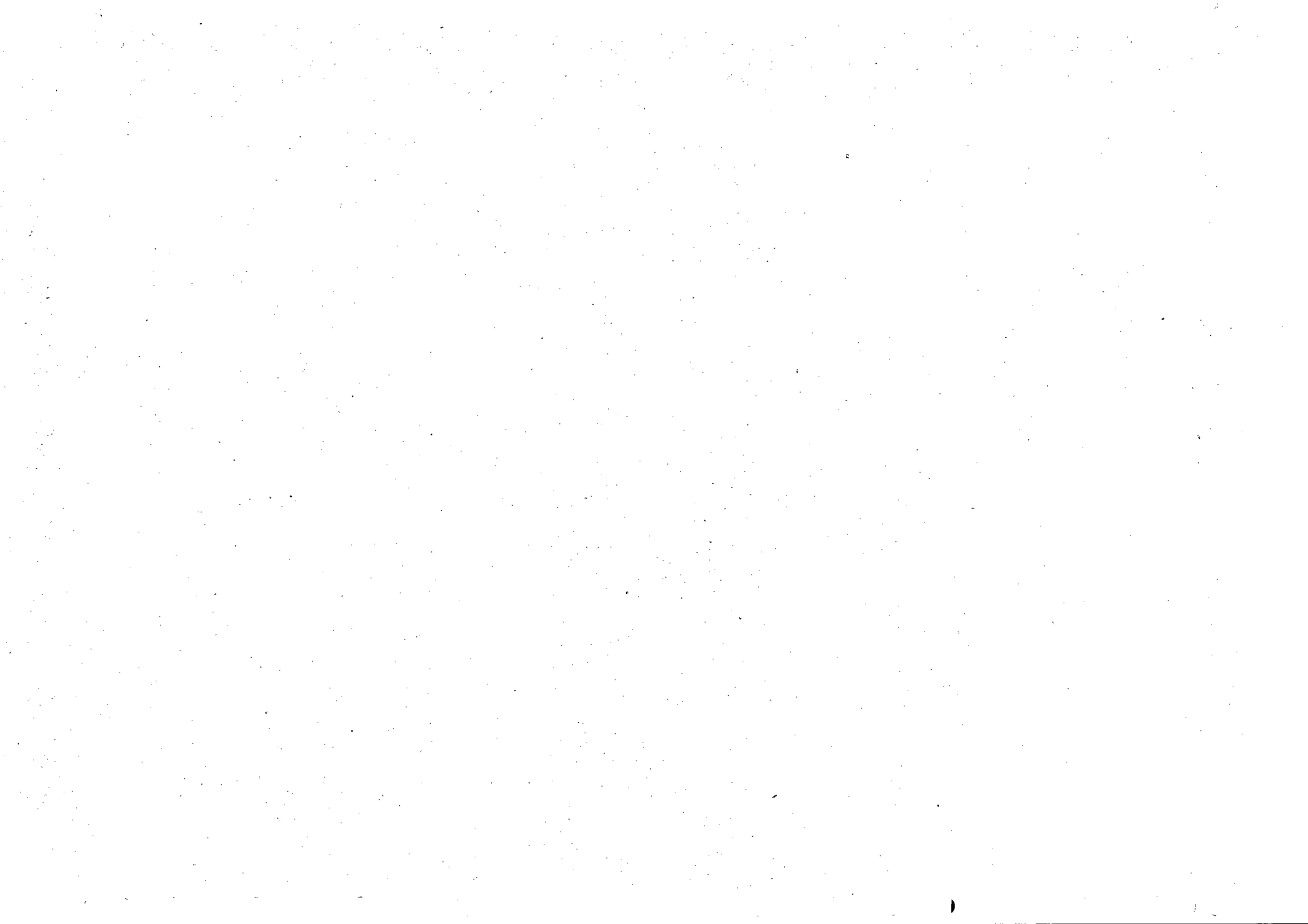
²⁶ “Ahí una tarde la obra cobra vida” (*Da eines abends wird das werk lebendig*).

relativa, ya que el “afuera” pertenece a la obra como su contexto de recepción. El tapiz descrito con los rasgos semánticos de la relación y confusión se vuelve una obra viva (*lebendig*) para alguien. Esto no significa que el receptor pueda reconstruir la trama de significados que la obra propone, pero la inserción del tapiz en el contexto de la recepción es la que la torna significativa:

Y nadie adivina el enigma de la maraña.
 Ahí una tarde la obra cobra vida
 Ahí se agitan precipitándose las ramas muertas
 Y los seres, estrechamente cercados por rayas y círculos,
 Se colocan claramente delante de las borlas anudadas
 Trayendo la solución que ustedes pensaban!
 Ella no surge de la voluntad: no está ahí
 A la hora usual: no es el tesoro del gremio de los artesanos.
 Ella no deviene nunca para la mayoría y nunca mediante la palabra
 Ella deviene raramente para los raros en la obra (*im Gebilde*).
 (Greisch, 2003: 52) (la traducción del alemán es mía)

Independientemente de la propuesta del poema acerca de la recepción de la trama significativa de la obra, es decir, más allá de los presupuestos estéticos de la poesía que cierra la obra al receptor y que propone un lector modelo implicado en ella (*im Gebilde*) minoritario, lo decisivo es el rol medidor que cumple la subjetividad en la atribución del sentido, sea esta subjetividad masiva o individual. La trama de significados que estructura la obra remite necesariamente a la primacía (*Zugespitztheit*) del mundo del sí mismo.

Este es el valor argumentativo del poema: el suelo de la experiencia es un tapiz y la estructura de ese tapiz es la significatividad, esto es, la conexión de significados pragmáticos que estructura deícticamente el mundo: “En este carácter atemático (*unabgehoben*) de la significatividad está lo fácticamente experimentado (*das erfahrene*) en los contextos vitales fácticos” (GA 58: 105). De aquí se desprende que el tapiz de la experiencia o, como lo lla-



ma otras veces, el suelo de la experiencia, es la significatividad. Es interesante notar que cuando Heidegger compara la trama semántica de la experiencia con la objetividad científica apela a un adjetivo que S. George usa en el poema para acentuar la confusión de la metáfora textual: “Así puede ser elaborado un «ámbito objetivo» a partir del «suelo de la experiencia» que aún es enredado²⁷ (*wirr*) y entreverado (*durcheinander*)” (GA 58: 209).

Después de este largo recorrido es posible concluir que el mundo se estructura como un texto, es decir, como una totalidad de relaciones semántico-pragmática que tiene como eje de coordenadas el “sí mismo”. El mundo puede ser descrito, metafóricamente, como un tapiz o, conceptualmente, como un texto, a saber, como una conexión coherente de significados que supone la mediación de una subjetividad²⁸. Ciertamente que, como el nivel de análisis donde se mueve Heidegger es la esfera de la praxis, la textualidad del mundo es de índole prelingüística, aunque desde el punto de vista del

²⁷ Refiriéndose al tapiz, es decir, a momento deíctico del “aquí” dice S. George: “*y en todas partes hay enredo y rebelión*” (*Und teil um teil ist wirr und gegenwendig*) (Greisch, 2000: 52).

²⁸ En su *Introducción a la lingüística del Texto*, de Baugrande y Dressler proponen siete criterios para determinar si una determinada secuencia discursiva es un texto o no. Ellos son: cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad (de Baugrande-Dressler, 1997). Estas normas de textualidad son parámetros que describen idealmente un texto. Dicho de otra manera: son criterios de máxima. Si se adopta la perspectiva contraria y se pregunta cuáles son los criterios de mínima que determinan la condición textual de una secuencia discursiva, resulta evidente que de los siete criterios sólo es necesario y suficiente uno: la coherencia (Vater, 2001: 54). Este parámetro pone en evidencia que la textualidad es un concepto semántico pues la coherencia es el coherencia es un conjunto de relaciones de significado que el intérprete atribuye a una secuencia discursiva. De este modo el concepto de texto supone dos cosas: la totalidad de significados y la mediación del sujeto, que es el origen de la coherencia. Ahora bien, si la condición necesaria y suficiente es la coherencia, entonces el criterio mínimo de textualidad no pertenece al texto mismo considerado en el sentido tradicional, es decir, como la fijación por escrito del discurso. El criterio de textualidad es, como sostiene la semiótica de Petöfi, extratextual (Petöfi, 1989: 511): para que un texto se presente como una totalidad de significados es necesaria la mediación del intérprete, como aparece claramente en el poema de S. George.

análisis y exposición tenga que partir de relatos como los que presentaba en clase.

2.3 La constitución semántica de la vida

Tal como he desarrollado la argumentación hasta aquí, resulta plenamente evidente que el acontecimiento de la vida es una totalidad de sentido autónoma y última. La estructuración del sentido es de carácter textual. Esto significa: la vida instauro desde los ejes deícticos de la instancia de la enunciación un sistema de relaciones que recubre los tres dominios del mundo (el mundo del sí mismo, el mundo circundante y el mundo de los otros). Con esta descripción del ámbito de lo originario Heidegger toma posición frente una consideración irracionalista de la vida, aunque el término no sea de todo adecuado para Heidegger. Con ello quiero decir lo siguiente: si el origen de todo sentido es una instancia enunciativa fáctica e histórica y no el ámbito puro de la modalidad teórica, no significa entonces que la vida carezca de una legalidad propia, es decir, de un sistema categorial pre-teórico a partir del cual se pueda instituir un discurso. La descripción heideggeriana del origen postula la primacía del sentido frente al sinsentido. Por esto, hablo de una racionalidad de la vida, es decir, tiene una legalidad constitutiva que puede ser descrita. Heidegger lo dice claramente en la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921): “La vida fáctica, como un acontecer (*Geschehen*) que transcurre objetivamente, no puede ser simplemente ciega, sino debe llevar en sí misma un sentido y exigir con ello para sí una determinada legalidad” (GA 60: 54).

En ese punto expondré el concepto de “sentido” (*Sinn*) y otra noción estrechamente vinculada a él, la capacidad de expresión que tiene la vida. Como categoría inmanente de la vida, el sentido hasta ahora fue descrito desde un punto de vista puramente pragmático, es decir, como las posiciones axiológicas que los entes y los otros tienen en función del mundo de sí mismo. Sin embargo, Heidegger se ocupa expresamente de este concepto. Podría decirse que la concepción del sentido en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* es una concepción modal. Por ella entiendo que el sentido se define

por los diversos grados de relación que el sí mismo establece con lo que no es él.

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger trata el problema del sentido como una estructura que se articula en tres aspectos: sentido relacional (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y sentido realizativo (*Vollzugssinn*). Estas distinciones no vuelven a aparecer en las *Marburger Vorlesungen* como conceptos metodológicos fundamentales. Sobre estas distinciones pueden hacerse tres afirmaciones cuyo valor es relativo, ya que no existe una exposición sistemática de las mismas. Heidegger siempre las comenta de paso.

En primer lugar, el sentido es una categoría de la vida humana. Describe la situación originaria del sí mismo (Cfr. GA 58: 258-261) no como el sujeto epistemológico que toma distancia de una realidad objetiva, sino, por el contrario, como un yo histórico que, por su misma constitución, se inserta en un contexto temporal de significaciones o, dicho de otra manera, de conexiones de sentido (*Sinnzusammenhänge*).

En segundo lugar, en la medida en que la situación originaria del sí mismo se estructura en una trama semántica, la vida humana puede expresarse y decirse a sí misma. A raíz de ello, es que Heidegger caracteriza la triple estructura del sentido como la expresión cabal de la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenügsamkeit*) (GA 58: 261). A esta segunda afirmación pertenece la identificación del sentido con el fenómeno (Cfr. AK: 22; GA 61: 53). En efecto, el fenómeno expresa la capacidad que tiene la vida de mostrarse a sí misma. La posibilidad contraria de desfigurarse (*verstellen*) se funda precisamente en su carácter fenoménico.

En tercer lugar, porque la vida tiene la posibilidad de mostrarse y expresarse a sí misma, el sentido se articula en el lenguaje. Los dos momentos en los que Heidegger plantea expresamente el significado terminológico de la triple estructura del sentido, se observan en la precisión de los conceptos de "historia" (Cfr. GA 59: § 8 y § 10) y "filosofía" (Cfr. GA 61: 52-53), es decir, ante cuestiones semántico-lingüísticas.

Gethmann se vale de las distinciones de la lingüística moderna para darles un estatuto discursivo claramente diferenciado (Cfr. Gethmann, 2002:

119; 1986-1987: 48): el sentido relacional (*Bezugssinn*) designa la referencia (*reference*); el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) alude al significado (*meaning*); y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*) a la fuerza ilocutiva (*illocutionary force*). Creo que la correspondencia que establece Gethman, y que Greisch apoya en su traducción de "*Bezugssinn*" por "*Sens référentiel*" (Greisch, 2000: 66), no es correcta. No hay una plena identificación entre "*Bezugssinn*" y la referencia lingüística por un lado, y "*Vollzugssinn*" con la fuerza ilocutiva, por otro. Ambos pertenecen a un mismo dominio: la modalidad. Designan distintos niveles de modalidad.

El sentido de contenido (*Gehaltsinn*) da cuenta los contenidos semánticos que corresponden a las diversas experiencias. Heidegger piensa en los contenidos de la vida cotidiana, mundo religioso, mundo estético, político, económico, científico, etc. (Cfr. GA 58: 83-84; 160-261). Corresponden a la categoría fundamental del "qué" (*Was*) y expresan el contenido semántico de la situación fáctica en la que me encuentro. Desde un punto de vista discursivo puede ser considerado como los significados inherentes a ese dominio de la vida. Apoyo esta última afirmación en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Heidegger afirma aquí que el mundo es el sentido de contenido: "El mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido en el fenómeno vida" (GA 61: 86). Si el mundo está estructurado por una red de significados puramente pragmáticos, designa aquello en lo que estamos sumergidos cotidianamente. Su valor semántico, por decirlo de esta manera, es material. El mundo estético, por ejemplo, son la trama de significaciones (*Bedeutsamkeit*) dentro de las cuales vive el artista y el receptor de la obra de arte.

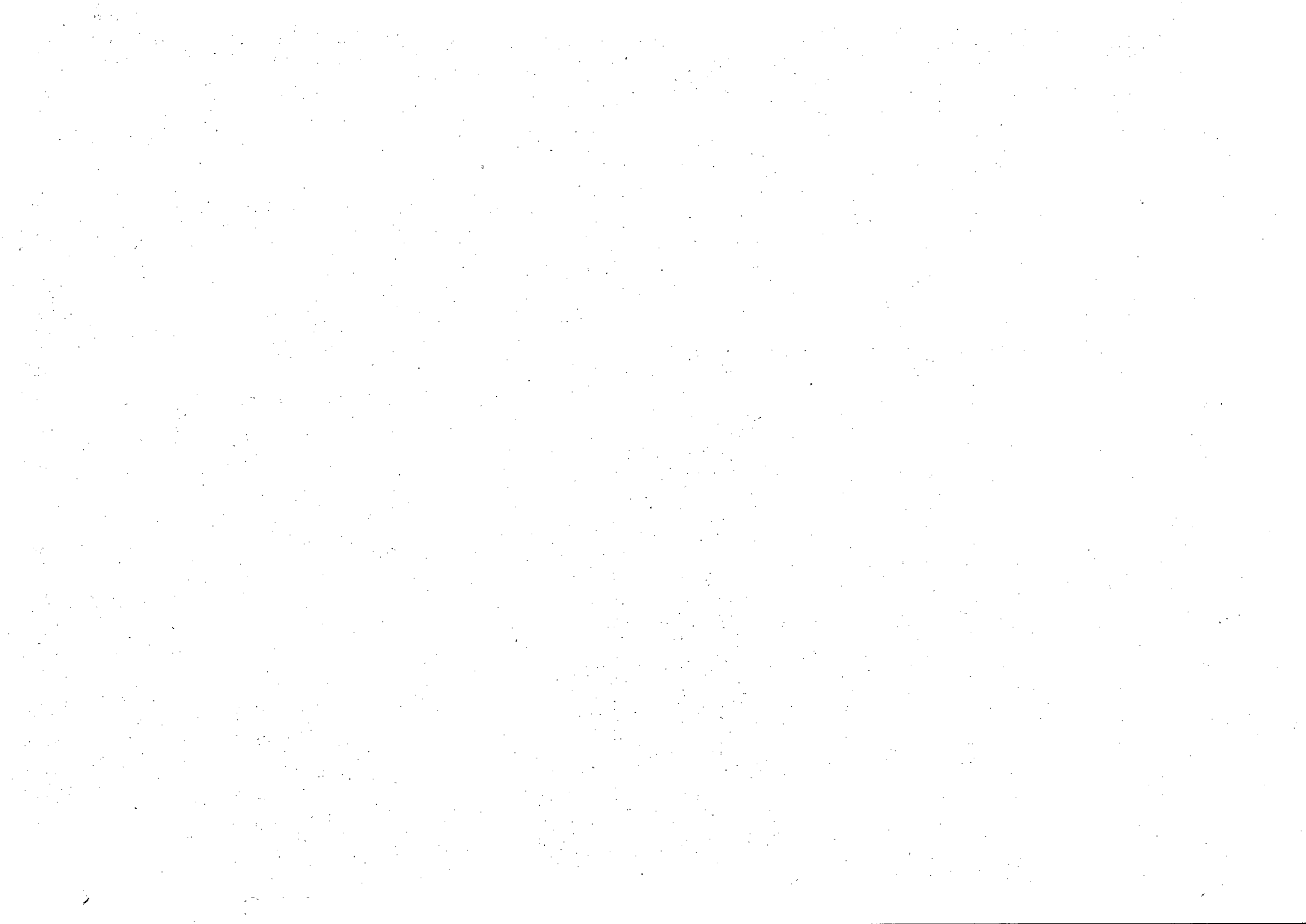
El *Bezugssinn*, por el contrario, da cuenta de la relación semántica superficial, por decirlo así, que el sujeto establece con el contenido (*Gehaltsinn*). En un nivel de mayor profundidad y radicalidad se encuentra el *Vollzugssinn* el cual expresa la concepción del sujeto de la enunciación implicada en el significado y en la primera actitud modal del sentido relacional. Que el *Bezugssinn* no designe la mera referencia (identificación de una entidad extralingüística en las coordenadas espacio-temporales), sino un primer gra-

do de mediación subjetiva con el contenido semántico (*Gehaltsinn*) aparece claramente formulado en el siguiente texto:

El sentido relacional no es una relación entre dos objetos, sino incluso ya es sentido de una realización, de un “estar al lado de” del sí mismo. El sí mismo no es un último punto del yo, está abierto, como el sí mismo está lejos o cerca del sentido relacional, como si el sentido relacional viviera en la superficie o en la profundidad del sí mismo. Se puede vivir, sin tenerse a sí mismo. Desde aquí existe la posibilidad de un retroceso en distintos grados hacia la siempre intensificada concentración de realización (del sentido relacional) hasta finalmente la plena espontaneidad del sí mismo. (GA 58: 260)

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1920-1921 titulada *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* queda claramente definido que, cuando Heidegger habla del *Bezugssinn*, no alude a lo que la lingüística moderna o filosofía del lenguaje anglosajona entienden por “referencia”, motivo por el cual no puede ser traducido por “sentido referencial”. Heidegger afirma que toda experiencia puede ser considerada como un fenómeno. El fenómeno se estructura en las tres relaciones de sentido antes mencionadas. La idea es que el fenómeno es una totalidad de sentido (*Sinn Ganzheit*), no indiferenciada, sino que tiene tres direcciones, y que la fenomenología se lleva a cabo como una explicación del sentido (semántica). En este contexto define la estructura semántica del fenómeno de este modo: el sentido de contenido es “el qué originario que experimentamos en el fenómeno”, el sentido relacional, “el cómo originario en el que experimentamos el fenómeno” y el sentido realizativo, “el cómo originario en el que el sentido relacional se realiza” (GA 60: 63).

El hecho de caracterizar el sentido relacional y el sentido realizativo como modos originarios (*Wie*) pone en evidencia su pertenencia al ámbito de la modalidad. El sentido relacional y el sentido realizativo no son cosas distintas, sino que son grados de vinculación que el sujeto (la vida, el *Dasein*) establece con el contenido. El máximo grado lo posee el sentido realizativo ya que este pone en acto el sentido relacional. Con esto se quiere decir que un determinado sentido relacional (una determinada posición y actitud del suje-



to en la que el fenómeno se da) alcanza el grado máximo tal que se pone en acto.

En la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) identifica el sentido relacional con el “cuidado” (*Sorge*) (Cfr. GA 61: 88). Desde esta nueva perspectiva, el sentido relacional muestra el modo en que nos vinculamos con los contenidos del mundo, a saber, bajo el modo de la preocupación, del cuidado. Creo que la distinción que introduce más arriba entre un modo más superficial y otro más profundo de modalidad puede mantenerse. La justificación de esta tesis está vinculada con lo que Heidegger llama sentido realizativo.

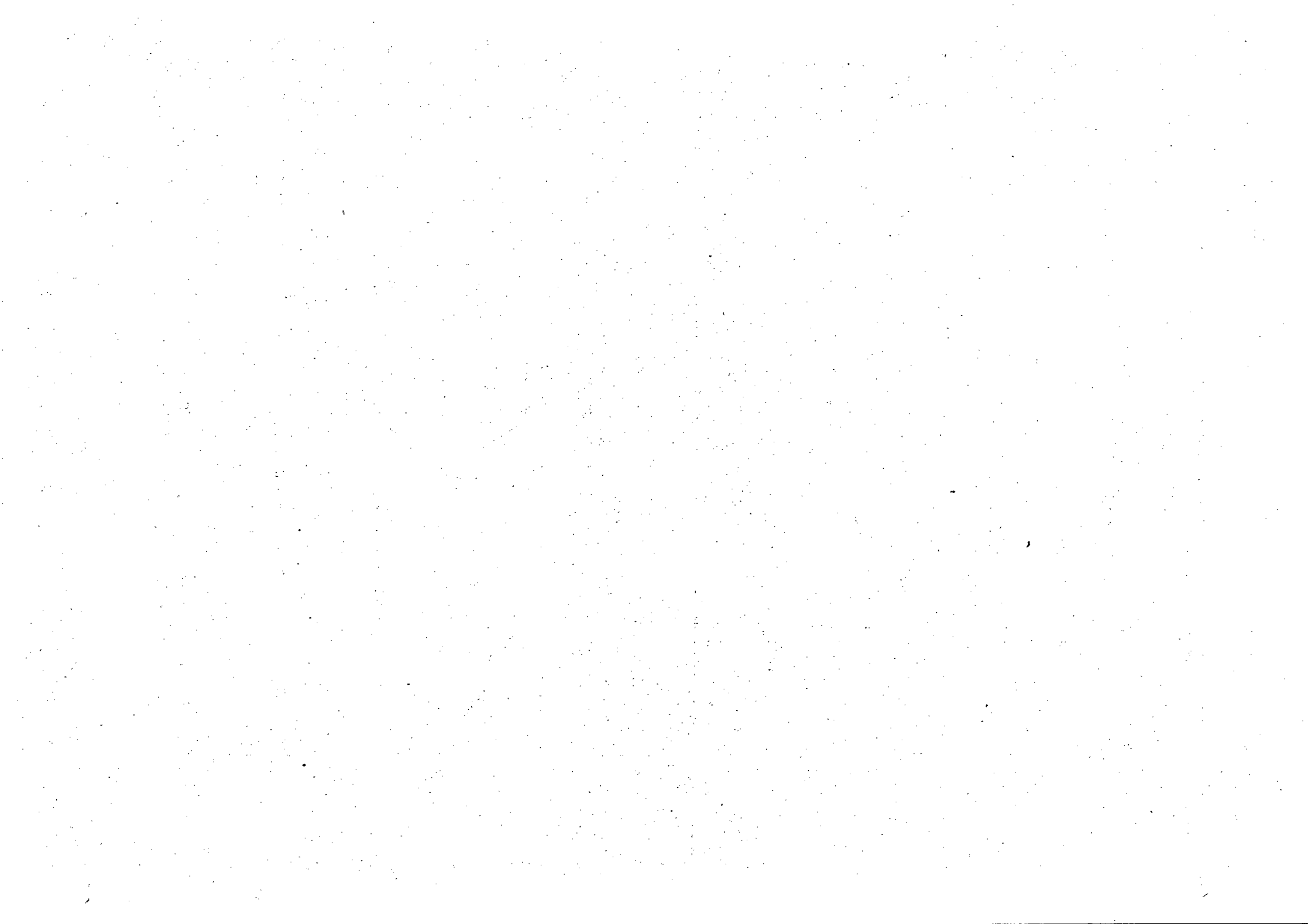
Me voy a detener a continuación en este último aspecto del sentido no sólo porque Heidegger le atribuye una importancia fundamental, sino principalmente porque pone en evidencia el carácter modal del sentido. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger intenta definir el concepto de filosofía. Toma como punto de partida el uso del término (*Sprachgebrauch*) (Cfr. GA 61: 51): “filosofía” significa “filosofar”. En cuanto verbo, “filosofar”, describe una determinada conducta humana, un determinado comportarse respecto de algo. Es precisamente esta conducta (*Verhalten*) indicada en el uso verbal la que da sentido a la definición de “filosofía”. Con ello Heidegger quiere expresar que la triple articulación del sentido (relacional, de contenido y realizativo) alude a la estructura semántica de toda conducta intencional. Las diversas estructuras del lenguajes (palabras, oraciones, textos) suponen el sentido, esto es, suponen una conducta articulada en las tres direcciones semánticas arriba mencionadas. El sentido realizativo es el cómo formal (*formales Wie*) (Cfr. Ga 61: 53), la manera en que una conducta se realiza. Dicho desde otra perspectiva: alude la máxima realización de la actitud del “sujeto” frente al contenido semántico. Que el sentido realizativo pueda ser equiparado a la actitud modal del “sujeto” viene dado por el hecho de que Heidegger lo identifica con el “sí mismo” como fuente de todo sentido. Por eso es el lugar de producción semántica por excelencia:

El sentido realizativo surge de la espontaneidad del sí mismo. En tanto él es de un modo intensamente vivo, la vida originaria es exis-

tente [...] El último fenómeno [el sentido realizativo] es la espontaneidad del sí mismo viviente, a partir del cual se puede extraer el sentido fundamental de "existencia". Este sentido fundamental de la realización del sí mismo en su vida da al sentido de «existencia» su significación originaria (...) De aquí se puede comprender el sentido de la realidad en todas las capas de la vida. (GA 58: 260 y 161) (subrayado en el original)

La caracterización del sentido realizativo como el lugar de producción semántica es la idea dominante en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. En ello radicaría su distinción con el sentido relacional, es decir, su mayor profundidad. No obstante, la caracterización hecha hasta aquí es demasiado formal. No se sabe todavía muy bien qué es concretamente el sentido de realización. Tan sólo dije que se trata de la concepción del sujeto que está implicada en el modo en que el *Dasein* se relaciona con los contenidos del mundo. Esta concepción no es otra cosa que el modo en que el "yo" se tiene a sí mismo. Para Heidegger existen sólo dos posibilidades fundamentales: "Tenerse: formalmente en los modos fundamentales de la apropiación (*Aneignung*) y del extraviarse (*in Verlust Geraten*)" (GA 61: 171). Así entonces, el sentido realizativo designa las dos posibilidades del sí mismo, lo que en el lenguaje de *Sein und Zeit* es la propiedad y la impropiidad. Para Heidegger, estas dos modalidades tienen un nivel de mayor profundidad que el mero sentido relacional.

En síntesis: el sentido es una categoría de la vida que se articula en la partir de la oposición entre el contenido (*Was*) vs. el modo de relacionarse con el contenido (*Wie*). Al primer término de la oposición Heidegger pertenece el sentido de contenido (*Gehaltsinn*); corresponde a los diversos textos de significados que constituyen del mundo (mundo estético, religioso, político, etc.). Al segundo término pertenece dos niveles del sentido: a) el sentido relacional (*Bezugssinn*) que designa el modo en que la vida se relaciona con esos contenidos, a saber, la preocupación. Corresponde a lo que Heidegger denomina el cuidado (*Sorge*), y b) el sentido de realización (*Vollzugssinn*) que son las dos modalidades fundamentales en las que el sí mismo puede tenerse, a



saber, la apropiación y el extravío. Estas dos “concepciones” de la subjetividad describen el mayor grado de profundidad modal.

Para finalizar con este punto voy a referirme brevemente a un concepto muy cercano al de la condición semántica del vida: la conexión de expresión (*Ausdruckszusammenhang*). Porque la vida es una totalidad de sentido con una doble transitividad, se relaciona consigo misma y con lo que no es ella, tiene la capacidad de manifestarse (*Bekundungsgestalten*) y expresarse a sí misma. Heidegger lo explica mediante algunos ejemplos de la vida académica: la conversación entre estudiantes sobre la lección de Max Weber del semestre de verano de 1919, la consulta a un librero sobre la mejor edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. En los relatos de estos ejemplos Heidegger acentúa la existencia de una forma (*Gestalt*) de manifestación que puede ser la mediación lingüística en el caso de los estudiantes (*sie sprechen mit anderen darüber*) o el material impreso del libro de las diferentes ediciones de la crítica (Cfr. GA 58: 44). Lo decisivo de estos ejemplos es que lo mentado (*das Gemeinte*) en ellos “se expresa de diversas maneras, se representa (*darstellen*). En una multiplicidad de sucesos (*Begebenheiten*) se manifiesta la lección de Max Weber, la *Crítica de la razón pura* de Kant, el semestre de Munich” (GA 58: 45)²⁹.

2.4 La movilidad de la vida

Una de las categorías fundamentales que Heidegger introduce en este período de su pensamiento es el concepto de movimiento (*Bewegung*) o movilidad (*Bewegtheit*). En la primera parte de la tesis, cuando elaboré la hipótesis de trabajo, señalé que estas nociones estaban supuestas en el *Natorpsbericht*. En ningún momento se detenía a definir las. No obstante, se podía inferir del texto que las consideraba como nociones que daban cuenta de la totalidad de la vida como un juego de fuerzas.

²⁹ Los análisis que hace Heidegger de los géneros de la autobiografía y la investigación biográfica están en este contexto argumentativo, son formas de expresión del sí mismo (Cfr. GA 58: 56-59).

El tratamiento temático de esta noción como una categoría interpretativa de la vida está en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). La movilidad es una determinación originaria (*prinzipiell*) de la vida (Cfr. GA 61: 216). La idea que desarrolla Heidegger es que las categorías que describen la vida como una totalidad de sentido no tiene un carácter estático, sino dinámico. El movimiento es un rasgo fundamental del ser de la vida.

Quizás la afirmación más clara de esta concepción de la vida sea un fragmento de la lección del período de Marburg, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924). Al final de la lección Heidegger hace un análisis de la física de Aristóteles en el que sostiene que el concepto de movimiento (*kinesis*) tiene que ser entendido como un modo radical de interpretar el *Dasein*. El movimiento es, para Aristóteles, un rasgo común (*koinón*) de los entes naturales y pertenece al ámbito más general de las transformaciones (*Veränderungen*). En este contexto argumentativo Heidegger muestra que la noción aristotélica de movimiento es de una índole completamente diferente a la de la física moderna, razón por la cual, la fórmula física del movimiento pasa por alto y supone el concepto aristotélico. Es en este momento que afirma lo siguiente:

Justamente las determinaciones fundamentales que no fueron discutidas [por la física], son las que Aristóteles toma como punto de partida. Estas posibilitan anticipar, en la dirección de una consideración ontológica propia: la transformación (*Veränderung*) como un modo de ser del *Dasein* mismo. (GA 18: 294) (subrayado en el original)

El ser del *Dasein* es el que se mueve en el sentido de la transformación. Esta afirmación significa, a mi juicio, lo siguiente: la movilidad de la vida expresa la posibilidad de una doble transformación modal, a saber, la conquista o la pérdida de sí mismo. Heidegger tiene una consideración dinámica de la subjetividad. Tomando como punto de partida esta interpretación voy exponer, a continuación, la explicación de la movilidad de la vida que Heidegger hace en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. No voy a detenerme en cada uno de los detalles del análisis. Me in-

teresa señalar dos aspectos de la movilidad que se relacionan mutuamente: a) lo que llamo “la movilidad modal”, es decir, la doble transformación del sí mismo por el que se gana o se pierde, y b) lo que denomino “la movilidad estructural de la vida”, esto es, la capacidad de la vida para manifestarse y configurarse en determinadas estructuras.

El análisis de la movilidad tiene lugar cuando Heidegger expone el “cuidado”. Como señalé en el punto anterior, esta categoría da cuenta del sentido relacional de la vida, pero no desde el punto de vista del contenido, sino desde una perspectiva modal. Heidegger señala que el cuidado es un primer grado de relación de la subjetividad que muestra el modo en el que la vida se absorbe en las significaciones del mundo. El sentido relacional lleva en sí mismo la indicación del movimiento (Cfr. GA 61: 100). La movilidad de la cuidado se articula en tres categorías que describo brevemente a continuación: a) La inclinación (*Neigung*) que expresa el peso (*Gewicht*) de la vida implicado en el cuidado diario por los significados. La vida cede a la presión del mundo, lleva consigo una inclinación a ser aprehendido por él (*mitgenommenwerden*), b) la supresión de la distancia (*Abstandtilgung*). La vida fáctica siempre tiene ante sí su mundo y busca siempre suprimir la distancia expresada en el “ante sí”³⁰, y c) la obstrucción (*Abriegelung*). Esta categoría expresa el hecho de que la vida fáctica se cierra y se pierde a sí misma. Se podría decir que la obstrucción es una consecuencia de las categorías anteriores. En efecto, la vida fáctica siempre se tiene ante sí misma en el sentido de que, aquello de lo que se ocupa, siempre implica una experiencia de sí mismo. El haber sido aprehendido por la significatividad, el vivir entregado a las ocupaciones del cuidado, tiene como consecuencia que esta experiencia de tenerse ante sí se pierda. O mejor dicho: la vida no puede apropiarse de sí misma porque está absorbida en los significados del mundo (Cfr. GA 61: 105). Heidegger describe los rasgos de la obstrucción como “desviarse del camino” (*Sich-aus-dem-Weg-gehen*), “formación múltiple de las faltas” (*Viel-*

³⁰ A esta categoría pertenece la noción de lo hiperbólico que traté en el capítulo anterior como la categoría que origina la ciencia.

faltigkeitsbildung der Verfehlbarkeiten), “obcecación” (*Blendung*) y lo elíptico (*das Elliptische*) (Cfr. GA 61: 108).

Estas tres categorías de la movilidad del cuidado describen el movimiento de huida del sí mismo como un aligerarse. La consecuencia modal de este movimiento de huida es la constitución de una instancia enunciativa opaca (*Diesigkeit*) donde la vida se enmascara (*Maskierung*):

Vivir es cuidado, a saber, en la inclinación del aligerarse (*Es-sich-leicht-machen*), de la huída (...) La vida determinada por la inclinación puede ser comprendida más finamente como determinada por la culpa y la bruma (*Diesigkeit*). La vida busca asegurarse en el apartar la vista de sí mismo. (GA 61: 109).

El sentido de la movilidad del cuidado, tal como se desprende de las tres categorías que lo constituyen, dan cuenta de una transformación modal, a saber, aquella por la que la vida se enmascara, huye de sí misma y aparta la vista de sí para entregarse al mundo, esto es, a la trama de significados que constituyen la diversidad de las prácticas en las que la vida se absorbe. La descripción de este movimiento modal continúa con el concepto de ruina (*Ruinanz*), donde aparece otro rasgo semántico de la movilidad: el desmoronamiento (*Sturtz*). Heidegger lo concibe como un movimiento en el vacío (*die Leere*). Este último concepto es fundamental para la justificación de la tesis central del trabajo. El vacío es el rasgo constitutivo de la vida y es precisamente a lo que Heidegger denomina “ruina” (Cfr. GA61: 131). Los cuatro rasgos que la describen son los siguientes: a) la tentación (*das Verführische* o *das Tentative*), b) el alivio (*das Beruhigende* o *das Quietive*), c) la alineación (*das Entfremdte* o *das Alienative*), y d) la negatividad (*das Vernichtende* o *das Negative*) (Cfr. GA 61: 140).

Los cuatro rasgos de la ruina dan cuenta de lo que llamé el carácter opaco de la instancia enunciativa. En efecto, este movimiento de la vida es aquel por el que el sí mismo se enmascara. La razón del enmascaramiento es la negatividad inherente a la vida misma expresada en la ruina. Esta describe la carencia o privación (*Darbung*) constitutiva del cuidado: “la vida fácticamente carente” (GA 61: 155). De las cuatro categorías de la ruina aquella

que pone de manifiesto esta carencia constitutiva es la negatividad, pues tiene un sentido estrictamente modal. En efecto, hay una nada que la constituye que no es otra cosa que la ausencia de sí mismo o, lo que es lo mismo, el no-acontecer de sí mismo (*Nichtvorkommen-seiner selbst für es selbst*) (Cfr. GA 61: 148). Esta nada o carencia constitutiva es el vacío en el que se desmorona la vida.

Ahora bien, la movilidad de la ruina concebida como un desmoronamiento en el vacío modal, esto es, en la ausencia del sí mismo obstruye y cierra a la vida para que pueda entregarse a la tentación del mundo. No obstante, Heidegger deduce de esta caracterización la posibilidad opuesta de un contramovimiento en el que la vida se concibe de otra manera. En efecto, si se afirma que la vida fáctica se desmorona en su mundo y aparta la vista de sí misma, entonces tiene una movilidad distinta a la de la ruina, la vida lleva consigo otra posibilidad que no es otra cosa que un contra movimiento (*Gegen-bewegtheit*) por el que puede salir de su ruina, aunque esa posibilidad exista bajo el modo de la represión (*in der Weise des Abgedrängtwerdens*) (Cfr. GA 61: 132). La preposición "contra" (*gegen*) da cuenta de aquella modalidad de la que huye la vida y se desmorona en el mundo.

La condición de posibilidad de superar la opacidad de la ruina radica en lo que Heidegger llama la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*). Esta es la que puede poner en marcha un contramovimiento. La posibilidad de cuestionar la movilidad de la ruina se funda en que la vida tiene la tendencia a la iluminación (*Erhellungstendenz*), es decir, se funda en una instancia enunciativa transparente. Para Heidegger, esta instancia enunciativa caracterizada como contramovimiento no es más que el discurso filosófico originario (Cfr. GA 61: 152-153). Voy a tratar este tema en el próximo capítulo.

Hasta aquí expuse la concepción modal de la movilidad: el mundo del sí mismo lleva consigo una doble transformación de la subjetividad, a saber, aquella por la que la vida aparta la vista de sí misma y crea una instancia enunciativa opaca, y aquella por la que se mira a sí misma y, al mismo tiempo, da lugar una instancia enunciativa transparente. Resta ver, para finalizar con este punto, el otro aspecto de la movilidad, lo que llamé "la movilidad estructural".

Cuando Heidegger trata las tres categorías que describen la movilidad del cuidado (inclinación, supresión de la distancia y obstrucción) y cuando unifica este movimiento en el de la ruina, introduce dos conceptos que articulan cada una de ellas. Estos conceptos también son expresión de la movilidad, pero dan cuenta del movimiento de la vida desde un punto de vista formal. Por ello hablo de "movilidad estructural". Están en un nivel de mayor profundidad pues a cada categoría del cuidado le corresponden los dos momentos de esta nueva movilidad. Heidegger las denomina: lucidez (*Reluzenz*) y pre-estructuración (*Praestruktion*).

Se trata por lo tanto de ingresar de un modo interpretativo en un movimiento que constituye una movilidad propia (*eigentlich*) de la vida en la que y por la que ella es, desde la cual la vida, según su sentido de ser, se determina de tal o cual modo (...) (Problema de la facticidad, problema de la kinesis). Con ello se gana para la interpretación categorial la exposición del sentido fundamental a partir del cual todos los existencialios (*Existenzialien*) toman su sentido propio y relacional. (GA 61: 117)

Heidegger le asigna un nivel de profundidad semántica radical a estos conceptos, ya que son el origen semántico de los existencialios³¹. Esta es la razón por la que en cada categoría de la movilidad haya un momento de lucidez y de pre-estructuración. Dejando de lado los análisis detallados de estos momentos en cada una de las categorías, lo que me interesa destacar es el sentido general de esta movilidad estructural. Son conceptos que se relacionan mutuamente, ya que describen un doble movimiento de la vida (Cfr. GA 61: 128-130): a) la lucidez da cuenta de la apertura del mundo como un ámbito de claridad (*Umgebungerhellung*), y b) la pre-estructuración es el proceso de que da lugar a ese ámbito de claridad. La estructura es el resultado de un movimiento de estructuración (*zum Gebilde kommen lassen*) que constituye el ámbito de claridad. La cuestionabilidad como la posibilidad de un

³¹ Término que no explica en toda la lección, pero que puede intercambiarse con el de categoría de la vida.

contramovimiento de la vida se funda precisamente en este aspecto iluminador de la vida en su doble aspecto de lucidez y pre-estructuración.

Esta interpretación que describe la lucidez como producto y la pre-estructuración como resultado no está del todo expresada en el texto. Aparece indicada en el siguiente fragmento: "De este modo la lucidez en el cuidado mismo es el objeto (*Gegensand*) del preconstruir (*Vorbauens*) y del erigirse (*Sicheinrichtens*), esto significa, afectada en lo que concierne al movimiento por la estructuración previa" (GA 61: 130). Acá se puede apreciar claramente que la relación es justamente la de un movimiento que construye y que da como resultado una estructura. Al proceso de preestructuración lo caracteriza como una temporalización (*Zeitigung*) (Cfr. GA 61: 130).

En la lección no queda claro el modo en que se relacionan los dos niveles de movilidad. Según el desarrollo de la argumentación, la movilidad estructural es más originaria que la modal por el hecho, más arriba mencionado, de que cada categoría del cuidado se desdobra en un momento de lucidez y otro de pre-estructuración. Pero si se compara con la lógica genética, que establece como criterio de originalidad la subjetividad práctica (criterio modal), cabría preguntarse nuevamente cómo se relacionan los dos tipos de movibilidades. Creo que la dificultad no se resuelve en esta lección porque Heidegger sólo desarrolla la movilidad de la vida y no el contramovimiento. Esta dificultad tendrá su respuesta en el período de Marburg y su consolidación en *Sein und Zeit* cuando Heidegger afirme que la propiedad, es decir, el contramovimiento de la vida, es el que constituye la transparencia del *Dasein* e introduzca el concepto de temporalidad³² como sentido del ser del *Da-*

³² La caracterización de la preestructuración como temporalización es, a mi juicio, de suma importancia porque permite comprender una afirmación del texto: "Pre-estructuración y lucidez como expresión de la intencionalidad: estructura formal originaria de la Facticidad (del sentido del ser de la vida) (GA 61: 131). La relación mutua entre la preestructuración y la lucidez expresan el sentido del ser de la vida y la intencionalidad. Si se mira esta afirmación desde el año 1927, es decir, desde *Sein und Zeit* y la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927) se puede advertir retrospectivamente que de lo que se trata es de la constitución temporal de la vida. Ya que en *Sein un Zeit*, el sentido del ser del *Dasein* es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y en la lección del semestre de verano de

sein. La movilidad estructural es, a mi juicio, la versión primera de lo que en el capítulo 3 de la tercera parte de la tesis voy a llamar: las estructuras del nivel del “ahí” (da”) y las estructuras del nivel del “ser” (*sein*). Todos los existenciaros se originan en este doble aspecto del *Dasein*, que también se relacionan como proceso y resultado. En esta dualidad estructural de la vida juega un rol determinante la temporalidad.

2.5 La facticidad

La categoría de la facticidad ya fue abordada a lo largo de los puntos anteriores. En todos ellos se dio por supuesto que el acontecimiento de la vida es fáctico, es decir, designa la instancia de la enunciación organizada en torno a los tres deícticos “yo”, “aquí” y “ahora”. Así descrita, la facticidad expresa el carácter histórico de la vida. Heidegger todavía no desarrolla un concepto de historicidad como en el período de Marburg, pero a lo largo de todas las *Frühe Freiburger Vorlesungen* se encuentran afirmaciones de la condición histórica de la vida donde, la más de las veces, va unida a la noción de facticidad (Cfr. GA 56/57: 117; GA 60: 9).

En este último punto voy a esbozar el concepto de facticidad que Heidegger trata temáticamente en la lección del semestre de verano de 1923 titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Sólo me voy a centrar en un aspecto de este problema, a saber, en la afirmación de que la facticidad expresa la instancia de la enunciación. Es en esta lección donde Heidegger adopta el concepto de “*Dasein*” como término que designa el campo de la investigación de la hermeneútica. En las *Vorlesungen* anteriores usaba indistintamente “vida”, “vida fáctica” y *Dasein*. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) ya había insinuado una restricción terminológica afirmando que el *Dasein* da cuenta del ser de la vida. No obstante, continúa allí hablando de categorías de la vida.

1927 afirma que hay una profunda relación entre temporalidad (*Zeitlichkeit*), intencionalidad y trascendencia (Cfr. GA 24: 379).

La caracterización ontológica de la vida aparece la lección del año 1923 unida a su carácter fáctico. La facticidad es el rasgo de ser específico del *Dasein*, motivo por el cual, puede decirse que el *Dasein* es la expresión de la enunciación. Heidegger describe la facticidad del siguiente modo:

El término facticidad es el nombre (*Bezeichnung*) para el carácter de ser de nuestro propio *Dasein*. Más exactamente significa esa expresión: el *Dasein* en cada caso (*jeweilig*) (...) en tanto él es, según su ser, "ahí" en su carácter de ser (...) el *Dasein* es para él mismo ahí en el cómo de su propio ser. El cómo del ser abre y delimita el posible "ahí" respectivo. Ser-transitivo: ser vida fáctica. El ser mismo no es nunca un posible objeto de un tener, puesto que llega a sí mismo, el ser (...) Fáctico significa algo que está articulado por sí mismo sobre un carácter de ser que es así y es de este modo (...) "vida fáctica" significa: nuestro propio *Dasein* en tanto "ahí" en la expresión (*Ausdrücklichkeit*) conforme a su ser de su ser. (GA 63: 7)

En esta larga cita aparecen todos los rasgos de la enunciación: a) el ser de la vida fáctica se atribuye a un "nosotros", es decir, es un carácter que pertenece al hombre como algo que le es propio y específico (Cfr. GA 63: 29). Según este rasgo el carácter fáctico de la vida se expresa mediante la deixis de la primera persona, b) la facticidad designa también el hecho de que ese ser mío no tiene un carácter general o abstracto, sino que es algo que me define en cada caso (*jeweilig*), es decir, en una situación determinada. Como dirá más adelante Heidegger con un término prácticamente imposible de traducir, la situacionalidad (*Jeweiligkeit*) posee como rasgo específico el "hoy" (*Heute*). El "hoy" no es más que un demorarse en cada caso en el presente (*das Je-Verweilen im Gegenwart*) (Cfr. GA 63: 29). Por ello, este segundo rasgo, se expresa mediante el deíctico "ahora", c) esta referencia de mi ser a una situación determinada no sólo designa el presente de mi situación, sino que mi ser es también un espacio indicado por el deíctico "ahí", d) el sentido de este deíctico espacial de mi ser es el de la instancia o modo desde donde soy o, en términos de Heidegger, es "el cómo de mi propio ser". La facticidad designa la modalidad fundamental que me constituye como soy, razón por la cual, es el horizonte desde donde puedo preguntar por mí mis-

mo o, lo que es lo mismo, por los rasgos constitutivos de mi *Dasein*, e) la facticidad redescrita como instancia enunciativa no tiene un carácter estático, sino dinámico. Es movimiento. Heidegger expresa esta idea con el uso transitivo del verbo ser y con la expresión “el ser llega a sí mismo” (*es kommt auf es selbst, das Sein, an*). Th. Kisiel señala que esta expresión alemana es la paráfrasis que Heidegger hace del concepto de movimiento de Aristóteles. El venir el ser a él mismo describe la fusión entre ser y llegar a ser (Cfr. Kisiel, 1993: 240). Lo que deviene o se transforma es mi ser o, dicho de una manera más literal, mi ser llega a él mismo. El sentido de este movimiento es del orden de la modalidad, esto es, designa la apropiación de mi subjetividad (*Selbst*), y f) la facticidad se expresa a sí misma en un lenguaje que le es propio (*seinsmässig*). Este último rasgo es lo que hace posible un discurso sobre la facticidad. Dicho de otra manera: el carácter fáctico de mi ser, el hecho de que me designe como el acontecimiento enunciativo en el que soy en forma singular, puede ser dicho porque lleva consigo sus propias condiciones de expresión (*Ausdrücklichkeit*), porque supone la mediación del lenguaje.

Toda la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* redescrive las categorías de la vida desde la perspectiva de la facticidad. Heidegger vuelve sobre los análisis del mundo, significatividad, cuidado, etc. Lo más interesante de estos análisis es que el modo inmediato en el que el *Dasein* se expresa e interpreta a sí mismo, es decir, la situación fáctica de nuestra vida es una máscara con la que nos ocultamos de nosotros (Cfr. GA 63: 32) Cotidianamente nuestro ser adopta una modalidad de término medio (*durchschnittlich*) que se expresa en el pronombre impersonal “se” (*man*). Esta modalidad es la instancia enunciativa inmediata que constituye nuestra facticidad (Cfr. GA 63: 85).

Pero con esto no está todo dicho, si bien la modalidad inmediata es la máscara, el ser mismo del *Dasein* lleva consigo la posibilidad de llegar a sí mismo. La razón de ello está en que su ser es posibilidad (*möglich-sein*). En este sentido siempre el *Dasein* está en camino hacia sí mismo (*das Unterwegs seiner selbst zu ihm*), es una tarea para él (Cfr. GA 63:17). El movimiento hacia sí mismo entendido como la posibilidad más propia que consti-

tuye la facticidad es lo que Heidegger, en este período de su pensamiento, denomina “existencia” (*Existenz*) (Cfr. GA 63: 16). De acuerdo con los resultados de la primera parte de la tesis donde elaboré la hipótesis de trabajo a partir del *Natoprsbericht* (1923), la existencia designa el contramovimiento de la vida.

El ámbito originario fue descrito en este capítulo como una instancia enunciativa a la que Heidegger denomina “vida” y, al final del período temprano de Freiburg, *Dasein*. Por ser el origen de todo sentido es una instancia última y cerrada en sí misma. Esto tiene como consecuencia la imposibilidad de establecer una mirada exterior a ella misma para dar cuenta de sus estructuras o, lo que es lo mismo, no hay lugar en ella para la aplicación del esquema clásico de la filosofía moderna, a saber, la distinción cognoscitiva entre Sujeto y Objeto (Cfr. GA 63: 81). Toda mirada de la vida es inmanente a ella misma.

Las categorías o estructuras que la describen intentan expresar en su propio lenguaje sus rasgos específicos. Todos los estudiados en este capítulo apuntan a una constante: la vida se articula como una instancia organizada en torno a los tres deícticos “yo”, “aquí” y “ahora”. Ellos organizan y estructuran los diversos conceptos con los que Heidegger describe el *Dasein*. Después de esta exposición queda en claro que la instancia enunciativa fáctica e inmediata lleva consigo la marca de la opacidad. La modalidad primera en la que la vida existe es aquella en la que el *Dasein* aparta la mirada de sí y vive bajo el modo de la ausencia de sí mismo. La vida se vuelve opaca para ella misma. Según lo dicho en el capítulo primero de esta parte, la privación del sí mismo (*Darbung*) es el origen de la objetivación científica. Pero también es lo que motiva el contramovimiento o el estar en camino (*unterwegs*) por el que el *Dasein* se apropia de sí mismo. Esta segunda posibilidad describe la instancia enunciativa transparente o existencia. Esta no sólo tiene un valor existencial, sino fundamentalmente epistémico, ya que desde la transparencia consigo mismo es posible establecer un discurso que hable sobre lo ori-

ginario. La constitución de esta instancia discursiva transparente que accede al origen es el tema del próximo capítulo.

Capítulo 3

El discurso sobre lo originario

En este capítulo voy a tratar un problema que fue dado por supuesto en el capítulo anterior. En efecto, describir las diversas estructuras del *Da-sein* como el origen de todo sentido implica que es posible un discurso sobre lo originario, es decir, supone que el origen, de alguna manera, es accesible y puede ser expresado lingüísticamente. Este discurso sobre lo originario es, por decirlo así, la contrafigura de los discursos derivados (filosofía tradicional y ciencia). Heidegger lo denomina de diversas maneras: ciencia originaria, filosofía, hermenéutica y ontología.

Todos estos nombres indican la posibilidad de articular un discurso coherente sobre el origen. Esta tarea lleva consigo una dificultad metodológica fundamental que se puede expresar en las siguientes preguntas: ¿cómo acceder al origen desde la situación filosófica actual dominada por la modalidad teórica? ¿cuál es el método con el que este discurso justifica sus enunciados? ¿existe algún tipo de objetivación discursiva que escape a la modalidad teórica?

El capítulo tiene dos momentos: en el primero voy a tratar las expresiones recién mencionadas con las que Heidegger designa su propio discurso filosófico. En el segundo me voy a referir a la metodología implicada en ellos. Voy a tratar precisamente el concepto metodológico central de este período: la indicación formal.

1. El discurso originario

Heidegger usa varias expresiones para dar cuenta de la posibilidad de decir el origen. Estas se pueden agrupar, a mi juicio, en dos grupos: a) ciencia originaria y filosofía, y b) hermenéutica y ontología.

1.1. La filosofía como ciencia originaria

El uso del término filosofía en este período es ambiguo. Tal como se vio en el capítulo primero de esta parte, en general, este concepto designa la modalidad teórica dominante en la filosofía académica de su tiempo. No obstante, Heidegger no renuncia a éste y denomina también a su propio discurso como filosofía. Lo hace con una precisión: de lo que se trata es de una nueva fundación radical de la filosofía (*radikale Neufundierung der Philosophie*) (Cfr. GA 59: 8). Para dar cuenta de este nuevo comienzo, Heidegger introduce “la idea de la filosofía como ciencia originaria” (GA 56/57: 12).

En esta última afirmación el término “filosofía” designa la contrafigura de las modalidades teóricas de dicho saber. Para Heidegger, esta concepción originaria de la filosofía tiene el nombre de fenomenología. La fenomenología, reinterpretada de una manera radical, es la ciencia originaria (Cfr. GA 58: 65 y GA 60: 5). Los esfuerzos por describir este tipo de discurso se centran en tres aspectos: a) la circularidad, b) el estatuto modal, y c) la producción de conceptos (*Begriffsbildung*). Comentaré, a continuación, cada uno de estos rasgos.

1.1.1 El carácter circular de la filosofía

La circularidad del discurso filosófico es una idea que recorre todo el período de su pensamiento desde 1919 a 1927. En *Sein und Zeit* recibe el nombre de círculo hermenéutico. En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra de 1919) aparece ya claramente formulada. La circularidad de la filosofía se funda en la especificidad de su objeto temático, a saber, la vida fáctica como origen. En efecto, si la vida fáctica es un acontecimiento histórico cerrado en sí mismo como una totalidad de sentido más allá de la cual no se puede ir, entonces el discurso sobre ella tiene la peculiaridad de que se autofundamenta (*sich selbst Begründens*) y autopresupone (*sich selbst Voraussetzens*) (Cfr. GA 56/57: 16).

Heidegger ejemplifica la noción de circularidad apelando a una narración: el hecho de que el discurso filosófico se autofundamente es como aquel episodio de las historias del varón de Münchhausen donde el varón se saca a

sí mismo de un pozo tirándose de los pelos (*das Münchhausenproblem des Geistes*) (Cfr. GA 56/57: 16). Podría decirse que la circularidad del discurso es la consecuencia lógica de la autosuficiencia de la vida.

Desde un punto de vista epistemológico la circularidad de la filosofía es el criterio de distinción con las ciencias. La filosofía no se induce a partir de las ciencias particulares pues está en un nivel distinto. El argumento se funda en la lógica genética: el discurso sobre el origen parte de principios últimos que se acreditan a sí mismo “los últimos orígenes se deben aprehender esencialmente sólo desde sí mismo y en sí mismo” (GA 56/57: 16) (Cfr. también GA 58: 2-3). Las ciencias, en tanto modalidades discursivas del ámbito teórico, presuponen el origen. La relación inversa, a saber, extraer lo originario de lo no originario es imposible (Cfr. GA 56/57: 24)¹.

Ahora bien, que la filosofía sea una ciencia originaria que parte de principios últimos que se fundamentan en sí mismo, no significa que sea un discurso sin supuestos. Este rasgo está estrechamente unido a la circularidad y al carácter fáctico de la vida. El punto de partida de la filosofía es la facticidad. Por eso, posee supuestos históricos. Heidegger afirma claramente esta idea en la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921). Lo importante para la filosofía no es sacarse de encima los supuestos, sino tener en claro cuáles son los que están en el punto de partida (Cfr. GA 60: 76). En esta lección uno de los supuestos que la filosofía debe asumir como necesario es la interpretación de la vida del cristianismo primitivo ya que aporta la experiencia de la temporalidad (Cfr. GA 60: 117)². El otro supuesto fundamental de la vida fáctica es la filosofía

¹ Este criterio de distinción entre ciencias y filosofía fundado en la lógica genética se transforma en la conferencia “Phänomenologie und Theologie” (1927) en la distinción entre ciencias ónticas (o positivas) y filosofía (u ontología): la filosofía tiene como tema el ser, las ciencias tienen por tema el ente y presuponen la comprensión del ser (Cfr. PhuTh: 48).

² La idea de que el cristianismo es un supuesto necesario para la filosofía aparece a lo largo de todas las lecciones de este período. Tempranamente en el proyecto de una lección que no dictó titulada *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918-1919). En *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) describe al cristianismo como el paradigma histórico de la interpretación del sí mismo (Cfr. GA 58: 61-62). En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen*

griega (Cfr. GA 59: 91). Quizás el texto más claro donde Heidegger formula el doble supuesto histórico de la filosofía sea el *Natorpsbericht* (1922):

La filosofía de la situación actual se mueve impropriamente en gran parte en la comprensión conceptual (*Begrifflichkeit*) griega (...) La filosofía de la situación actual se mueve tomando como punto de partida la idea de hombre, los ideales de vida, las representaciones del ser de la vida humana en las prolongaciones de experiencias fundamentales que han temporalizado la ética griega y fundamentalmente la idea cristiana del hombre y del *Dasein* humano. También se mantienen fundamentalmente en la misma orientación de la mirada y modos de interpretación tendencias antigriegas y anticristianas³ (...) El enlace (*Verschlugenheit*) de las fuerzas efectivas, constitutivas y decisivas, del carácter de ser de la situación actual debe ser caracterizado, en relación con el problema de la facticidad, sucintamente como la interpretación greco-cristiana de la vida. (NB: 30-31)

La circularidad del discurso filosófico es, en consecuencia, un rasgo de la temporalidad histórica de la vida fáctica. Los modos por los que el *Dasein* se interpreta provienen de aquellas tradiciones dominantes en las que históricamente existió. Hacer filosofía significa tomar como punto de partida esas tradiciones y, desde los conceptos que ellas aportan, explicitar el sentido del

Begriffsbildung (semestre de verano de 1920), Heidegger señala la importancia de la discusión y destrucción de la interpretación cristiana de la vida (GA 59: 91). Este proyecto lo lleva a cabo en las dos lecciones posteriores *Einleitung in die Phenomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) donde interpreta la experiencia de la vida del cristianismo de Pablo y en *Agustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano de 1921). Agustín, para Heidegger, vio con mayor radicalidad que Descartes el problema del sí mismo (Cfr. GA 60: 298-299). La discusión con el modo en el que el cristianismo concibe al hombre aparece en la última lección de este período *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923) (Cfr. GA 63: 22-29).

³ Heidegger no aclara en el texto cuáles son las tendencias antigriegas y anticristianas que operan en la filosofía del presente. Sin embargo, no es improbable que se refiera a la tradición moderna de la filosofía cartesiana, ya que en las lecciones anteriores al *Natorpsbericht* la tradición fundamental sobre la que se construye la modalidad teórica y su respectiva interpretación de la vida es la filosofía de Descartes (Cfr. GA 60: 298-299).

acontecimiento de la vida. Heidegger desarrolla este aspecto temporal de los supuestos de la filosofía en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). En el apéndice 1 distingue dos sentidos del término supuesto (*Voraussetzung*): un sentido lógico y otro temporal. El análisis está basado en la interpretación del adverbio que compone el prefijo de la palabra (*voraus*). El sentido lógico del “pre” (*voraus*) es el que se usa en la modalidad teórica cuando se habla de “hipótesis” en el contexto de una justificación o fundamentación. El “pre” expresa la condición o razón desde la que se extrae una consecuencia. En cambio, el prefijo puede interpretarse desde una perspectiva temporal como “previamente” (*zuvor*), “en primer lugar” (*zuerst*) o “de antemano” (*vor-weg*). Lo que se supone no está dado en un contexto de fundamentación lógica, sino en un contexto de fundamentación temporal. Los términos “facticidad” e historia (*das Geschichtliche*) expresan este sentido temporal del supuesto. Decir que el discurso filosófico tiene supuestos es reconocer su condición temporal, rasgo que se deriva de la vida misma (Cfr. GA 61: 158-159).

1.1.2 El estatuto modal del discurso filosófico

El segundo aspecto del discurso sobre lo originario que Heidegger elabora en este período fue lo que denominé “el estatuto modal”. Con ello me refiero al hecho de que el nivel de análisis en el que Heidegger se mueve es el de la constitución del punto de vista filosófico. Lo que le interesa es mostrar la necesidad de conquistar (*gewinnen*) la competencia epistémica de la filosofía. Nuevamente este segundo aspecto se funda en uno de los rasgos de la vida fáctica, a saber, en el hecho de que inmediatamente vive bajo la modalidad de la brumalidad (*Diesigkeit*). El punto de vista modal inmediato es un contexto enunciativo opaco donde el *Dasein* se oculta y desfigura a sí mismo (*Maskierung*). Por eso, es necesario ganar la transparencia enunciativa por la que la vida se percibe a sí misma.

Heidegger se ocupa del estatuto modal del discurso filosófico en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919) cuando se pregunta cómo es posible una cien-

cia originaria o, lo que es lo mismo, cómo se accede al ámbito de lo originario desde una perspectiva no-teórica. La respuesta la encuentra en el principio de todos los principios de la fenomenología de Husserl. Heidegger lo cita de un modo abreviado: “todo lo que se ofrece originariamente en la intuición se tiene que aceptar simplemente como lo que se da (Cfr. GA 56/57: 109). Este principio da cuenta de la intención originaria (*Urintention*), actitud originaria (*Urhaltung*) o actitud fundamental (*Grundhaltung*) que constituye el mirar absoluto (*Sehen*) de la vida. Es una perspectiva en la que se identifica la vivencia con la vida misma, razón por la cual, la denomina “la absoluta e idéntica simpatía de la vida con la vivencia” (Cfr. GA 56/57: 110).

La modalidad originaria (*Urhaltung*) consiste en asumir una perspectiva que no esclerotice la unidad semántica del acontecimiento de la vida, sino que, desde el interior mismo de ella, se constituya como una mirada que refleje⁴ la vida como tal. Por eso, esta modalidad no viene ni de arriba, ni de abajo ni desde afuera, se acredita a sí misma en la identificación con la vida. El carácter absoluto de ella radica precisamente en ello, a saber, en la imposibilidad de derivarla de una realidad que esté fuera del acontecimiento único de la vida (Cfr. GA 56/57: 110).

La intuición en la que se da originariamente la vida en la identidad consigo misma es la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) (Cfr. GA 56/57: 116-117). Este concepto se halla íntimamente unido a la objeción lingüística contra la fenomenología. En el capítulo 1 de esta parte traté el

⁴ Von Herrmann comenta el sentido de la identificación expresado en “la simpatía de la vida” como la alternativa hermenéutica a la reflexión objetivante de la fenomenología de Husserl. “La simpatía de la vida” es el antónimo de la actitud reflexiva (Cfr. Von Herrmann, 2000: 92). Ahora bien, que la perspectiva que surge de la identificación con la vida, a fin de no separar su unidad semántica, realmente se oponga a una mirada objetivante, producto de la reflexión teórica, no significa que carezca totalmente de reflexividad. La identificación es la versión hermenéutica de una reflexión no objetivante. Por eso, usé el verbo “reflejar”, para expresar esta capacidad metadiscursiva de la vida en un sentido distinto de la objetivación teórica. Al final del período de Marburg, Heidegger reconoce un uso no teórico de la reflexión ligado más bien al sentido óptico (*Widerschein*). Se trata de la apropiación de sí mismo (*Selbsterfassung*) (Cfr. GA 24: 224-228). Que la vida se refleje a sí misma tiene el sentido de la autocaptación.

argumento que N. Hartmann y P. Natorp esgrimían contra la posibilidad de un discurso que escape a la objetivación. Según su concepción del lenguaje, todo significado lingüístico es objetivante y general. En el capítulo 2 de esta parte expuse la descripción que Heidegger hace de la significación (*Bedeutung*). Allí dije que el sentido primero del significado es la relación axiológica que los entes ocupan en una determinada esfera de la praxis. Su sentido es pragmático y a-teórico. Esta concepción surge de la descripción del ámbito de lo originario como un acontecimiento histórico.

La intuición hermenéutica es la modalidad, perspectiva o mirar que surge de la vida entendida como una conexión de relaciones significativas históricas. Esta mirada, que se mueve en esta trama semántica, se capta a sí misma en el interior de esa textura. Heidegger, para oponerla a la conceptualización teórica a la que designa con el término “concebir” (*begreifen*), la denomina como una comprensión retro-anticipativa (*verstehende Rück-Vorgriffs-bildung*) (Cfr. GA 56/57: 117), es decir, como una modalidad en la que la vida se comprende a sí misma por medio de las relaciones de significación en las que está implicada históricamente. En el apéndice 2 de la lección que reproduce los apuntes de O. Becker, Heidegger señala:

La intuición fenomenológica en tanto vivencia del vivir, la comprensión del vivir, es intuición hermenéutica (intuición que hace comprender, que da sentido). La historicidad inmanente de la vida en sí constituye la intuición hermenéutica. Si se gana esta visión (*Einsichten*), entonces resulta que el carácter significativo del lenguaje no debe ser teórico. (GA 56/57: 219)

La posibilidad de un lenguaje no teórico radica en la concepción pragmática del significado. En efecto, todo significado lingüístico se remite al contexto de su enunciación, es decir, a la trama de relaciones semántico-pragmáticas que organizan la vida práctica. Incluso los conceptos filosóficos suponen un contexto enunciativo de donde surgieron que no es otra cosa que las tradiciones que Heidegger reconoce como supuestos necesarios de la filosofía, a saber, la interpretación greco-cristiana de la vida.

En la cita aparece un verbo que tiene un valor fundamental para el estatus modal del discurso sobre lo originario. Me refiero al verbo “ganar” (*gewinnen*). Indica que la modalidad que garantiza el discurso originario no está inmediatamente dada, es necesario conquistar este punto de vista. Por eso, Heidegger habla de dos tipos de perspectivas: las auténticas (*echte Einsichten*) y las inauténticas (*unechte Einsichten*). Ciertamente que las primeras son las que constituyen la modalidad específica del discurso filosófico. El problema que plantea esta dicotomía es cómo se conquista la visión auténtica. La respuesta de Heidegger, que se mantendrá con variaciones de vocabulario hasta *Sein und Zeit*, es la siguiente: el discurso filosófico se funda en la modalidad auténtica de la vida misma⁵. Esto tiene como consecuencia que la modalidad del discurso supone una transformación existencial.

Heidegger se vale de otra expresión para expresar la idea de que la modalidad no es una realidad existencial inmediatamente dada, a saber, la descripción del origen como algo lejano. En la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) donde identifica lo originario con la primacía que tiene el mundo del sí mismo en la vida fáctica, afirma:

Ahora estamos aún “lejos” de él [se refiere al origen]. Debemos comprender lo que esa “lejanía” significa para el objeto de la fenomenología y lo que significa “acercarlo” (*Nahebringen*) y “acercarse” (*Nahekommen*) (...) Parece que el ámbito de lo originario no está dado; primero se lo debe ganar. (GA 56/57: 26 y 29)

Así entonces, el estatus modal del discurso filosófico radica en la conquista de una focalización interna en la que el observador se identifica con lo observado y, de este modo, respeta la unidad semántica del acontecimiento. Esa perspectiva no está inmediatamente dada en virtud de que la vida existe

⁵ Esta idea aparece claramente formulada en el final del apunte de O. Becker: “Las perspectivas auténticas (*die echten Einsichten*) se deben ganar por medio de una honesta e incondicionada inmersión (*Versenkung*) en la autenticidad de la vida en sí, finalmente sólo por medio de la vida *personal* misma”. (GA 56/57: 220) (subrayado en el original)

bajo la modalidad de la máscara. Sólo la modificación existencial que le permite a la vida, en un contramovimiento, apropiarse de sí misma es la que garantiza la constitución de esta focalización interna. Digo “interna” para dar a entender que la transformación modal es inmanente a la vida misma y para distinguirlo de la focalización externa que es lo propio del esquema cognoscitivo de la modalidad teórica.

1.1.3. La producción de conceptos

Para finalizar con la caracterización de la filosofía como ciencia originaria resta tratar el tercer rasgo: la formación de los conceptos filosóficos (*Begriffsbildung*). La filosofía es un discurso conceptual. De lo que se trata es de apresar en conceptos el origen. En el punto anterior dije que Heidegger distingue dos tipos de conceptualizaciones: la teórica y la hermenéutica. A esta última la llama una “comprensión retro-anticipativa”. Para que este término tenga sentido tiene que ser remitido al contexto de la lógica genética. En efecto, una comprensión de este tipo supone que los conceptos filosóficos ni flotan en el vacío ni dependen de una conciencia trascendental. Los conceptos, por el contrario, tienen un origen que el análisis semántico-filosófico tiene que descubrir.

La producción conceptual del discurso filosófico, al igual que los dos rasgos anteriores, se funda en una las estructuras constitutivas de la vida: la comprensión conceptual (*Begrifflichkeit*), esto es, en la capacidad que tiene la vida de expresarse mediante significados lingüísticos. En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) cuando trata los problemas metodológicos de la explicación fenomenológica señala que una de las dificultades con la que se enfrenta la investigación es el de la expresión lingüística. A propósito de ello afirma:

En la experiencia de la vida fáctica ya hay una comprensión conceptual más originaria (*ursprünglichere Begrifflichkeit*) desde la cual se deriva la comprensión conceptual material (*Sachbegrifflichkeit*) que nos resulta familiar. Este giro en la comprensión conceptual debe ser realizado (*vollziehen*), de lo contrario, no hay esperanza de comprender alguna vez la situación. Uno no debe apropiarse (*auf-*

greiffen) simplemente de conceptos que van de suyo (desde Sócrates nunca más se ha preguntado por la comprensión conceptual filosófica) (GA 60: 85).

El contenido significativo de los conceptos filosóficos usuales se funda en la capacidad que tiene la vida de comprenderse mediante categorías que le son propias. Heidegger reclama para el análisis filosófico un giro hacia esa comprensibilidad originaria cuyo sentido es el siguiente: los conceptos filosóficos no van de suyo, tienen un origen que debe ser reconstruido. La reconstrucción del recorrido semántico de los conceptos filosóficos, es decir, el cambio de perspectiva que remite los conceptos filosóficos a su situación de origen (la vida, el *Dasein*), es lo que posibilita la producción de conceptos (*Begriffsbildung*).

Heidegger se ocupa temáticamente de este aspecto del discurso filosófico en la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verano de 1920). La noción que introduce para explicar la producción de conceptos es “la destrucción” (*Destruktion*)⁶. Este término expresa un análisis crítico-semántico que intenta distinguir entre los sentidos ocultos (*verdeckte Sinnmomente*) y los derivados (Cfr. GA 59: 29). El hilo conductor de la búsqueda entre los diversos sentidos es la máxima de la fenomenología: *Rückgang zu den Sachen selbst*. Heidegger la interpreta pragmáticamente: “volver a las cosas mismas” no representa en absoluto una vuelta a una suerte de realismo, sino más bien tiene el sentido de una puesta en acto radical de la situación fáctica en la que vivimos. En otras palabras: de lo que se trata es de tematizar las situaciones comprensivas originarias de donde surgen los significados primeros de los conceptos filosóficos. Estas situaciones están ocultas en los significados que la filosofía del presente les asigna a los conceptos filosóficos fundamentales.

Este análisis semántico tiene un sentido estrictamente pragmático que Heidegger se encarga de precisar. No designa una mera aclaración del sentido de las palabras (*Wörterklärung*), sino que es una manera de sacar a la luz

⁶ En el punto siguiente volveré sobre este concepto para integrarlo en la noción metodológica fundamental de este periodo, a saber, la indicación formal.

el acto (*Vollzug*), es decir, la comprensión de la vida misma implicada en los significados de las palabras. La idea que subyace es que las palabras no se reducen a su significado léxico fijado en el diccionario, sino que tienen que ser remitidas a la situación de la que toman su sentido. Por eso Heidegger habla de significados existenciales (*existentielle Bedeutungen*) (Cfr. GA 59: 185).

El hecho de que los significados remitan a un contexto (*Zusammenhang*) existencial, es decir, a una situación en la que el sujeto se comprende a sí mismo, tiene como consecuencia que la tarea de explicar un concepto tome como punto de partida los diferentes sentidos que ese concepto encierra. Desde esa multiplicidad la mirada sigue las posibles direcciones que están indicadas en ellos. Aclarar el significado de una palabra significa “el unitario tener presente de las direcciones de significado que mira por encima y abarca con la mirada”⁷ (GA 59: 33). Ciertamente, que se trata de una concepción deíctica del significado que valoriza la ambigüedad de los conceptos (*Vieldeutigkeit*). Que precisamente en el punto de partida del análisis encontremos una pluralidad de sentidos es un hecho positivo que hay que retener en función de determinar hacia dónde apuntan esos sentidos.

Heidegger propone una estructuración del análisis del significado que se articula en dos momentos de neto carácter deíctico: a) la indicación previa (*Vorzeichnung*): da cuenta de la referencia de los significados a los contextos (*Verweisungen der Bedeutungen in Zusammenhänge*) (GA 59: 34). En este momento la tarea fenomenológica consiste en descubrir los motivos que están en los contextos y que marcan las direcciones de sentido. Esto posibilita un primer ablandamiento (*Auflöckerung*) de las relaciones semánticas y crea la posibilidad de que resuenen (*anklingen*), salten (*aufspringen*) y nos interpeleen (*ansprechen*) motivos que portan nuevas direcciones semánticas, y b) la comprensión previa (*Vorgriff*): este segundo momento de la significación es una profundización del momento deíctico anterior. Por “comprensión previa” entiende Heidegger la referencia de las motivaciones descubiertas en la indi-

⁷ El texto alemán dice así: “das einheitliche über und zusammenschauende Gegenwärtighaben der Bedeutungsrichtungen”.

cación previa al carácter luminoso de la existencia. Dicho con otras palabras: los motivos que regulan las diversas direcciones de sentido de un término apuntan y se fundan (Cfr. GA 59: 35) en un nivel de mayor profundidad que no es otra cosa que una cierta precomprensión de uno mismo. Heidegger lo describe como un acto fundamental de iluminación (*Grundakt des Lichterschliessen*)⁸. La comprensión previa da cuenta de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) o mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*) que está implicada en las diversas direcciones semánticas de los conceptos.

La destrucción es, en definitiva, un análisis semántico negativo que recae sobre los diversos sentidos de los conceptos filosóficos fundamentales. Estos sentidos apuntan a un contexto donde se originan o, lo que es lo mismo, encuentran sus motivaciones. En un nivel de mayor radicalidad las motivaciones apuntan a una experiencia fundamental, a una cierta comprensión previa que uno tiene de sí mismo, que es desde donde los sentidos diversos adquieren su unidad. Ahora bien, estas experiencias están implicadas en los conceptos bajo la modalidad de lo no-originario. Por eso, la destrucción recorre el camino que va de no-originario (*Nichtursprünglichkeit*) a lo originario (*Ursprünglichkeit*) (Cfr. GA 59: 39 y 182).

En el punto de partida de la producción de conceptos filosóficos nos encontramos con un elenco de nociones que están interpretadas y cuyo significado se admite como algo natural y evidente. Para Heidegger, esta es la actitud de la situación filosófica contemporánea suya que interpreta los conceptos fundamentales ("vida", "historia", "*a priori*", "irracionalismo", etc.) desde la modalidad teórica (no-originaria). La destrucción, al remitir los conceptos fundamentales a los contextos que le dan origen (la comprensión de sí mismo), reconoce que el punto de partida de la filosofía es histórico y fáctico, que en ella opera el conflicto entre la tradición greco-cristiana y la moderna. Por eso, de lo que se trata en la producción de conceptos de reconstruir el recorrido semántico de ellos en orden a determinar su originalidad. Tal como se desprende de la estructura de la lógica genética heideggeriana, el criterio

⁸ Heidegger caracteriza la expresión metafórica "luz" como "una conexión última de sentido en un aspecto previo totalizante" (Cfr. GA 59: 35).

de originalidad es la presencia vs. ausencia de la subjetividad práctica (Cfr. GA 59: 75).

1.2. La ontología como hermenéutica de la vida fáctica

Los tres rasgos del discurso filosófico analizados en el punto anterior, valen también como descripciones de las nociones que expondré en este punto. La razón por la que desglosé el análisis del discurso sobre lo originario en dos momentos distintos radica en la incorporación del tema del ser como objeto específico de la filosofía. Heidegger introduce, por un lado, el término "ontología" en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Y por otro, describe la ontología como una fenomenología hermenéutica de la facticidad en la lección del semestre de verano de 1923 titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. A continuación expondré la caracterización del discurso filosófico en estas lecciones.

En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger define la filosofía en el contexto argumentativo de una investigación sobre una filosofía del pasado (en este caso la de Aristóteles). Semejante empresa requiere previamente aclarar el concepto que guía la investigación, es decir, la noción de filosofía. Asimismo exige determinar el tipo de vínculo que este término guarda con el pasado (Cfr. GA 61: 1).

El análisis de la definición de filosofía tiene dos momentos bien diferenciados. En el primero presenta los rasgos formales de la definición, luego se aboca a la tarea caracterizar concretamente la filosofía. Expondré cada de uno de ellos.

La definición de filosofía tiene los siguientes rasgos: en primer término, se presenta como una definición principal (*prinzipielle Definition*) (Cfr. GA 61: 22-23). Por "principal" entiende Heidegger: "*tener genuinamente el principio*" (GA 61: 24). Ahora bien, el principio depende del contenido del modo de ser

de ese objeto (*Was-Wie-Sein*)⁹ (Cfr. GA 61: 24). En el caso de la filosofía ese principio no se da inmediatamente, sino que tiene que ser conquistado a partir de la experiencia fundamental del padecimiento (*Grunderfahrung Leidenschaft*). La referencia de la definición al principio no es otra cosa que lo que en las lecciones anteriores Heidegger denominaba el origen. La definición de la filosofía debe mentar el origen. El hecho de que el principio no esté inmediatamente dado muestra que de lo que se trata es de la modalidad por la que el *Dasein* se apropia de sí mismo.

El segundo rasgo es que la definición principal posee una indicación formal. Este segundo aspecto de la definición aclara el sentido de lo dicho recién. En efecto, el principio tiene que ser conquistado porque en el punto de partida de la definición el término "filosofía" designa su objeto de un modo impropio. El concepto de "indicación formal" será tratado en el punto siguiente. Por ahora basta con la siguiente aclaración: la definición debe poseer una referencia o relación con su contenido definitorio (*definitorischer Gehalt*), es decir, tiene que señalar una tarea interpretativa concreta. El carácter formal tiene dos significados: en primer lugar, implica la ausencia del objeto propio de la definición, pero al mismo tiempo el lazo, indicación u orientación a ese objeto. De aquí se sigue el segundo sentido, la indicación formal es el punto de partida impropio de la filosofía (Cfr. GA 61: 34). En el punto de partida se encuentra la definición de filosofía que contiene una caracterización impropia de la misma. Pero la impropiedad, lejos de encubrir totalmente el contenido definitorio propio de la filosofía, indica formalmente, refiere y remite a la propiedad. Por este motivo existe una relativa inadecuación entre la definición formal y el objeto propio cuyo sentido es el siguiente:

La evidencia, en lo tocante a la adecuación de la definición a su objeto, no es una evidencia propia y originaria; es más, esta adecuación es absolutamente

⁹ Interpreto esta expresión en el sentido del "contenido del cómo" (*Wiegehalte*) (Cfr. GA 58: 85). Los modos de ser no son meramente formales, sino que poseen un contenido: las diversas interpretaciones del sí mismo. Para una explicación más detallada de este concepto Cfr. Capítulo 2, punto 1 de este trabajo.

cuestionable (*fraglich*) y la definición debe ser entendida precisamente en esta cuestionabilidad y falta de evidencia. (GA 61: 34)

Una vez caracterizados los rasgos formales Heidegger da un segundo paso donde precisa la comprensión previa (*Vorgriff*) de filosofía y la situación a partir de la cual surge¹⁰. El resultado de este segundo paso es justamente la definición de filosofía. El análisis parte del uso lingüístico (*Sprachgebrauch*). De acuerdo con ello, "filosofía" significa "filosofar" (Cfr. GA 61: 43). Heidegger analiza el sentido de esta expresión y concluye que en el uso lingüístico hay una referencia al objeto de la filosofía. En efecto, cuando se dice que "filosofía" significa "filosofar" se está diciendo que ella es una conducta respecto de algo (*Verhalten zu etwas*) (Cfr. GA 51-52). Ahora bien, ¿qué tipo de conducta es el filosofar? La filosofía es una conducta cognoscitiva¹¹ respecto del objeto de la filosofía. La conducta filosófica aprehende "lingüísticamente"¹² el objeto, y lo aprehende en cuanto el objeto es de algún modo, es decir, lo aprehende como ente. Por eso: "La filosofía es de un modo principal una conducta cognoscitiva respecto del ente" (GA 61: 58).

La expresión "de un modo principal" expresa la diferencia entre el discurso científico y la filosofía. La ciencias son también conductas cognoscitivas, pero tienen como objeto una determinada región (*Gebiet*) del ente (Cfr. GA 61: 55). En cambio, la filosofía no es un saber especializado. Ella es ciencia fundamental (*Grundwissenschaf*) (Cfr. GA 61: 57). El carácter fundamental de la filosofía apunta al hecho de que es una conducta cognoscitiva que se refiere a algo último, universal (*Allgemeines*) y primero. Lo primero, fundamental y universal para la conducta filosófica es el ser. Por eso, concluye: "El objeto de la definición de filosofía se determina así: conducta cog-

¹⁰ La situación enunciativa de la filosofía es la Univesidad (Cfr. Cap. 1 punto 2.3 de la primera parte de este trabajo).

¹¹ Heidegger usa la expresión "conducta cognoscitiva" (*ekennendes Verhalten*) no en el sentido de la modalidad teórica, sino como conducta iluminadora (*erhellendes Verhalten*), es decir, como una conducta que abre el objeto respecto del cual se comporta (Cfr. GA 61: 54).

¹² La expresión "lingüísticamente" intenta traducir el sentido de estos dos términos "*sagend*" y "*besprechend*" que determinan la conducta respecto del ente (Cfr. GA 61: 54).

noscitiva respecto del ente en tanto ser" (GA 61: 58). De aquí se sigue que el discurso filosófico sea propiamente ontología.

Filosofía es de un modo principal la conducta cognoscitiva respecto del ente en tanto ser (sentido del ser), de modo tal que en la conducta y para ella depende, concomitantemente y de un modo decisivo, del ser respectivo (sentido del ser) del tener de la conducta. La filosofía es "ontología", es decir, ontología radical, es decir, en tanto tal, fenomenología fenomenológica (existencial, histórica), o sea ontológica (GA 61: 60).

La filosofía entendida como ontología describe en otros términos lo dicho en el punto anterior. En efecto, la conducta cognoscitiva no es otra cosa que las diversas actividades de la vida. La vida se relaciona de un modo práctico con los entes. En esta relación los ilumina, los conoce, es decir, los comprende a la luz de la comprensión de sí misma que está implicada en toda conducta humana. La comprensión de sí es la comprensión del ser implicada en la conducta respecto de los entes. La tarea de la filosofía es tematizarla conceptualmente.

El vínculo que existe entre la inteligibilidad de la praxis humana y la comprensión del ser se puede ver cuando Heidegger determina el sentido del ser dominante en la filosofía occidental. En el texto que acabo de citar aparece el sentido del ser como un elemento fundamental de la definición del discurso filosófico, a saber, como aquello respecto de lo cual se comprende el ente. Pero Heidegger no dice nada específico sobre él en esta lección. Es en el *Natorpsbericht* (1922) donde afirma que el sentido del ser fundamental es "ser producido" (*Hergestelltsein*):

Pues el sentido del ser es originariamente ser producido. Este ente existe, en aquello que es, originariamente sólo para el trato productor [...] y el ser es relativo a la producción" (NB:52)¹³

¹³ La misma afirmación aparece también en la lección del período de Marburg titulada *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924) cuando Heidegger trata las cuatro causas de Aristóteles: "La discusión de las cuatro causas no es otra cosa que la discusión sobre ésto, a saber, bajo qué perspectivas puede se coloca el ser, la discu-

Toda comprensión del ente supone la perspectiva del sentido del ser como producción (*Herstellung*). Esto no es otra cosa que remitir el ser a la praxis de un sujeto histórico que cumple el rol de origen de todo sentido. El discurso filosófico deviene ontología cuando tiene como cometido sacar a la luz las estructuras que posibilitan el sentido del ser inmanente a la vida fáctica.

Heidegger retoma esta idea en la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923). Aquí el carácter ontológico de la filosofía se torna más preciso porque lo determina como hermenéutica de la facticidad: la ontología se lleva a cabo como una interpretación del ser de la vida fáctica. El objeto de la hermenéutica es el *Dasein*. Más precisamente: "El propio *Dasein* en cuanto interrogado en lo que se refiere a su carácter de ser" (GA 63: 29). El ser del *Dasein* es la facticidad (Cfr. GA 63: 7). La hermenéutica designa, entonces, la tarea de abordar (*Einsatz*), iniciar (*Ansatz*), acceder (*zugehen*), interrogar (*befragen*) y explicitar (*explizieren*) la facticidad (Cfr. GA 63: 9). Según lo dicho en el capítulo anterior, la facticidad describe la vida humana como un contexto enunciativo. Ahora se lo puede calificar como contexto enunciativo ontológico, ya que en él se enuncia y responde la pregunta por el sentido del ser como producción.

Para finalizar con este breve comentario a la lección de 1923, querría añadir que la hermenéutica como discurso sobre la facticidad da cuenta de una focalización interna al *Dasein* en la que se identifica el observador con lo observado. Heidegger lo dice mediante una analogía:

"Si se describe -impropiamente- la facticidad como objeto de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), entonces esta (la hermenéutica) se encuentra a sí misma en su propio objeto (análogamente como si las plantas fueran aquello que son y como son, junto y a partir de la botánica)" (GA 63: 15).

2. La vía de acceso al origen: el problema del método

sión sobre la posibilidad dentro de la cual se pregunta al ente por su ser. Las perspectivas (*Hinsichten*) están motivadas por el concepto dominante del ser como ser producido". (GA 18: 291)

Al principio del capítulo señalaba que una de las dificultades centrales con las que Heidegger se encuentra en este período es el problema metodológico. Quizás el testimonio más claro de esta preocupación sea la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921). Toda la primera parte está dedicada a la exposición de los conceptos metodológicos fundamentales. A causa de la queja de algunos alumnos Heidegger tuvo que interrumpir abruptamente la exposición y pasar a los contenidos específicos anunciados en el título. No sin antes advertirles que sin una clara conciencia metodológica no iban a entender absolutamente nada (GA 60: 65). Heidegger parte de la convicción enunciada en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) de que “toda filosofía auténtica es, en sus propias fuerzas que la impulsan, una lucha por el método” (GA 58: 135).

El sentido de esta lucha (*Ring(en)*) puede ser precisado del siguiente modo: la gran dificultad con la que se encuentra Heidegger es cómo justificar un metalenguaje que pueda describir la unidad semántica del acontecimiento sin caer en la objetivación de la modalidad teórica. Dicho de otra manera: la búsqueda metodológica apunta a discernir en los modos objetivantes del discurso alguno que no sea exclusivamente teórico, ya que la filosofía que saca a la luz las estructuras constitutivas de la vida, en cierta manera, la objetiva o, lo que es lo mismo, el discurso filosófico tal como quedó expresado en la metáfora de la botánica, según la cual el discurso botánico y su objeto se identifican, supone algún tipo de reflexividad metalingüística por medio de la cual tematiza la identidad sin anularla.

Esta búsqueda tiene dos momentos: Heidegger cree encontrar la solución a este problema en el proceso de formalización. Luego abandona este punto de vista y crea un concepto propio: la indicación formal. A continuación voy a exponer estos dos momentos de la reflexión metodológica de Heidegger.

2. 1 La formalización: el algo formal (*formales Etwas*)

Heidegger trata el proceso de formalización en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia de la guerra de 1919). El contexto argumentativo donde se inscribe esta problemática es la búsqueda del un rasgo de la vida que posibilite (motive) una objetivación que escape al proceso de desvivenciación (*Entlebung*) característico de la modalidad teórica. Hasta el momento Heidegger describió el acontecimiento de la vida como la vivencia del mundo circundante. La vivencia originaria no es otra cosa que una trama de relaciones semántico-pragmáticas en las que estamos envueltos y desde la que nos comprendemos. La modalidad teórica elide esta trama y constituye, de este modo, la diferencia entre sujeto y objeto. La introducción del problema de la formalización es la búsqueda de una tercera alternativa entre la pura vivencia de mundo circundante y la elipsis del mismo del discurso teórico.

La razón de esta tercera alternativa se funda en que la afirmación de la vivencia del mundo circundante no basta para justificar el discurso sobre ella. En efecto, una cosa es vivir en la trama de significaciones y otra es describirla. Este segundo aspecto del problema pone de manifiesto la necesidad de justificar algún tipo de metalenguaje que, por un lado, cumpla con su función de objetivación y que, por otro, objetive sin teorizar.

El recurso a la formalización es la tercera alternativa que Heidegger encuentra en esta época. Formalizar es el proceso por el que cada una de las fases de la objetivación teórica puede ser expresada mediante predicado formal ("algo", "esencia", "objeto", etc.). Por ejemplo, "lo percibido es algo", "lo circunmundano es algo", etc. El "algo" que se predica de todo y en cualquiera etapa de la desvivenciación responde a una motivación cualitativamente distinta de la teoría (Cfr. GA 56/57: 114). Esta universalidad fundada en la libertad respecto de cualquier contenido es la que hace que se lo denomine el "algo formal" (*formales Etwas*). Para contraponer justamente la teorización a la formalización Heidegger propone que se denomine *Vergegenständlichung* ("objetivación formal") al tipo de objetivación que resulta de la formalización. Mientras que a la objetivación que surge de la desvivenciación propone que se la llame *Objektivität* ("objetividad") (Cfr. GA 56/57).

Todo lo que puede ser vivido lleva en sí la posibilidad de ser algo. La pregunta que surge de aquí es la siguiente: ¿cuál es el origen de esta capacidad si no puede ser reducida a la teorización? Ante todo es necesario destacar que el “algo formal”, al igual que la teorización, implica una relación muy peculiar con la trama de significaciones mundanas: “es la carencia absoluta de mundo, lo ajeno al mundo; es la esfera donde a uno le falta el aire y no puede vivir” (GA 56/57: 112). De ahí que su motivación no puede “ser en el mundo”, pero tampoco en lo no-mundano de la teorización. El “algo formal” tiene su origen, por el contrario, en lo pre-mundano (*das Vorweltliche*).

El concepto de lo pre-mundano expresa un aspecto de la vida que es anterior a su estructuración en una trama de significaciones. Designa la máxima potencialidad de la vida en el sentido de que ella, antes de constituirse en las diferentes direcciones de sentido del mundo, posee una virtualidad y direccionalidad hacia él. El “algo formal” enuncia la intencionalidad radical de la vida hacia lo que no es ella y hacia sí misma.

En él (en lo premundano) está, sin embargo, el momento del “hacia”, de la “dirección a”, del “hacia un mundo determinado” en el sentido del algo en tanto vivenciable (*das Erlebbare*), es decir, en su no debilitada fuerza centrífuga vital (*Lebensschwungkraft*). El “algo” (...) es un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente, por ejemplo en la situación vital (*Erlebnissituation*) del resbalar de un mundo de vital (*Erlebniswelt*) a otro genuinamente distinto, o en momentos de un vivir especialmente intensivo. (GA 56/57: 115)

La posibilidad de formalizar se origina en esta intencionalidad originaria de la vida, razón por la cual, no puede vincularse con la teorización. La independencia de cualquier tipo de contenido, su pura formalidad, expresa esta apertura constitutiva. El discurso formal da cuenta una tendencia originaria de la vida. Por eso, objetiva de un modo originario. Es interesante notar que Heidegger propone un acceso vital al fundamento de la formalización. Se puede experimentar esta apertura en situaciones intensas o en el pasaje de un mundo al otro. Esta última posibilidad se puede ver claramente con la experiencia del mundo circundante del senegalés que sufre, en el experimento mental de Heidegger, un choque cultural o, dicho de otro modo,

pasa de su mundo circundante al mundo universitario. En la transición de uno a otro vive la apertura de la vida hacia el mundo. La experiencia de la ausencia de significación de la cátedra es el índice más claro de esta experiencia. En efecto, el senegalés se enfrenta con algo a lo que no puede atribuir sentido, es decir, con algo que no tiene cabida en la trama significativa de su mundo y de este modo experimenta la direccionalidad primigenia de la vida por vía de la experiencia negativa de la falta de significación.

Heidegger mantiene esta argumentación en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) (Cfr. GA 58: 106-107), pero en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) adopta la postura contraria, a saber, la considera junto con la generalización como una forma de la modalidad teórica.

El criterio para distinguir entre formalización y generalización es la oposición entre el qué (Was) vs. el cómo (Wie). En efecto, la generalización siempre se da en un determinado ámbito material en el que se va pasando de una clase más abarcativa a otra (por ejemplo, “esto es rojo”, “rojo es un color”, “el color es una cualidad sensible”, etc.). La relación que se tiene con la cosa cuando se predica una propiedad general es un vínculo material, de contenido (rojo, color, cualidad sensible). Por el contrario, en la formalización no se da este tipo de relación, sino que la predicación formal se libera de la materialidad para considerar sólo el modo (Wie); más precisamente se considera el sentido relacional (*Bezugssinn*) que guardamos frente a la cosa. Por ejemplo, si decimos “la piedra es un objeto” la predicación no alude a ninguna región material de objetos, sino que da cuenta de una actitud modal frente a la piedra.

Heidegger se pregunta lo mismo que en la lección de 1919, a saber, ¿cuál es el origen de la formalización? Sin embargo, la respuesta es radicalmente distinta: surge de la modalidad teórica, es decir, del sentido relacional inherente a la actitud teórica (*Einstellungsbezug*) (Cfr. GA 60: 58). La formalización se distingue, por un lado, de la generalización porque da cuenta de una relación modal. Pero, por otro, comparte con la generalización el hecho de que son formas de teorización. Por decirlo de este modo: la formalización definida en esta *Vorlesung* como sentido relacional, es decir, como un deter-

minado vínculo modal con lo dicho, no logra tener la radicalidad necesaria para constituir un discurso originario. La razón de ello es que desconoce el sentido de realización (*Vollzugssinn*), no logra llegar al origen mismo de todo sentido:

El origen de lo formal está, por lo tanto, en el sentido relacional. Aquella diversidad del sentido relacional que se expresa en las categorías ontológico-formales, circunscribe la actitud teórica impropia en su sentido relacional, aunque no en su originaria realización. (GA 60: 59)

Así entonces, Heidegger descarta la formalización como la posibilidad de un metalenguaje capaz de expresar el origen e introduce un nuevo concepto metodológico: la indicación formal (*formale Anzeige*).

2.2 La indicación formal: la explicación fenomenológica

Heidegger trata el concepto de “indicación formal” en tres lecciones: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). El sentido metodológico de este concepto se puede sintetizar en los siguientes rasgos:

a) Función metalingüística: que de lo se trata es precisamente de la justificación de un metalenguaje adecuado al acontecimiento de la vida se puede apreciar claramente cuando Heidegger señala que la indicación formal adquiere su sentido pleno en la explicación fenomenológica (*phänomenologische Explikation*) (Cfr. GA 60: 64). Es el concepto clave con el que el filósofo puede explicar fenomenológicamente la constitución semántica de la vida. La vida es una totalidad de sentido articulada en tres direcciones semánticas: el sentido de contenido, el sentido relacional y el sentido realizativo. La triple estructuración de sentido es lo que Heidegger denomina “fenómeno” (Cfr. GA 60: 63). La fenomenología tiene como cometido explicar la totalidad de sentido en su triple articulación. El lógos de la fenomenología adopta el género discursivo metalingüístico de la explicación. Ahora bien, según lo dicho en el

punto anterior, la formalización no puede explicar cabalmente la totalidad del sentido porque no llega a dar cuenta del sentido realizativo. La indicación formal es la que procura precisamente esa dimensión semántica fundamental (Cfr. GA 60: 63).

b) Análisis semántico de la polisemia de los conceptos: la indicación formal es una explicación que recae sobre determinados aspectos del lenguaje: los conceptos y los enunciados. Se trata de un análisis semántico de los conceptos fundamentales de la filosofía tales como el concepto de “filosofía”, “vida”, “historia”, “*a priori*” etc. Este análisis tiene un sentido estrictamente pragmático fundado en el carácter existencial del significado¹⁴. A fin de poder sacar a la luz los contextos enunciativos donde los conceptos adquieren su significación, Heidegger los inserta en diversos enunciados tomados del lenguaje ordinario¹⁵. La indicación formal expresa de este modo la primacía de los aspectos deícticos y referenciales del lenguaje. En efecto, en el punto de partida del análisis de un determinado concepto los enunciados que dan cuenta de sus diversos sentidos apuntan y señalan una determinada tradición desde la cual surgen esas significaciones. Esta competencia del enunciado para dirigir la mirada hacia un determinado contexto enunciativo es el indicio de la prioridad que Heidegger le asigna a la deixis.

c) La destrucción semántica: una vez fijado el repertorio de enunciados en los que se inserta el concepto a analizar es necesario deslindar los senti-

¹⁴ Cfr. el capítulo 3, punto 1.1.3 de la segunda parte de este trabajo.

¹⁵ Un claro ejemplo de este procedimiento es la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920). Heidegger hace un análisis extenso del concepto de “historia” (Geschichte). Este término no posee una significación aislada, sino que tiene que ser inserto en diversos enunciados a fin de poder determinar sus diversos sentidos. El concepto de “historia”, según Heidegger, remite a seis usos expresados en los siguientes enunciados: a) “digo: «Mi amigo estudia historia»”, b) “se dice: «No entiende mucho de lo que realmente es filosofía, sin embargo es un buen conocedor de la historia»”, c) “se habla de pueblos y razas (*Stämme*) sin historia”, d) “se habla de «la historia» como la gran maestra de la vida”, e) “se dice: «esta ciudad tiene una historia muy variada» o «este hombre tiene una historia triste»”, f) “se dice: «me ha sucedido una historia muy desagradable»” (GA 59: 43-44).

dos originarios de los derivados. Esta tarea se lleva a cabo como una destrucción que describe el momento negativo de la indicación formal¹⁶. En el punto de partida del análisis semántico el filósofo se encuentra con un repertorio de significados derivados que encubren la originalidad semántica del concepto. La indicación formal se presenta de este modo como una estrategia defensiva contra los sentidos derivados. Heidegger la llama “regla de precaución” (*Vorsichtsregel*) o defensa (*Abwehr*), cuya finalidad es asegurar la libertad del sentido realizativo (lo originario) que opera en la pluralidad semántica (Cfr. GA 60: 64). La defensa contra los sentidos derivados se lleva a cabo como una suspensión de los mismos. La indicación formal permite identificar un determinado contexto enunciativo, pero los predicados que surgen de ése contexto tienen que ser desconectados. La razón de ello está en que esos predicados no proceden del contexto enunciativo originario sino, por el contrario, de un contexto enunciativo derivado. Los predicados inmediatos que describen la filosofía son aquellos que le asignó la tradición histórica de la que se alimenta la filosofía contemporánea de Heidegger (fenomenología, neokantismo, y filosofía de la vida). Esta tradición, implícita en la definición de filosofía, guía la mirada hacia el “yo pienso” y no hacia el “yo soy”. Así entonces, en el punto de partida de la investigación el analista se enfrenta con un conjunto de predicados impropios que tienen que ser desconectados. El carácter formal de la indicación expresa justamente esta suspensión de la predicación. La epoché de los rasgos descriptivos tradicionales de un determinado fenómeno puede ser vista como el momento negativo de la indicación formal (Cfr. GA 60: 64).

d) La construcción semántica: este aspecto de la indicación formal no aparece así expresado en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, aunque está supuesto en la idea misma de una destrucción. En efecto, para poder deslindar los sentidos originarios de los derivados es necesario contar con un criterio de selección. En la lección *Phänomenologie der Anschauung und der Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) Heidegger introduce el concepto de

¹⁶ Cfr. el capítulo 3, punto 1.1.3 de la segunda parte de este trabajo.

“*diuidication*”, que en latín significa “decisión” (Cfr. GA 59: 74-75). El criterio decide sobre el lugar que le corresponde a los significados en la genealogía del sentido (*genealogische Stelle*). La decisión recae sobre el máximo grado de efectividad de la subjetividad o, dicho de otro modo, sobre la última dirección semántica del fenómeno (el sentido realizativo). La presencia o ausencia del sentido realizativo es el criterio que permite decidir sobre el carácter derivado u originario de los distintos significados. Ahora bien, para poder emplear este criterio es necesario que el analista conozca de antemano su sentido. Dicho en términos de Heidegger: la decisión que discrimina lo originario de lo derivado supone que el analista exista bajo el modo de la originalidad, que es justamente la que le provee la competencia epistémica del análisis. Mientras que la destrucción representa el momento negativo de la indicación formal, la “*diuidication*” es el positivo. Al final del período de Marburg, en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927), Heidegger introduce los conceptos de “reducción” (*Reduktion*) y “construcción” (*Konstruktion*) para expresar este momento positivo del método. La indicación formal supone un momento positivo que no es otra cosa que la búsqueda de los predicados que describen originariamente el fenómeno mentado en el lenguaje. Este momento positivo se lleva a cabo como la conquista (*Gewinnung*) o construcción de un punto de vista que indique el contexto enunciativo originario. La reducción alude a la reconversión de la mirada (*Umstellung des Blickes*) del ente al ser. Dicho en términos genéticos: del contexto enunciativo derivado al contexto enunciativo originario. La “construcción” expresa el momento existencial (*existenziell*) de la reducción, a saber, la decisión libre (*freier Entwurf*) por la que el *Dasein* instaura esa nueva mirada (Cfr. GA 24: 28-32). Entre la “*diuidication*” del año 1920 y la “reducción” y “construcción” del año 1927 hay una misma línea argumentativa.

A modo de síntesis, se puede decir que la indicación formal es la clave metodológica que encuentra Heidegger para recuperar el contexto enunciativo originario porque supone la dimensión existencial fáctica por la que la vida se transforma modalmente y se señala a sí misma. De este modo, el me-

talenguaje surge de la vida misma y la expresa en sus propias categorías. Esta es la razón por la que abandona la formalización. El momento positivo de la indicación formal da cuenta del sentido realizativo del fenómeno ya que alude a la transformación modal del sujeto. Ciertamente que esta afirmación encierra una dificultad epistémica que puede ser expresada así: la instancia última de legitimación de la producción de conceptos se funda en un acto histórico de la libertad, a saber, aquel por el que la vida se apropia de sí misma y conquista la transparencia enunciativa. Este acto es el que distingue entre un análisis originario, es decir, que indica el contexto enunciativo transparente, y otro derivado.

TERCERA PARTE

Interpretación de la filosofía de *Sein und Zeit* (1923-1927)

La tercera parte de la tesis guarda una relación simétrica con la segunda. Dicha simetría se puede advertir en tres aspectos: en primer lugar, haré una exposición estructural y no histórica del pensamiento de Heidegger de los años de docencia en Marburg. Este período está dominado por la publicación de su obra fundamental, *Sein und Zeit*. Este hecho tiene como consecuencia que las obras que voy a tomar en consideración son aquellas que están vinculadas a ella, es decir, las lecciones que van del semestre de invierno de 1923-1924 hasta lo que se considera la tercera sección no publicada de *Sein und Zeit*, a saber, la lección del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Cfr. Von Herrmann, 1991). Dado que *Sein und Zeit* ocupa un lugar destacadísimo en la obra de Heidegger, ya que es la publicación que recoge y sistematiza los análisis de todo su período de docencia temprana en *Freiburg* y en *Marburg*, lo tomaré como el eje central de la exposición. Con ello quiero decir lo siguiente: desde el vocabulario sistematizado de *Sein und Zeit* me referiré a las otras lecciones del período donde aparecen otros detalles que en la obra fundamental fueron omitidos.

En segundo lugar, la simetría de la tercera parte respecto de la segunda radica en que mantendré la misma organización lógica de los contenidos. Los capítulos se organizarán de acuerdo a la categoría semántica fundamental de su pensamiento. El primer capítulo estará dedicado a la modalidad derivada. Expondré aquí los problemas relativos a los vínculos entre impropiedad y teorización. En el segundo capítulo me centraré en la modalidad originaria o, lo que es lo mismo, en la propiedad de la existencia entendida como la aquella posibilidad fáctica que garantiza la competencia epistémica de la filosofía. Por último, trataré la vía de acceso al origen. En este tercer capítulo abordaré la interpretación del método fenomenológico.

El tercer rasgo simétrico radica en que aplazaré la interpretación narrativa de este período para las conclusiones. La tercera parte, al igual que la segunda, tiene como finalidad analizar los conceptos fundamentales de *Sein und Zeit* y, de este modo, preparar la lectura narrativa de su pensamiento.

Capítulo 1

Impropiedad y modalidad teórica

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger afirmaba que la modalidad teórica implicaba una elipsis del "sí mismo" que interpreté como una operación de desembrague. Pero sus análisis no se reducían simplemente a describir los mecanismos de eliminación de la subjetividad histórica, sino que establecían una conexión entre el ámbito de lo teórico y la pérdida de la identidad. En otras palabras: el "yo pienso" inherente a la teoría puede ser redefinido como un "yo no soy yo mismo". La modalidad teórica da cuenta, de este modo, de un enmascaramiento de la vida, supone una subjetividad que se deforma a sí misma o, como Heidegger decía en aquellas lecciones, se oculta bajo una máscara (*Maskierung*). La concepción existencial de la ciencia intentaba expresar justamente la interpretación de la vida inherente a la objevidad.

En *Sein und Zeit* la modalidad por la que el *Dasein* se oculta a sí mismo es la impropiedad. El vínculo que existe entre esta posibilidad de la existencia y la objetivación teórica no es del todo claro en el texto. Sólo sale a la luz si se confronta *Sein und Zeit* con el resto de las lecciones del período de Marburg y con el vocabulario introducido en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. A fin de mostrar que, a pesar de ciertos pasajes de *Sein und Zeit*, todavía Heidegger piensa que la subjetividad implicada en la modalidad teórica es la impropia, voy a articular la exposición del capítulo en cuatro puntos. En el primero voy a exponer el análisis de la impropiedad, en el segundo me concentraré en el análisis del conocimiento (*Erkenntnis*) como una modalidad derivada. En estos dos puntos la exposición se ceñirá a los análisis de *Sein und Zeit*. En el tercer punto me referiré al vínculo entre ambos conceptos en las lecciones de Marburg anteriores a *Sein und Zeit*. Finalmente, haré una recapitulación en la que expondré algunas consideraciones generales sobre la opacidad enunciativa expresada en la modalidad impropia.

1. La impropiedad

Del hecho de que el ser del *Dasein* designe concretamente nuestro ser y al mismo tiempo describa que está bajo nuestra responsabilidad, Heidegger concluye que existen dos modos fácticos de posicionarse frente a él: el *Dasein* puede elegirse (*wählen*), ganarse (*gewinnen*), o perderse (*verlieren*) (Cfr. SuZ: 42-43), esto es, puede hacerse cargo de su propio ser o bien puede desligarse de esta responsabilidad. Los conceptos de propiedad y e impropiedad designan estos dos posicionamientos.

En el tratamiento de la impropiedad se pueden distinguir claramente tres momentos. En el primero, Heidegger radicaliza los análisis del “ser en el mundo” y muestra que el *Dasein* comparte el mundo con otros a los que les entrega su existencia. La tesis central consiste en afirmar que la identidad cotidiana del *Dasein* es precisamente una falta de identidad cuya expresión es el uno (*man*). Una vez mostrado que el *Dasein* no es propiamente él mismo, Heidegger reseña, en segundo lugar, cómo se articula el habla y la comprensión impropias, es decir, se centra en la explicación de apertura impropia. Finalmente, introduce la noción de caída (*Verfallen*) para dar cuenta del ser de la impropiedad. La exposición va a seguir estos tres momentos.

1.1 El mundo es un mundo compartido: el uno

La pregunta por la identidad es la que guía todos los análisis. El marco adecuado para precisar quién haya de ser el *Dasein* está en la descripción del mundo circundante, descripción que Heidegger hizo detalladamente en los capítulos anteriores (Cfr. SuZ: 52-89) y que resumo muy brevemente¹: el ser del útil guarda una referencia (*Verweisung*) no sólo con otros útiles, la obra y los materiales, sino también con los destinatarios de la obra. Los otros se hacen presente de esta manera en el mundo circundante; pero si se analiza más a fondo la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) de útiles,

¹ Reservo el tratamiento temático del concepto de mundo en *Sein und Zeit* para el tercer capítulo de esta parte. La razón de esta elección se funda en dos motivos: a) todo lo dicho sobre el mundo en la segunda parte sirve como presupuesto para comprender los análisis de la impropiedad, y b) me interesa destacar la función metodológica del mundo. La condición textual introducida en la segunda parte cobrará una importancia metodológica fundamental en el capítulo 3 de esta tercera parte.

se puede observar que los otros también se hacen presente, por ejemplo, en la referencia que tiene el material a los productores y los proveedores, en el lugar de trabajo, etc. Así pues, si se mira a fondo el plexo de útiles, se puede percibir que el *Dasein* habita en su mundo no sólo junto a entes "a la mano" (*das Zuhandene*) o entes "que están ahí" (*das Vorhandene*), sino también junto a entes de su misma forma de ser.

Los "otros" no son ni "a la mano" ni "están ahí". Los otros son-ahí (*Mitdasein*) también con él (Cfr. SuZ: 118). El "es" del *Dasein* se muestra como un "ser con" (*mitsein*). El "ser con" hace referencia a los otros en tanto que comparten el mismo mundo. Por ello, el mundo es un mundo compartido (*Mitwelt*). El enunciado "los otros también son-ahí (*Mitdasein*)" significa: los otros tienen la misma forma de ser que cada *Dasein*, son en el mundo ocupándose circunspectivamente. Los análisis del mundo circundante llevada hasta las últimas consecuencias, permite comprender que el "ser en" del *Dasein*, es decir, el "ahí" del ser de este ente, la apertura (*Erschlossenheit*) de su ser, tiene el sentido de un "ser con" y muestra que el mundo es común a otros entes de su misma forma de ser. Es necesario destacar que por los otros no debe comprenderse aquellos que son distintos de mí; al contrario, los otros son aquellos entre los cuales yo también soy:

Los otros son más bien aquellos de los que uno (*man*) mismo regularmente no se distingue, entre los que uno es también. (SuZ: 118)

La expresión "ser con" no quiere decir que, además de cada *Dasein*, haya otros entes de la misma especie, sino que designa un existencial, es decir, describe la estructura ontológica que permite descubrir a los otros. De manera que, según el punto de vista de la analítica existencial, el "ser con" cualifica propiamente cada *Dasein* (aquel que se halla en el punto de partida de todos los análisis de *Sein und Zeit*, vale decir, el *Dasein* que en cada caso soy yo), y en un segundo momento muestra a los otros en cuanto que son-ahí en el mismo mundo de aquel.

Una vez mostrado que el ser del *Dasein* implica necesariamente una referencia ontológica a otros entes de su misma forma de ser, Heidegger describe su estructura existencial. Esta posee los siguientes rasgos:

a) La solicitud (*Fürsorge*): el “ser en”, en cuanto elemento estructural del “ser en el mundo”, tiene el sentido de un “habitar en”, “estar familiarizado con...”, “estar en medio de” (Cfr. SuZ: 54). El “habitar” del *Dasein* tiene infinitos matices, pero se estructura unitariamente en la “ocupación” (*Besorgen*), de modo tal, que el “ser en” se encuentra familiarizado con los entes “a la mano” en tanto se ocupa de ellos. Ahora bien, el “ser en”, además de señalar que el *Dasein* habita en medio de entes, tiene el sentido de un “ser con otros”. El *Dasein* habita en su mundo circundante no sólo con entes, sino con otros que tienen su misma forma de ser. Sin embargo, no se ocupa de los otros, ya que la ocupación es la manera peculiar mediante la cual descubre entes “a la mano”. La estructura unitaria de los posibles modos de habitar con otros (“ser con”) y la manera de conducirse respecto de ellos, guarda la misma relación que hay entre el “ser en” y el ocuparse. Esto significa que el existencial paralelo al ocuparse es la solicitud (*Fürsorge*) (Cfr. SuZ: 121) y, del mismo modo, que a la ocupación le corresponde la circunspección (*Umsicht*), a la solicitud le sigue un modo peculiar de ver (*Sicht*) a los otros: el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) (SuZ: 123).

b) “El por mor de otros” (*Umwillen Anderer*): El mundo es aquel ámbito en cuyo seno el *Dasein* se ocupa y trata con los entes. Este ámbito que pone en libertad a los entes, se abre por una suerte de “espontaneidad” inherente al ser del *Dasein* en aras de la cual se proyecta en una posibilidad. Heidegger llama al dinamismo último de la proyección el “por mor de” (*Worumwillen*). Pero el mundo, al mismo tiempo que pone en libertad entes “a la mano”, libera entes de la misma forma de ser que el *Dasein*. Esto significa que el mundo que los pone en libertad se desemboza como el mundo en que también ellos son-ahí. En consecuencia, los otros “tienen que ver” con la apertura del mundo circundante. Los otros, por así decirlo, “intervienen” en el “por mor de” del *Dasein*. Propiamente dicho: del mismo modo que el *Dasein*, proyectándose sobre su “por mor de” abre un mundo que tiene como estructura la significatividad, así también el *Dasein*, ahora comprendido como ser con, proyectándose sobre su “por mor de” otros, despliega un mundo compartido en cuyo seno es posible encontrarse con los otros. El “por mor de otros” como estructura inherente al “ser con” posibilita “la apertura de los otros” (Cfr.

SuZ: 123-124). El existenciario “por mor de otros” es el fundamento de que el mundo se presente como un mundo compartido.

c) La convivencia (*Miteinandersein*): el *Dasein* despliega su ser (“le va”) en un proyecto “común” que abre un mundo compartido. En el seno de este mundo solicita a los otros y se mantiene cotidianamente en las respectivas distintas modalidades (deficientes y positivas) del convivir (*Miteinandersein*). La convivencia posee los siguientes caracteres: la distancialidad, la medianía, la nivelación, la descarga del ser y el salir al encuentro. A continuación me referiré a cada uno de estos rasgos a fin de tener una comprensión más detallada de la modalidad impropia.

La distancialidad (*Abständigkeit*): el *Dasein* cotidiano que vive sumergido en su mundo de preocupaciones, ocupándose de los entes y siendo solícito con los otros, cae en la cuenta de que de hay una “distancia” que lo separa de los otros. Este “caer en la cuenta” significa lo siguiente: preocupado por sus tareas, afanándose por lo que lo ocupa, compite con los otros para vencer la distancia que lo separa. El mundo que comparte con los demás se presenta como un campo de lucha en dónde los contrincantes miden sus fuerzas. Al *Dasein* le importa, aunque no temáticamente, este desafío y se ocupa de ganarlo. Poniendo el empeño en esta tarea, los otros le hacen frente como aquellos que se distinguen de él. Ahora bien, si constantemente se afana por competir con los otros, esto significa que los otros ejercen un dominio sobre él. Así entonces, al “ser con” le es inherente esencialmente el señorío de los demás. Que los otros dominen al *Dasein*, quiere decir: los otros le han quitado el ser. En efecto, el *Dasein* se proyecta “por mor de” otros y no “por mor de” sí mismo. La “voluntad” de los demás impera subrepticamente, es decir, no sorprendiendo, en el poder ser constitutivo del *Dasein*. Pero lo más importante es señalar que los otros no se presentan a la lucha mostrando sus rostros de manera tal que se los pueda identificar. Los otros, por el contrario, son aquellos a los que también uno pertenece. Y así su poder queda garantizado y se torna, por así decirlo, “natural” en virtud de que el *Dasein* lo acepta como dado. Y porque lo considera un “hecho”, inmediata y regularmente sólo es posible encontrar a los otros ejerciendo su dominio. Así pues, aquel que es inmediata y regularmente en el mundo no soy “yo” ni “aquel”, sino el “uno” (*man*). Heidegger entiende por “uno” al imperio ejercido

por los demás que comparten mi mundo, imperio que yo mismo les ofrecí pues me cuento como uno de ellos. El "uno" dispensa al *Dasein* de ser "sí mismo", con lo cual éste pasa a formar parte del uno y queda sometido a su arbitrio (Cfr. SuZ: 126-127).

La medianía (*Durchschnittlichkeit*): El *Dasein* cotidiano existe bajo la modalidad del uno. Este se comprende por "lo que está bien", "lo que se dice", "se piensa", etc. El *Dasein* cotidianamente se proyecta "por mor de" los otros. Así, adopta la comprensión impuesta por el uno; dentro de ella se desenvuelve asumiendo lo que el uno prescribe como digno de ser asumido y rechazando lo que aquel prohíbe. El *Dasein* existe sobre el fondo de una comprensión de término medio.

La medianía lleva consigo un tercer aspecto de la convivencia: la nivelación (*Einebnung*). La comprensión de término medio nivela sacando todo relieve y vulgariza las posibilidades originales del *Dasein*: "Todo lo originario es de la noche a la mañana aplanado como algo conocido desde hace tiempo" (SuZ: 127).

A la pregunta que interroga por quién es el *Dasein* Heidegger responde: el uno es aquel ente que cotidianamente está en el mundo en las modalidades de la distancialidad, medianía y nivelación. Estos tres caracteres conforman la publicidad (*Offentlichkeit*). Ella es quien dictamina cómo se ha de interpretar inmediatamente el ser del *Dasein* y el mundo; la publicidad disfrazada los problemas presentándolos de manera tal que todo el mundo tiene acceso a ellos. Así, quien quiera tener una comprensión genuina de algo, tendrá que hacerlo luchando a contrapelo de las tres modalidades de la convivencia.

La publicidad del uno nos pone ante una nueva modalidad. En efecto, el uno es el fundamento último de toda interpretación. Dicho con más precisión: cada *Dasein* se comprende "por mor del" uno. Y así prescinde de la responsabilidad de su ser. El uno dispensa al *Dasein* de la carga de su existencia en tanto que se comprende por las posibilidades establecidas por el uno. La descarga del ser (*Seinentlastung*) en el uno tiene sentido porque éste, en definitiva, no es nadie (*Niemand*) determinado. De manera tal que lo puede llamar siempre, teniendo la certeza de que no lo va molestar, ya que "nadie" se hace cargo del ser ajeno. El uno sale al encuentro (*entgegenkommen*)

del *Dasein*, respondiendo de este modo a la tendencia al facilismo (*Leichtmachen*) y al tomar a la ligera (*Leichtnehmen*) (Cfr. SuZ: 127-128).

Después de esta descripción de los diversos rasgos de la convivencia, Heidegger precisa el sentido de la modalidad impropia: el término "*Dasein*" designa el hecho de que el que es soy yo (Cfr. SuZ: 42 y 114), es decir, nombra siempre mi propio ser. A la hora de determinar quién soy yo, Heidegger responde: yo soy el uno. El "yo", comprendido ónticamente, alude a una permanencia, continuidad o estado (*Ständigkeit*) frente a la multitud cambiante de actos. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo comprender ontológico-existencialmente este estado? El *Dasein* cotidiano se mantiene establemente en las distintas modalidades del uno: la distancialidad, la medianía, la nivelación, la publicidad, la descarga del ser y el salir al encuentro. El *Dasein* cotidiano existe bajo la modalidad negativa de "del estado de no ser sí mismo" (*Unselbständigkeit*) o impropiedad (*Uneigentlichkeit*) (Cfr. SuZ: 128). El uno es el "sí mismo" del *Dasein* cotidiano. Aquello que lo cualifica como tal es la dispersión (*Zerstreuung*) (Cfr. SuZ: 129). Este estado describe al *Dasein* en tanto se halla entregado a "las diversiones" del mundo circundante. La dispersión de la opinión pública es el sentido del ocuparse y del absorberse en el mundo.

En síntesis: inmediatamente el *Dasein* no soy yo mismo, sino los otros entre los que me cuento como uno más. Desde el uno me comprendo, vale decir, existo como si fuera "yo mismo". Este "yo mismo" disperso en el uno tendrá que hacer el esfuerzo por recuperarse y adueñarse de su existencia y hacer posible lo que sería el "sí mismo propio". O mejor dicho: desde la dispersión en el mundo de las ocupaciones cotidianas el *Dasein* debe encontrarse a sí mismo: "En cuanto uno mismo cada *Dasein* está disperso en el uno y debe (*musst*) primero encontrarse" (Cfr. SuZ: 129) (subrayado en el original).

1.2. La apertura (*Da*) impropia:

En el punto anterior expuse el análisis mediante el cual Heidegger radicaliza el "ser en el mundo" cotidiano y muestra cómo está implicado en él

un determinado tipo de subjetividad²: la impropiedad. De lo que se trata ahora es de precisar cómo comprende, interpreta y habla el uno. Esta tarea no es otra cosa que un análisis detallado de los diversos modos en los que la existencia impropia se abre a sí misma y constituye la interpretación dominante de la cotidianidad. La apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* impropio se manifiesta en los siguientes fenómenos: la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. A continuación expondré los rasgos fundamentales de cada uno de estos existenciarios.

El habla (*Rede*) correspondiente al uno tiene el sentido de la habladuría (*das Gerede*). Esta es la articulación significativa de lo abierto en la comprensión de término medio. El lenguaje (*Sprache*) es precisamente la expresión del habla en el sentido de que articula temáticamente en determinadas palabras y estructuras la comprensión inherente al *Dasein*. El *Dasein* se desenvuelve en medio de esa comprensión expresada en el lenguaje (*die Sprache als Ausgesprochenheit*) (Cfr. SuZ: 167). Como consecuencia de ello, el lenguaje determina el ámbito en cuyo seno el *Dasein* descubre los entes y los comprende; la expresión lingüística prescribe cómo debe interpretarse lo que comparece en el mundo; el lenguaje le brinda al *Dasein* los parámetros conforme a los cuales debe interpretar los entes y sus posibilidades de ser, pero fundamentalmente le proporciona una determinada interpretación del ser (Cfr. SuZ: 168). Bajo el nombre de habladuría entiende Heidegger la expresión lingüística (*Ausgesprochenheit*) del habla en la que se mueve el *Dasein* cotidiano.

Ahora bien, el habla expresada en el lenguaje tiene una significación comunicativa. El sentido de la comunicación consiste en que, el que oye, descubre concomitantemente con el que habla, lo hablado en ella. Dicho de otra manera: la comunicación, en tanto es la expresión del habla, permite que lo que es abierto en ella, sea común a otro *Dasein*. Pero ¿qué es lo que sucede en la comunicación? Cuando uno se expresa, el lenguaje utilizado ya se mueve sobre el fondo de una comprensión de término medio; los interlocutores entienden lo que dicen, no porque están instalados en la compren-

² Ver punto 4 de este capítulo.

sión originaria sino, al contrario, se entienden porque no pasan de esta comprensibilidad media expresada en el lenguaje:

La comunicación no “comunica” la relación primaria de ser respecto del ente del que se habla, sino el convivir (*Miteinandersein*) se mueve en el hablar unos con otros y en la preocupación (*besorgen*) por lo hablado. (SuZ: 168)

Es importante destacar que al convivir le corresponde una modalidad propia de la apertura del ser del *Dasein*: el “hablar uno con otro” (*Miteinanderreden*). El *Dasein* cotidiano se mantiene en esta modalidad del habla donde lo que importa es la frase corriente, los lugares comunes y estereotipados. Lo que se dice está en boca de todos y reemplaza a una genuina apropiación de la comprensión. Así pues, el uno se limita a transmitir y repetir lo que se habla, al punto tal que el cúmulo de frases comunes con el peso de la tradición asume el papel de autoridad. Y de este modo, en el continuo repetir y transmitir lo que se habla tienen lugar la habladuría.

La habladuría es aquella modalidad del habla en la cual el *Dasein* cotidiano se mantiene; la habladuría dispensan al *Dasein* de una apropiación originaria de la comprensión. Pero más aún, en tanto que ella es una modalidad del habla, y ésta constituye esencialmente la apertura del *Dasein*, la habladuría cierra bajo la forma de una comprensión vulgarizada la estructura fundamental de este ente: el “ser en el mundo”. Al mismo tiempo cierra y disfraza lo que sería una comprensión genuina de los entes. Que la habladuría cierre inmediata y regularmente la comprensión del “ser en el mundo” y la comprensión de los entes no significa que la tornen falsa. Es decir, la habladuría no hace pasar conscientemente (*bewussten Ausgebens*) una cosa por otra (Cfr. SuZ: 169). En tanto pertenecientes al habla, la habladuría abre, hace posible la comprensión en común y por eso hay comunicación. Pero solamente abre articulando la comprensión media y, en tanto corta con la comprensión originaria, su abrir se transforma en un cerrar. El *Dasein* cotidiano se mantiene tenazmente en esta modalidad del habla porque tiene la convicción de que ha logrado una comprensión originaria. Así pues, la cerrazón se vuelve prácticamente invencible. La habladuría corta de cuajo al *Dasein* de su comprensión radical y originaria. Por ello, Heidegger señala que es una manera desarraigada de comprensión (*entwurzeltes verstehen*). El

Dasein se desenvuelve en una comprensión de término medio que ha roto todo tipo de vinculación con el pristino "ser en el mundo". La apertura del uno, en lo que respecta al momento del habla, funda el desarraigo en que el *Dasein* se comprende inmediata y regularmente. Toda comprensión original se logra tomando como punto de partida y violentando, por decirlo así, la interpretación inherente a la habladuría.

El segundo momento estructural de la apertura del uno es lo que Heidegger llama curiosidad (*die Neugier*). Esta designa la peculiar manera de ver del *Dasein* cotidiano. Mientras que la habladuría caracteriza al habla, la curiosidad describe otro momento de la apertura: la comprensión. Con la curiosidad se quiere comprender ontológicamente la primacía que le da el *Dasein* al "ver", primacía que se halla presente a lo largo de toda la historia de la metafísica (Cfr. SuZ: 170-171).

El *Dasein* se comprende inmediata y regularmente por su mundo. Inmerso en él, se ocupa de distintas empresas siempre guiado por la circunspección. Ella es quien conduce al *Dasein* por los distintos senderos del mundo circundante. Cuando el *Dasein* concluye aquello de lo que se ocupa, entra en reposo. Esto no significa que ya no se ocupe más de nada, por el contrario, ahora se ocupa de reposar. Pero la circunspección se libera de la empresa anterior y, por consiguiente, no tiene nada "a la mano" para descubrir. El descubrir tiene el sentido del desalejar, es decir, el *Dasein* descubre acercando lo "a la mano".

Ahora bien, la circunspección, libre de las presiones del mundo de las preocupaciones, no pierde su carácter desalejador, al contrario continúa abriendo nuevos caminos, nuevas posibilidades en las que el *Dasein* puede ocuparse. Así pues, se evade del mundo inmediato hacia otros mundos lejanos y ajenos a la vida diaria. De esta manera el *Dasein*, mientras descansa, se ocupa de realizar estas posibilidades extrañas al mundo de sus preocupaciones. Pero, como estas posibilidades no son "a la mano", la circunspección las presenta en su puro aspecto. En esta posibilidad que es el reposo, el *Dasein* no existe en medio de lo "a la mano" tal como lo hace cotidianamente, sino que, cuando descansa el *Dasein*, se ocupa de mundos lejanos viéndolos simplemente en sus aspectos. En cierta manera intenta despojarse de su ser en el mundo (SuZ: 172).

La curiosidad da cuenta justamente de la circunspección que se libera del mundo cotidiano y acerca a la ocupación un sinnúmero de espectáculos extraños al trajín diario. Lo peculiar de esta modalidad de la circunspección consiste en que se regodea en el sólo ver. En efecto, no acerca nuevas posibilidades a fin de lograr una apropiación genuina de lo que ve, sino simplemente por curiosidad. Una vez vista ya colmó su voracidad y pasa sucesivamente a otras. La novedad es lo que lo alimenta. Esta ansiedad por lo novedoso lo vuelve al *Dasein* ágil, inquieto y vital, de modo que nunca puede quedarse ni detenerse en nada.

La incapacidad de quedarse (*Unverweilen*) le acarrea una nueva modalidad: la distracción (*Zerstreuung*). El *Dasein* vive consagrado a las distracciones y a la diversión. Finalmente, la incapacidad de quedarse y la distracción fundan la carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*) (Cfr. SuZ:173). En efecto, el *Dasein* que se halla entregado sucesivamente a nuevos y extraños espectáculos, está en todos lados y en ninguna parte, nunca encuentra un lugar donde echar raíces, vive siempre peregrinando de un lado a otro sin comprometerse con nada. La curiosidad ahonda el desarraigo de la habladería. Curiosidad y habladería son dos momentos de la apertura del convivir y, como tales, se complementan. La habladería con su autoridad le impone a la curiosidad aquello que debe ser leído y visto. Ambos le aseguran al *Dasein* una vida realmente vivida, porque la curiosidad lo conduce por cuantiosos mundos y porque la habladería le da la certeza de que todo lo comprende.

Finalmente, el *Dasein* que se comprende por la habladería y por la curiosidad, existe bajo un nuevo modo de ser: la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). La existencia se torna ambigua porque ya no es posible discernir qué es lo que se ha comprendido genuinamente y qué no. La curiosidad no le teme a nada, todos los horizontes le son accesibles; la habladería da por sentado los criterios respecto de los cuales debemos existir. Así, el *Dasein* existe desarraigado de su genuino "ser en el mundo" y se comprende por la opinión pública. Esta posee el carácter de la ambigüedad en razón de que, para ella, todo es igual, es decir, nada se escapa a su consideración; la opinión pública legitima un discurso que lo comprende todo. En ese discurso no se hace distinción entre lo que es una comprensión originaria y lo que no es. Para el *Dasein* cotidiano el discurso público es legítimo: provee una "imagen del

mundo" omnicomprendiva que asume la función de norma respecto de la cual juzgamos nuestra existencia.

La ambigüedad afecta ante todo a la comprensión misma. El poder ser constitutivo del *Dasein* se halla transido y preñado por la ambigüedad. La habladuría y la curiosidad siembran el equívoco y la ambigüedad en el ser mismo del *Dasein* debilitando la proyección primaria de este ente, vale decir, aquella "por mor de" la cual despliega su ser en distintas posibilidades (Cfr. SuZ: 173). Pero ¿cómo debilita la ambigüedad la potencia del ser del *Dasein*? La habladuría y la curiosidad ya decidieron de antemano sobre qué posibilidades el *Dasein* tiene que proyectarse. No hay nada original pues la habladuría ya lo sabe todo, inclusive lo que sucederá. En virtud de su carácter autoritario ya sospechó de todo y presente lo que habrá de venir. De esta manera neutralizan la fuerza de la proyección haciendo que el *Dasein* se deje arrastrar por lo que se dice y se sabe de antemano. Así entonces, la ambigüedad del uno impone sus proyecciones en la vida cotidiana. El *Dasein* que se comprende por el uno, deja de lado su poder ser propio y lo descarga en aquel. Lo que verdaderamente acontece en el mundo cotidiano es la existencia del uno (Cfr. SuZ: 174).

Con el fenómeno de la ambigüedad concluyo la exposición de la apertura de la existencia impropia. Habladuría, curiosidad y ambigüedad son las modalidades en que el *Dasein* se comprende, interpreta y habla cotidianamente.

1.3 El ser (*sein*) de la impropiedad:

A continuación Heidegger muestra la estructura ontológica que da cuenta de la cotidianidad impropia. El sentido (el ser) de la cotidianidad impropia, esto es, de la habladuría, curiosidad y ambigüedad, es la caída (*Verfallen*) (Cfr. SuZ: 175). Este término describe cómo el *Dasein* inmediata y regularmente existe en medio de su mundo. En efecto, habiendo cortado todo vínculo con su poder ser propio, se proyecta en aras de las posibilidades abiertas por el uno, de manera tal que se mantiene absorbido por el mundo que comparte con los otros. Dicho de otra manera: el *Dasein* cae en su mundo al dejarse dominar por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad; exis-

tiendo bajo esta forma, corta de cuajo con su ser y se pierde en el mundo público: "Este absorberse en... tiene el carácter del estar perdido en la publicidad del uno" (SuZ: 175).

La existencia caída es el fundamento de la impropiedad del *Dasein*. El ser impropio de este ente no tiene nada que ver con una especie de carencia o falta de ser. La impropiedad es un modo posible de ser en el mundo. Concretamente es la posibilidad de ser no "por mor de" sí mismo, sino "por mor del" uno. La caída describe la movilidad estructural de la existencia cotidiana, esto es, pone de relieve que el "ser en el mundo" inmediato y regular no es una armazón rígida (*starres Gerüst*) dentro de la que el *Dasein* se ocupa de algo y solicita a los otros. La caída significa que la estructura fundamental del *Dasein* funciona como un dinamismo. Por ello, Heidegger se pregunta: "¿Qué estructura muestra la movilidad (*Bewegtheit*) de la caída?" (SuZ: 177) La movilidad estructural de la caída es el despeñamiento (*Absturz*): "Llamamos despeñamiento a esta movilidad del *Dasein* en su propio ser" (SuZ: 178).

El *Dasein* se despeña y precipita de sí mismo. El derrumbamiento es el movimiento según el cual el *Dasein* cae en su mundo al no tener un fundamento firme (*Bodenlosigkeit*) donde apoyarse. Su ser se halla oculto bajo la interpretación pública y no le queda más remedio que errar por los mundos que le proporciona la curiosidad con la certeza dominante de la habladuría. Esta movilidad se estructura en los siguientes rasgos (Cfr. SuZ: 178): la tentación (*Versuchung*), tranquilización (*Beruhigung*), enajenación (*Entfremdung*) y el enredarse en sí mismo (*Sichverfangen*).

El "ser en el mundo" es en sí mismo tentador. ¿Por qué la estructura fundamental del *Dasein* lo tienta a caer en su mundo? Porque cotidianamente el *Dasein* existe bajo la forma de la habladuría, curiosidad y ambigüedad. Cuando el *Dasein* cotidiano dice "yo soy" quiere decir "uno es". Asimismo la existencia impropia lo priva de fundamento. De manera tal que el mundo público lo seduce, lo tienta a caer en él. Careciendo de todo apoyo en su ser, el *Dasein* se deja tentar y cae.

La apertura de la opinión pública le da al *Dasein* la certeza de que no hay nada imposible para él. La habladuría, la curiosidad y la ambigüedad ponen al alcance de su mano todas las posibilidades y crean la convicción de que no hay nada propio y legítimo fuera de lo que ellas presentan. Al punto

tal que la existencia cotidiana se torna como la mejor vida posible. El *Dasein* tiene la seguridad de que empuña y dirige realmente su existencia; que vive una vida tranquila, sin sobresaltos, en el mejor de los mundos posibles. Así pues, el “ser en el mundo” se vuelve tranquilizador al mismo tiempo que tentador.

Que el *Dasein* viva una vida tranquila, aquietada, no significa que se torne inactivo. El “ser en el mundo” cotidiano aquietta y adormece el poder ser original de este ente y lo hace sumergiéndolo en las múltiples y lejanas comprensiones que le acerca la curiosidad. En efecto, el *Dasein* tranquiliza su poder ser en cuanto se lanza desenfrenadamente a comprenderse por medio de una comparación con las más variadas y extrañas posibilidades. Huye de sí mismo alienándose en distintas comprensiones. De esta manera, el “ser en el mundo” se torna alienante. La alienación consiste en que el *Dasein*, impulsado por la curiosidad, cae en un torbellino de interpretaciones desde las cuales pretende apropiarse de su ser. Pero la alienación produce el efecto contrario. El *Dasein* se aleja más de su ser cada vez que intenta apropiárselo. Así, el “ser en el mundo” hace que el *Dasein* se enrede en sí mismo.

El *Dasein* se despeña hacia su mundo. La articulación de los fenómenos recién descritos constituyen la movilidad cadente de la existencia:

La forma del movimiento (*Bewegungsart*) del despeñamiento hacia la falta de fundamento (*Bodenlosigkeit*) y en la falta de fundamento, del ser impropio en el uno arranca permanentemente a la comprensión de la proyección de posibilidades propias y la arrastra a la aquietada presunción de poseer todo, es decir, de alcanzar todo. Este permanente ser arrancado (*Losreißen*) de la propiedad (y sin embargo simularla siempre) junto con el arrastrar hacia el uno caracteriza la movilidad de la caída como torbellino. (SuZ: 178)

Por último, el carácter cadente de la existencia impropia pone al descubierto una nueva faceta de la condición de arrojado (*Geworfenheit*). La facticidad del *Dasein* no tiene nada que ver con el factum brutum. La caída da cuenta del dinamismo de la condición de arrojado. En efecto, la movilidad expresa que el *Dasein* no es arrojado de una vez para siempre, como si fuera algo que aconteció una vez y luego no tuvo nunca más ningún tipo de efectividad. El *Dasein* existe en su modalidad impropia siempre arrojándose en las

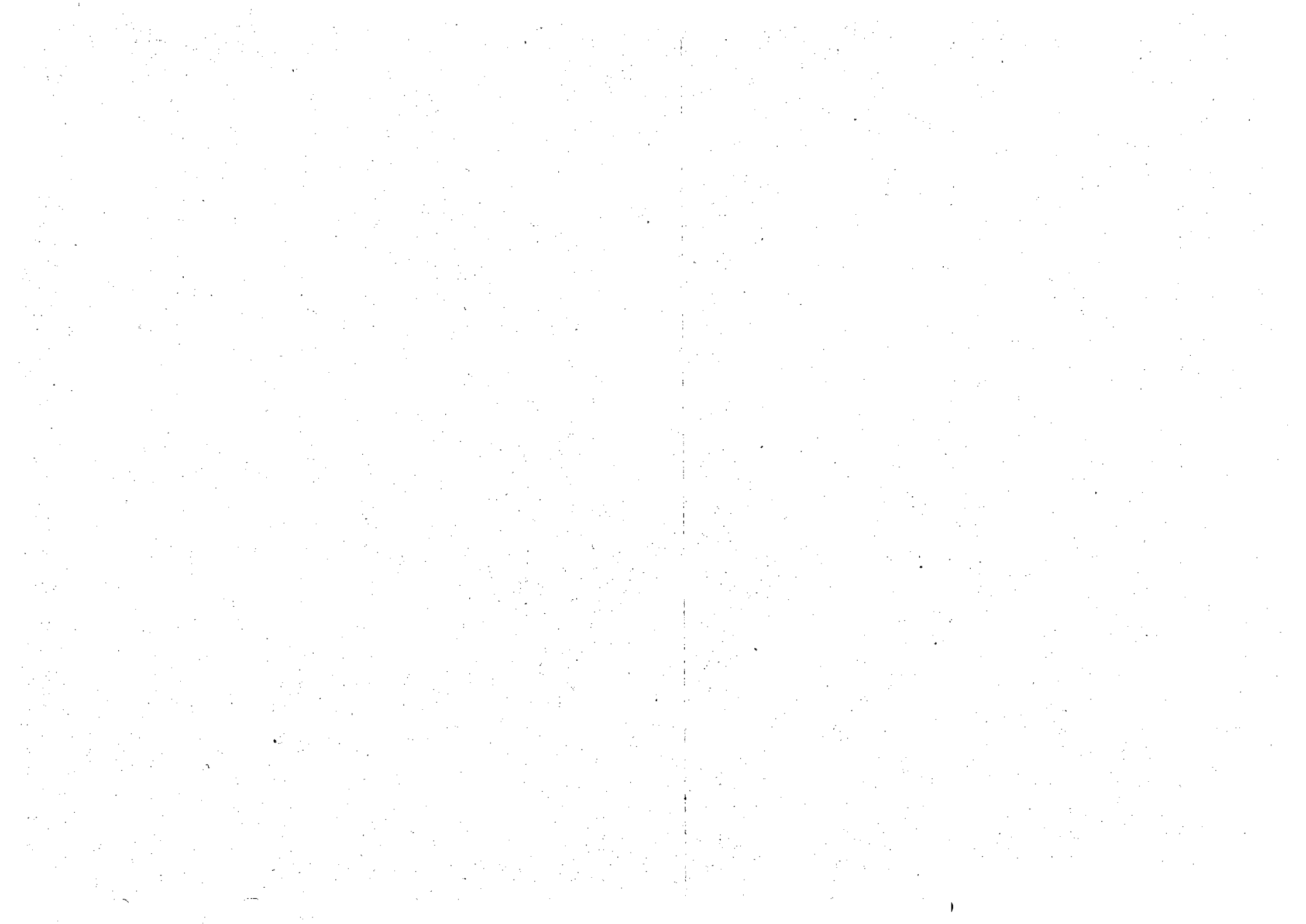
posibilidades del uno de modo tal que permanentemente cae en el dominio de la interpretación pública. Esto muestra que la condición de arrojado pertenece esencialmente al poder ser constitutivo del *Dasein*: mientras se proyecta "por mor del" uno existe arrojado en sus posibilidades (Cfr. SuZ: 179).

2. El conocimiento como modalidad derivada

En *Sein und Zeit* Heidegger mantiene la misma tesis que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*: el conocimiento teórico es una modalidad derivada respecto de las relaciones semántico-pragmáticas del mundo. La objetivación inherente al discurso científico y a las filosofías dominantes suponen la elipsis de la significatividad. Sin embargo, la afirmación de que a la subjetividad constitutiva de la teoría (el sujeto epistemológico) le corresponde una modalidad impropia por medio de la cual la vida se enmascara a sí misma no resulta plenamente evidente en *Sein und Zeit*. Pareciera que Heidegger abandona la equivalencia entre una subjetividad alienada y el discurso objetivante matizando, de este modo, su visión negativa de la objetivación. Este cambio de perspectiva se deja ver en dos momentos: en primer lugar, cuando trata la impropiedad y el problema del conocimiento teórico no los vincula explícitamente. En segundo lugar, el argumento de mayor peso contra la identificación de impropiedad y modalidad teórica está cuando Heidegger, en la segunda sección de *Sein und Zeit*, trata la derivación genética de la tematización científica. Allí afirma explícitamente que el origen de la ciencia radica en la propiedad de la existencia, exactamente en uno de sus éxtasis temporales: la presentación (*Gegenwärtigung*) (Cfr. SuZ: 363).

Esta dificultad textual es el motivo por el que en este punto expondré tan sólo la explicación genética del conocimiento teórico. Dejo para el próximo punto la evaluación de la posible equivalencia entre impropiedad y teoría en el período de Marburg. La exposición del carácter derivado del conocimiento se articula en dos pasos. En el primero abordaré la cuestión tal como Heidegger la expone en el párrafo 13. En el segundo me referiré al concepto existencial de ciencia.

2.1. El conocimiento



El párrafo 13 de *Sein und Zeit* tiene un valor específico que puede sintetizarse en tres estrategias argumentativas: a) se trata de una ejemplificación (*Exemplifizierung*) de un concepto más amplio, a saber, el “ser en” del “ser en el mundo”. La estrategia consiste en mostrar en un caso determinado (el conocimiento) el sentido de un concepto general (el “ser en”), b) la ejemplificación tiene a su vez la función de mostrar que, paralelamente a la relación entre lo general y lo particular, existe una relación entre lo originario y lo derivado. El conocimiento no sólo es un caso de las diversas modalidades que puede asumir el “ser en”, sino que es una modalidad derivada de éste, y c) el conocimiento es un ejemplo en el sentido de que expresa un modelo determinado para describir las relaciones entre el alma y el mundo (Cfr. SuZ: 59).

La tesis central del párrafo puede resumirse así: el conocimiento es un modo del ser del “ser en el mundo” y, aunque la descripción del conocimiento como una relación formal entre sujeto y objeto pase por alto su referencia a la estructura fundamental del *Dasein*, el “ser en el mundo” está connotado (*mitgesagt*) (Cfr. SuZ: 61) en el esquema cognoscitivo tradicional

La argumentación sobre la que se apoya la tesis se articula en tres pasos. El primero corresponde al párrafo 12 de *Sein und Zeit* donde Heidegger expone el sentido de la expresión “ser en”. Ya me referí a este concepto en el punto anterior. Dicho muy brevemente: el “ser en” designa el hecho de que el *Dasein* singular y concreto está familiarizado con su mundo; habita el mundo bajo diversas modalidades como “tener que ver con algo”, “emplear algo”, “abandonar y dejar que se pierda algo”, “emprender”, “imponer”, “examinar”, “indagar”, “considerar”, “exponer”, “definir”, “dejar”, “omitir”, “renunciar”, “descansar”, etc. Todas estas modalidades expresan la condición pragmática del ser del *Dasein*. “Ser en” significa obrar o dejar de obrar³. La estructura (existencial) que unifica las diversas posibilidades de la acción (estar fami-

³ R. Bast comenta este pasaje de *Sein und Zeit* y muestra que las distintas modalidades por las que el *Dasein* habita y está familiarizado con su mundo se reducen a acciones u omisiones: “Ocupación (*Besorgen*) designa no sólo acciones (*Handlungen*), sino también la omisión de acciones, la cual debe ser ella misma concebida nuevamente como acción” (Bast, 1986: 119)

liarizado con y habitar en el mundo) es lo que Heidegger denomina “ocupación” (*besorgen*).

En el segundo momento Heidegger se ocupa de la descripción tradicional del conocimiento. La razón de ello está en el problema metodológico enunciado en la tesis fundamental, a saber, la relación de connotación que existe entre el esquema “Sujeto Objeto” y el “ser en”. Que la estructura fundamental del *Dasein* esté connotada en el planteamiento tradicional del conocimiento, significa que ella no está oculta absolutamente en el esquema cognoscitivo. Algo se deja translucir. Desde el punto de vista metodológico esta relación se traduce en una serie de enunciados negativos (*negative Aussage*) por medio de los cuales el filósofo describe las estructuras del *Dasein* diciendo lo que no son (Cfr. SuZ: 59-60).

La función hermenéutica de esta vía negativa es fundamental para Heidegger. Su fundamentación es la siguiente: “el ser en el mundo” es una estructura constitutiva del *Dasein*, razón por la cual, este ente tiene una cierta “experiencia” de la misma. Heidegger lo dice así: “en el *Dasein* mismo y para él le resulta ya conocida de algún modo esta constitución de ser” (SuZ: 58). Pero como el *Dasein* cotidiano regularmente se comprende por los entes, interpreta falsamente el carácter ontológico de su constitución fundamental. El *Dasein* que se mueve en la cotidianidad tiene una experiencia óptica del “ser en el mundo” cuyo sentido ontológico malinterpreta. Las interpretaciones ontológicas cotidianas son deformaciones (*Verstellungen*) y encubrimientos (*Verdeckungen*) de su constitución fundamental. En este hecho encuentra la fenomenología hermenéutica el fundamento de sus enunciados negativos: estos expresan el rechazo de las deformaciones y encubrimientos. Heidegger añade que la experiencia óptica del *Dasein* no oculta totalmente la originalidad de su constitución. Ésta está connotada en las interpretaciones deformantes de la cotidianidad. La interpretación fenomenológica debe, por un lado, proceder negativamente delimitando las interpretaciones ontológicamente insuficientes y, por otro, sacar a la luz positivamente lo connotado.

Así entonces, la relación de connotación entre el tratamiento tradicional del conocimiento y la estructura fundamental del *Dasein* puede resumirse del siguiente modo: en la experiencia óptica hay algo dicho expresamente

y algo connotado (*mitgesagt*). Lo dicho no es otra cosa que la falsa interpretación ontológica de esta experiencia, que coincide precisamente con la descripción tradicional del conocimiento como una relación entre Sujeto y Objeto. Lo connotado es la constitución fundamental del *Dasein*, que resplandece a través de las desfiguraciones.

La concepción tradicional del conocimiento -entendida como la interpretación ontológica que el *Dasein* cotidiano asigna a su experiencia óptica de la relación pragmática con el mundo- adopta inmediatamente una interpretación formal y superficial (*äusserlich*): el esquema Sujeto-Objeto. El término "objeto" da cuenta de un determinado ente, la naturaleza. Ella carece de conocimiento, pero tiene la capacidad de ser conocida. El término "sujeto" designa al ente (el hombre) que tiene el conocimiento como propiedad específica. El conocimiento describe el interior del hombre. El hecho de que el conocimiento sea una realidad interior al sujeto, plantea la pregunta por la relación entre los dos términos. El conocimiento como relación no es otra cosa que el tránsito o pasaje del interior (inmanencia) a lo exterior (trascendencia) (Cfr. SuZ: 59-60). Así planteado el problema, resulta evidente que en él se halla implicado la noción de "ser en". En efecto, hablar de una esfera interior (la subjetividad) y de una esfera exterior (la objetividad) supone una referencia al sentido espacial del "ser en el mundo", aunque tal planteamiento desconozca su verdadero sentido ontológico.

En el tercer paso Heidegger propone una explicación genética del conocimiento cuyo sentido es remitir el esquema Sujeto-Objeto a su origen, esto es, a una modificación del "ser en el mundo". La derivación genética del conocimiento tiene el sentido de una transformación modal del *Dasein*. Heidegger denomina "deficiencia" (*Defizienz*) al sentido de esta transformación. Es un cambio privativo que afecta el "tener que ver con el mundo" (Cfr. SuZ: 61) y que, como resultado del cual, se produce una transformación de la mirada sobre los entes: la circunspección (*Umsicht*) de la ocupación se modifica en un modo deficiente del mirar denominado "mirar hacia" (*Hinsicht*). Las diversas posibilidades de la mirada inherente a la ocupación (*Umsicht*) y de la mirada cognoscitiva (*Hinsicht*) son distintas actitudes que el *Dasein* asume respecto de su mundo. Esta oposición modal se articula en la siguiente oposición: "circunspección" vs. "mirar hacia".

El pasaje de una modalidad a otra tiene el sentido del cambio que va de lo a-teórico a lo teórico. Este pasaje implica, por un lado, un proceso negativo mediante el cual la ocupación repliega su mirada inmersa en la acción y se abstiene “de todo producir, manipular y ocupaciones semejantes...” (SuZ: 61) y, por otro, un resultado positivo que se expresa en una nueva manera de habitar junto a los entes. Heidegger denomina a este modo de ser del *Dasein* el “mero permanecer junto a” (*das Nur-noch-verweilen-bei*) (SuZ: 61). Esta posibilidad existencial con sus dos rasgos semánticos de proceso y resultado constituye el fundamento de la modalidad teórica. Esto significa: cuando el *Dasein* existe en el modo del “mero permanecer junto a”, modifica su actitud respecto del mundo y conquista la perspectiva objetivante bajo la cual mira los entes:

Sobre la base de esta modalidad ontológica (*Seinsart*) respecto del mundo, que hace comparecer el ente que comparece intramundamente sólo en su puro aspecto (eidos), y como modo (*Modus*) de esta modalidad ontológica es posible un expreso mirar a lo que así comparece. (SuZ: 61)

Heidegger subraya la condición deíctico-modal de la conducta cognoscitiva al designarla como un orientarse (*Richtungsnahme*) y apuntar (*Anvisieren*) al ente que se presenta como objeto (*das Vorhandene*). La modificación del ser del *Dasein* en la teoría transforma la estructura de la deixis de modo tal que el eje de coordenadas desde donde se comprende las relaciones semánticas con los entes ya no es el sujeto ontológico de la praxis, sino el epistemológico de la teoría. Por ello, esta modificación es la que hace ver el ente como objeto (*das Vorhandene*). La realización (*Vollzug*) misma de la actitud teórica es lo que Heidegger denomina la “aprehensión” (*Vernehmen*). Mediante esta el sujeto capta el objeto, lo aprehende. A la aprehensión le corresponden dos modalidades de realización (*Vollzugsart*): el referir el ente aprehendido (*Ansprechen*) y el decir algo sobre él (*Besprechen*)⁴. Así entonces,

⁴ El “*Ansprechen*” y “*Besprechen*” son la condición de posibilidad de la referencia y la predicción. Estos últimos conceptos pertenecen a una determinada estructura logico-lingüística: el enunciado (*Aussage*). Pero se fundan en la modalidad teórica, es decir, en la relaciones semánticas mediante las que el sujeto epistemológico se, por un lado) dirige a un ente (*Ansprechen*) y, por otro, lo caracteriza de alguna manera (*Besprechen*).

“aprehender el ente como un objeto” significa indicarlo y caracterizarlo, es decir, determinarlo (*bestimmen*). La determinación (*Bestimmung*) es el otro concepto que describe la modalidad teórica. Finalmente, esta modalidad con todos sus elementos es la condición de posibilidad para formular lo aprehendido en enunciados teóricos (*Sätze*).

Como síntesis de la explicación genética del conocimiento se puede decir que el recorrido de la modalidad teórica abarca los siguientes conceptos: mirar hacia (*Hinsicht*), aprehender (*Vernehmen*), referir y decir algo sobre el ente aprehendido (*Ansprechen-Besprechen*), determinarlo (*Bestimmen*) y los enunciados teóricos (*Sätze*). Desde el punto de vista de lo conocido (*das erkannte*) el recorrido genético tiene los siguientes momentos: el ente hacia el que se mira, el puro aspecto (*Aussehen*) de ese ente y el objeto u ente que está ahí (*das Vorhandene*).

2.2 El concepto existencial de ciencia

Este concepto ya lo traté en la segunda parte de la tesis en el contexto de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Heidegger mantiene la misma posición en *Sein und Zeit*, a saber, la ciencia es una posibilidad ontológica del *Dasein*: cuando realiza esta posibilidad, se modifica el “ser en el mundo” y conquista la perspectiva (*Seinsstand*) (Cfr. SuZ: 62) que le permite mirar los entes intramundanos como objetos. La ciencia consiste en la construcción de esta perspectiva. Heidegger distingue este concepto existencial de ciencia del concepto lógico. La diferencia se funda en la lógica genética heideggeriana. En efecto, para la fenomenología hermenéutica la ciencia es una modificación de la conducta (*Verhalten*) del *Dasein* respecto del ente. En cambio, para la interpretación lógica, la ciencia es un conjunto de proposiciones cuya validez es independiente de las condiciones fácticas de su enunciación (Cfr. SuZ: 357). La concepción existencial de la ciencia aparece formulada claramente en el siguiente texto:

En la búsqueda de la génesis ontológica de la conducta teórica preguntamos: ¿cuáles son las condiciones existencialmente necesarias de posibilidad, que están en la constitución de ser del *Dasein*, para que el *Dasein* pueda existir en la modalidad (*Weise*) de la investiga-

ción científica? Este planteamiento apunta al concepto existencial (existenzial) de ciencia. (SuZ: 357)

En *Sein und Zeit* Heidegger ilustra esta concepción mediante el análisis de un enunciado modelo: “El martillo es pesado”. El objetivo que persigue es mostrar la modificación ontológica, es decir, el cambio (*Umschlag*) del ser del *Dasein*, que posibilita dos interpretaciones: una teórico-científica y otra atórica⁵.

La condición de posibilidad de ambas interpretaciones no se funda en la estructura lógico-gramatical ya que es idéntica para ambas, a saber, es un enunciado de la forma “S es P”. Por el contrario, la posibilidad de interpretar de dos maneras distintas un mismo enunciado radica en una transformación de la existencia o, lo que es lo mismo, en dos modos distintos de posicionarse el *Dasein* respecto de su mundo. Dicho brevemente: la interpretación depende de la modalidad que el enunciador (el *Dasein*) asume respecto del *dictum*. Heidegger parafrasea la interpretación atórica del enunciado de la manera que sigue:

En el uso circunspecto de la herramienta decimos: el martillo es demasiado pesado o demasiado liviano. También la proposición (*Satz*): el martillo es pesado puede expresar una deliberación que se ocupa (*besorgende Überlegung*) y significar: el martillo no es liviano, esto significa, exige fuerza para su manejo (*Handhabung*) o bien será difícil el uso (*Hantierung*). (SuZ: 360) (subrayado en el original)

⁵ El análisis supone como trasfondo la derivación genética de la circunspección a partir de la temporalidad. Esta explicación puede ser resumida brevemente del siguiente modo: la circunspección se determina como una visión de conjunto (*Übersicht*) de la totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*). Esta tiene un modo específico de acercarse e interpretar el útil a la mano que Heidegger denomina “deliberación” (*Überlegung*). La luz desde la que la deliberación acerca e interpreta al ente procede del “por mor de qué” de la existencia. Por ello su constitución temporal proviene de la temporalidad de la comprensión. Aquello que posibilita el acercamiento de la deliberación es la presentación (*Gegenwärtigung*). Heidegger añade que la presentación se funda en el “retener que está a la espera” (*gewärtigendes Behalten*) (Cfr. SuZ: 359-360). Este es el origen temporal de la circunspección.

El núcleo de la significación ateórica de esta proposición aparece en las siguientes palabras de la paráfrasis: “en el uso circunspecto de la herramienta” ya que indica el contexto enunciativo desde donde se interpreta el sentido del enunciado. Las otras expresiones contextuales son: “manejo” y “uso”. La paráfrasis pone en evidencia que la interpretación ateórica consiste en remitir el enunciado al contexto pragmático de su enunciación, esto es, a aquella esfera de la praxis en la que el *Dasein* se ocupa de manipular útiles. El referente del enunciado (“el martillo”) y el predicado (“ser pesado”) no designa un ente que existe en sí con determinadas propiedades, esto es, fuera del entramado de relaciones semántico-pragmáticas del mundo sino, por el contrario, expresan una posibilidad del *Dasein* (el martillar) desde la cual adquiere sentido el martillo y su “ser pesado” (Cfr. Von Herrmann, 1985: 166 y ss.). El referente y el predicado están en función de una determinada acción: el uso de una herramienta. Esta primera interpretación ateórica del enunciado muestra que el verbo “ser”, a pesar de su función gramatical copulativa, tiene la función de expresar la comprensión del ser implicada en el enunciado. En otras palabras: en el “es” se expresa lingüísticamente el contexto fáctico de la enunciación, la posibilidad “por mor de la cual” el *Dasein* en ese momento existe.

Heidegger propone otra interpretación del enunciado. La paráfrasis de esta segunda lectura es la siguiente:

Pero la proposición (*Satz*) puede también significar: el ente que está adelante, que ya conocemos de un modo circunspecto como martillo, tiene un peso (*Gewicht*), esto significa, la “propiedad” (*Eigenschaft*) de la pesadez: ejerce una presión sobre su base y cae cuando ésta le falta. (SuZ: 361) (subrayado en el original)

En esta paráfrasis no se trata de una herramienta que tiene sentido en el contexto de uso donde las expresiones “demasiado pesado” o “demasiado liviano” tienen sentido sino, por el contrario, se trata de una interpretación en la cual el martillo comparece como una cosa corporal (*Körperding*). El referente y el predicado no indican el contexto enunciativo cotidiano en el que el *Dasein* descubre el martillo como herramienta, sino señalan un nuevo contexto enunciativo donde el martillo es interpretado como un ente con pro-

iedades objetivas e independiente de las relaciones semántico-pragmáticas del *Dasein*. Esta nueva perspectiva es una nueva comprensión del ser que no es otra cosa que un cambio (*Umschlag*) la comprensión del ser cotidiana. El “es” de la proposición, al igual que en la primera proposición, no tiene simplemente el valor de la cópula, es decir, de una mera palabra de enlace, sino que expresa el contexto enunciativo (comprensión del ser) en donde el *Dasein* se elide a sí mismo y asume una posición objetiva frente al mundo.

Para finalizar con esta exposición del concepto existencial de ciencia en *Sein und Zeit* resta decir que lo propio de este nuevo mundo teórico es la modificación de la perspectiva bajo la cual el *Dasein* se posiciona frente al ente. Esta perspectiva se articula en tres rasgos (Cfr. SuZ: 361-362) que dan cuenta de lo que en la segunda parte de la tesis denominé el proceso de desembrague. Estos son: a) el descubrimiento del ente como algo objetivo que está ahí (*das Vorhandene*) y la ausencia de una visión de conjunto (*Übersicht*) de su carácter de herramienta, b) supresión (*Entschräkung*) del mundo circundante y pérdida de su lugar (*Platz*), y c) la tematización (*Thematisierung*) como la proyección de la existencia que posibilita una comprensión objetiva de los entes.

3. La modalidad teórica y la impropiedad en las Vorlesungen de 1923-1927

En el punto anterior quedó claro que la posición de Heidegger frente a la teorización en *Sein und Zeit* es ambivalente. En efecto, mientras que, por un lado, afirma que su origen temporal está en la propiedad, motivo por el cual, la existencia científica sería una modalidad de la existencia propia, por otro, señala que la estructura que explica el conocimiento como el pasaje de la inmanencia del sujeto a la trascendencia del objeto, es una interpretación ontológica deformante del trato pragmático y cotidiano con los entes. La razón de esta desfiguración ontológica radica en que el *Dasein* cotidianamente se comprende por los entes de los que se ocupa. En esta última afirmación se puede ver que es la existencia impropia la que provee la interpretación ontológica inadecuada de la constitución ontológica del *Dasein*, ya que en

virtud de ella el *Dasein* cae en su mundo y se comprende por las ocupaciones que el uno le provee.

La ambivalencia frente a la modalidad teórica se vuelve una paradoja en la estructura argumentativa de *Sein und Zeit*: si la ciencia se origina en la propiedad no es posible la afirmación de una lectura ontológica desfigurada de la experiencia óptica del conocimiento y, viceversa, si el concepto tradicional del conocimiento es una interpretación ontológica deformante, entonces no puede derivarse de la propiedad, sino de la impropiedad. Creo que *Sein und Zeit* no encuentra una salida a este problema. Por este motivo analizaré a continuación algunos conceptos de las lecciones anteriores a *Sein und Zeit* para determinar la idea dominante de este período. Estos conceptos son los siguientes: a) la crítica a la noción de conciencia de la fenomenología, b) impropiedad y modalidad teórica en Aristóteles.

3.1 La crítica a la noción de conciencia de la fenomenología

Heidegger aborda esta problemática en dos lecciones: en la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1923-1924 *Einführung in die Phänomenologische Forschung* y en la lección del semestre de verano *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. A fin de lograr una exposición más clara, las trataré en forma independiente.

3.1.1 La génesis de la conciencia en la lección de 1923-1924

Heidegger se plantea dos preguntas: ¿cómo la conciencia se vuelve el tema de la fenomenología? y ¿qué tipo de ser le corresponde? El núcleo central de la respuesta a la primera pregunta radica en una explicación genética de la conciencia, es decir, en concebirla como una modificación del cuidado (*Sorge*). La noción de conciencia surge en una determinada esfera de intereses del *Dasein*, a saber, en el ámbito de la preocupación por el conocimiento teórico (Cfr. GA 17: 59-60). Dentro de este dominio de la praxis el cuidado se coloca bajo una determinada modalidad: "el mirar hacia" (*Hinsicht*) del conocimiento. Heidegger expresa esta transformación modal del cuidado co-

mo “el absorberse en el conocimiento conocido”⁶ para indicar que el conocimiento se hace responsable y asume la seguridad del *Dasein* y la cultura. Así entonces, el cuidado del conocimiento conocido -como la búsqueda de un lugar seguro- es el origen de la región de la conciencia que la fenomenología investiga. Esta región se constituye concretamente por una purificación (*eidetische Reiningung*) de todas las leyes de la naturaleza (Cfr. GA 17: 71) y de la historicidad (GA 17: 79).

El acto de purificación es lo que le otorga a la región de la conciencia una evidencia y certeza absolutas. Mediante esta operación el cuidado se asegura un campo de objetos (*Gegenstandsfeld*) cuyo rasgo fundamental es la absoluta obligatoriedad (*absolute Verbindlichkeit*) (Cfr. GA 17: 80). Heidegger agrega que, a pesar de que la fenomenología por la vía de la purificación intente superar el naturalismo, no lo logra: la región purificada de la conciencia es una naturalización (“*Die gereinigte Problemstellung ist trotzdem noch Naturalismus*”, GA 17: 81) (subrayado en el original).

En síntesis: el origen de la conciencia es el cuidado por el conocimiento conocido como una manera por la que el *Dasein* asegura una región pura, libre de todo tipo de hecho natural o histórico. Esta región se articula en cuatro momentos: a) la absoluta obligatoriedad, b) la certeza y validez absoluta como hilo conductor de todo preguntar, c) el conocimiento teórico como el modelo para describir todas las vivencias, y d) el conocimiento físico-matemático como prototipo de todo conocimiento.

En la crítica de Husserl al naturalismo Heidegger descubre no sólo que la conciencia purificada sigue siendo una concepción naturalista, sino también cuatro rasgos que describen la estructura del cuidado modificado en conocimiento. Ellos son: a) la certificación (*Rückschein*) que da cuenta de la perspectiva (*Gesichtsfeld*) u orientación (*Orientierung*) bajo la cual el cuidado comprende aquello de lo que se ocupa. Esta perspectiva es la objetivación propia de la modalidad teórico-científica⁷. La certificación es el momento po-

⁶ “Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis” (GA 17: 60).

⁷ Que se trate justamente de la teorización científica como aquella perspectiva dominante del cuidado queda en evidencia cuando Heidegger cita la siguiente frase del texto de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft*: “De hecho la idea de ciencia es universal; pensada en su perfección ideal, ella es la razón misma” (GA 17: 84).

sitivo del cuidado por el conocimiento conocido, b) la caída (*Verfallen*): el cuidado cae en aquello de lo que se ocupa en el sentido de que carece de tiempo para meditar (*Besinnung*) quién es el que lleva cabo las tareas de su ocupación. A esta ausencia de reflexión (*Besinnung*) es lo que Heidegger denomina el carácter no-expreso del cuidado (*Unausdrücklichkeit*). La caída designa el absorberse del cuidado en sí mismo de modo tal que se pierde o, dicho de otra manera, no se expresa, c) la preconstrucción (*Vorwegbauen*): este rasgo describe la expresividad específica del cuidado por el conocimiento conocido. Si bien el cuidado cae y se pierde en sus preocupaciones, posee una determinada interpretación de sí mismo. El cuidado se procura un sentido e interpretación mediante la construcción de un programa formal. De este modo se otorga “una tranquilidad completamente específica y la seguridad de una obligación (*Verpflichtung*) unida objetivamente” (GA 17: 84), y d) la omisión (*Versäumnis*): en los tres rasgos anteriores se muestra un fenómeno fundamental íntimamente vinculado con el ser del *Dasein*, a saber, el enredarse (*Verfängnis*). En la medida en que el cuidado se absorbe en los objetos de su preocupación, se enreda a sí mismo. Desde esta posición subjetiva del enredo el cuidado determina todo lo que cae bajo su esfera. Como consecuencia de ello, todo lo que se pone en su camino es objeto de preocupación pero, al mismo tiempo, omite aquello de lo que no se ocupa (Cfr. GA 17: 85). Lo omitido no tiene simplemente el sentido de lo olvidado, sino de lo suprimido (*aussgestossen*). Esto es debido al hecho de que “el cuidado se defiende de lo que omite” (GA 17: 86). La omisión es un modo deficiente del cuidado. Para expresar este rasgo no sólo lo caracteriza con el verbo “suprimir” (*auss-tossen*) sino con “elidir” (*auslassen*). Lo que omite, suprime y elide el cuidado es el *Dasein* mismo (Cfr. GA 17: 91). La búsqueda de una seguridad en la obligatoriedad de la modalidad teórica lleva consigo que “el cuidado por el conocimiento conocido no sea otra cosa que la angustia ante el *Dasein*” (GA 17: 97).

Los cuatro rasgos de la conciencia, es decir, de la modificación del cuidado en el conocimiento teórico muestra claramente que: a) la teorización implica la elipsis de la subjetividad histórica (*Dasein*), b) que esa supresión tiene el sentido de lo que en la segunda parte de la tesis denominé el proceso de desembrague enunciativo. En efecto, el hecho de que Heidegger caracteri-

ce el cuidado por el conocimiento conocido como una modalidad deficiente expresa esta idea, y c) que la subjetividad implicada en el conocimiento es la impropia. La caída y la omisión como efecto de la angustia son la expresión de la impropiedad.

3.1.2 La génesis del conocimiento en la lección de 1925

Esta misma argumentación vuelve a aparecer en la lección del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Heidegger retoma la crítica a la noción de conciencia de la fenomenología y repite los mismos argumentos (Cfr. GA 20: 141-147), pero responde a la pregunta sobre el ser de la conciencia, específicamente sobre el ser de los actos intencionales: la omisión del *Dasein* en la modalidad teórica no sólo da cuenta de la impropiedad, es decir, de la caída (Cfr. GA 20: 179-180), sino fundamentalmente de la elipsis de la pregunta por el ser de la conciencia (Cfr. GA 20: 158-159). En efecto, al suprimir el *Dasein*, la modalidad teórica no se plantea el sentido del ser de la región purificada de la conciencia. Por ello no puede comprender la intencionalidad⁸. Sobre el trasfondo de esta afirmación tiene que interpretarse la explicación genética que Heidegger hace del conocimiento en la parte principal (*Hauptteil*) de la *Vorlesung*. Sólo así puede comprenderse la aparente neutralidad de la exposición.

Heidegger da una primera explicación genética del surgimiento del conocimiento a partir de la estructura del ser-en. La explicación tiene algunas diferencias con la exposición de *Sein und Zeit* (Cfr. Bast, 1986: 127-128). En el contexto de la argumentación de este capítulo de la tesis que intenta establecer la posición dominante de Heidegger respecto de los vínculos entre impropiedad y modalidad teórica, creo que estas diferencias se reducen a dos.

⁸ La afirmación heideggeriana de que la fenomenología no describe el ser de la conciencia tiene sentido en el contexto de la lógica genética. En efecto, la fenomenología desconoce el carácter derivado de la región purificada de la conciencia. El término "ser" expresa justamente la derivación de la conciencia desde las estructuras del *Dasein* y desde la tradición histórica cartesiana a partir de la cual se comprende el *Dasein* como conciencia. Para la fenomenología la región de la conciencia pura aparece como un dominio que carece de supuestos (Cfr. GA 20: 149).

En primer lugar, la interpretación usual (*üblich*) del conocimiento como el pasaje de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia de la naturaleza no tiene el carácter de la falsa interpretación ontológica de una experiencia óptica. Según expuse más arriba, ésta es la lectura que Heidegger decidió publicar en *Sein und Zeit*. Por el contrario, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger da a entender que el esquema Sujeto-Objeto es un modo posible entre otros del ser-en-el-mundo. Lo único que niega es que sea el modo fundamental (*Grundart*) (Cfr. GA 20: 218). En ningún momento habla de una deformación ontológica ni de un método que mediante enunciados negativos deje entrever en el conocimiento la estructura del ser-en-el-mundo.

En segundo lugar, una vez reconocido como lo originario la primacía del “ser-ya-junto” (*Schon-sein-bei-der-Welt*) a los entes en los diversos modos de la praxis, Heidegger propone una breve⁹ explicación genética (*gestufte Struktur*) (Cfr. GA 20: 219) del conocimiento teórico que, por un lado, tiene un valor neutral respecto a su condición impropia y, por otro, difiere en terminología respecto de *Sein und Zeit*. La tesis central de 1925 es la misma que la de 1927, a saber, que el conocimiento es una modificación de la estructura fundamental del *Dasein* (Cfr. GA 20: 221), pero en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger propone un recorrido que va ascendiendo en grados de objetividad (*Sufenfolge*) (Cfr. GA 20: 220) de modo tal que el superior se funda (*begründen*) (Cfr. GA 20: 218) en el inferior. El recorrido tiene el carácter de una estructura deíctico-modal, es decir, parte de las relaciones semánticas que establecen el vínculo deíctico del *Dasein* con los objetos y profundiza hasta llegar a la modalidad (la transformación existencial) que constituye la teoría.

Presentaré, a continuación, esquemáticamente los cinco grados del conocimiento. Heidegger los considera como modos de temporalización del ser del *Dasein* (Cfr. GA 20: 219). Voy a organizar los cinco grados de acuerdo a su valor deíctico y modal.

⁹ Refiriéndose al valor esquemático de la exposición de la derivación genética del conocimiento Heidegger dice: “lo que aquí puedo indicar sólo muy brevemente” (GA 20: 219). Se trata básicamente de una enumeración de los distintos grados con un comentario escueto sobre el sentido de cada uno de ellos.

Los dos primeros grados tienen un valor eminentemente deíctico, expresan la orientación del *Dasein* respecto de los entes en el plano meramente práctico. El primer grado es lo que Heidegger denomina “orientarse a” (*Sich-richten-auf*), es decir, es la conducta (*Verhaltung*) intramundana que el *Dasein* adopta respecto de los entes. Dentro de esta caracterización puramente deíctica que establece una relación de sentido meramente formal se funda un segundo grado deíctico que Heidegger llama “el detenerse-junto-a” (*Sichaufhalten-bei*). El sentido de esa expresión viene dada por otro verbo “*durchhalten*” (aguantar, perseverar). Heidegger la explica del siguiente modo: “el orientarse a un objeto (*Gegenstand*) persevera y en el seno suyo se realiza el detenerse junto a un ente” (GA 20: 219-220). Este segundo grado consiste en que la orientación pragmática hacia los entes pierde, por decirlo así, su condición dinámica, móvil y se fija (detiene) junto a un determinado ente. La relación deíctico-semántica del *Dasein* a los entes se concentra y se detiene en una determinada dirección.

Una vez establecidos estos dos grados deícticos que dan cuenta de la detención del movimiento mismo de la praxis y fijan una dirección estática hacia los entes, dan lugar a los tres grados modales. Estos se fundan en los dos grados de la deixis. El primero de los grados modales es la aprehensión (*Vernehmen*), es decir, el desarrollo (*Auseinanderlegen*) o explicitación-interpretación (*Auslegen*) de aquello junto a lo que el *Dasein* se orienta y demora en la relación deíctico-semántica (Cfr. GA 20: 220). El segundo es la custodia (*Verwahrung*) de aquello que el *Dasein* interpreta. El conocimiento o saber es suerte de posesión (*Besitz*) o, dicho de otra manera, es un “retener que custodia lo conocido” (*verwahrendes Behalten des Erkannten*) (GA 20: 220). Finalmente, el tercer grado expresa la transformación modal del *Dasein* que constituye la actitud teórica. Heidegger la caracteriza como un nueva posición ontológica (*Seinsstandes*) que el *Dasein* asume frente a los entes. Esta no es otra cosa que el conocimiento (*Erkenntnis*). Desde esta perspectiva genética el conocimiento es una posibilidad que el *Dasein* proyecta y que transforma las relaciones semántico-pragmáticas en las que los entes comparecen en el mundo. El hecho de que el conocimiento sea una posibilidad expresa claramente su condición modal.

A través de toda la sucesión de grados del conocimiento, desde el primer orientarse-a hasta el retener (*Behalten*), se muestra sólo *la formación (Ausbildung) de una nueva posición de ser del Dasein* respecto de aquello que es conocido, una posibilidad de ser; como tales también fueron ya indicadas también la ciencia y la investigación. (Ga 20: 220) (subrayado en el original)

La aparente neutralidad de esta explicación respecto de la impropiedad queda relativizada si, como dije más arriba, se vincula la crítica a la noción husserliana de conciencia con el concepto de conocimiento. De este modo se puede concluir que la descripción de la génesis del conocimiento se inscribe dentro de la explicación genética de la conciencia como un modo por el que el *Dasein* huye de sí mismo.

3.2 Impropiedad y modalidad teórica en Aristóteles

Heidegger hace una lectura de Aristóteles en dos lecciones de los años 1924 y 1925 donde esboza las relaciones entre la modalidad impropia y la conducta teórica. Al igual que en los puntos anteriores haré una exposición independiente de cada una de las lecciones

3.2.1 *Dóxa, epistème y proáiresis* en la lección de 1924

Si bien en la *Vorlesung* del semestre de verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*¹⁰ no hay un tratamiento explícito del vínculo entre la modalidad teórica y la impropiedad, se puede observar algunas indicaciones que apuntan hacia esa dirección cuando expone el sentido de *dóxa, episteme* y *proáiresis*, que son los conceptos con que Aristóteles describe la impropiedad y la propiedad de la existencia. Intentaré, a continuación, reconstruir brevemente dicha argumentación.

El punto de partida es el análisis de la definición del hombre que Aristóteles hace en el capítulo 2 del libro segundo de *La Política*: el hombre es un

¹⁰ Heidegger aborda distintos textos de Aristóteles, pero el que ocupa el mayor espacio en la exposición es *Retórica*. Como la finalidad que persigo es tan sólo atestiguar el vínculo entre impropiedad y modalidad teórica no haré un tratamiento exhaustivo de la interpretación heideggeriana de la filosofía aristotélica.

zoon lógon échon (Cfr. GA 18: 45). Heidegger la traduce como “el hombre es un ser viviente (*ein Lebendes*) que habla” (GA 18: 108). Aristóteles no inventó la definición, sino que expresa el modo en el que los griegos comprendían inmediatamente la existencia concreta del hombre. Justamente para resaltar este punto de vista, añade que hoy carecemos de una definición semejante. Para nosotros el hombre no es un ente que tiene su ser más propio en el diálogo y en el discurso (Cfr. GA 18:109), sino a lo sumo “un ser viviente que lee el diario”¹¹ (Cfr. GA 18: 110). La definición aristotélica es la que fundamenta la retórica como disciplina. En efecto, en la medida en que ésta se ocupa de los diferentes géneros discursivos dominantes en la facticidad griega, a saber, en la asamblea, ante el tribunal o en una ocasión cualquiera, Heidegger concibe la retórica como “*la hermenéutica del Dasein mismo*” (GA 18: 110) (subrayado en el original).

Sin embargo, la interpretación de la definición aristotélica del hombre no se reduce simplemente a señalar que enuncia una determinada situación fáctica que ahora desapareció. Heidegger ve en la definición la expresión del existencial que en *Sein und Zeit* denominará “la convivencia” (*Miteinandersein*). La diferencia entre esta lección y la obra fundamental radica en que aquí acentúa la condición discursiva del convivir. Es decir, la relación de mi ser con los otros se da en el medio del lenguaje (*metá lógou*) o, lo que es lo mismo, en el medio de la comunicación. En efecto, Heidegger establece una equivalencia entre la definición aristotélica, la convivencia y el “estar

¹¹ Heidegger les advierte a los oyentes que esta nueva definición puede parecerles curiosa y extraña, pero que realmente es el equivalente contemporáneo de la definición griega. Creo que la nueva formulación expresa una intuición profunda de Heidegger, a saber, el hecho de que la comprensión inmediata del hombre contemporáneo radica en la cultura de los *mass media*. La definición “el hombre es un ser viviente que lee el diario” enuncia la facticidad contemporánea. En *Sein und Zeit* Heidegger se refiere a otro medio masivo de comunicación, la radio. La mención de la radio está en el contexto de los análisis sobre la espacialidad (*Räumlichkeit*) (Cfr. SuZ: 105). Los medios masivos de comunicación (en este caso, la radio) aparecen como la hipérbole del desalejamiento (*Entfernung*) constitutivo del *Dasein*. El efecto de los *mass media* sería entonces la reunión de los diversos espacios culturales -que permanecieron hasta el momento incomunicados- en un espacio común que se puede actualizar de manera casi inmediata. De ahí la relevancia de los medios para la comprensión del ser del *Dasein* actual.

hablando unos con otros" (*Miteinandersprechendsein*) en el modo de la comunicación, refutación, discusión" (GA 18: 47). La convivencia como comunicación da cuenta de una de las posibilidades fundamentales del *Dasein*, a saber, el ser social (*Sein-in-der-pólis*) (Cfr. GA 18: 46-47 y 49). En esta lección del semestre de verano de 1924 el término "convivencia" es la traducción propuesta por Heidegger de la expresión aristotélica "*koinonía*". Con ello quiere destacar precisamente la condición social del ser del *Dasein*.

Como recién afirmé, la convivencia del *Dasein* con los otros se da en el medio del lenguaje. Heidegger interpreta la expresión aristotélica "*metá lógou*" como "en el medio" (*mittendrin*) del lógos (Cfr. GA 18: 61). Con ello quiere señalar la mediación comunicativa¹² de la vida social. Esta afirmación tiene un sentido aún más preciso: el modo de ser del *Dasein* en la convivencia es la praxis. El sentido de la praxis aristotélica se corresponde con el término heideggeriano "ocupación" (*Besorgen*) (Cfr. GA 18: 58). Ocuparse de algo en la convivencia cotidiana significa llevarlo hasta su fin (*Etwas-zu-seinem-Ende-bringen*) o, lo que es lo mismo, la praxis es una acción orientada hacia un fin. Ahora bien, esta ocupación práctica (*praktisches Besorgen*) (Cfr. GA 18: 266) no está fuera del lenguaje, sino que se lleva a cabo en el medio de una determinada estructura lingüística que es el silogismo¹³.

¹² La referencia explícita a la estructura comunicativa que distingue entre los roles subjetivos de emisor y receptor aparece cuando Heidegger habla sobre la *koinonía* (Cfr. GA 18: 50) y cuando habla de la articulación fonética del lógos, es decir, de lo que Aristóteles llamó "*phoné*". Aquí dice claramente: "En la convivencia uno puede ser el que habla (*der Sprechende*) y el otro *el que escucha* (*der Hörende*)" (subrayado en el original) (GA 18: 104).

¹³ Heidegger interpreta el verbo griego "*logizesthai*" como la realización (*Vollzug*) del lógos en el plano de la praxis. Por eso lo traduce por "*Überlegung*" (meditación o reflexión práctica). La meditación expresa la reflexión inmanente a la estructura lingüística en la que se realiza la ocupación. Cuando el *Dasein* expresa aquello de lo que se ocupa, es decir, cuando el *Dasein* se ocupa de algo y lo conduce hasta su fin (*das Beiträgliche* o, su equivalente en el vocabulario aristotélico *to symphéron*), lo articula mediante la estructura silogística "si..., entonces...". El silogismo es eminentemente práctico. Heidegger parafrasea el sentido de este término del siguiente modo: "son lógoi que están juntos, engarzados (*verklammert*) unos con otros" (GA 18: 59). El silogismo -en cuanto estructura lingüística en la que se realiza la reflexión práctica de la ocupación- abre el mundo circundante en el que el *Dasein* se mueve cotidianamente (Cfr. GA 18: 63).

Así entonces, la definición del hombre como un ser viviente que habla describe la convivencia del *Dasein* con otros en la *pólis* en el medio del lenguaje comunicativo con su específica modalidad de reflexividad lingüística (el silogismo). La definición aristotélica expresa la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) del *Dasein*. Al igual que en *Sein und Zeit*, Heidegger se pregunta quién es el que habla en la cotidianidad, qué tipo de subjetividad es la que está implicada en el modo en que los griegos concebían al hombre en su facticidad inmediata:

Esta convivencia significa un *modo de ser* (*Weise des Seins*): el hombre es en el modo del convivir. El enunciado fundamental que yo mismo, en tanto hombre viviente en mi mundo, hago sobre mí, el primer enunciado en absoluto, a saber, “yo soy”, es en realidad falso. Se debe decir: “yo soy el uno (*man*)”. Uno es (...) Este *Uno es el verdadero cómo de la cotidianidad, de la concreta convivencia de término medio* (...) El Uno es el verdadero cómo del ser del hombre en la cotidianidad y *el verdadero portador (Träger) de este Uno es el lenguaje* (GA 18: 64) (subrayado en el original).

Como se puede apreciar en la cita, la vida social del *Dasein* tiene su fundamento en el lenguaje¹⁴. Ahora bien, el sujeto que habla es el sujeto impropio de término medio. Es en este contexto donde Heidegger da una primera indicación de la relación entre esta modalidad del lenguaje y la teoría. En efecto, la universalidad inherente al “mirar hacia” (*Hinsicht*) teórico, universalidad que se expresa en el *eidos*, se origina en la vida de término medio (*Durchschnittlichkeit*) de la convivencia (Cfr. GA 18: 64).

Una vez establecido que el sujeto de la cotidianidad es aquella modalidad del lenguaje de término medio, Heidegger incorpora al análisis el concepto de *dóxa*. Éste expresa el modo en que el mundo se abre en la cotidianidad (Cfr. GA 18: 138); da cuenta del estado de interpretado (*Ausgelegtheit*) (Cfr. GA 18: 263) del *Dasein* cotidiano. La *dóxa* no radica en un buscar sino, por el contrario, implica una posición frente a algo (Cfr. GA 18: 136). La idea

¹⁴ Si bien esta afirmación puede leerse sin dificultad en la cita, Heidegger la afirma textualmente: “el hablar (*das Sprechen*) es en sí mismo en tanto tal expresarse (*Sichaussprechen*), hablar con otros hablantes y, por eso, el fundamento ontológico (*seinsmässig*) de la *koinonía*” (GA 18: 50).

es que la vida humana se comprende inmediatamente por las opiniones que circulan en la vida social.

Heidegger traduce el término “dóxa” por las expresiones alemanas “*Ansicht von etwas*” (opinión sobre algo) o “*eine Ansicht haben*” (tener una opinión). La elección no es casual. En efecto, “*Ansicht*” se compone del verbo “*sehen*” (ver) y puede traducirse al español como “parecer” o “tener el aspecto de”. La dóxa está vinculada al sentido de la vista. Por este motivo, por un lado, se contrapone al modo propio del lenguaje, esto es, al escuchar (*hören*, *akoúein*): “Aunque el ver, en sentido propio, abre el mundo en conexión con el *theoréin*, sin embargo, es el escuchar el que lo abre, porque *es el aprehender (Vernehmen¹⁵) del hablar, porque es la posibilidad del convivir*” (GA 18: 104) (subrayado en el original). Y, por otro, es el origen de la ciencia (*episteme*) en el sentido de que “tales dóxai son el suelo de donde surge la ciencia en general” (GA 18: 147).

Esta relación que guarda la *dóxa* con la *episteme* es el otro indicio que da la *Vorlesung* sobre el vínculo entre impropiedad y modalidad teórica. En efecto, la *dóxa* expresa una determinada posición frente a algo, tiene un carácter modal que Heidegger lo enuncia mediante el término “tener por” (*Da-fürsein*) (Cfr. GA 18: 143). Ahora bien, esta consideración sobre algún asunto no es necesariamente falsa, sino que lleva consigo una indicación deíctica hacia la verdad. La opinión tiene un cierto parentesco con la *episteme* que radica en que la dóxa implica, en cierta manera, un estar orientado (*Orientierung*) hacia la verdad: “la opinión (*Ansicht*) tiene la tendencia a mentar el ente desoculto en sí mismo” (GA 18: 142). *Episteme* y *dóxa* son formas de la afirmación, son maneras de “decir sí” (*Ja-sagen*, *phásis*). Este es el sentido de la afirmación del párrafo anterior, según el cual, las opiniones son el suelo de donde surge la ciencia.

Ahora bien, el enunciador de la *dóxa* no es otro que el sujeto impersonal de la convivencia (Cfr. GA 18: 151). En la *dóxa* habla el uno (*man*). Por eso, si el que habla en las opiniones es el uno, y la *dóxa* es el suelo de la ciencia, entonces hay un vínculo muy estrecho entre la modalidad impropia

¹⁵ Heidegger traduce con este término la expresión griega “*aísthesis*”.

y la teoría. Heidegger no desarrolla esta afirmación, sino que tan sólo la señala al interpretar estos términos de la filosofía aristotélica.

Otro argumento que se puede esgrimir a favor de esta lectura de la relación entre el sujeto impropio y la teoría es la caracterización que Heidegger hace de la subjetividad propia. La *dóxa* se distingue de la *epistéme* en la medida en que esta última garantiza una relación modal segura frente al ente¹⁶ mientras que la opinión sólo implica una orientación hacia aquella, pero guarda también una semejanza con ella en la medida en que las opiniones son el origen de la *epistéme*. La *dóxa* sólo se distingue de un modo radical de lo que Aristóteles denomina en la *Ética a Nicómaco* como "*proairesis*", término que Heidegger traduce al alemán por "*Entschluss*" (resolución) (Cfr. GA 18: 144) y que define como la posibilidad propia de la existencia (Cfr. GA 18: 144), es decir, como la repetición (*Wiederholung*) (Cfr. GA 18:191). Mientras que en la *dóxa* el sujeto se posiciona modalmente mediante el simple "estar a favor de algo" (*Dafürsein*) sin saber su procedencia; en la "*proairesis*", por el contrario, el *Dasein* gana una orientación sobre el momento (*Augenblick*) y conquista su propiedad:

La *proairesis* siempre está en búsqueda de lo posible, es decir de lo posible determinado que podemos ahora realizar y poner en marcha en el momento (...) La *proairesis* va siempre hacia aquello que está junto a nosotros: La *proairesis* conduce hacia el *éschaton*, hacia el punto donde yo pongo manos a la obra (*zugreifen*), donde yo propiamente me instauro con la acción (*Handlung*). (Ga 18: 146)

Así entonces, la concepción de la subjetividad propia como el acto resolutivo que me conduce a obrar en una situación determinada constituye el *éthos*¹⁷ donde el *Dasein* conquista su existencia¹⁸ (*Existenz*). Heidegger no

¹⁶ El texto alemán tiene claramente este sentido modal: "Ich bin der Sache gegenüber sicher gestellt. Deshalb habe ich *epistéme* nur von Seiendem im Charakter des *aeí*." (GA 18: 141).

¹⁷ Heidegger interpreta el término griego "ethos" desde una perspectiva modal. Lo traduce al alemán por la palabra "*Haltung*" (actitud). El *éthos* da cuenta de la actitud que el *Dasein* asume en la convivencia respecto de los otros. Así lo dice expresamente en el siguiente fragmento: "Éthos significa la «actitud» del hombre, cómo el hombre es-ahí, cómo se da en tanto hombre, cómo se presenta (*ausnehmen*) en la convivencia, cómo un orador (*Redner*) habla, actitud tiene en todo aquello cómo él se posiciona (*steht*) respecto de las cosas que habla" (GA 18: 106). Esta cita parece describir el *éthos* simplemente como la actitud de la

vincula en ningún momento la génesis de la *episteme* con el *éthos* de la *proaíresis*. Por el contrario, la conducta teórica sólo tiene su suelo en el sujeto de la enunciación de la *dóxa*.

3.2.2 Explicación genética de la *sofia* y *epistéme* en la lección de 1924-1925

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1924-1925 titulada *Platon: Sophistes*, Heidegger vuelve nuevamente sobre la filosofía de Aristóteles. En ella se puede encontrar algunas indicaciones sobre la relación entre impropiedad y modalidad teóricas, principalmente cuando Heidegger interpreta de un modo existencial los cinco sentidos que para Aristóteles tiene la verdad. La verdad expresa diversas posibilidades del ser del hombre, pero no todos estos modos de ser verdadero expresan la máxima posibilidad humana, es decir, la propiedad de la existencia. Para Aristóteles, el modo de ser propio del hombre radica en la vida teórica expresada en los términos *episteme* y *sofia*. La argumentación puede sintetizarse así: mientras que la *episteme* y la *sofia* tienen como objeto lo eterno y de este modo pasan por alto la movilidad fundamental de la praxis del *Dasein*, la frónesis es aquella modalidad de la verdad que pone al *Dasein* ante su propia decisión.

Este argumento se basa en la interpretación de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles contrapone cinco modos por medio de los cuales el *Dasein* cotidiano se orienta en el mundo, es decir, descubre los en-

convivencia independientemente de si es propia (*dóxa*) o impropia (*proaíresis*). Sin embargo, más adelante Heidegger identifica el *éthos* con la propiedad: "Quien tiene una opinión (*An-sicht*) no está determinado de otra manera a causa de este tener-una-opinión-determinada, este tener-una-opinión sobre una determinada cosa no es una determinación «ética», *no afecta la actitud propia y conforme a su ser del hombre respecto de los otros*. Por el contrario, la manera y el modo como me resuelvo (*entschlíessen*), aquello respecto de lo cual me resuelvo es lo que está en la proaíresis, *resolviéndome por mi ser*, por la manera y el modo como yo soy, por mi *éthos*". (GA 18: 147) (subrayado en el original). Heidegger vuelve sobre este concepto de *éthos* en la lección del semestre de invierno de 1924-1925, *Platon: Sophistes*. Aquí señala que *éthos* significa "actitud" (*Haltung*), es decir, "ser propio" (*eigentliches Sein*) (Cfr. GA 19: 178).

¹⁸ Al igual que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* el término "existencia" designa la propiedad. Todavía no tiene el significado formal de "poder ser" que le otorgará en *Sein und Zeit*.

tes y se abre a sí mismo (Cfr. GA 19: 129-130) con dos modos mediante los que el *Dasein* se encubre y se engaña (Cfr. GA 19: 22). Esta oposición se funda en la distinción entre verdad y falsedad entendidas como modos de ser del *Dasein* (Cfr. GA 19: 24-26)¹⁹. Los cinco modos del ser verdadero son los siguientes: a) *epistéme*, b) *sofía*, c) *noús*, d) *téchne*, y e) *frónesis*²⁰. Las dos modalidades de la falsedad son: a) *hypólepsis*, y b) *dóxa*²¹.

Los cinco modos de la verdad se dan en el medio del lenguaje (*metá lógou*)²². En esta afirmación se puede encontrar ya una primera indicación de la relación entre la impropiedad y los modos de la verdad. En efecto, del hecho de que las diversas orientaciones del *Dasein* en el mundo o, lo que es lo mismo, del hecho de que los cinco modos de ser verdadero se lleven a cabo en el medio del lenguaje se sigue que llevan consigo la posibilidad de la pérdida de la posición originaria (*ursprüngliche Position*). La razón de ello está en que el lenguaje posee una dimensión comunicativa que Heidegger denomina la “habladuría” (*Gerede*) (Cfr. GA 19: 25-26). La “habladuría” expresa la posibilidad que tiene el lenguaje de ser comunicado, es decir, de transmitir una información sin referencia al contexto enunciativo que le dio origen.

¹⁹ Heidegger contraponé la concepción de la verdad que la identifica con la modalidad teórica (juicio) con la concepción griega de la verdad como desocultamiento (*unverdecken*) o descubrimiento (*aufdecken*). Que algo sea verdadero significa que es descubierto en primer término por las conductas preteóricas del *Dasein*. Ahora bien, Heidegger subraya que la praxis descubridora no es ajena al *lógos*. Por el contrario, “el hablar (*das Sprechen*) sobre las cosas es el modo más próximo del descubrir, es decir, la determinación de la vida que concebimos como *lógos* asume en primer lugar la función del *aletheúein*” (GA 19: 24-25). Por su parte, la falsedad es lo mismo que encubrimiento o engaño (*Täuschung*).

²⁰ Heidegger traduce cada uno de estos términos de la manera siguiente: *epistéme* por *Wissenschaft* (ciencia), *sofía* por *Verstehen* (comprensión), *noús* por *verhemendes Vermeinen* (pensar que aprehende), *téchne* por *Sich-auskennen* (ser experto en algo) y *frónesis* por *Umsicht* (circunspección).

²¹ La traducción de estos términos es la siguiente: *hypólepsis* por *Dafürnahme* (considerar una cosa por otra) y *dóxa* por *Meinung* y *Ansicht* (opinión).

²² La explicación de esta expresión es la misma que la que Heidegger exponía en la *Vorlesung* anterior (Cfr. GA 19: 27). Sólo añade que de los cinco modos del lenguaje el *noús* está fuera del lenguaje (*anéu lógos*) en el sentido de que es anterior al discurso proposicional, es decir, a la afirmación y a la negación. Pero esta *noús* por excelencia no constituye una posibilidad del hombre (*Seinsmöglichkeit des Menschen*). El *noús* en tanto posibilidad humana es la *dianoia* que supone la mediación del *lógos* (Cfr. GA 19: 59).

La pérdida de la originalidad es, en consecuencia, la pérdida del contexto enunciativo pragmático: “de este modo gana el *légein* una independencia (*Freiständigkeit*) respecto del *prágma*” (GA 19: 25). Esta pérdida tiene consecuencias filosóficas muy importantes: la habladoría es el origen de la concepción tradicional de la verdad como adecuación y de la teoría de la subjetividad que está implicada en ella, es decir, de la transformación modal del *Dasein* en un sujeto que considera los entes como objetos:

Se (*man*) sabe de esta proposición (*Satz*) independiente (*freiständig*) que puede ser verdadera o falsa. Y en tanto se considera una proposición independiente semejante sin saber si es propiamente verdadera, surge la pregunta: ¿en qué radica la verdad de esta proposición? ¿cómo puede una proposición, un juicio (*Urteil*) que es una determinación de lo anímico, corresponder con las cosas? Y si se considera la *psyché* como sujeto y el *lógos* como el *légein* en tanto vivencias, entonces se tiene el problema: ¿cómo las vivencias subjetivas pueden corresponder con el objeto? La verdad consiste, pues en la correspondencia del juicio con el objeto (GA 19: 26).

En esta cita resulta evidente la relación entre la pérdida de la originalidad (impropiedad) con el surgimiento de la modalidad teórica expresada en la teoría de la correspondencia. Dicha concepción surge cuando los enunciados pierden su relación con el contexto enunciativo originario y adquieren una independencia semántica. La autonomía de los enunciados es la que exige la pregunta por la correspondencia.

La otra indicación del vínculo entre la teoría y la transformación modal impropia se halla en la explicación genética de la *episteme* y la *sofia*. El eje de la argumentación cambia. Heidegger pone de relieve el aspecto ontológico-temporal del surgimiento de estos modos. En efecto, las cinco modalidades de la verdad pueden agruparse en dos clases que corresponden a esferas ontológicas diversas: al dominio de los entes eternos pertenecen la *episteme* y la *sofia*. La *téchne* y la *frónesis*, en cambio, dan cuenta de los entes cambiantes (Cfr. GA 19: 28-29). La pregunta que surge de esta articulación es la siguiente: ¿cuál de estos modos de la verdad con sus correspondientes dominios ontológicos es el más verdadero, es decir, proporciona un descubrimiento más genuino de los entes? La pregunta se puede reformular así: ¿cuáles son los modos de ser del *Dasein* más originarios para Aristóteles,

aquellos que descubren los entes eternos o aquellos que descubren los entes cambiantes? La oposición se reduce simplemente a dos modos específicos, a saber, la sofía o la frónesis. En la afirmación de uno de los términos de la oposición radica el problema.

La explicación genética consiste en reconducir dichos términos a su origen en el *Dasein*. La interpretación de la filosofía aristotélica supone una fenomenología del *Dasein* que Heidegger no explicita en esta lección (Cfr. GA 19: 62). Sin entrar en los detalles de la explicación, la posición de Heidegger se puede resumir del siguiente modo: la diferencia de sentido que existe entre la *episteme* y la *sofía*, por un lado, y la *frónesis*, por otro, radica en llevar estos términos a aquella dimensión del sentido en la que la subjetividad alcanza su máxima radicalidad. Dicho de otra manera: *episteme* y *sofía* se oponen a la *frónesis* porque pertenecen a dominios ontológicos diversos y esto es posible en virtud de que los modos de realización (*Vollzugsart*) del *Dasein* que posibilitan cada una de estas conductas son diametralmente opuestos. El modo de realización de la *episteme* y la *sofía* es la teoría²³. Ambos dan cuenta de la vida teórica (Cfr. GA 19: 62, 93-94). En cambio, la *frónesis* tiene su modo de realización en la “resolución”, modalidad con la que el *Dasein* alcanza la transparencia de su obrar (*die Entschlossenheit als Durchsichtigkeit der Handlung*) (Cfr. GA 19: 150). La *frónesis* da cuenta del modo de ser eminente del *Dasein*: la praxis²⁴. Ahora bien, la afirmación de que la *frónesis* expresa la propiedad del *Dasein* corresponde al punto de vista de la filosofía heideggeriana. Para Aristóteles, la máxima posibilidad del hombre

²³ *Epistéme* y *sofía* pertenecen al dominio de lo teórico. Se distinguen sólo por el grado. La *sofía* es el máximo grado de la teoría ya que incluye la comprensión de los principios (*archai*). Por esta razón Heidegger señala que la *sofía* es *epistéme* más *noús* (en el sentido de la *diánoia*) (Cfr. GA 19: 142-143).

²⁴ Heidegger lo dice literalmente: “El ente que descubre la *frónesis* es la *praxis*. En ella está el *Dasein* humano” (GA 19: 146). En la medida en que la *frónesis* describe la *praxis* constitutiva del *Dasein* también posee una referencia al *noús* que es distinta del *noús* de la *sofía*. El *noús* de la *frónesis* posee la máxima concreción ya que comprende el “instante” (*Augenblick, das Erblicken des Diesmaligen*), el *éschaton* (Cfr. GA 19: 163-164). En cambio, el *noús* de la *sofía* comprende “lo *aeí*, lo siempre presente en su mismidad” (GA 19: 164).

está en la *sofia* (Cfr. Ga 19: 124), es decir, en la vida teórica²⁵ que descubre el dominio ontológico de los entes eternos. Es por esta razón que Heidegger señala que los dos modos de la verdad que corresponden a la vida teórica eliden el carácter genético, móvil del *Dasein*:

La *sofia* es autárquica, pero su tema es lo *aeí*, por lo tanto lo que no tiene nada que ver con la *génesis*, mientras que, sin embargo, el *Dasein* humano tiene su ser en la *génesis*, *práxis*, *kínesis*. La pura comprensión del filósofo no toma en consideración aquello desde donde el hombre podría llegar propiamente a ser. (GA 19: 167)

La afirmación de que los modos verdaderos de la vida teórica desconocen la movilidad fundamental del *Dasein* y el hecho de que, para Heidegger, la propiedad radique en la *frónesis* es un claro indicio de que la vida teórica, por lo menos dicho negativamente, no expresa la propiedad. Heidegger formula esta idea de otra manera: el origen de la modalidad teórica expresada en los conceptos aristotélicos “*episteme*” y “*sofia*” está en el concepto opuesto de la *kínesis* (*Dasein*), a saber, la *stásis* (la modificación temporal del movimiento que constituye lo eterno) (Cfr. GA 19: 578-580).

4. Recapitulación: la opacidad enunciativa

En este punto final del capítulo querría recoger todo el análisis precedente y presentar una visión sintética de los problemas que aquí fueron tratados. Creo que dichos problemas pueden agruparse en tres cuestiones fundamentales.

La primera de ellas concierne al estatus de la impropiedad. Este concepto da cuenta de una posibilidad fundamental del *Dasein*. En el lenguaje de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* corresponde al plano más profundo del sentido, es decir, al sentido realizativo (*Vollzugssinn*). En efecto, cuando en el capítulo 2 de la segunda parte de este trabajo abordé la constitución semántica de la vida, señalé que, para Heidegger, el sentido admitía un doble nivel:

²⁵ La *sofia* aristotélica se corresponde con lo que en la terminología de *Sein und Zeit* es el conocimiento (*Erkennen*): “La *sofia* tiene el modo de realización del conocimiento puro, del puro ver, ella es el *bios theoretikós*” (GA 19: 62)

el nivel del contenido (*Was*) y de la modalidad (*Wie*). Al primero corresponde el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) y al segundo nivel le corresponde dos maneras de relacionarse subjetivamente con el contenido, a saber, el sentido relacional (*Bezugssinn*) y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*). Este último concepto daba cuenta del máximo nivel de profundidad semántica, es decir, del origen del sentido. Ahora bien, la producción del sentido puede ser doble de acuerdo al modo en que el sí mismo se relaciona él mismo.

Heidegger establecía dos posibilidades fundamentales: o bien el sí mismo se tiene a sí o bien se pierde (Cfr. GA 61: 171). La descripción de la impropiedad en *Sein und Zeit* corresponde a la segunda posibilidad. El sentido surge de una modalidad por la que el *Dasein* se desfigura a sí mismo. De ahí que todo sentido derivado de la impropiedad sea no originario. La impropiedad como aquella posibilidad que cierra la originalidad del *Dasein* apareció en la descripción de uno de los aspectos de la convivencia (*Miteinandersein*): la nivelación (*Einebnung*). Este concepto expresa la ruptura de niveles entre el plano de lo originario y de lo derivado. La impropiedad hace pasar por originario lo que, en realidad, es derivado. También apareció en los tres existenciales que describen la apertura impropia. La habladería, la curiosidad y la ambigüedad expresan una comprensión desarraigada (*entwurzeltes Verstehen*) o, lo que es lo mismo, no-originaria.

Lo más importante de esta descripción de la impropiedad son sus consecuencias ontológicas. Este es el motivo por el que más arriba dije que la impropiedad tiene que ser concebida como una de las posibilidades de la producción de sentido. Heidegger lo dice expresamente cuando se refiere a la habladería. Como modo impropio del discurso, ella es la depositaria de las interpretaciones que dirigen no sólo la comprensión de los entes, sino del ser. La misma afirmación aparece en la descripción de la curiosidad. Ella expresa una de las modalidades ontológico-existenciales del ver. Si bien la curiosidad es un concepto más amplio que el del conocimiento, Heidegger señala que hay un vínculo histórico entre ellos, a saber, la primacía que tuvo la percepción visual en el que la filosofía planteó históricamente sus problemas (Cfr. SuZ: 170-171).

Así entonces, la propiedad es aquella posibilidad de realización (*Vollzugsmöglichkeit*)²⁶ por la que el *Dasein* se desfigura a sí mismo y desde donde el sentido del ser y de los entes. Las consecuencias ontológico-epistémicas de la impropiedad se sintetizan en la modalidad derivada de la teorización. En el punto 3 de este capítulo quedó atestiguado que, a pesar de las ambigüedades de *Sein und Zeit*, durante el período de Marburg, Heidegger considera que la impropiedad es el origen de la teoría, origen que se cristaliza en la noción de conciencia de la fenomenología y en la *episteme* y *sofia* de la filosofía de Aristóteles.

La caracterización de la impropiedad como una posibilidad de realización donde se pone en acto uno de los roles subjetivos del *Dasein* nos conduce a la segunda cuestión, a saber, ¿es posible hablar de una subjetividad impropia? Cuando trate la derivación genética del conocimiento a partir del “ser en el mundo” quedó establecido que el esquema Sujeto-Objeto no sólo tiene un carácter derivado, sino que da cuenta de una falsa comprensión ontológica de una experiencia óptica genuina. Con ello Heidegger retoma uno de los temas de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (Cfr. GA 63: 81-82). Ahora bien, que el *Dasein* no pueda ser concebido como un sujeto de conocimiento no quiere decir que carezca de cualquier tipo de subjetividad. De hecho Heidegger se vale de la palabra “sujeto” entre comillas para expresar estos roles subjetivos que están fuera de la tradición de la modernidad:

Esta dispersión caracteriza «el sujeto» del modo de ser que nosotros conocemos como el absorberse ocupado en el mundo que comparece inmediatamente (SuZ: 129).

²⁶ La denominación de la impropiedad como una posibilidad de realización (*Vollzugsmöglichkeit*) pertenece a F. W. von Herrmann. La desarrolló en dos sesiones del *Hauptseminar* “Heidegger, *Sein und Zeit*” en el semestre de invierno 2000/01 en la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, a saber, en la sesión del 13/11/00 y en la 20/11/00. En el protocolo oficial de la sesión del 13/11/00 afirma: “El concepto de posibilidad existencial encierra dos modos de posibilidad: 1) la *posibilidad de contenido* (*Gehaltmöglichkeit*), es decir, una determinada posibilidad del ser en el mundo, y 2) la *posibilidad de realización* (*Vollzugsmöglichkeit*), es decir, el modo en que yo me coloco fundamentalmente en la posibilidad de contenido, cómo realizo la posibilidad de contenido. Las posibilidades de realización se expanden desde los extremos de la *propiedad* y la *impropiedad*” (subrayado en el original) (Von Herrmann, 2000b: 9).

Por eso creo que que es correcto denominar a la impropiedad como un tipo de subjetividad o, lo que es lo mismo, como un rol subjetivo. La diferencia con la tradición moderna no sólo radica en que es una subjetividad en la que el "yo" no es todavía "él mismo", sino fundamentalmente en que es un rol subjetivo dinámico. La descripción heideggeriana de la comprensión óntica de la estabilidad de la subjetividad, su carácter permanente, por decirlo así, a fin de que pueda ser concebida como un modo de ser "yo" y su respectiva interpretación ontológica como la permanencia de la distancialidad, la medianía, nivelación, publicidad, etc. pone en evidencia que el sujeto impropio tiene la estabilidad dinámica de la función o rol subjetivo que, entra en juego con otros roles subjetivos, entre ellos el de la propiedad. Heidegger concibe la subjetividad en términos dinámicos. La impropiedad describe uno de los aspectos del dinamismo. Justamente para expresar ésto Heidegger restringe el concepto de movilidad (*Bewegtheit*), que en las *Frühe Freiburger Vorlesugen* describían a la vida en general, al despeñamiento de la caída. La subjetividad impropia es un constante movimiento donde el *Dasein* se despeña desde sí mismo hacia el mundo de sus preocupaciones al no contar con un suelo (*Boden*) firme que lo sostenga.

Para finalizar con este capítulo voy a tratar una última cuestión: la opacidad enunciativa. De todo lo dicho en este capítulo sobre la impropiedad se sigue que ella describe aquella posibilidad por la que el *Dasein* se cierra a sí mismo, se desfigura y, como consecuencia de ello, toda comprensión lleva consigo el carácter de lo derivado. La impropiedad expresa la opacidad enunciativa (Cfr. Récanati, 1981), es decir, aquella instancia en la que el sujeto de la enunciación (el *Dasein impropio*) asume un rol subjetivo que produce un sentido engañoso o, lo que es lo mismo, no verdadero. La idea que subyace a la impropiedad es que la instancia enunciativa del engaño (*Trug*).

Esta afirmación se puede corroborar fácilmente cuando Heidegger describe la existencia sofística. El sofista es la contrafigura del filósofo. Filosofía y sofística coexisten como posibilidades fundamentales del *Dasein*; expresan los dos modos fundamentales de ser: la propiedad y la impropiedad. Esta afirmación está en la lección del semestre de invierno de 1928-1929 *Einleitung in die Philosophie*: "porque la filosofía es esencialmente una posibilidad

humana, es decir, finita, se esconde, por ello, en todo filósofo un sofista” (GA 27: 24). No obstante, el tratamiento temático de la figura del sofista como un contexto enunciativo opaco se halla en la lección del semestre de invierno de 1924-1925 *Platon: Sophistes*.

No voy a hacer una exposición detallada de la figura del sofista, sino que tan sólo me interesa señalar la vinculación que guarda con los análisis de la impropiedad en *Sein und Zeit*. La tesis central de la interpretación de Heidegger del diálogo platónico se puede resumir así: la figura del sofista tiene que ser remitida al *Dasein*. Ella es una de sus posibilidades fácticas, a saber, aquella que posibilita el no-ente. El modo de ser del no-ente (tema central del diálogo platónico) radica en la facticidad del sofista. La razón de ello consiste en que la existencia sofística sólo puede ser comprendida sobre el trasfondo del lenguaje y la verdad. En efecto, en la medida en que el *Dasein* sofístico tiene la posibilidad de ser lo que no es, también es posible un discurso que exprese el no ente. La posibilidad de la verdad y del sentido del ser se retrotrae a una cuestión modal, a las dos posibilidades fácticas en las que el *Dasein* configura su sí mismo:

La pregunta por la posibilidad de referir (*Ansprechen*) algo en tanto algo se funda en esto, a saber, *si hay algo en general en lo que atañe al ente que pueda ser de otra manera como él mismo es*. Sólo si hay tal ser que puede ser aquello que no es, puede haber un lógos, que pueda descubrir este ente (GA 19: 431). (subrayado en el original)

Este ser que tiene la posibilidad de no ser sí mismo y, por eso, dar una cierta entidad al no-ente, es la existencia fáctica del sofista. El engaño del sofista (Cfr. GA 19: 192) en el plano del discurso es la expresión de su constitutiva carencia ontológica. A raíz de ello Heidegger afirma: “En ello hay, pues, *una modificación del sentido del ser en general*” (GA 19: 434) (subrayado en el original).

En conclusión: a) existencia sofística es la contrafigura (*Gegenbild*) de la existencia filosófica (Cfr. GA19: 246), b) es un modo de la subjetividad del *Dasein*. Esto se puede apreciar en la exposición genética de la figura del sofista. Heidegger habla siempre de reconstruir su árbol genealógico (*Stammbaum*) o la historia genológica respecto de su ser (*Stammgeschichte hinsichtlich*

tlich seines Seins) (Cfr. GA 19: 258-259; 242-243), c) el origen del sofista radica en que expresa la posibilidad fáctica del no-ente, d) el discurso engañoso surge porque el sofista habla desde un modo de ser que no es él mismo, e) este discurso es la técnica de la *doxastiké* por la que el sofista parece estar versado en todo y puede hablar de todo, aunque de un modo engañoso (Cfr. GA 19: 388-390), y f) el sofista, en la medida en que es la expresión del no ente entendido como una modificación modal, coincide con la posibilidad impropia de *Sein un Zeit* y expresa la opacidad enunciativa.

En el próximo capítulo expondré la caracterización de la existencia filosófica, es decir, lo que en términos de *Sein und Zeit* es la propiedad de la existencia. Esta posibilidad dará cuenta del contexto enunciativo transparente, es decir, aquel por el que el *Dasein* alcanza la verdad de su existencia y la competencia epistémica de la filosofía.

Capítulo 2

La propiedad y la transparencia enunciativa

En este capítulo abordaré la otra posibilidad de realización (*Vollzugsmöglichkeit*) que, desde el punto de vista enunciativo, es la contracara de la impropiedad. No sólo porque Heidegger la llama “propiedad” (*Eigentlichkeit*), sino fundamentalmente porque garantiza la transparencia enunciativa. Mediante la propiedad el *Dasein* conquista su ser más propio, alcanza la verdad de la existencia e instaura la instancia enunciativa del discurso filosófico.

Al igual que en el capítulo anterior centraré la exposición en *Sein und Zeit*. A lo largo de las lecciones que Heidegger dictó desde 1923 hasta la publicación de su obra fundamental (1927) no se puede observar cambio alguno en lo que respecta a la descripción de la propiedad. Tanto en la conferencia *Der Begriff der Zeit*, que dio el 25 de Julio de 1924 en la Sociedad Teológica de Marburg, como en el tratado que lleva mismo nombre de la conferencia y que no fue publicado, también redactado entre el año 1924 (Cfr. GA 64: 127), Heidegger presenta esquemáticamente las líneas argumentativas fundamentales que desarrollará a lo largo de toda la segunda sección de *Sein und Zeit*. En el único texto donde Heidegger sugiere otra vía de acceso a la existencia propia es en la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Heidegger se limita a indicar aquí un acceso a la modalidad propia de la existencia que no parte ni de la muerte ni de la angustia¹. La mejor exposición de la propiedad desde el punto de vista argumentativo y sistemático está en *Sein und Zeit*.

¹ En el contexto del análisis de la solicitud (*Fürsorge*) distingue dos modalidades: aquella que deja en libertad al otro y lo libera (*die freigebende Fürsorge*) y aquella que le quita el cuidado al otro y lo reemplaza en su ocupación (*die stellvertretend-abnehmende und beherrschende Fürsorge*). Esta distinción es la que retoma en *Sein und Zeit* (Cfr. SuZ: 122). En la *Vorlesung* de 1925-1926 Heidegger, a propósito de la modalidad liberadora, da la siguiente indicación: “Este modo de la solicitud es la de la propiedad (*Eigentlichkeit*), porque en él, el *Dasein* respecto del cual el cuidado es solícito, puede llegar a él mismo, debe llegar a ser su propio *Dasein* y desde él mismo llega a ser su más auténtico (*eigenstes*) y propio *Dasein*. En esta solicitud el otro *Dasein* no es comprendido en absoluto en primer lugar desde el mundo que se ocupa, sino sólo desde él mismo” (GA 21: 223).

Así entonces, teniendo en cuenta la articulación del problema tal como se presenta en la obra fundamental de Heidegger, el presente capítulo tendrá el siguiente recorrido: en primer lugar, presentaré la construcción (*Bau*) de la posibilidad de una existencia propia; en segundo lugar, trataré la facticidad de la misma; finalmente trataré las relaciones entre el sí mismo propio, la temporalidad y la historicidad. En este tercer punto haré algunas reflexiones generales sobre la transparencia enunciativa.

1. La construcción de la propiedad: la posibilidad ontológica del origen

La segunda sección de *Sein und Zeit* comienza con la cuestión de la propiedad. Del mismo modo que la modalidad impropia de la existencia surge a partir de un determinado problema teórico, a saber, el problema de la identidad, así también la propiedad tiene como trasfondo una cuestión metodológica: la originalidad de la situación hermenéutica. La segunda sección de *Sein und Zeit* se inicia con una suerte de balance donde Heidegger detiene la marcha de la exégesis para precisar en qué estadio se halla, cuál es el grado, por decirlo así, de originalidad alcanzado. Con ello pretende ganar una orientación que le indique a qué distancia está de la meta y qué camino debe seguir para alcanzarla.

Toda la primera sección condujo al cuidado (*Sorge*). Este existenciario expresa la totalidad estructural del ser del *Dasein* entendido como un totalidad compleja constituida por tres existenciaros: existenciariedad (*Existenzialität*), facticidad (*Faktizität*) y caída (*Verfallen*) (Cfr. SuZ: 192). Este es el resultado de la primera sección de *Sein und Zeit*. De ahí que la pregunta pertinente sea la siguiente: ¿expresa el cuidado la máxima originalidad del *Dasein*? ¿puede decirse que la analítica existenciaría ha alcanzado con el cuidado la totalidad de este ente? La respuesta de Heidegger se la puede resumir así: la situación hermenéutica es insuficiente. Todavía no se ha logrado apresar la totalidad del *Dasein*. Esto se debe a la falta de originalidad de la situación hermenéutica. Ella está constituida por el "haber" "ver" y "concebir" previos. Que la situación hermenéutica no goce de la originalidad suficiente significa que el objeto temático de investigación no se halla presente en totalidad.

El “ver previo” utilizado como hilo conductor de la analítica fue el concepto de existencia (Cfr. SuZ: 232). Por medio de la existencia Heidegger fue descubriendo las distintas estructuras que determinan el ser del *Dasein* hasta llegar al cuidado. La existencia nombra el ser de este ente en tanto es un poder ser comprensor que tiene la posibilidad (libertad) de desplegarse en dos modalidades fundamentales: la cotidianidad propia o la impropia. La primera sección de *Sein und Zeit* finaliza con una caracterización del ser del *Dasein* que da cuenta solamente de una de sus posibilidades: la impropia. Resta todavía poner en libertad el modo de ser propio, modalidad que pertenece esencialmente al concepto de existencia. Por esta razón, la exégesis aún no goza de la originalidad necesaria, ya que el “ver previo” permanece indeterminado en cuanto a su propiedad.

Asimismo el “haber previo” del que partió la analítica, la cotidianidad, tampoco posee el grado de originalidad requerido (Cfr. SuZ: 233). La cotidianidad es el tiempo intermedio entre el nacimiento y la muerte. En este tiempo intermedio el *Dasein* existe desplegándose en distintas posibilidades. Ahora bien, la existencia cualifica positivamente al ser de este ente, presentándolo como un ente cuyo caudal y riqueza de ser lo distingue de los demás. Desde el punto de vista de la existencia el *Dasein* tiene muchas posibilidades que las despliega a medida que existe. Pero la noción misma de existencia, al par que mienta una abundancia de ser, también implica una connotación negativa. En efecto, el *Dasein* nunca termina de desplegarse completamente, porque siempre (debido a su riqueza) puede ser más. Caracterizar el *Dasein* como un ente existente es lo mismo que decir que es un ser inacabado, inconcluso e incompleto (Cfr. SuZ: 233). El análisis del haber previo pone de manifiesto que, por el momento, la situación hermenéutica no ha logrado tampoco la originalidad suficiente: la esencia del *Dasein* impide que el ser de este ente se muestre como un todo.

Así entonces, la situación hermenéutica no garantiza una comprensión originaria del ser del *Dasein*. El cuidado no basta para apresar ontológicamente el ser de este ente. Y ello por dos razones: la primera, porque expresa sólo una posibilidad de ser, la impropia; y la segunda, porque la existencia, estructura determinante del cuidado, veda cualquier acceso a la totalidad. Por estas razones, la analítica existencialista debe continuar en la búsqueda

de la originalidad. Esto consiste en hacer entrar en la situación hermenéutica la totalidad (*Ganzheit*) del *Dasein*. La totalidad tiene dos sentidos que se implican mutuamente, por un lado, significa describir aquella modalidad de la cotidianidad denominada propiedad y, por otro, consiste en radicalizar el carácter inconcluso de la existencia, haciendo entrar en el haber previo lo que al *Dasein* le falta (*Ausstand*)(Cfr. SuZ: 234). En efecto, el *Dasein* es esencialmente un ente incompleto; por el hecho de ser existente siempre le falta "algo" para completarse. Ahora bien, aquello que completaría y daría por concluida la existencia no es otra cosa que el fin del *Dasein*, esto es, la muerte. Así pues, la analítica existencial, si quiere asegurarse una comprensión originaria del *Dasein*, debe emprender la exégesis de la muerte, a fin de precisar cómo debe interpretarse ontológico-existencialmente el carácter inconcluso inherente a la existencia.

Estas dos tareas que le quedan pendiente a la analítica para alcanzar la originalidad de la descripción son las que arrojarán como resultado la propiedad de la existencia. El modo de proceder de Heidegger es doble: en primer termino, diseña lo que sería ontológico-existencialmente la propiedad. La pregunta que intenta responder aquí es ¿cómo las estructuras existenciales del cuidado dan lugar a una posible modalidad propia? Este momento de la exposición es puramente proyectivo, en el sentido de que lo que le preocupa es mostrar cómo la estructura ontológica del *Dasein* (el cuidado) no es incompatible con una posible propiedad. En el segundo momento pasa del plano de la proyección ontológico-existencial al nivel de la descripción ontico-existencial. La preocupación aquí es dar cuenta de cómo ese diseño ontológico es fácticamente posible. La propiedad adquiere una fisonomía concreta: la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*).

A continuación expondré los pasos fundamentales de este primer momento. Pero antes de comenzar con ellos voy a tratar el sentido que Heidegger atribuye a la angustia. La razón de ello se encuentra en que cumple una función importantísima en la descripción de la propiedad.

1.1 La apertura propia: La angustia

El punto de partida del tratamiento de la angustia es la caída. Heidegger resume brevemente el sentido de este existencial, pero no se limita a repetir los análisis anteriores, sino que hace una reformulación de lo dicho. En efecto, la caída del *Dasein* en su mundo con su carácter estructural del desapeñamiento aparece ahora descrita como una huida (*Flucht*) ante sí mismo: "El absorberse en el uno y en el mundo de las ocupaciones revela algo así como una huida del *Dasein* ante él mismo en tanto poder ser sí mismo propio" (Cfr. SuZ: 184).

El *Dasein* huye de sí mismo y entrega su ser a los múltiples espectáculos y diversiones que le proporciona el uno. Pero si bien al huir se cierra y oculta su poder ser propio, esto es posible en razón de una apertura previa donde, en cierta manera, se pone frente a él: el *Dasein* oculta su ser porque previamente se encontró con él. Por el momento la analítica existencial tiene ante la vista el momento de la huida. En efecto, el objeto de análisis ha sido el *Dasein* cotidiano, es decir, aquel ente que inmediata y regularmente descarga la responsabilidad de su existencia en el uno. Esto trae como consecuencia que estrictamente sólo sea fenómeno la instancia de la caída y la fuga. Qué es lo que vio previamente el *Dasein*, "ante qué" huye, por ahora, es imposible determinarlo. No obstante, la caída se transforma en el punto de partida obligado porque ella también es una modalidad del cuidado: huyendo de sí mismo el *Dasein* abre su ser (apertura del uno). Si se profundiza en el "ahí" de la huida, es posible determinar qué es aquello ante lo cual *Dasein* se cierra (Cfr. SuZ: 184-185).

En la medida en que la caída se presenta como una fuga tiene un cierto parentesco con el miedo (*Furcht*). En ambos fenómenos se da una suerte de patencia según la cual el *Dasein* queda aturdido, paralizado, razón por la cual, no hace más que correr y huir. Pero si bien en el miedo y la caída se produce una fuga, no obstante el objeto (el "ante qué") de la misma es distinto en cada uno de ellos. Cuando el miedo se apodera del *Dasein* siempre lo hace en virtud de un ente que se presenta como perjudicial y amenazador. En este caso el *Dasein* "pierde la cabeza", vale decir, retrocede y huye ante un ente intramundano, por así decirlo, distinto de él. En cambio el *Dasein* cadente huye, no ante un ente que se presenta a su ocupación como nocivo, sino huye de sí mismo. Lo que le aturde y en cierta manera le "hace perder

la cabeza" es él mismo. Del mismo modo, cuando el *Dasein* huye de sí mismo, lo hace lanzándose sin freno alguno hacia las faenas y empresas cotidianas. Un torbellino de actividades lo mantiene absorbido y ocupado en medio de los entes intramundanos. Así entonces, la fuga relativa a la caída no tiene como fundamento el miedo, ya que el *Dasein* caído no siente miedo por el trato con los entes, al contrario, se "siente a gusto" y tranquilo en medio de ellos.

La modalidad de la apertura (*Erschlossenheit*) por la que el *Dasein* se encuentra consigo mismo y, a su vez, huye y se cierra frente a lo que halla, es la angustia. Ahora bien, ¿ante qué se angustia el *Dasein* y, por ello, huye? ¿qué es lo propio de la angustia que la distingue del miedo? Lo propio de la angustia consiste en que todo cuanto mantiene ocupado y absorbido al *Dasein* (el mundo circundante con todas sus empresas y entes) ahora le resultan insignificantes. Los negocios, empleos y trabajos se tornan por obra de la angustia carentes de sentido y sin importancia. Esto trae como consecuencia el hundimiento del mundo como tal. La totalidad respeccional (*Bewandtnis-ganzheit*) constitutiva del mundo, el sistema de relaciones semántico-pragmáticas se derrumba, porque la posibilidad desplegada, los entes que tienen que ver con ella y la concreta ocupación, carecen ahora de relieve. Por esta razón nada de lo que comparece dentro del mundo puede angustiar al *Dasein*: "El ante qué de la angustia es totalmente indeterminado" (Cfr. SuZ: 186).

La indeterminación del "objeto" de la angustia permite decir que, lo que amenaza al *Dasein* y quita relieve al mundo circundante, no está en ninguna parte (*nirgens*). Cuando el miedo se apodera del *Dasein*, siempre lo hace en razón de algo determinado (un ente intramundano) que desde una zona (*Gegend*) se acerca amenazante. En este caso el *Dasein* "sabe" por qué y ante qué teme. En cambio, cuando la angustia irrumpe y nos asalta, nunca sabemos qué fue lo que la desencadenó; y como nada nos angustia, tampoco sabemos desde dónde nos amenaza. La angustia no se halla en ninguna parte, es decir, lo que amenaza y, por ello, es objeto de angustia no avanza ni se acerca en ninguna dirección. Pero paradójicamente es "ahí", ya que angustia y desespera. "En ninguna parte" hace referencia a que la angustia, a diferencia del miedo, no tiene una zona determinada desde donde amenazar. Pero

esto no significa que carezca absolutamente de toda carácter espacial. Por decirlo de alguna manera, la angustia tiene su lugar en la espacialidad originaria y desde ella se alza amenazante. La angustia es “ahí” o, lo que es lo mismo, la angustia surge más originariamente desde la apertura constitutiva del *Dasein*.

En definitiva el “ante qué” de la angustia está caracterizado por los siguientes rasgos: ser una nada y no estar en ninguna parte. Para ser más precisos es necesario señalar que tanto la nada como “el ninguna parte” se dicen en relación a lo intramundano: nada de lo que comparece en el mundo angustia ni se halla en ninguna parte (zona) del mundo, en ninguna dirección abierta por las tareas y ocupaciones del *Dasein*. Cuando surge la angustia, la vida cotidiana se vuelve insignificante. Por ello señala Heidegger que, en definitiva, lo que angustia al *Dasein* es precisamente el “ser en el mundo” (Cfr. SuZ: 187).

La desvalorización del trato y comercio con entes intramundanos pone al descubierto que al *Dasein* le angustia la condición de posibilidad de todo habérselas con los entes. Aquello que se encuentra en la base y es el fundamento de toda conducta intramundana es lo que motiva su angustia. Por ello la angustia, como modalidad de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), es quien abre originariamente y por vez primera el mundo.

Pero la angustia es, por otra parte, no sólo angustia “ante” (*vor*) sino también angustia “por” (*um*). ¿Por qué se angustia el *Dasein*? ¿Cuál es el motivo de su angustia? En el caso del miedo, el *Dasein* teme por sí mismo en tanto que despliega una posibilidad determinada y, al mismo tiempo, es en medio de (*bei*)... y se ocupa de algo que lo amenaza. Más exactamente, cuando el *Dasein* teme por sí mismo, se quiere decir que teme por él en tanto que una determinada posibilidad suya se ve amenazada. El “motivo” del miedo es el carácter perjudicial de una determinada posibilidad. En la angustia nada de lo que hay en el mundo puede amenazar al *Dasein*. Esto significa que, si el *Dasein* no se angustia ante nada, si todo lo que comparece en el mundo le resulta indiferente, entonces aquello por lo que se angustia no es ni el concreto ocuparse de tales entes ni la posibilidad determinada que les dio libertad. En consecuencia, el “por qué” de la angustia goza de la misma indeterminación que el “ante qué”. Esta indeterminación lo lleva a Heidegger a

afirmar que el *Dasein* se angustia también *por* su “ser en el mundo” (Cfr. SuZ: 187).

Ahora bien, ¿por qué el *Dasein* se angustia por la estructura fundamental de su ser? ¿qué “ve” el *Dasein* en la angustia que lo hace palidecer? Como modalidad de la apertura, la angustia revela y libera la relación que tiene el *Dasein* con su ser; el *Dasein* cae en la cuenta de que tiene en sus manos la posibilidad de ser sí mismo, esto es, de elegirse y asumir las riendas de su existencia. El *Dasein* se descubre como posible. En efecto, la angustia lo libera del dominio del uno y, por así decirlo, le deja las manos libres para que asuma la responsabilidad de proyectarse por sí mismo y no “por mor” de otros. De esta manera, la angustia descubre, por un lado, el poder ser-propio como un estar-libre-para la libertad (liberado del dominio despótico del uno queda libre para proyectarse por sí mismo). Y por otro, al liberar al *Dasein* del uno, lo aísla (*vereinzeln*) y así el *Dasein* se descubre como solus ipse. Este solipsismo es una determinación existencial y no tiene nada que ver con estado donde el *Dasein* corte toda relación con el mundo.

Según lo expuesto hasta el momento, el “ante qué” y el “por qué” de la angustia se identifican: el *Dasein* se angustia ante y por su “ser en el mundo”. Pero además, en tanto que la angustia es una modalidad de la apertura y, por eso, un modo de “ser en el mundo”, también hay una identificación entre ella y la estructura fundamental del *Dasein*. Si lo propio de este estado de ánimo es revelar afectivamente el “ser en el mundo” como tal y, si el origen del revelar (el por qué) es el mismo “ser en el mundo”, entonces la angustia y la estructura fundamental del *Dasein* son lo mismo: la angustia abre el “ser en el mundo” y el “ser en el mundo” se revela como angustia (Cfr. SuZ: 188). Para ser más exactos se debe decir que en la angustia se identifican lo revelado (el “ser en el mundo”) y el que revela (el “ser en el mundo”) y el modo en que se revela (la angustia como aquella modalidad del “ser en el mundo” en la que nada resulta relevante). Cuando el *Dasein* se angustia y ya nada tiene importancia, se aísla y, de esta manera, la angustia descubre el poder ser propio, abre el mundo y, como modalidad de la disposición afectiva, pone en libertad la condición de arrojado. De allí que la angustia se muestre como un estado de ánimo fundamental y eminente: abre el “ser en el mundo” en su totalidad y, en última instancia, pone en libertad la

apertura del ser del *Dasein*. Esto último tiene como consecuencia que la angustia se vuelva “el ahí” (*Da*) del ser de este ente.

Hasta el momento Heidegger determinó en qué consiste el “ante qué” y el “por qué” de la angustia. Pero con ello no se dijo todo sobre ella. La angustia es un temple de ánimo y, como tal, revela cómo le va a uno. Resta preguntar, entonces, cómo le va al *Dasein* en la angustia. Heidegger responde: en la angustia uno siente desazón (*Unheimlichkeit*). Y esto es en razón de que la angustia siempre surge ante nada y no está en ninguna parte. El *Dasein* se siente amenazado y no “sabe” de donde proviene la amenaza. Esto hace que los entes y las tareas cotidianas ya no reclamen su preocupación y, lo que antes le servía de refugio y amparaba, ahora se vuelve insignificante. En la angustia el *Dasein* siente desazón porque ha perdido la confianza y seguridad de la vida cotidiana. Más exactamente, el *Dasein* angustiado se libera del dominio del uno, rompe con la interpretación pública (donde todo resulta comprensible) y ya no se siente más en su casa (*Un-zuhause*). Esta última expresión pone de manifiesto que la angustia hunde sus raíces en la apertura del *Dasein*, en lo que Heidegger llama el “ser en”, gracias al cual, está familiarizado con el mundo. Que el *Dasein* esté familiarizado con el mundo significa que el mundo (entendido como aquel ámbito de relaciones semántico-pragmáticas donde el *Dasein* se ocupa de múltiples empresas y tareas) es su casa. La angustia sacude los sólidos cimientos de la familiaridad y hace sentir al *Dasein* como “no en su casa”. La angustia es una modalidad del “ser en” según la cual el *Dasein* no halla refugio en el mundo, o lo que es lo mismo, siente desazón.

La desazón (*Unheimlichkeit*) es un carácter de ser revelado por la angustia y no tiene sólo el sentido negativo de no hallar amparo en el mundo, sino también significa positivamente, que el *Dasein* de pronto se encuentra ante la responsabilidad de asumir su poder ser. Quizás se podría decirlo de la siguiente manera: lo que angustia al *Dasein* es verse de pronto ante su poder ser sí mismo y no encontrar ninguna receta ni guía en el mundo del uno. Una vez determinado el carácter inhabitable del mundo, es posible precisar ante qué huye el *Dasein*: el *Dasein* huye ante la desazón constitutiva del su ser en cuanto “ser en el mundo”. El *Dasein* tiene una patencia anterior a toda conceptualización y a todo análisis ontológico en la cual cae en la

cuenta de su desazón. Por eso, huye y cae precipitadamente hacia los entes y se mantiene sumergido en las preocupaciones y tareas cotidianas. Más aún, en razón del desamparo inherente a su ser le entrega su responsabilidad al uno.

A modo de conclusión se puede decir que la angustia, a diferencia del miedo, se presenta como una modalidad fundamental de la disposición afectiva porque arranca al *Dasein* de la interpretación pública del uno y lo aísla. Así cae en la cuenta de su ser, esto es, su ser le es abierto en totalidad como un poder ser sí mismo y como un poder ser no-sí-mismo. La angustia libera al *Dasein* de la caída y lo pone frente a la apertura de su ser. En este sentido la angustia le brinda dos posibilidades: asumir su existencia para ser sí mismo o fugarse de la desazón para ser uno mismo.

1.2. El construcción ontológica de la propiedad

La preocupación de Heidegger ahora es mostrar cómo el ser del *Dasein* implica la posibilidad ontológica de la propiedad. Para eso es necesario explicar de una manera adecuada, es decir, conforme a la peculiaridad del *Dasein*, el carácter inconcluso de su ser. Esto da lugar a dos problemas que se implican mutuamente: lo que falta (*Ausstand*) del *Dasein* significa, en primer termino, la condición incompleta de la existencia y, en segundo lugar, da cuenta del problema de la muerte, como aquella posibilidad que justamente pone un límite, cierra, el continuo despliegue del *Dasein*. El cuidado y la muerte van de la mano: el anticiparse (*sich-vorweg*) hace que el *Dasein* aparezca como un ente inacabado. La muerte, por su parte, implica la idea de fin y de totalidad: cuando el *Dasein* muere, concluye y finaliza la existencia; en cierta manera la muerte completa (en el sentido de que pone un límite) el continuo desplegarse de la existencia. De estas consideraciones se sigue la necesidad de determinar una noción existencial del modo en que el *Dasein* se comporta en relación al fin.

Por tener una estructura existencial, el fin no es algo extrínseco al ser del *Dasein* sino, más bien, una posibilidad suya. El *Dasein* no alcanza el fin como si fuera algo que no le pertenece y debe conquistar. Al contrario, él ya es en su fin o, lo es que lo mismo, el fin es una determinación inherente a

su ser. De ahí, que el terminar (*Enden*) específico del *Dasein*, por el cual se distingue de todo otro ente, debe ser comprendido como un "ser en relación al fin" (*Zu-Ende-sein*) (Cfr. SuZ: 245). Aquello que completa el ser del *Dasein* (el no ser aún) y el fin son determinaciones de su ser, lo que significa que, mientras existe, se conduce respecto de ellos. Así pues, el *Dasein* es en relación a su fin, que es la muerte, y es en relación al "aún no", que también es la muerte, en el sentido de que ella pone un límite al perpetuo desplegarse de la existencia. Como consecuencia de ello, el *Dasein* se halla determinado por la muerte antes de morir fácticamente, anticipando de este modo el término que lo clausura y lo presenta como una totalidad (*Ganzheit*).

Una vez determinado que la muerte no tiene que ser comprendida como algo ajeno al *Dasein*, es necesario mostrar detalladamente cómo el ser de este ente (el cuidado) implica la posibilidad de un "ser en relación al fin". En otras palabras: la tarea que asume ahora Heidegger es elaborar un concepto existencial de la muerte. Sobre la base de este concepto, el segundo paso consiste en ver cómo el uno comprende la muerte. Finalmente, tomando como punto de partida el concepto existencial de muerte y la comprensión negativa que el uno tiene de ella, Heidegger realiza el diseño ontológico del poder ser propio:

Con estas indicaciones positivas y negativas (*prohibitiv*) debe poderse proyectar la construcción (*Bau*) existencial de un ser en relación propiamente a la muerte. (SuZ: 260)

Nuestra exposición recorrerá solamente el primero y el tercer paso. Por una cuestión de espacio dejo de lado la interpretación impropia de la muerte, aunque desde el punto de vista metodológico cumpla un rol esencial, ya que constituye el negativo a partir del cual Heidegger proyecta el concepto existencial de la muerte.

1.2.1 El concepto existencial de la muerte

El punto de partida para la elaboración del concepto existencial de la muerte es "el ser en relación al fin". Este existencial posibilita una exégesis de la muerte que respeta fenoménicamente la esencia del *Dasein*. Pero el Da-

sein no se reduce sólo a la existencia; la estructura de su ser es mucho más compleja. Para expresar cabalmente los distintos fenómenos que constituyen el ser de este ente, Heidegger utilizó el nombre de cuidado. El cuidado mienta originariamente el ser del *Dasein*. Esto significa que, si la muerte pretende ser una posibilidad eminente (*ausgezeichnete Möglichkeit*) que ponga en libertad el ser total y propio, debe respetar en su estructura los distintos momentos de el cuidado: la existencialidad, la facticidad y la caída (Cfr. SuZ: 250-251).

La muerte es la posibilidad más propia (*eigen*), irrespectiva (*unbezüglich*) e insuperable (*unüberholbar*). Así considerada, la muerte guarda una inminencia fundamental (*Bevorstand*) respecto del ser del *Dasein*. Voy a detenerme a considerar cada uno de estos caracteres.

La muerte es la posibilidad más propia. En primer término, porque el que muere siempre es cada *Dasein* (nadie puede quitarle a sí mismo la muerte). Y en segundo lugar, porque, cuando el *Dasein* advierte esto, cae en la cuenta de que la muerte significa el fin de su poder ser propio; se percata de que en ella "está en juego" (le va) la estructura fundamental de su ser, el "ser en el mundo"; la muerte se desemboza como la posibilidad que clausura la apertura y, con él, la existencia. Así pues, en la muerte al *Dasein* le es inminente su poder ser-propio. Una vez que la muerte abre el poder ser propio, el *Dasein* se desprende de los otros; corta todo vínculo con aquellos y se aísla. La muerte se muestra así como la posibilidad más propia e irrespectiva. Finalmente, el *Dasein* no puede nunca ir más allá de la muerte; ésta representa un límite insalvable que aniquila toda posibilidad de despliegue; la muerte se torna insuperable, pues designa "la posibilidad de la mas absoluta imposibilidad del *Dasein*" (SuZ: 250).

Ahora bien, la muerte puede revelarse con tales características porque tiene su fundamento en un elemento estructural de el cuidado: el anticiparse a sí (*Sich-vorweg*). En efecto, el anticiparse es aquella modalidad del cuidado que revela el poder ser constitutivo del *Dasein*. Conforme a su poder ser, el *Dasein* se anticipa desplegándose en distintas posibilidades. La muerte, en tanto es una posibilidad del *Dasein*, se funda ontológicamente en esa estructura del cuidado. Pero la muerte no es cualquier posibilidad. Cuando el *Dasein* se conduce respecto de ella, la descubre como la posibilidad más propia,

irrespectiva e insuperable. Son precisamente estas características las que posibilitan que el anticiparse se revele en la muerte de una manera mucho más originaria.

Asimismo, la muerte se distingue de cualquier otra posibilidad en razón de que no es "algo" que se alcance en determinada etapa de la vida. Por el contrario, el *Dasein* apenas existe ya es en la posibilidad de morir; desde el vamos se encuentra el *Dasein* desgarrado por la muerte. Esto se debe a que la muerte anida en el mismo poder ser constitutivo de este ente. El *Dasein* despliega siempre su ser bajo la amenaza de perderlo. Así pues, el *Dasein* se encuentra siendo desde siempre en la posibilidad de morir o, lo que es lo mismo, mientras existe está arrojado (le está entregado a su responsabilidad) en la muerte.

Es necesario destacar que en el cotidiano trato con el mundo el *Dasein* no cae en la cuenta de que su ser carga con la muerte. No obstante, la condición de arrojado en la muerte se revela a través de una modalidad fundamental de la disposición afectiva: la angustia. Según dije mas arriba, el *Dasein* se angustia ante y por su poder ser peculiar. Ahora bien, si se piensa más a fondo lo que esto significa, se puede observar que el telón de fondo de la angustia no es otra cosa que el posible fin del poder ser del *Dasein*: "Con esto se aclara el concepto existencial del morir como el ser arrojado al más propio, irrespectivo e insuperable poder ser" (SuZ: 251).

Como señalé recién, inmediata y regularmente el *Dasein* no "sabe" de su muerte. El hecho de que el *Dasein* lo ignore, se funda en una estructura del ser de este ente: la caída. El *Dasein* cotidianamente huye angustiado ante la desazón de su ser. Con la muerte la desazón adquiere un nuevo rostro. El *Dasein* no encuentra en el mundo del uno nada que le permita asumir la caducidad de su poder ser. De esta manera se siente en el mundo del uno como no-en-su-casa, en razón de que se angustia ante la responsabilidad de asumir que su poder ser propio se halla esencialmente desgarrado por la muerte. La huida del *Dasein* ante la desazón de su ser significa ahora más profundamente la fuga ante la posibilidad de su muerte. El *Dasein* cotidiano huye de la muerte cayendo en el mundo del uno. Así pues, la muerte tiene una modalidad cadente que es la que cotidianamente tenemos por cierta.

En síntesis, la muerte se halla determinada por los tres momentos constitutivos del cuidado. El anticiparse permite que la muerte se muestre como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. La angustia como modalidad fundamental de la disposición afectiva reveló que, en última instancia, la condición de arrojado significa el ser arrojado a la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Finalmente, la caída describe el hecho de que el *Dasein* cotidianamente oculta su modo originario de ser respecto de la muerte.

Ahora bien, cuando el *Dasein* huye ante la caducidad de su poder ser hay "algo" que queda detrás de él, "algo" que el *Dasein* "vio" en la angustia y que, como tal, permanece en las estructuras cotidianas; digo "algo" para indicar que del fenómeno originario y total sólo queda un resto difuso que remite a la estructura originaria del poder ser propio, motivo por el cual, desde la comprensión cotidiana de la muerte se puede retrotraer hasta la comprensión originaria.

La huida tiene sentido porque en ella está implicada la apertura (*Erschlossenheit*): la angustia revela el poder ser agobiado por la muerte. Frente a la apertura de su ser el *Dasein* huye y oculta su modo de ser. La cotidianidad es justamente el ocultamiento de la apertura originaria. Tomando como punto de partida la cotidianidad y haciendo hincapié en aquello que remite difusamente al ser del *Dasein*, es posible remontarse hasta las estructuras originarias que dan origen a la fuga:

La propiedad del ser sí mismo está ciertamente cerrada [*verschlossen*] y separada [*abgedrängt*] en la caída, pero el carácter de cerrado [*Verschlossenheit*] es sólo una privación de una apertura [*Erschlossenheit*], que se revela fenoméricamente en el hecho de que la huida del *Dasein* es la huida ante él mismo. En el ante qué de la huida viene el *Dasein* precisamente detrás de sí. (SuZ: 184)

A continuación, Heidegger toma como punto de partida la comprensión impropia de la muerte y, marchando a contrapelo de la cotidianidad, termina de perfilar el pleno concepto existencial de la muerte. Por el momento, la muerte fue comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Desde el punto de vista existencial la muerte resulta cabalmente comprendida cuando se la caracteriza no sólo de este modo, sino también

como la posibilidad más cierta e indeterminada. La certeza y la indeterminación son dos notas que la describen esencialmente.

Inmediata y regularmente el *Dasein* se comprende por mor del uno. El uno es quien fija la comprensión cotidiana de la muerte y la habladuría es quien articula el sentido inherente a dicha comprensión cuando dice: "también alguna vez uno muere, pero por el momento no" (SuZ: 255). El uno "sabe" que "todo el mundo" muere; "sabe" que la muerte es una ley de la vida, algo real fundado en la experiencia de todos los días. Pero al mismo tiempo "sabe" que por ahora, mientras existe, a él no le ha llegado el turno de morir. Este "saber" sobre la muerte que la descubre como un sino implacable y a la vez sin efectividad, no es otra cosa que la certeza (*Gewißheit*) del uno respecto de la muerte, certeza impropia que se halla minada por la ambigüedad. Esto significa: el uno tiene la plena seguridad de que él morirá, pero a la par está plenamente seguro de que por el momento no le toca. Este ambiguo estar cierto (*Gewißsein*) de la muerte es el modo con que el *Dasein* fácticamente encubre el originario ser en relación a la muerte. Así comprendida, la certeza impropia tiene su fundamento en la caída. La modalidad cadente tiene el carácter de una certeza empírica que podría expresarse así: "todos los hombres, hasta donde se sabe, mueren" (SuZ: 257).

Esta proposición empírica es la que expresa la huida de la propia muerte. Cuando el *Dasein* evade cotidianamente su muerte, en el fondo está diciéndole que él no duda de aquella. En efecto, si la certeza empírica no es otra cosa que la huida del *Dasein* motivada por el carácter efímero de su estado de abierto; si la certeza impropia tiene su fundamento en la caída, esto quiere decir que el *Dasein* "está cierto" (*Gewißsein*) de su muerte, no duda de que su ser se halla herido de muerte, pero como no lo soporta huye. Por esta razón la muerte está determinada existencialmente por la certeza:

La cadente cotidianidad del *Dasein* conoce la certeza de la muerte y sin embargo evita el estar cierto. Pero este evitar [*Ausweichen*] testimonia fenoménicamente, desde aquello que se evita, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta. (SuZ: 258)

Pero la muerte no sólo se presenta en la cotidianidad como una posibilidad cierta, sino también y, al mismo tiempo, como indeterminada (*unbes-*

timmt). La habladuría, además de constatar empíricamente que todos los hombres mueren, dice: "Ciertamente viene la muerte, pero por el momento todavía no" (SuZ: 258). Al decir esto, el *Dasein* cotidiano se despreocupa de la muerte, la relega a una instancia futura y libera la ocupación que, ahora, puede entregarse sin la presión de la angustia a sus quehaceres cotidianos. El uno dilata y pospone la muerte; de esta manera elude un rasgo distintivo de ella, esquivando una nota inherente a su certeza: el ser posible a cada instante. Como consecuencia de esto, a la certeza le corresponde también la indeterminación.

De lo dicho hasta aquí surge el concepto existencial de la muerte:

La muerte en cuanto fin del *Dasein* es la posibilidad del *Dasein* más propia, irrespectiva, cierta y en cuanto tal indeterminada e insuperable. (SuZ: 258-259)

1.2.2 La construcción del poder ser propio

Una vez fijado el concepto existencial de la muerte, Heidegger se aboca a la tarea de construir (*Bau*) la modalidad propia del ser en relación a la muerte. Esto le permitirá resolver la cuestión de la totalidad. La pregunta que se hace es la siguiente: ¿en el caso de que haya fácticamente una manera propia de posicionarse frente a la muerte, qué estructura del ser del *Dasein* sería su condición de posibilidad? A este modo de proceder Heidegger lo llama proyección existencial (*existenzialer Entwurf*), porque en los "datos" que muestra el ser en relación a la muerte -lo que hasta el momento es formalmente fenómeno- es posible "entrever" ciertos indicios que fundarían una existencia propia y, sacando a la luz esos indicios (proyectándolos), tendríamos ante nuestra vista su fundamento ontológico. El objetivo de la proyección existencial es mostrar que la propiedad, por lo menos, es ontológicamente posible, aunque no sea fácticamente visible. Si Heidegger logra mostrarlo, entonces la totalidad del *Dasein* está asegurada en cuanto a su posibilidad ontológica.

Los indicios positivos y negativos que le permitirán construir ontológicamente la propiedad son los siguientes: el concepto existencial de la muerte que permite indentificar de antemano aquello respecto de lo cual se conduciría propiamente el *Dasein*. Y en segundo término la modalidad im-

propiedad de la muerte, ya que dice negativamente cómo no es el estar vuelto propiamente hacia la muerte (Cfr. SuZ: 260).

La determinación del punto de partida brinda los elementos suficientes para hacer una primera aproximación. En primer término, se debe destacar que la muerte comprendida existencialmente es la posibilidad eminente y fundamental del *Dasein*, razón por la cual, el ser en relación a la muerte propio no es otra cosa que un conducirse respecto de la posibilidad eminente. Esta primera caracterización da la pista para hacer tres afirmaciones:

a) Si la manera impropia de ser respecto de la muerte fue comprendida como la huida ante la posibilidad eminente, entonces la modalidad propia de enfrentarse con la muerte tiene que ser su contrario. Es decir, el ser en relación a la muerte propio debe entenderse como un modo de conducirse que no oculte el ser del *Dasein*. Positivamente se podría decir así: el ser en relación a la muerte propio es, a diferencia de impropiedad, la vía de acceso que vuelve transparente el ser-originario del *Dasein*.

b) El ser en relación a la muerte propio tiene el sentido de un conducirse respecto de la posibilidad eminente. Ahora bien, ¿qué significa este conducirse? Por el momento, sólo es posible responder negativamente, vale decir, cómo no debe ser comprendido. Así pues, en primer término no puede significar su realización, pues ello implicaría que el *Dasein* deje de vivir. En segundo lugar, tampoco significa un mero pensar en la muerte. El *Dasein*, cuando piensa en la muerte, se conduce respecto de ella tratando de determinar el momento y la manera de su llegada. Semejante actitud pretende manipular y dominar la posibilidad eminente del *Dasein* pero, obrando así, no hace otra cosa que debilitarla en su carácter de posibilidad (Cfr. SuZ: 261).

c) El ser en relación a la muerte propio debe comprenderse, positivamente, como aquella manera de ser según la cual el *Dasein* se hace cargo de su posibilidad eminente justamente como lo que es: su posibilidad eminente. En otras palabras: semejante conducta frente a la muerte tiene que abrir el ser del *Dasein* como es, es decir, pudiendo en cada momento no ser, muriendo a cada instante. La muerte tiene que ser abierta como una posibilidad que, desde el mismo momento en que el *Dasein* existe, lo está acompañando.

De este modo el carácter posible de la muerte se hace presente con toda su fuerza (Cfr. SuZ: 262).

Heidegger llama precursar la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) a aquel modo de conducirse según el cual el *Dasein* se hace cargo de la posibilidad en cuanto posibilidad. Precursar la posibilidad no es otra cosa que una manera de ser donde el carácter posible de la posibilidad se muestra sin ningún tipo de encubrimiento, con toda su potencia. En semejante comportamiento el *Dasein* cae en la cuenta de que su ser se debate entre existir y no existir; entre ambos polos no hay un término medio ni matices. Del mismo modo, al mismo tiempo que descubre la imposibilidad de su existencia, el *Dasein* advierte que no dispone de medio alguno para evadirla y olvidarla, ya que la realización de la muerte significa la desaparición del *Dasein*: la posibilidad de no ser más ahí no ofrece ningún tipo de garantía o seguridad con la que se pueda desviar la atención de la muerte y dirigirla a algo extraño a ella.

Así entonces, se puede decir que el ser en relación a la muerte propio tiene el sentido del precursar la muerte; este existencial es una determinación del ser del *Dasein* cuya "función" consiste en abrir la muerte con toda su potencia y sin ninguna clase de velos ni máscaras. El precursar la muerte inaugura una nueva modalidad de la apertura. El ser del *Dasein* se torna visible desde una nueva perspectiva; la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta, indeterminada e insuperable abierta por el precursar arroja una nueva luz sobre el ser del *Dasein*: revela al *Dasein* en cuanto es un poder ser cuya posibilidad eminente no es otra que la muerte y así, por primera vez, tiene la posibilidad de comprender su ser más originario, esto significa, tiene la posibilidad de proyectarse sobre su poder ser más propio o, lo que es lo mismo, tiene la posibilidad de existir propiamente. El precursar la muerte es el requisito ontológico necesario para una existencia propia y, como tal, constituye la apertura de la propiedad de la existencia.

La estructura concreta de la apertura del precursar adquiere la siguiente fisonomía:

a) El poder ser abierto en el precursar es el poder ser más propio. En efecto, la muerte es descubierta como la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad. En su virtud, el *Dasein* advierte que lo que finaliza y termi-

na es su poder ser (precurcando la muerte el *Dasein* "sabe" que el que muere es él mismo). De este modo, la muerte posibilita que el *Dasein* quede cara a cara con su poder ser. Asimismo, al mismo tiempo que se halla frente a frente con su poder ser propio, se vuelve manifiesto y accesible su condición de perdido en el uno. El precursar la posibilidad eminente sienta las bases para que el *Dasein* pueda liberarse del dominio del uno: "precurándose puede ya cada vez escaparse de él" (Cfr. SuZ: 263).

b) El precursar la muerte abre el carácter irrespectivo del poder ser propio. Cuando el *Dasein* precursa la muerte, no sólo se pone ante su poder ser peculiar, sino también toma la iniciativa de su existencia. La muerte, por decirlo así, le devuelve las riendas de su vida, lo deja libre para poder proyectarse por sí mismo. El precursar aísla al *Dasein* o, dicho con otras palabras, "le hace ver" que su poder ser peculiar reclama que él mismo se haga cargo de su vida. Ante esto la autoridad del uno queda descalificada; el uno ya no tiene poder sobre su existencia. Gracias a la muerte el *Dasein* ha cortado todo vínculo y referencia a la publicidad. El carácter irrespectivo de la muerte no quiere decir que pueda despojarse de la cotidianidad con todas sus determinaciones. Al contrario, su sentido consiste en que el *Dasein*, al precursar la muerte, lo que hace es desabsolutizar la autoridad de la opinión pública. Nunca se sustrajo a la cotidianidad; siempre existe en ella, ora impropiamente, ora propiamente. El precursar la muerte como la posibilidad más propia e irrespectiva le permite al *Dasein* ser cotidianamente por sí mismo.

c) El precursar la muerte abre un nuevo rasgo del poder ser: su carácter insuperable. El *Dasein* comprende que la muerte significa un límite para el continuo despliegue de la existencia. El poder ser se halla desgarrado internamente pues no puede superar la muerte e ir más allá de ella. El *Dasein* "sabe" que no puede traspasar su propio límite, a saber, que la muerte, comprendida como la posibilidad de no ser más ahí, anida en el corazón mismo de la existencia. Ahora bien, frente a semejante rasgo de su ser, el *Dasein* que precursa la posibilidad eminente, antes de huir hacia los dominios de la interpretación pública, se vuelve libre para aceptarlo y asumirlo: al precursar la muerte, el *Dasein* se dispone libremente para hacerse cargo de su posible desaparición. Este aspecto del precursar le otorga al *Dasein* una nueva

perspectiva de su existencia. En efecto, en el momento que el *Dasein* advierte que puede morir y no ser más ahí, todas sus posibilidades, sus afanes y cuidados, quedan relativizados. Frente a la muerte no hay nada que posea un valor absoluto; quizás lo único absoluto sea la muerte, ya que significa la pérdida definitiva de la existencia. Este aspecto total, determinante y definitivo de la muerte, le permite al *Dasein* "pararse" frente a todas sus posibilidades y apreciarlas en su justo valor. De aquí se derivan varias consecuencias: la primera es que, desde este preciso momento, ninguna posibilidad en particular puede pretender la hegemonía total de la existencia, pues ante la posibilidad eminente nada tiene relevancia. Así pues, el *Dasein* no queda atado a ninguna de sus posibilidades y gana, por el contrario, una libertad radical. La segunda consiste en que el *Dasein* advierte el carácter finito de todas sus posibilidades, esto es, la muerte como fin de la existencia determina a cada posibilidad de su ser poniéndole un límite. La muerte no es otra cosa que el cono de sombra que acompaña a todo emprendimiento humano y que lo torna precario, transitorio. Por último, la insuperabilidad de la muerte, su valor absoluto y definitivo, abre y permite que se vuelvan patentes todas las posibilidades de la existencia. Este es el rasgo de la muerte que posibilita apresar la totalidad del *Dasein*.

d) El poder ser abierto en el precursar es también una posibilidad de certeza. El estar cierto de algo significa tenerlo por verdadero. Y la verdad de algo no es otra cosa que su condición de descubierto. El *Dasein* puede estar cierto de su poder ser propio solamente cuando precursa la posibilidad eminente de la existencia. El precursar es aquella modalidad en la cual se vuelve visible el poder ser propio. Sobre la base de esta apertura el *Dasein* puede estar cierto de la muerte. Por esta razón el precursar funda y garantiza la originaria certeza de la muerte (Cfr. SuZ: 264).

e) Finalmente, el precursar descubre la indeterminación constitutiva del poder ser. Con ello Heidegger quiere decir que el estar cierto de la posibilidad eminente abre un nuevo rasgo del ser del *Dasein*: la existencia se despliega siempre bajo la amenaza de no poder ser más ahí, sin contar con ningún medio ni recurso para predecir o calcular "el día" de su desaparición. La indeterminación hace referencia a que la existencia reviste un carácter imprevisible, fortuito y azaroso. Asimismo, la indeterminación constitutiva de la

existencia permite afirmar que el precursar, además de estar integrado por una comprensión originaria, al mismo tiempo y con el mismo grado de originalidad, está constituido por una disposición afectiva originaria, que no es otra cosa que la angustia. Es esta última quien abre y revela la existencia amenazada y posibilita que el *Dasein* se mantenga ante ella sin deformarla. El *Dasein* se angustia ante y por la posible amenaza de no ser más ahí. La angustia revela que el *Dasein* está arrojado en la muerte, desde el mismo momento en que existe, la muerte lo amenaza. Por ello, la angustia determina esencialmente al precursar (Cfr. SuZ: 265-266).

Cada una de estos aspectos del ser del *Dasein* que están contenidos en el precursar aparecen resumidos en esta cita:

El precursar le revela [enthüllt] al *Dasein* su condición de perdido [Verlorenheit] en el uno mismo y lo lleva ante la posibilidad de ser sí mismo, sin el apoyo de la solicitud ocupada, pero de serlo en la libertad apasionada para la muerte, liberada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia. (SuZ: 266)

Después de estas largas disquisiciones sobre la muerte se puede afirmar que la totalidad es, por ahora, ontológicamente posible. Las dos dificultades que se presentaron al comienzo de la segunda sección de *Sein und Zeit* fueron superadas gracias a una comprensión radical del ser del *Dasein*. El resultado de los análisis precedentes permite decir que el cuidado hace posible la totalidad en la medida en que funda el ser en relación a la muerte. De esta manera queda superada la primera dificultad (el carácter inconcluso de la existencia). A su vez, el ser en relación a la muerte comprendido como un precursar la muerte funda y hace posible ontológicamente la propiedad de la existencia, esto significa, el *Dasein* reivindica de suyo y exige una existencia propia, aunque todavía no sea visible fácticamente. Así entonces, gracias al precursar, fue posible sortear la segunda dificultad (la totalidad implica la posibilidad de la propiedad). En el próximo punto abordaré el problema de la posibilidad fáctica de un modo propio de la existencia.

2. La facticidad de la propiedad: la resolución precursora (*die vorlaufende Entschlossenheit*)

La tarea que se impone a continuación es la de mostrar si el *Dasein*, además de requerir ontológicamente una modalidad propia de ser, también da cabida existencialmente a la propiedad. La cuestión ahora no es la del fundamento ontológico de la existencia propia. Lo que importa aquí es ver si la existencia fáctica del *Dasein*, tal como fue comprendida hasta el momento, confiesa y declara la propiedad.

Heidegger considera que la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) testimonia un modo de ser propio; la voz de la conciencia sería aquel modo de ser fáctico a través del cual la propiedad de la existencia se anunciaría al *Dasein* que inmediata y regularmente se comprende por el uno mismo. De esta manera la existencia, hasta el presente fácticamente impropia, contaría con un recurso que desde ella misma le permitiría ser fácticamente en la propiedad.

El estudio de la conciencia tiene dos momentos. En el primero, Heidegger delinea su estructura ontológico-existencial. Esta primera aproximación pretende comprender la conciencia a la luz de las estructuras ontológicas del *Dasein*. La pregunta que se hace es la siguiente: ¿qué estructura del ser del *Dasein* funda y hace posible la voz de la conciencia? Luego, en un segundo momento, Heidegger se pregunta por aquello que da a comprender la conciencia, por el contenido de su voz.

El recorrido de la exposición será el siguiente: en primer lugar trataré la estructura ontológico-existencial de la conciencia; en segundo lugar, abordaré la cuestión de lo revelado por ella, y finalmente expondré la relación de modalización que existe entre la resolución y el precursar la muerte.

2.1 La estructura ontológico-existencial de la conciencia

Si se mira de cerca el fenómeno de la conciencia, lo que primero que se advierte es que ella no es otra cosa que una modalidad específica de la apertura (*Erschlossenheit*). En efecto, la conciencia puede ser caracterizada de un muy generalmente diciendo que da a comprender algo a alguien. Este rasgo de la conciencia la ubica entre los fenómenos que constituyen la apertura.

Ahora bien, la conciencia da a comprender algo al *Dasein* que existe fácticamente en la impropiedad. Según esta modalidad, el *Dasein* no es él mismo sino uno mismo. La impropiedad es posible porque el *Dasein* existe con otros en el mundo y, ante la desazón de su ser, huye y se entrega a la habladuría, curiosidad y ambigüedad. Uno de los modos de la convivencia cotidiana con los otros es el escuchar (*hören*). Esta posibilidad del *Dasein* tiene su fundamento en una de las articulaciones de la apertura: el habla (Cfr. SuZ: 271). Si se mira la existencia impropia desde la perspectiva del escuchar, el problema se presenta de la manera que sigue: el *Dasein* pasa por alto, desoyendo (*überhören*), el habla originaria -que articula la desazón de su ser- para oír el habla de los otros, esto es, para entregarse a la habladuría y, consiguientemente, a la curiosidad y ambigüedad típicas de la impropiedad.

La voz de la conciencia, entonces, da a comprender algo desde el interior mismo de la existencia impropia. Por muy general que sea esta afirmación ya permite hacer una serie de precisiones: la voz de la conciencia no es otra cosa que aquella modalidad de la apertura, que desde la intimidad misma de la impropiedad, por decirlo así, interrumpe y neutraliza la verborrea del uno y lo deja en libertad para oírse a sí mismo. Según esto, la voz con que habla la conciencia debe ser radicalmente distinta del palabrerío de "los otros". En efecto, para poder interrumpir el encanto que ejercen las murmuraciones del uno, es necesario que la conciencia hable francamente, sin ninguna clase de distracciones.

La conciencia en la medida en que es una modalidad del discurso (*Rede*) posee la misma estructura que ella²: el "sobre qué", es decir, la referencia (*das Beredete*); lo dicho como tal, el significado (*das Gesagte als solche*); la comunicación (*Mitteilung*) y la notificación (*Bekundung*). Los cuatro momentos que articulan estructuralmente el habla también deben estar presentes en ella.

Heidegger se pregunta: "¿qué es lo referido [das Beredete] en el llamado de la conciencia, esto significa, a quién se interpela [Angerufene]?" (SuZ: 272). En el llamado (*Ruf*) de la conciencia se habla sobre el *Dasein*; aquel a quien

² El tratamiento temático del discurso será hecho en el próximo capítulo cuando trate el problema del método fenomenológico.

se dirige el habla -el que resulta interpelado- no es otro que el *Dasein* mismo. Dicho con mayor rigor, la conciencia le habla al *Dasein* que inmediata y regularmente no se comprende por sí mismo sino por los otros; la voz de la conciencia llama al uno mismo. En este contexto surge la siguiente pregunta: ¿hacia qué (*Woraufhin*) resulta el uno mismo llamado? El uno mismo resulta llamado al sí mismo propio (*auf das eigene Selbst*). El llamado de la conciencia se dirige al uno mismo y lo llama a que se vuelva al sí mismo peculiar. Pero Heidegger señala con más precisión que el llamado desconoce y prescinde por completo del uno y su específica manera de ser. Más bien tiene como destinatario al "mismo" del uno mismo. Con ello quiere decir que la conciencia se dirige a aquello que el uno, por decirlo así, le robó al *Dasein*, a saber, el dominio de su existencia, su propia iniciativa y que, por obra de la interpretación pública, se halla oculto. Es este rasgo de la conciencia lo que hace justamente que el llamado no tome en consideración (*übergehen*) al uno. Y es también el motivo por el que el uno, la habladuría, la curiosidad y ambigüedad que son de dominio público, pierden la hegemonía de la existencia. De esta manera el "mismo" originario y propio queda libre para oír el llamado (Cfr. SuZ; 273).

El segundo rasgo del llamado de la conciencia se expresa en la siguiente pregunta: ¿cómo precisar lo dicho (*das Geredete*) por la conciencia? Es imposible determinarlo pues no dice nada; en ella no hay ningún mensaje ni ley que pueda ser escuchada por el *Dasein*. Sucede, por el contrario, que la conciencia sólo se presenta como un llamamiento (*Aufruf*) dirigido al "mismo" del uno hacia a su más originario poder ser. Esta apelación hacia el sí mismo propio es la condición de posibilidad para que el *Dasein* pueda desplegarse en sus posibilidades más genuinas. De ahí que la conciencia sea un llamado hacia adelante (*Vor -"nach vorne"- Rufen*), es decir, a proyectarse en sus posibilidades más originales.

El tercer momento estructural de la conciencia en cuanto modalidad del discurso es la comunicación. Ella se da regularmente mediante la locución verbal (*Verlautbarung in der Sprache*). En el caso de la conciencia no hay comunicación verbal de ningún tipo: "el llamado carece de toda locución (*Verlautbarung*)" (SuZ: 273). El llamado de la conciencia prescinde de cualquier

tipo de articulación fonética. De ahí que su modalidad comunicativa específica sea el callar (*Schweigen*).

Hasta el momento la conciencia fue caracterizada de un modo muy general como una voz que "da a comprender algo a alguien". Siguiendo esta indicación Heidegger determinó que esto es posible porque, en última instancia, la conciencia tiene su fundamento ontológico en el momento discursivo de la apertura. El discurso estructura la voz de la conciencia como un llamado silencioso. La estructura de la conciencia dio la pista para precisar a quién se llama, a saber, al "mismo" del uno mismo. Pero con esta respuesta no se ha esclarecido totalmente desde un punto de vista ontológico el fundamento de la conciencia. Resta todavía hacer otra pregunta: ¿quién es el que llama? Cuando se hace esta pregunta, lo primero que se advierte es una dificultad que haría imposible su respuesta: el que llama (*der Rufere*), al igual que el invocado, resulta también indeterminado (Cfr. SuZ: 274).

Ahora bien, ¿qué significa esta indeterminación? La voz de la conciencia habla de un modo totalmente distinto de la habladería. Por ello, cuando interpela al "mismo", deja de lado e ignora las interpretaciones cotidianas. De esta manera la interpelación (*Anruf*) resulta totalmente extraña a la apertura del uno. Desde el punto de vista de la opinión pública el llamado de la conciencia se vuelve inaudito, en el sentido de que el *Dasein*, abstraído y dedicado a los negocios cotidianos, carece de la "perspectiva" suficiente para oírla. Dicho con mayor rigor: no es que el *Dasein* cotidiano no oiga de ninguna manera la voz de la conciencia, al contrario, el *Dasein* fácticamente la oye como una voz neutra e indiferente que le dice algo, pero es incapaz de "saber" qué dice, quién es el que llama y a quién llama, pues la conciencia no se deja reducir nunca al palabrerío de la vida pública. De ahí que el que llama (*der Rufere*) resulte existencialmente indeterminado. Esto, lejos de ser un "defecto" de la conciencia que la volvería inaccesible, más bien se constituye en un rasgo positivo; la ausencia fáctica del que llama denuncia que éste se resiste a ser interpretado por la opinión pública; señala que quiere ser escuchado en cuanto tal (Cfr. SuZ: 275).

Así entonces, lo que parecía al principio una dificultad, ahora resulta un rasgo positivo que puede servir de orientación para responder la pregunta por el que llama. Pero también se debe advertir que en el punto de partida

no sólo está la indeterminación del que llama, sino que hay también otro "aspecto" muy importante: la voz de la conciencia habla siempre de un modo imprevisto; el *Dasein* no puede ni pronosticar ni calcular cuándo ha de hablar; la voz de la conciencia sobrepasa al *Dasein*, no depende de su voluntad. Asimismo, el *Dasein* "sabe" que esa voz no proviene de los "otros", por el contrario, él advierte que viene de sí mismo.

La llamada no es precisamente planeada, preparada ni realizada voluntariamente nunca por nosotros mismos. "Algo" llama (*Es ruft*) inesperadamente e incluso contra la voluntad. Por otro lado, el llamado no viene sin duda de algún otro que esté conmigo en el mundo. El llamado viene de mí [*aus mir*] y sin embargo sobre mí [*über mich*] (SuZ: 275).

La conciencia se presenta existencialmente como todos los rasgos que acabo de exponer. Sobre la base de ellos, es necesario emprender la interpretación ontológica a fin de responder quién haya de ser el que llama. El hilo conductor de semejante emprendimiento no es otro que el ser del *Dasein* tal como hasta el momento fue comprendido. Una de las determinaciones constitutivas del cuidado es la facticidad. Este existenciarlo describe el hecho de que el *Dasein* tiene en sus manos la responsabilidad de su ser. Esto significa: el *Dasein* es y ha de ser sin "saber" el origen ni la meta de su ser; por eso, la existencia se vuelve una carga para él. La apertura de la facticidad es la disposición afectiva. El temple de ánimo pone al descubierto desde una perspectiva ontológica la responsabilidad y el peso de la existencia. Pero por lo general e inmediatamente el *Dasein* se cierra ante la carga de su ser y lo hace huyendo hacia el mundo público del uno. Esa huida tiene el carácter de una fuga ante la desazón constitutiva del "ser en el mundo". El *Dasein*, al angustiarse, se siente como-no-en-su-casa (*Un-zuhause*); el mundo cotidiano se torna para él extraño y amenazador, ya no lo ampara y protege. De esta manera, la desazón se revela más radicalmente como la angustia ante la responsabilidad de existir por sí mismo sin contar con ninguna clase de apoyo o "consejo" por parte del uno. En su virtud, el *Dasein* resulta en el fondo de su ser desazonado, en el sentido de que sólo cuenta consigo mismo para existir. La angustia es así angustia ante el aislamiento fundamental de su ser. Cuando Heidegger señaló que el *Dasein* huye ante la desazón del "ser en el

mundo”, se estaba refiriendo precisamente a que el *Dasein* no soporta esta soledad primigenia y, por eso, huye y se refugia en el mundo público (Cfr. SuZ: 276).

Ahora bien, ¿qué puede aportar la soledad fundamental del *Dasein* al esclarecimiento del que llama? Si se compara todo lo que hasta ahora se dijo sobre el que llama con la soledad fundamental del *Dasein*, se verá que en la voz de la conciencia el que habla no es otro que el *Dasein* angustiado ante la desazón de su ser. Más exactamente, cuando se lee a la luz de la desazón los distintos fenómenos con que Heidegger caracterizó positivamente al que llama, a saber, su carácter indeterminado y extraño a la interpretación pública y familiar del uno, se vuelve patente y visible que esos fenómenos “hablan” del *Dasein* angustiado. La indeterminación del que llama describe al *Dasein* desamparado en el mundo del uno, existiendo como no-en-su-casa. La indeterminación pone en evidencia que nada de lo que es en el mundo puede servir de consuelo y abrigo al asilamiento (*das vereinzelt in der Welt sein*) fundamental del *Dasein*. Asimismo, el que llama es totalmente extraño al mundo público. Esta característica declara también que el que llama es el *Dasein* desazonado y angustiado, pues la angustia lo aísla y lo coloca ante su sí mismo originario y propio (Cfr. SuZ: 277). En definitiva, el *Dasein* arrojado en la desazón se vuelve irreductible a cualquier forma de interpretación mundana. Por esta razón Heidegger señala que la indeterminación y falta de familiaridad típicas de la voz de la conciencia dan testimonio de que el que llama es justamente este *Dasein* angustiado ante la soledad de su poder ser más originario. De aquí se sigue que la voz de la conciencia, por un lado, no tenga nada que decir a la curiosidad, esto es, que su “contenido” se consuma en un llamar al *Dasein* impropio a salir de su alienación y a volverse hacia su sí mismo propio. Y por otro lado, que la voz de la conciencia hable bajo la modalidad del callar.

Si se toma en consideración los análisis anteriores donde Heidegger determinó la estructura de la conciencia como modalidad del discurso y se lo compara con estos donde Heidegger determinó quién es el que llama, se vuelve evidente que tanto el interpelado como el que llama son lo mismo: el *Dasein*. Más precisamente, la conciencia comprendida como interpelación se dirige y refiere al “mismo” original y propio arrebatado por el uno. A su vez,

el que llama no es otro que este "sí mismo" solitario y desazonado ante el cual el *Dasein* se angustia. La identificación entre el interpelado y el que llama o, dicho en términos comunicativos, entre el emisor y el destinatario da la pista para comprender que, en el fondo, la voz de la conciencia no es más que el llamado silencioso del ser del *Dasein*: el cuidado (Cfr. SuZ: 277).

Trataré de precisar mejor esta última afirmación. El que llama es el *Dasein* angustiado ante el desnudo y solitario hecho de que es y ha de ser "por mor de" su sí mismo propio. Así comprendido, el que llama se revela como uno de los momentos estructurales del cuidado, a saber, el anticiparse. A su vez el interpelado es este mismo *Dasein*, que es llamado a recuperar su poder ser más propio, vale decir, a recuperar la iniciativa de su existencia. De esta manera, el interpelado pertenece también constitutivamente al anticiparse. Finalmente, la conciencia interpela al *Dasein* a volverse sobre su más propio poder ser y, en consecuencia, a salir de la caída en el uno. Este último aspecto del llamado designa el otro rasgo del cuidado: el ser ya en el mundo del que nos ocupamos. En consecuencia, el fundamento ontológico-existencial de la conciencia es el cuidado (Cfr. SuZ: 277-278).

Todo este largo análisis puede sintetizarse de la manera siguiente: la voz de la conciencia no es más que una modalidad de la apertura. El hecho de indicar que tiene una "voz" señala que la conciencia es específicamente un modo del discurso. El interpelado por la conciencia como el que llama son lo mismo: el ser del *Dasein*. De ahí que la voz de la conciencia, a la luz del análisis existencial, se defina como la apertura del cuidado. Entre el ser del *Dasein* y la conciencia hay una relación recíproca: el cuidado es el fundamento ontológico-existencial de la conciencia y, al mismo tiempo, la conciencia abre el ser del *Dasein*. La conciencia habla y revela el ser del *Dasein* en el interior mismo de la existencia impropia. La conciencia hunde sus raíces en pleno corazón del mundo público y con su voz descubre el ser del *Dasein*.

2.2 El contenido revelado en la conciencia

Hasta aquí la conciencia apareció como una manera fundamental y eminente en la que el ser del *Dasein* se revela desde el seno mismo de la

existencia impropia. El próximo paso a seguir es ver qué carácter del ser del *Dasein* se manifiesta en la voz de la conciencia. La pregunta que intenta responder Heidegger es la siguiente: "¿qué es en cada caso lo dado esencialmente a comprender en el llamado, aunque no siempre sea fácticamente comprendido?" (SuZ: 280).

Heidegger toma como punto de partida aquello que cotidianamente el *Dasein* interpreta cuando le habla su conciencia. Por lo general e inmediatamente el *Dasein* al escuchar la voz de su conciencia "se sabe" culpable (*schuldig*). La experiencia cotidiana revela el ser-culpable (*schuldigsein*) del *Dasein*. Heidegger hace un análisis detallado de la significación impropia de la culpabilidad (Cfr. SuZ: 281-283) y rescata dos rasgos a partir de los cuales forjará el concepto ontológico-existencial de la culpa. El primero de ellos consiste en lo siguiente: al ser culpable, en cuanto implica una deficiencia (*Mangel*), le es inherente una negatividad, vale decir, un "no" constitutivo. El otro rasgo radica en el hecho de que el ser culpable, además de portar una negatividad y, en tanto significa "tener la culpa de" (*schuld haben an*), designa una conducta que se llama "hacerse culpable" (*sich schuldig machen*), cuyo sentido no es otro que "ser el fundamento de..." (*Grundsein für...*). Así pues, lo que Heidegger rescata de la interpretación vulgar son el "no" y el "ser el fundamento de". Estas dos notas constituyen formalmente el concepto existencial del ser culpable:

A partir de ello definimos la idea formalmente existencial de culpa así: ser el fundamento de un ser determinado por un no, esto significa, ser el fundamento de una negatividad (*Nichtigkeit*). (SuZ: 283)

Este es el concepto formal de la culpabilidad. Todavía falta hacerlo visible en el ser del *Dasein*. El cuidado es una estructura unitaria dotada de tres momentos: la facticidad, la existencia y la caída. Si se piensa más radicalmente cada uno de estos tres existenciales, se puede observar que implican una negatividad, es decir: tanto la facticidad, la existencia como la caída llevan consigo un "no".

En el caso de la facticidad, la condición de arrojado abierta en la disposición afectiva describe el hecho de que el *Dasein* tiene la responsabilidad de existir. El *Dasein* se descubre existiendo y, al mismo tiempo, con el compro-

miso y la obligación de ser y asumir la carga (*Last*) de su ser. Así comprendida, la facticidad se presenta de una doble manera: por un lado, la responsabilidad de existir, la exigencia de desplegarse en sus posibilidades, revela que el *Dasein* es el fundamento de su poder ser. Por otro lado, el *Dasein* se encuentra lanzado a existir; el temple de ánimo pone al *Dasein* ante el hecho de que es sin saber ni el origen ni la meta de su despliegue. Este rasgo denuncia que el “ser el fundamento de su poder ser” no es algo que depende del *Dasein*. En otras palabras: el *Dasein* mismo es el fundamento de su vida intramundana pero, sin embargo, no es el fundamento de su estar arrojado (que es la condición de posibilidad de toda vida intramundana). La condición de arrojado le resulta un límite insalvable. Hay, por consiguiente, una negatividad en la facticidad, en el sentido de que nos encontramos siendo sin habernos puesto en la existencia. Aquí se produce una paradoja, por un lado el *Dasein* es fundamento de su existir, se proyecta en determinadas posibilidades que elige, pero al mismo tiempo no puede adueñarse (*mächtig werden*) de su propio fundamento, ya que su condición de arrojado tiene como consecuencia que toda proyección sea fáctica, es decir, dependa de un elenco de posibilidades en las que se encuentra siendo sin haber elegido (SuZ: 284-285).

Si se emprende ahora una comprensión radical de la existencia, se puede ver que ella también posee una negatividad. La riqueza del *Dasein* estriba en su existencia; gracias a ella tiene la capacidad de desplegarse en múltiples posibilidades. Pero la mentada riqueza se halla también limitada por un “no”, pues, cuando el *Dasein* se despliega y elige una posibilidad renuncia a otras. Lo más interesante de destacar es que la negatividad que traspassa a la existencia es la condición de posibilidad de todo desplegarse. El *Dasein* se enriquece en la medida que elige y lleva a cabo alguna de sus posibilidades. Pero la elección y la realización de esa posibilidad necesariamente se funda en el hecho de no haber optado por las otras (SuZ: 285). Finalmente, la negatividad constitutiva de la facticidad y de la existencia es el origen del no ser de la caída. Según este existencialista, el *Dasein* caído existe impropriamente, o lo que es igual, no es él mismo. La impropiedad significa que el *Dasein* existe fácticamente “por mor del” uno y no “por mor de” sí mismo.

Según se sigue de los análisis anteriores, la negatividad inherente al cuidado tiene el sentido que sigue: el *Dasein* es en su ser mismo el fundamento de un "no ser" ("no ser" del cual también está afectado el fundamento). Y de acuerdo con lo que se dijo más arriba, el concepto existencial de la culpabilidad no es otro que el "ser el fundamento de un no ser". De ahí que el ser del *Dasein* resulte comprendido más originalmente como afectado por una culpa que le es esencial:

El cuidado -el ser del *Dasein*- significa según esto en tanto proyecto arrojado: ser fundamento (negativo) de una negatividad. Y esto significa: el *Dasein* es como tal culpable. (SuZ: 285) (subrayado en el original)

La conciencia es la apertura del cuidado y a la vez tiene su condición ontológica de posibilidad en él. En otras palabras, la voz de la conciencia es el llamado del cuidado. Ahora bien, esto que se afirmó más arriba resulta en este momento más profundamente comprendido: la conciencia es el llamado del ser culpable del *Dasein*. Por medio de su voz silente habla la desazón del *Dasein*. La desazón describe aquel rasgo del ser del *Dasein* que surge con la angustia ante la soledad fundamental de su ser y la consecuente huida hacia el mundo público. Por la desazón el *Dasein* se halla como no-en-su-casa, abandonado a la responsabilidad de existir: "En la desazón el *Dasein* coincide (*zusammenstehen*) originariamente consigo mismo" (SuZ: 286-287).

La desazón, en cuanto significa la soledad fundamental del *Dasein*, posibilita que éste se descubra (coincida) a sí mismo sin ninguna clase de encubrimiento, tal cual es; la desazón desnuda la negatividad constitutiva del *Dasein*. Así entonces, la voz de la conciencia habla desde la desazón, donde el *Dasein* está consigo mismo en su culpabilidad; interpela al *Dasein* caído a que asuma su poder ser originariamente culpable. El llamado de la conciencia, en otras palabras, es la voz del *Dasein* culpable y desazonado, que llama al *Dasein* impropio a salir de la impropiedad para empuñar por sí mismo la negatividad de su más original poder ser. Por tener esta cualidad, dice Heidegger, la interpelación es una prevocante llamada hacia atrás (*vor-rufender Rückruf*). Es prevocante, en cuanto le revela al *Dasein* fáctico la posibilidad de existir por sí mismo. En cambio es llamada hacia atrás, en

tanto abre la condición de arrojado como un límite irrebasable y como el fundamento negativo de la existencia (Cfr. SuZ: 287).

En definitiva, el llamado de la conciencia revela el ser-culpable del *Dasein* y da a comprender al *Dasein* impropio un determinado concepto de sí mismo. El *Dasein* caído en el mundo del uno tiene la posibilidad de escuchar el llamado y de hacerse cargo de lo oído en ella, esto es, puede asumir esta noción de sí mismo abierta en el llamado, cuyo contenido es la culpabilidad. Si se mira más a fondo el sentido de este "escuchar la interpelación", se ve que su estructura no es otra que la de la comprensión. En efecto, al *Dasein* que oye el llamado se le abre la posibilidad de proyectarse "por mor de" su más propio poder ser, que ahora tiene el sentido de un poder ser-culpable. El *Dasein* se libera del uno y queda libre para elegirse como culpable. De esta manera, "escuchar la interpelación" implica una liberación, en el sentido de una recuperación de la libertad, y al mismo tiempo lleva consigo una elección: el *Dasein* elige la liberación, elige el ser-libre para la posibilidad más peculiar de la existencia. Más precisamente, cuando el *Dasein* comprende la interpelación, en el fondo está eligiendo liberarse del uno y ser-libre para sí mismo; elige estar listo, dispuesto y a punto para lanzarse a existir propiamente o, lo que es lo mismo, elige el "tener conciencia". Al escuchar la invocación el *Dasein* quiere (elige) tener conciencia, quiere dejarse embargar por su ser más original. Por ello, dice Heidegger:

Comprender la llamada es el elegir (*Wählen*) -no la conciencia, que como tal no puede ser elegida. Es elegido el "querer tener conciencia" (*das Gewissen-haben*) como el estar libre para el más propio ser culpable. Comprender la interpelación significa: querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*). (SuZ: 288)

El "querer tener conciencia", entendido como una modalidad de la comprensión, abre no sólo el poder ser más originario, sino también libera el "sí mismo" propio. En este sentido crea la condición de posibilidad para que el *Dasein* pueda ser por sí mismo.

Más arriba señalé que no bastaba con "saber" que el ser del *Dasein* exigía de suyo una posibilidad propia; era necesario mostrar además que existencialmente también la reclamaba. Si bien los extensos análisis se orientan a mostrar esto (el testimonio existencial de la existencia propia),

recién se anuncia con el “querer tener conciencia”. Escuchar la interpelación significa “querer tener conciencia”, esto es, comprenderla, liberarse del dominio del uno y ser cabalmente libre para el más originario poder ser-culpable y, consecuentemente, para el sí mismo propio. El “querer tener conciencia” es una elección del *Dasein* que tiene el sentido de un estar dispuesto y a punto para desplegarse por sí mismo. Esta elección se da en el plano fáctico y abre por primera vez a la existencia fáctica la posibilidad de un poder ser propio. Así pues, el “querer tener conciencia” atestigua la posibilidad de un *Dasein* original y propio desde el interior mismo de la cotidianidad impropia.

Si bien con el “querer tener conciencia” Heidegger ha dado con el testimonio existencial de un poder ser original y propio, todavía falta precisar su estructura existencial. En efecto, resta aún explicitar concretamente en qué consiste la propiedad de la existencia, pues el “querer tener conciencia” no es más que la disposición fáctica hacia el poder ser abierto en la interpelación (*Bereitschaft für das Angerufenwerden*). En semejante actitud el *Dasein* se mantiene predispuesto y favorable a la conciencia pero todavía no ha realizado su posibilidad más propia.

Según lo que se dijo hasta aquí, el “querer tener conciencia” es una modalidad de la comprensión. Como tal pertenece a la apertura. De ahí que se constituya existencialmente como todos los fenómenos que pertenecen a esta estructura. Esto implica: tanto la comprensión, como la disposición afectiva y el discurso, se hallan presentes en la estructura del “querer tener conciencia”. El “querer tener conciencia” lleva consigo fundamentalmente una comprensión fáctica cuyo sentido por el momento se determinó como una disponibilidad básica hacia la conciencia. Ahora bien, el *Dasein* fáctico comprende en sentido estricto el poder ser abierto en el “querer tener conciencia” cuando se despliega realmente (fácticamente) sobre semejante posibilidad. En otras palabras, la comprensión existencial inherente al “querer tener conciencia” tiene el sentido de un fáctico proyectarse sobre el poder ser-culpable abierto en la vocación. El “querer tener conciencia” no sólo significa una disposición hacia la posibilidad más original abierta en el llamado, sino también implica su fáctica realización (Cfr. SuZ: 295).

Asimismo, el “querer tener conciencia” se halla determinado por un modo eminente de la disposición afectiva. La comprensión que estructura el “querer tener conciencia” abre la desazón del *Dasein* (ser-culpable). Este carácter de la comprensión da la pista para afirmar que el temple de ánimo que se halla en la base del “querer tener conciencia” es justamente la angustia, pues ella es quien aísla al *Dasein* y lo pone ante su desazón (Cfr. SuZ: 296).

Resta determinar el discurso del “querer tener conciencia”. Tanto la comprensión como la angustia abren el ser culpable del *Dasein*. Semejante apertura (*Erschlossenheit*) arranca al *Dasein* del mundo público y, consiguientemente, de la habladuría, curiosidad y ambigüedad. Por este motivo, el habla correspondiente al “querer tener conciencia” se sustrae a cualquier tipo fonación mundana. En efecto, el *Dasein* que fácticamente se encuentra y comprende su posibilidad más propia, habla desde la desazón o, lo que es lo mismo, su hablar se vuelve irreductible a la habladuría. Así pues, el habla que estructura el “querer tener conciencia” asume la modalidad del callar (*Verschwiegenheit*).

La estructura existencial del “querer tener conciencia” no es otra que la apertura constituida por la angustia, el desplegarse sobre el poder ser-culpable y el callar. El “querer tener conciencia” abre fáctica y existencialmente el ser originario y propio del *Dasein* (su ser-culpable) y hace posible por vez primera una existencia auténtica. Esto es así porque el “querer tener conciencia” tiene como condición de posibilidad y estructura a la angustia, el poder ser-culpable y el silencio. Ahora bien, en tanto que posibilita existencial y existencialmente la propiedad, semejante apertura se la denomina apertura propia. Y para destacar su singularidad frente a la apertura indiferenciada, Heidegger la llama resolución (*Entschlossenheit*):

A esta apertura eminente y propia, atestiguada en el *Dasein* mismo por su conciencia, el proyectarse callado y dispuesto para la angustia hacia el más propio ser culpable, llamamos la resolución (*Entschlossenheit*] (SuZ: 296-297)

La resolución es el modo de ser originario y propio del *Dasein*. Con él Heidegger describe la verdad de la existencia. Comprender la resolución como la verdad de la existencia supone una determinada interpretación de lo

que es la verdad. En su sentido originario la verdad no es otra cosa que la apertura del *Dasein* (Cfr. SuZ: 221-223 y 226-227). En cuanto la resolución representa la propiedad de la apertura, la verdad en sentido pleno y propio se alcanza con ella. La verdad de la existencia, o lo que es lo mismo, la revelación y transparencia del ser del *Dasein* en todas sus determinaciones, es posible sólo, cuando el *Dasein* se despliega fácticamente sobre su poder ser más originario. Así pues, la verdad de la existencia significa la autotransparencia y "autorevelación" del ser del *Dasein* gracias a la resolución "en cuanto que la resolución sólo da al *Dasein* su propia transparencia (*Durchsichtigkeit*)" (SuZ: 299).

Cuando el *Dasein* se resuelve a ser por sí mismo, su apertura, su lumen naturale (Cfr. SuZ: 133), cambia radicalmente, adquiere ahora un nuevo horizonte que lo deja desnudo ante la verdad de sí mismo. Esto tiene como consecuencia que la resolución constituye el punto de partida para una investigación que tenga pretensiones de originariedad. En otras palabras, la analítica existencial supone la resolución. Desde su "transparencia" es posible comprender sin ambages las distintas determinaciones del ser del *Dasein*. Por este motivo Heidegger dice: "Ahora se ha ganado con la resolución la más originaria verdad del *Dasein*, por ser la más propia" (SuZ: 297). A continuación muestra cómo la apertura propia, la verdad de la existencia, abre y revela todas las determinaciones del ser del *Dasein*.

Que la resolución designe la verdad de la existencia no implica que haga alusión a una determinada posibilidad fáctica. El que se resuelve a existir propiamente es el *Dasein* que existe fácticamente en el mundo público del uno. En este sentido la resolución hace referencia a la facticidad impropia del *Dasein*. Pero que el *Dasein* se resuelva a existir por sí mismo, no quiere decir que se privilegie alguna posibilidad determinada de existencia. En efecto, la resolución se alcanza cuando el *Dasein* se despliega fácticamente sobre su poder ser más originario y propio. Pero, por decirlo así, "se agota" en semejante proyección. Esto significa: la resolución es la proyección sobre el poder ser originario del *Dasein* y, al mismo tiempo, es la revelación o apertura de su ser más originario. No contiene referencia alguna a algún tipo de posibilidad existencial, no privilegia ninguna modalidad concreta de vida, razón por la cual, resulta existencialmente indeterminada (Cfr. SuZ: 298).

Si bien desde el punto de vista existencial escapa a toda determinación, esto no significa que sea absolutamente indeterminada. Al contrario, fácticamente posee una cierta determinación. Para poder descubrir su sentido es necesario compararla con la indeterminación existencial. La resolución no hace referencia a ninguna modalidad fáctica de la existencia. En otros términos: existencialmente el *Dasein* no se resuelve a nada. Ahora bien, desde el punto de vista ontológico-existencial es posible determinar el “a qué” de la resolución.

El *Dasein* desplegado sobre su poder ser-culpable se libera ciertamente del dominio del uno pero continúa “viviendo” en el mundo público donde el uno rige y gobierna. El acto resolutorio del *Dasein* (*Entschluss*) significa asumir y apropiarse de la condición de irresolución (*Unentschlossenheit*) de la impropiedad. Así entonces, resulta evidente que la resolución no puede desvincularse totalmente del uno y su mundo. Este vínculo puede precisarse así: la verdad de la existencia abre y revela el carácter irresuelto del mundo público, de manera tal que el *Dasein* “sabe” en dónde existe. Esta orientación que gana el *Dasein* resuelto le permite por vez primera proyectarse sobre las posibilidades fácticamente posibles. En otras palabras, la resolución abre la situación (Cfr. SuZ: 299). Esta es la determinación existencial de la resolución: el *Dasein* se resuelve a la situación; desde el horizonte de su poder ser-culpable descubre y se apropia de la falsedad (no verdad) del mundo público y gana así una orientación que le permite “saber” dónde es, descubre lo que fácticamente puede.

De suyo la situación no mienta ni hace referencia a ningún tipo de posibilidad existencial. Simplemente se limita a descubrir las posibilidades fácticas sobre las que el *Dasein* existe (posibilidades que fueron proyectadas no por él mismo sino por los “otros”) y a tomarlas como propias. En este sentido el *Dasein* “sabe” ahora lo que puede (lo que le permite su facticidad) y, tomando como punto de partida este “mapa” de su vida, puede elegir por sí mismo lo que más le convenga. En esto consiste la determinación existencial de la resolución. Para finalizar resta decir que el llamamiento (*Aufruf*) de la conciencia al abrir y atestiguar el poder ser-culpable en el “querer tener conciencia” lo que hace es prellamar (*vorrufen*) a la situación. Este es concretamente el contenido positivo (*Positivität*) de la conciencia:

La interpretación existencial de la comprensión de la interpelación como resolución descubre a la conciencia como el modo de ser encerrado en el fondo (*im Grunde*) del *Dasein*, en el que se posibilita a sí mismo -testimoniando el poder ser más propio- su existencia fáctica." (SuZ: 300)

2.3. La modalización de la resolución por el precursar

Con la resolución Heidegger determinó la estructura ontológico-existencial del "querer tener conciencia". El ser más originario y propio atestiguado en el "querer tener conciencia" se estructura como una modalidad señalada de la apertura cuyos elementos son: el poder ser-culpable, la angustia y el callar. Con ello se ha logrado determinar la estructura existencial-existencial de la propiedad. Pero la tarea no está concluida, pues, para llegar al ser más originario del *Dasein*, aun falta ver cómo la totalidad de la propiedad tiene un correlato existencial. En efecto, hasta el momento se logró determinar el ser-propio del *Dasein*, pero el ser más original de este ente es el poder ser-total y propio (*eigentliches Ganzseinskönnen*). La única manera de tener ante la vista el ser-total del *Dasein* (garantizado por el ser en relación a la muerte) consiste en constatar si el *Dasein* da testimonio en sí mismo de un fáctico ser en relación a la muerte (Cfr. SuZ: 301). Así entonces, el próximo paso a seguir no es otro que la atestiguación existencial del ser-total y propio del *Dasein*.

Esta tarea se lleva a cabo preguntando si es posible reunir y comprender conjuntamente la resolución y el ser en relación a la muerte. Semejante manera de proceder tiene sentido por lo siguiente: la resolución es el testimonio existencial de la propiedad. El único modo posible de mostrar un correlato existencial del ser en relación a la muerte propio consiste en seguir las indicaciones fácticas de la resolución y ver, si pensando hasta sus últimas consecuencias la resolución, no connota el precursar la muerte (Cfr. SuZ: 302).

En principio es necesario recordar que la resolución fue comprendida como la modalidad propia de la apertura y, en consecuencia, como la verdad de la existencia. Según esto, el *Dasein* que alcanza tal estado se vuelve transparente en su ser (*Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit*) (SuZ:

308). Aquello que el *Dasein* comprende y descubre cuando se resuelve, es el carácter culpable de su ser. Este descubrimiento no tiene el sentido de un conocimiento teórico de alguna propiedad que le pertenece esencialmente sino, por el contrario, el *Dasein* comprende su ser culpable al desplegarse fácticamente sobre él. Ahora bien, cuando el *Dasein* se proyecta sobre su ser-culpable, comprende que la deuda es constante y permanente. Así entonces, la resolución abre existencialmente la inflexible y persistente culpa del *Dasein*. Con ello Heidegger quiere expresar que el ser-culpable acompaña siempre al *Dasein* resuelto cada vez que se despliega en alguna posibilidad. La culpa es la determinación más propia del ser del *Dasein*, por esta razón, no puede sacársela de encima, ya que esto sería despojarse de su propio ser. Infatigable la culpa se ciñe como el telón de fondo de toda proyección.

Esta última afirmación plantea la siguiente pregunta: ¿cuándo se abre plenamente el carácter constante de la culpa?, o mejor, ¿cuál es la condición de posibilidad para que el *Dasein* descubra su culpa como algo que constantemente lo determina? El *Dasein* comprende cabalmente el rasgo permanente y constante de su culpa, no sólo cuando se resuelve, sino cuando descubre que semejante "carga" se lleva hasta el fin de la existencia, cuando abre el poder ser como afectado de una deuda que acompaña al *Dasein* hasta su fin. La resolución revela, entonces, el ser-total del *Dasein*, pues abre el poder ser-culpable como una determinación permanente que sólo se descubre como tal, cuando el *Dasein* se conduce respecto de su fin. Así pues, la resolución lleva consigo en su estructura constitutiva el ser en relación al fin y, por lo tanto, el precursar la muerte (Cfr. SuZ: 305).

Heidegger muestra más detalladamente la conexión (*Zusammenhang*) que hay entre la resolución y el ser en relación a la muerte. Esta conexión aparece siempre caracterizada como una modalización (*Modalisierung*) cuyo sentido consiste en que el precursar determina modalmente la resolución. Es decir, ambos existenciales conforman un único fenómeno (*die vorlaufende Entschlossenheit*) en el que se puede distinguir dos elementos que guardan una relación de determinación expresada en la noción de modalización. Si bien Heidegger no lo dice expresamente, se puede deducir por el uso que hace de este término que la relación de modalización es la misma que existe en el análisis lingüístico entre el *modus* y el *dictum* (Cfr. Bally, 1965: 35-38).

En este sentido afirma que el precursar modaliza la resolución: "La aclaración de la conexión, entre el precursar y la resolución en el sentido de la posible modalización de esta por aquella" (Cfr. SuZ: 309).

Esta relación de modalización puede resumirse así: la resolución cualificada como precursar la muerte revela a) el poder del poder ser culpable, b) la originariedad del poder ser culpable, y c) el poder ser culpable como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada.

La primera afirmación señala que la resolución precursora (*die vorlaufende Entschlossenheit*) revela la manera originaria de conducirse el *Dasein* respecto de su poder ser. La resolución, porque abre la culpa del poder ser y permite que el *Dasein* sea acreedor de un "no ser" que está en el fundamento de cada proyección. El precursar la muerte, porque la descubre en tanto posibilidad y esto hace que el *Dasein*, cada vez que se proyecta, advierta que el no-ser de su existencia (la muerte) anida en lo más recóndito de su ser. Ambos existenciaros garantizan el modo originario de ser en relación al poder ser, pues ambos abren el no-ser constitutivo de aquél. Heidegger llama "poder del poder ser culpable" a este modo originario de ser en relación al poder ser abierto por la resolución precursora: "La resolución comprende este poder (*kann*) del poder ser culpable sólo cuando ella se cualifica (*qualifiziert*) como estar vuelto hacia la muerte." (SuZ: 306) El uso del verbo "cualificar" para dar cuenta de la relación entre la resolución y el precursar la muerte expresa la modalización en el sentido antes mencionado.

La segunda afirmación dice que la resolución precursora revela la originariedad del poder ser culpable. Ella es una consecuencia de la primera. En efecto, la resolución abre la culpa constitutiva del *Dasein* en el sentido de que éste se descubre como fundamento -negativo- de un no ser. Así queda asegurada existencialmente la propiedad del *Dasein*. A su vez el precursar la muerte revela la posibilidad de la absoluta imposibilidad; el precursar la muerte hace referencia, por un lado, a que el *Dasein* carga en su ser una negatividad constitutiva, y por otro, el precursar garantiza la totalidad del *Dasein*, totalidad, que desde donde se la mire, se halla traspasada por la negatividad. Desde esta perspectiva, el precursar la muerte, en cuanto implica la negatividad que atraviesa el ser-total del *Dasein*, revela concomitantemente

el no-ser característico de la culpa. En pocas palabras, en la totalidad abierta por el precursar también se halla culpa. Por ello dice Heidegger:

El precursar hace manifiesto el ser culpable tan sólo desde el fundamento del ser total del *Dasein*. El cuidado lleva consigo con igual originalidad muerte y culpa. Sólo la resolución precursora comprende el poder ser culpable propia y totalmente, esto significa, originariamente. (SuZ: 306)

Finalmente, la resolución precursora abre el poder ser culpable como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta, e indeterminada. La resolución precursora abre total y propiamente el ser del *Dasein*, de manera tal que semejante existencial le permite asumir la totalidad y la propiedad de su poder ser. De donde resulta que el poder ser-total y propio se transforma en la posibilidad más propia del *Dasein*. La propiedad le viene dada por el hecho de que tal poder ser es el propio y el total (Cfr. SuZ: 307).

La resolución aísla (*vereinzeln*) al *Dasein* manteniéndolo en la apertura de su poder ser culpable y, al mismo tiempo, cortando todo vínculo con la interpretación pública. Así comprendido, el aislamiento revela el carácter irrespectivo del poder ser culpable. Asimismo, cuando el *Dasein* precursa su muerte, la comprende como la posibilidad irrespectiva. De este modo la resolución precursora abre propia y totalmente el poder ser culpable como un poder ser irrespectivo.

La culpa abierta por la resolución es una deuda constitutiva y, por eso, anterior a toda conducta fáctica y, por eso también, constante. Ahora bien, la anterioridad y permanencia de la deuda resulta plenamente abierta cuando el *Dasein* precursa la posibilidad insuperable. El carácter insuperable de la muerte, al descubrir en el ser del *Dasein* un límite que no puede evadir ni sortear, revela cabalmente la culpa (fundamento negativo de un no-ser) constitutiva del *Dasein*. En consecuencia, la resolución precursora abre la insuperabilidad del poder ser-culpable.

En la resolución el *Dasein* se vuelve transparente para sí mismo³, pues la resolución no es otra cosa que la verdad de la existencia, aquel modo de abrir que vuelve transparente todas las determinaciones del *Dasein*. En la resolución el *Dasein* se resuelve a la situación. La transparencia del *Dasein* no es la claridad teórica de una idea clara y distinta. El *Dasein* se torna visible para sí mismo en la situación, esto es, a la luz del poder ser culpable que abre las posibilidades fácticas en las que se encuentra arrojado, de manera tal que "sabe" cabalmente "dónde" es y "qué" puede. De ahí que su transparencia sea existencial. Ahora bien, a la verdad de la existencia, como a cualquier tipo de verdad, le corresponde un determinado modo de certeza. La certeza consiste en la apropiación explícita de lo abierto en la verdad. La certeza de la resolución es la apropiación expresa de la verdad de la existencia o, lo que es lo mismo, el mantenerse en lo abierto por ella. Este originario estar-cierto tiene el sentido de un mantenerse libre y abierto para la revocación (*Zurücknahme*). La libertad inherente a la certeza significa una disposición según la cual el *Dasein*, por decirlo de alguna manera, no se "ata" a las distintas posibilidades fácticas que la situación revela. Apropiarse expresamente de la verdad de la existencia supone asumir una cierta "independencia" de la situación. Aquí es preciso hacer dos consideraciones. En primer lugar, esta concepción de la certeza trae aparejado que el *Dasein* resuelto pueda nuevamente caer en la irresolución. Pero a su vez y en segundo lugar, el mantenerse libre para la revocación implica también la aptitud para repetir (*Entschlossenheit zur Wiederholung*) nuevamente la resolución (Cfr. SuZ: 307-308).

El *Dasein* se mantiene libre para la revocación en sentido pleno y total, esto es, constantemente, cuando precursa la muerte. El precursar la muerte, al descubrir la imposibilidad de toda posibilidad, por un lado, asegura la totalidad del *Dasein* y con ello la constante certeza pero, por otro lado, garantiza la máxima libertad para la revocación, pues la muerte vuelve inútil el aferrarse a alguna posibilidad determinada. Asimismo, pertenece como ingrediente esencial a la certeza el apropiarse originariamente de la condición de

³ Heidegger lo dice así: "Resuelto, el *Dasein* está revelado (*enthüllt*) para él mismo en su respectivo y fáctico poder ser de modo tal que él mismo es ese revelar (*Enthüllen*) y ser revelado (*Enthüllsein*)."(SuZ: 307)

perdido. En efecto, en la resolución precursora el *Dasein* se mantiene constantemente apto para caer nuevamente en la interpretación pública. De ahí que la irresolución sea concomitantemente cierto (*mitgewiss*) como una constante posibilidad en la que el *Dasein* puede caer (Cfr. SuZ: 308).

Por último, el *Dasein* resuelto y instalado en la verdad de su ser, comprende la indeterminación existencial del poder ser. Del mismo modo, "sabe" que la indeterminación deja de ser tal, cuando asume expresamente la situación, es decir, cuando se resuelve a desplegarse sobre las posibilidades fácticas abiertas en la resolución. Sin embargo, la indeterminación del poder ser-culpable se revela totalmente en su plenitud, cuando el *Dasein* precursa su muerte. En efecto, el precursar la muerte descubre que el poder ser tiene como posibilidad fundamental su absoluta desaparición como poder ser y que semejante posibilidad no puede ser calculada ni pronosticada. El "cuándo" de la muerte resulta indeterminado. Así entonces, la resolución precursora descubre que el *Dasein* existe fácticamente en la indeterminación de su situación límite (*Grenzsituation*). La situación límite hace referencia al hecho de que el *Dasein* cuando se resuelve y cuando precursa su muerte, descubre no sólo la condición de arrojado en ciertas posibilidades que la situación abre sino, principalmente, que entre esas posibilidades se halla la muerte como la posibilidad eminente que amenaza permanentemente al *Dasein* con realizarse sin precisar cuándo lo hará. El carácter de límite de la situación lo provee la muerte por el hecho de que ella significa la absoluta imposibilidad del *Dasein*.

Después de analizar detalladamente el vínculo existente entre la resolución y el precursar la muerte, se llega a la conclusión de que el precursar tiene el mismo correlato existencial que la resolución. Dicho con más exactitud, llevado hasta sus últimas consecuencias la resolución connota y declara (*mitbezeugen*) en su testimonio existencial el precursar la muerte como una modalización de aquella⁴. Por ello, la resolución sólo puede ser comprendida propia y totalmente como resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*).

⁴ La condición modal de la muerte aparece expresamente dicha: "El precursar (...) es el modo (*Modus*) de un poder ser existencial atestiguado en el *Dasein*" (SuZ: 309).

Así concluye la cuestión del ser total y propio del *Dasein*. Una vez alcanzado la resolución precursora Heidegger da por respondidas las dificultades que se plantearon en el comienzo de la segunda sección de *Sein und Zeit*: la analítica no había alcanzado el grado de originariedad necesario en virtud de que el ver previo solamente daba cuenta de la impropiedad de la existencia y en razón de que el haber previo impedía aparentemente el acceso a la totalidad de este ente. Quedaban dos cuestiones: la cuestión de la propiedad y la de la totalidad. En primer lugar, Heidegger resolvió estas dos cuestiones en el plano ontológico-existencial, es decir, mostrando cómo una comprensión radical del ser del *Dasein* daba lugar a la posibilidad ontológica de un poder ser total y propio. La proyección ontológico-existencial de la totalidad y la propiedad desembocó en el existencial "precurar la muerte". En segundo lugar, señaló cómo el plano ontico-existencial exige y reclama también el ser total y propio. Heidegger dio un primer paso analizando la voz de la conciencia y viendo en el "querer tener conciencia" el testimonio existencial de la propiedad. Determinó la estructura ontológico-existencial de la propiedad atestiguada existencialmente en el "querer tener conciencia" como la resolución (*Entschlossenheit*). Y finalmente llegó a la conclusión de que la resolución contiene en su estructura una modalización, el precurar la muerte, razón por la cual, su sentido pleno está en la expresión "resolución precursora". Con esta última afirmación la modalidad propia de la existencia cobra su máxima concretización.

3. Propiedad y Temporalidad: la transparencia enunciativa

En los dos puntos anteriores expuse la posibilidad de realización (*Vollzugsmöglichkeit*) contraria a la impropiedad. De todo lo dicho en ellos resulta evidente que la existencia propia da cuenta de la transparencia enunciativa del *Dasein*. Esto no sólo se puede observar en el hecho de que Heidegger se vale expresamente del término "transparencia" (*Dursichtigkeit*) o "verdad de la existencia" (*Wahrheit der Existenz*) para describir la resolución precursora, sino también porque contrapone esta modalidad con el carácter esencialmente opaco o cerrado (*Verschlossenheit*) de la impropiedad (Cfr. SuZ: 184). Por eso creo que no es necesario insistir de nuevo en esta idea.

La exposición anterior mostró claramente que con la resolución precursora el *Dasein* alcanza fácticamente la posibilidad de ser sí mismo y, desde esta posibilidad, su ser se vuelve transparente. La posibilidad de un discurso filosófico que esclarezca las estructuras del *Dasein* presupone la propiedad de la existencia. En la medida en que la resolución precursora da cuenta de la transparencia enunciativa puede ser considerada como la modalidad de existencia filosófica, es decir, como la contrafigura del sofista (Cfr. GA 27: 24; GA 19: 246). Del mismo modo que la figura del sofista es una posibilidad del *Dasein* que se realiza fácticamente en la impropiiedad, así también la facticidad del filósofo reside en la modalidad propia de la existencia: "Si no hay filosofía, es decir, si no hay un *légein* en sentido auténtico (*echt*), entonces tampoco hay en absoluto una existencia filosófica" (GA 19: 577-578). La existencia filosófica supone, al igual que la existencia sofística, el medio del lenguaje. La condición de posibilidad fáctica de este discurso está dada por la propiedad como el punto de vista modal desde donde se enuncia el *légein* filosófico. En el próximo capítulo abordaré esta cuestión. Por ahora señalo a) que la propiedad en tanto posibilidad pertenece a la cualificación modal del discurso, y b) que en tanto posibilidad fáctica pone en acto dicha modalidad.

La resolución precursora es el equivalente de la noción de origen de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Toda la argumentación metodológica de la segunda sección de *Sein und Zeit* está encaminada a lograr la originalidad de la exposición. Esta se conquista cuando Heidegger explicita la totalidad del *Dasein* y la facticidad de la propiedad. Ahora bien, la concepción del origen de *Sein und Zeit* no coincide totalmente con el concepto desarrollado en entre los años 1919-1923. Las *Marburger Vorlesungen* y en especial *Sein und Zeit* proponen una radicalización de este concepto. El análisis llegó a un nivel de mayor profundidad que puede ser expresado del siguiente modo: mientras que las *Frühe Freiburger Vorlesungen* circunscriben el origen a la espontaneidad del sí mismo entendido como sentido de realización, los textos de los años 1923-1927 remiten esa espontaneidad a una instancia de mayor radicalidad que es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). En este punto final del capítulo voy a centrarme en dos conceptos clave de la caracterización de lo originario en *Sein und Zeit*: la temporalidad y la historicidad. No voy a hacer una expo-

sición detallada de estos conceptos porque excede el marco de la argumentación general del trabajo. Tan sólo voy a presentar aquellos aspectos del problema que están vinculados con la subjetividad propia. Es decir, me interesa destacar las relaciones entre el sí mismo propio y la temporalidad y la posible determinación del *Dasein* como un sujeto de la historia.

3.1. Sí mismo y temporalidad

El problema del “sí mismo” o, en términos más generales, de la subjetividad inherente al *Dasein* ya apareció en el capítulo anterior cuando expuse la impropiedad de la existencia. Allí señalé que la continuidad constitutiva de la subjetividad impropia tiene que ser caracterizada como un determinado estado, es decir, como “el estado de no ser sí mismo” (*Unselbstständigkeit*). El *Dasein* impropio cuando dice “yo” enuncia un determinado estado de su subjetividad que es el resultado de un movimiento, a saber, el de la caída (*Bewegtheit*). El pronombre personal “yo” es el deíctico que expresa el término de un movimiento donde se configura una subjetividad cuya particularidad radica en que el “yo” no es “él mismo”, sino “uno mismo”.

Al finalizar los análisis de la propiedad Heidegger retoma esta problemática, pero la enfoca desde otra perspectiva: el problema es el de la unidad de los distintos elementos que estructuran el ser del *Dasein*. Con la resolución precursora las distintas articulaciones del cuidado ganaron una mayor precisión y riqueza. La muerte, la conciencia y la culpa resultaron elementos constitutivos del cuidado. De ahí que Heidegger se pregunte cómo comprender de un modo unitario todos estos elementos (Cfr. SuZ: 317). Si esta pregunta no se responde satisfactoriamente se corre el riesgo de disolver al *Dasein* en múltiples estratos que no guardan ninguna relación o, en el mejor de los casos, de comprenderlo como una yuxtaposición de elementos.

Heidegger analiza el pronombre de primera persona para resolver esta cuestión ya que el único modo que se le presenta al *Dasein* para unificar las distintas articulaciones de la totalidad o, dicho de otra manera, la única “salida” que tiene para no disgregarse en sus posibilidades, es decir “yo”. El “yo” se presenta como aquella modalidad que unifica la totalidad del *Dasein*.

Para abordar el problema del "yo" es necesario tener en cuenta dos cosas. En primer término, inmediata y regularmente el *Dasein* no es él mismo sino uno mismo. El "uno mismo" es la modalidad existencialmente impropia del "sí mismo". De donde resulta que el "sí mismo" original y propio no es más que la modificación existencial del uno. En segundo término, cabe señalar que la estructura ontológica del "yo-sí mismo" no fue abordada hasta el momento. Sólo se indicó que la exégesis que pretenda dilucidar la cuestión del "yo", debe ser una exégesis existencial, es decir, debe respetar la originalidad del ser del *Dasein*. Por esta razón, el problema del "yo" se presenta como la relación que existe entre el cuidado y el "sí mismo". El tema ahora es aclarar la existencialidad del "sí mismo".

El punto de partida no es otro que la interpretación cotidiana que tiene el *Dasein* cuando dice "yo". Ahora bien, ¿qué expresa el *Dasein* cuando dice "yo"?: "El contenido de esta expresión pasa por algo absolutamente simple. Ella sólo me mienta en cada caso a mí y nada más" (SuZ: 318). El *Dasein* cotidiano, al decir "yo", se nombra a "sí mismo". Pero su interpretación es incorrecta desde el punto de vista ontológico, pues, en razón de la "caída", se comprende a partir del uno y su mundo. La interpretación pública comprende al "yo" como una entidad que permanece constante en medio de los negocios cotidianos. Pero también la comprende como algo indeterminado y vacío, porque el uno se define por sus tareas cotidianas. Este último rasgo hace que el "yo" se disuelva en la ocupación. Así pues, el *Dasein* cotidiano, cuando dice "yo", se olvida del "sí mismo original y propio" que, en cierta manera también, está contenido en aquella expresión.

Para el punto de vista ontológico-existencial el "yo" mentado por el uno en el fondo expresa la estructura fundamental del *Dasein*: el ser-en-el-mundo. En efecto, el uno, cuando dice "yo" y se entrega a las demandas de la ocupación, huye de su poder ser propio y, en esta huida, muestra que su ser le va. En este "irle su poder ser" que huye del poder-ser-propio y que se entrega a la ocupación se expresa la existencialidad del cuidado y con ella el ser-en-el mundo. Así pues, el cotidiano decir "yo" del uno tiene como telón de fondo el ser del *Dasein* (Cfr. SuZ: 321-322).

De aquí se sigue que el fundamento del cotidiano decir "yo" es el poder-ser-propio. Solamente la propiedad y la totalidad del *Dasein* garantizan

una correcta comprensión ontológica del “yo” y brindan un punto de apoyo para comprender adecuadamente el carácter “constante” “permanente” con que se presenta el “sí mismo” ante la opinión pública. Si se mira la constancia del “yo” a la luz del poder-ser-total y propio, se vera que semejante rasgo tiene el sentido de “haber ganado un estado” (*Standgewonnenhaben*) (Cfr. SuZ: 322). Dicho con más rigor, significa haber ganado el “estado de ser en sí mismo” (*Selbst-ständigkeit*) que se contrapone al “estado de no ser en sí mismo” (*Unselbst-ständigkeit*). Ahora bien, quién puede fundar una constancia así es la resolución precursora. La totalidad y la propiedad del *Dasein* abierta conjuntamente en el “precursar” y en la “resolución” estructuran ontológicamente el “sí mismo”. Concretamente dan cuenta de su existenciari- dad, esto es, muestran que el “yo” se funda en el poder ser propio. Por ello dice Heidegger:

El cuidado no necesita de un fundamento (Fundierung) en un sí mismo, sino que la existenciariedad como constitutivo del cuidado otorga la constitución ontológica del “estado de ser sí mismo” (Selbst-ständigkeit) del Dasein al que pertenece, correspondiendo al pleno contenido estructural del cuidado, el fáctico ser caído en el “estado de no ser sí mismo (Unselbst-ständigkeit)”⁵. (SuZ: 323). (subrayado en el original)

De este modo queda aclarado la relación que existe entre el ser del *Dasein* y el “sí mismo”: el “sí mismo” no debe ser comprendido como aquello que funda y unifica al *Dasein* como si fuera algo extraño a su constitución. Al contrario, el cuidado hace posible un “estado de ser en sí mismo” y un “estado de ser no en sí mismo”, en cuanto que ambos fenómenos se fundan en la existenciariedad.

⁵ Sigo la traducción de Gaos en vez de la de Rivera, que traduce “*Selbst-ständigkeit*” y “*Unselbst-ständigkeit*” por “estabilidad del sí mismo” e “inestabilidad del sí mismo”. Creo que la versión de Gaos expresa el carácter esencialmente dinámico del ser del *Dasein*. En efecto, la subjetividad propia e impropia es el resultado o términos finales de un doble movimiento: el de la caída y el contramovimiento, para expresarlo en términos de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, de la existencia. La traducción de Gaos expresa lo que en la cuarta parte de la tesis expondré como estructura narrativa del *Dasein*.

El ser del *Dasein* lleva consigo dos roles subjetivos que no son otra cosa que dos posibilidades implicadas en una de las estructuras del cuidado (la existencialidad). Ciertamente que no tienen el mismo valor que las otras posibilidades en las que puede desplegarse, sino que son lo que von Herrmann denomina "posibilidades de realización" (*Vollzugsmöglichkeiten*), es decir, son modos de ser en los que el *Dasein* pone en acto el nivel más profundo del sentido (la espontaneidad del sí mismo). Ahora bien, durante su enseñanza en Marburg y, especialmente con la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger da un paso más radical respecto a la constitución del sentido. Ya no sostiene la tesis de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, a saber, de que la espontaneidad del sí mismo es la posibilidad de realización última del sentido. Esta afirmación tiene, por lo menos, que ser matizada con los análisis de la temporalidad. La temporalidad es el origen del sentido (Cfr. Von Herrmann, 1985: 77), es decir, expresa el sentido del ser del *Dasein*, aquello que le confiere la unidad y transparencia últimas. Esta es la razón por la que, a continuación, voy a exponer brevemente lo que Heidegger denomina temporalidad originaria. No voy a hacer un análisis exhaustivo de este concepto, sino tan sólo mostraré cómo la temporalidad surge a partir de una radicalización de uno de los roles subjetivos del *Dasein*: la propiedad. Con ello quiero mostrar que, a pesar de que temporalidad y subjetividad no son conceptos idénticos, están estrechamente relacionados.

El punto de partida de la radicalización de los análisis es la resolución precursora ya que en este existencial se expresa la totalidad y la propiedad del ser del *Dasein*. La cuestión se perfila entonces de este modo: ¿cuál es el sentido implicado en la resolución precursora que hace posible la estructura total del ser del *Dasein*? (Cfr. SuZ: 324-325)

Si se piensa hasta el final la resolución precursora, se puede observar que sólo puede determinarse como el "ser relativamente" al más original poder ser, si y sólo si, el *Dasein* lleva en su constitución una estructura llamada advenir (*Zukommen*). Con ella tiene la posibilidad de llegar a sí mismo y a su poder ser más original, esto es, puede existir. En efecto, el advenir es una suerte de "dinamismo" que le permite al *Dasein* desplegar su posibilidad más peculiar y mantenerse en ella, ya sea propia o impropriamente. La existencia tiene su condición de posibilidad en el advenir: mientras es y se despliega

continuamente, el *Dasein* es advenidero, en el sentido de que siempre es llegando hasta sí mismo en un permanente dinamismo.

El advenir, por decirlo así, es el “motor” de la existencia comprendida como el continuo desplegarse en distintas posibilidades. Si se piensa más radicalmente lo que significa el “ser relativamente” al poder ser, se descubre que el “dinamismo” de la existencia tiene el sentido de un continuo “venir desde la posibilidad hasta sí mismo”, esto es, de un advenir. El *Dasein*, mientras existe, permanece descentrado: cada vez que proyecta una posibilidad, viene desde ella hasta sí mismo -no va hacia ella. Este es el sentido más radical de la existencia y de la comprensión. En el caso de la resolución precursora, el *Dasein* adviene propiamente, pues continuamente viene llegando hasta sí desde su posibilidad fundamental, la muerte (Cfr. SuZ: 325).

La resolución precursora abre, asimismo, la deuda inherente al *Dasein*. El *Dasein*, al precursar su muerte y al resolverse, se hace cargo de su ser deudor, es decir, existe como fundamento arrojado -afectado de no ser- de un no ser. Este carácter abierto por la resolución precursora, donde el *Dasein* asume el hecho de que su facticidad conlleva una deuda impagable, significa más radicalmente ser como ya era. Ahora bien, ¿cuál es el sentido de este hacerse cargo de lo que ya era? Más arriba señalé que en la resolución precursora el *Dasein* adviene propiamente desde la muerte. En este venir desde la posibilidad fundamental descubre que también su facticidad se halla afectada por aquella o, lo que es lo mismo, advierte la deuda inherente a su ser. A la luz del advenir desde la muerte, el fáctico ser deudor -el ser como ya era- tiene el sentido de un sido (*das Gewesene*). El “precursar la muerte” comprendido como el advenir desde la posibilidad extrema descubre que el “no ser” constitutivo de la existencia también se halla en la facticidad: hay un pasado -un sido- desgarrado también por la negatividad. Así pues, el advenir desde la muerte significa más profundamente un retrovenir (*Zurückkommen*) hacia el fáctico ser deudor comprendido como el sido del *Dasein*.

El sido comprende más originalmente la facticidad del *Dasein*. Con semejante expresión Heidegger mienta el dinamismo según el cual el *Dasein*, viniendo desde la muerte (futuro), se retrotrae hasta su “estado de arrojado” (pasado) advirtiendo en ello que desde siempre, por el sólo hecho de que es,

hay una negatividad que lo corroe en su interior (ser el fundamento arrojado -afectado de no ser- de un no ser). Como se puede observar en este dinamismo el *sido* surge del advenir (Cfr. SuZ: 325-326).

En el punto anterior señalé que la resolución precursora abre la situación en el sentido de que el *Dasein* descubre lo fácticamente posible y así puede ponerse “manos a la obra”, es decir, puede propiamente emprender las tareas de su mundo circundante. Así comprendida, la situación significa un “poner en libertad” el mundo circundante y un “hacer presente” los entes “a la mano” relativos a dicho mundo. Ahora bien, este hacerse presente el mundo circundante y los entes respectivos en la situación son posibles gracias a lo que Heidegger llama el presentar (*Gegenwärtigen*). Más exactamente, cuando el *Dasein* viene desde la muerte y se retrotrae hasta su facticidad deudora, al resolverse y al precursar su posibilidad extrema, presenta (presente) la situación tal como la acabamos de definir. El presente, entonces, surge del advenir cuando se retrotrae hasta el *sido* (Cfr. SuZ: 326).

Después de radicalizar el análisis de la resolución precursora Heidegger da con fenómeno unitario que se estructura de la manera que sigue: advenir que presenta siendo *sido* (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*). Esto es lo que denomina “temporalidad” y lo que hace posible la totalidad y la propiedad del *Dasein* expresada en la resolución precursora. Así pues, la temporalidad es el sentido del cuidado propio (Cfr. SuZ: 326).

Cada uno de los distintos miembros del cuidado se funda en alguna de las tres dimensiones del único dinamismo de la temporalidad: el “anticiparse” (*das Sich-vorweg*) se funda en el advenir; el “ser-ya en” (*das Schön-sein-in*) en el *sido* y el “ser junto a” (*das Sein-bei*) en el presentar. Por esta razón la temporalidad da cuenta de la unidad de la existencia, la facticidad y la caída.

A fin de tener una correcta comprensión de la temporalidad es necesario realizar, a continuación, una serie de precisiones. En primer lugar, utilizo el término “dinamismo” para indicar qué es el tiempo y aclarar las relaciones temporales. Con ello intento expresar de otra manera lo que Heidegger dice del siguiente modo:

La temporalidad no “es” en absoluto un *ente*. Ella no es, sino se *temporaliza* (*sich zeitigt*) (...) La temporalidad temporacia, y ciertamente, diversos modos de ella

misma. Estos posibilitan la diversidad de modos de ser del *Dasein*, en primer lugar la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia. (SuZ: 328)

La temporalidad tiene una constitución propia que la distingue de todo lo demás ya que es el estrato más originario del *Dasein*. Todas las determinaciones del ser del *Dasein* son modalizaciones de la temporalidad. En razón de que es el sentido del ser del *Dasein* -su fundamento- y al no poder ser caracterizada por relación a los demás entes -es irreductible a cualquier tipo de entidad-, la temporalidad temporalaracia, no es. Solamente puede ser comprendida por sí misma; sus distintas relaciones y su constitución llevan su sello. No obstante, Heidegger utiliza la expresión “la temporalidad es el sentido del cuidado”. Este uso del verbo aplicado a la temporalidad o, dicho de otra manera, la relación entre temporalidad y el ser permanece sin explicar hasta que sea respondida la pregunta por el sentido del ser en general.

En segundo lugar, los análisis anteriores sobre la temporalidad ponen al descubierto su carácter extático. Algo de esto apareció cuando traté el advenir. Allí señalé que la existencia en cuanto se funda en el advenir descentra al *Dasein* y lo pone fuera de sí. Ahora bien, este “estar fuera de sí” no sólo pertenece al advenir, sino también al sido y al presente. Ellos también exteriorizan y descentran al *Dasein*. El sido en cuanto lo retrotrae a su facticidad y el presente en cuanto lo hace ser junto al mundo circundante abierto en la situación. Así pues, la temporalidad es esencialmente extática. El “hacia” (*zu*) del advenir, el “a” (*Zurück auf*) del retrotraer del sido y el “junto a” (*bei*) del “hacer comparecer” del presente señalan la apertura de la temporalidad. El advenir, el sido y el presente son sus éxtasis: “*La temporalidad es el originario «fuera de sí» en y por sí mismo*”⁶ (SuZ: 329) (subrayado en el original) (Cfr. también GA 24: 377-378).

En tercer lugar, la temporalidad posee esencialmente la nota de la finitud. En la resolución precursora el *Dasein* se conduce propiamente respecto de su muerte. Según ello, viene a sí mismo desde la posibilidad de la imposi-

⁶ Si bien la temporalidad es la unidad original de los tres éxtasis, el advenir posee una primacía. Pero esto no significa que la temporalidad asuma otras modalidades donde se temporalice primariamente desde los otros dos éxtasis sin perder la primacía del advenir (Cfr. suZ: 329).

bilidad de la existencia. Continuamente está llegando a sí mismo desde su fin, la muerte. En otras palabras, el *Dasein* cuando se resuelve y precursa su muerte, existe finitamente, constantemente adviene a sí desde su fin (Cfr. SuZ: 329-330).

Para concluir con esta exposición resta decir que el carácter extático de la temporalidad puede ser descrito como un dinamismo paradójico. En efecto, los éxtasis temporales descentran el “sí mismo” y lo abren en los diversos horizontes constitutivos del mundo (Cfr. SuZ: 365), razón por la cual, la subjetividad del *Dasein* no puede ser equiparada con el sujeto moderno (Cfr. von Herrmann, 1985: 90-91), pero al mismo tiempo los éxtasis temporales son un dinamismo centrípeto: en ellos está siempre implicado el “sí mismo”: desde cada uno de ellos se constituye el sí mismo. Por eso se puede decir que la temporalidad descentra al sí mismo, lo reúne de un modo centrípeto en la relación mútua de cada uno de los éxtasis y lo “lanza” a cada uno de los esquemas horizontales del mundo. Con ello quiero subrayar que el problema del “sí mismo” o de una subjetividad no metafísica sigue siendo un tema dominante en los análisis de la temporalidad. De ahí que von Herrmann se refiera a la temporalidad propia como una “*selbsthafte Zeitlichkeit*”, como un dinamismo en el que el sí mismo está implicado en la relación mútua de cada uno de los éxtasis (Cfr. von Hermann, 1985: 87).

El dinamismo de la temporalidad con cada uno de los roles extáticos en los que interviene el “sí mismo” es lo que otorga al *Dasein* su propia transparencia, su *lumen naturale* o apertura (*Erschlossenheit*): “*La temporalidad extática ilumina originalmente el ahí*” (SuZ: 351) (subrayado en el original). La temporalidad es el fundamento de la apertura (comprensión, disposición afectiva y discurso). Nuevamente von Herrmann denomina a esta apertura como una estructura en la que el “sí mismo” cumple un rol fundamental. Por ello la llama “*selbsthafte Erschlossenheit*” (Cfr. von Hermann, 1985: 39). La centralidad del “sí mismo” no desaparece en *Sein und Zeit*, sino que se integra a la estructura dinámica del tiempo. Así lo dice expresamente en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927):

La temporalidad es en su unidad horizontal extática la condición de posibilidad del epékeina, es decir, de la trascendencia constitutiva del *Dasein* mismo (...) La

temporalidad es, absolutamente, en sí el proyecto de sí mismo (*Selbstentwurf*) originario. (GA 24: 436)⁷

3.2. El sí mismo y la historicidad

En este último punto del capítulo abordaré la cuestión de la posibilidad de concebir al *Dasein* como un sujeto histórico. No voy a hacer una exposición del problema de la historicidad en todos sus aspectos, sino tan sólo expondré dicho problema. En *Sein und Zeit* Heidegger introduce el problema del sujeto de la historia del siguiente modo:

Que en lo fundamental el *Dasein* humano sea el “sujeto” primario de la historia, nadie lo niega, y el aludido concepto vulgar de historia lo dice de un modo suficientemente claro (...) “El *Dasein* es histórico” significa no sólo el factum óntico de que el hombre representa un “átomo” más o menos importante en el engranaje de la historia universal y de que es un juguete de las circunstancias y acontecimientos, sino también plantea el siguiente problema: ¿en qué medida y en razón de qué condiciones ontológicas la historicidad como constitución fundamental pertenece a la subjetividad del sujeto histórico? (SuZ: 382)

⁷ No sólo en la temporalidad aparece la referencia al sí mismo, sino que en la noción misma de trascendencia juega también un rol fundamental. En efecto, la trascendencia como el constitutivo “sobrepasar” (*überschreiten*) los entes es una determinación del *Dasein*, es lo que constituye su subjetividad: “Trascendente, es decir, sobre y tras (*durch*) pasándose a sí mismo son los «sujetos» en el sentido correcto desde un punto de vista ontológico del *Dasein* (...) La trascendencia es, incluso, el supuesto para que el *Dasein* tenga el carácter de un sí mismo. La mismidad (*Selbstheit*) del *Dasein* se funda en su trascendencia, y el *Dasein* no es inmediatamente un yo-mismo que luego sobrepasa algo. Lo que existe como sí mismo, puede serlo solo como trascendente. Esta mismidad fundada en la trascendencia, el posible hacia sí (*Auf-sich-zu*) y desde sí mismo (*Von-sich-aus*) es el supuesto para que el *Dasein* tenga las diversas posibilidades fácticas de apropiarse o perderse” (GA 24: 425-426). Así entonces, la subjetividad propia e impropia se constituye primero como trascendencia y luego en un nivel de mayor radicalidad como temporalidad. Lo decisivo de esta caracterización es que Heidegger no reniega de la subjetividad, sino que la reinterpreta de un modo dinámico, primero como un sobrepasar los entes que tiene una doble dirección centrada en el “sí mismo” (va hacia sí) y (parte desde sí) y, luego, como un sobrepasar que tiene el carácter de la temporalidad extática con su triple dinamismo del futuro, pasado y presente.

Aquí aparecen dos dificultades que están relacionadas. En primer término, Heidegger señala que el *Dasein* es el sujeto primario de la historia. Esta afirmación pareciera contradictoria, pues, a lo largo de todo *Sein und Zeit* no deja de repetir que la experiencia sobre la que se desenvuelve la analítica existencial es una experiencia originaria, es decir, una experiencia anterior a las categorías de Sujeto y Objeto: el *Dasein* designa la estructura ontológica del hombre como una instancia anterior a la subjetividad. En segundo lugar, añade que su propósito es determinar las condiciones ontológicas de posibilidad de la subjetividad histórica. Esas condiciones son lo que llama historicidad. De esto se sigue que el *Dasein* adquiera un carácter paradójal: es sujeto primario de la historia y, al mismo tiempo, su misma condición de sujeto es el resultado de la historicidad.

La cuestión de la historia puede desdoblarse en dos problemas complementarios. El primero de ellos consiste en determinar los motivos teóricos que lo obligan a enfrentarse con la historia. Heidegger aborda esta cuestión en el capítulo cinco de la segunda sección, después de haber presentado la modalidad propia de la existencia y su fundamento temporal. A esta altura de la exposición se le presenta el siguiente problema: ¿qué sentido tiene el período temporal que va desde el nacimiento hasta la muerte? Heidegger introduce una serie de términos para caracterizar ese período: el primero que utiliza es la extensión (*Erstreckung*) (Cfr. SuZ: 374). La vida humana consiste en extenderse (*erstrecken*) o prolongarse desde el nacimiento hasta la muerte. Para decir lo mismo se vale de otra expresión: la continuidad de la vida (*Zusammenhang des Lebens*) (Cfr. SuZ: 374). La trama vital que va desde el nacimiento a la muerte asume los rasgos de la movilidad (*Bewegtheit*) (Cfr. SuZ: 374) y la estabilidad (*Beharrlichkeit*) (Cfr. SuZ: 374).

Tal como se puede apreciar en el uso de estos términos, la preocupación teórica fundamental de Heidegger es lograr una captación de la totalidad del *Dasein*. Hasta el momento sólo cuenta con uno de los términos: la muerte. Ahora le interesa apresar lo que significa vivir en su totalidad, es decir, la continua prolongación del *Dasein* desde su nacimiento hasta su muerte. Todos los términos anteriormente mencionados pretenden describir ese fenómeno, y su sentido puede reducirse a un único concepto: el acontecer (*Geschehen*) (Cfr. SuZ: 375). El *Dasein*, al vivir, es decir, al extenderse en

el período que va desde el nacimiento a la muerte, acontece. Es así como Heidegger se enfrenta con el problema de la historia (*Geschichte*): cuando quiere dar cuenta de las condiciones ontológicas de posibilidad del acontecer de la vida humana.

El segundo problema consiste justamente en la determinación del sentido ontológico de la historia. La tesis se la puede resumir así: el *Dasein* es histórico, esto es, acontece y se extiende durante su vida, porque es temporal. La historicidad (*Geschichtlichkeit*) guarda una relación muy estrecha con la temporalidad (*Zeitlichkeit*): "De este modo la interpretación de la historicidad del *Dasein* se muestra en lo fundamental como una elaboración más concreta de la temporalidad" (SuZ: 382). El punto de partida de este segundo problema son los análisis sobre la propiedad de la existencia.

La resolución precursora tiene un sentido formal. En efecto, el *Dasein* se elige a sí mismo como un ser afectado por la finitud. El "querer tener conciencia" sólo significa que el *Dasein* alcanza un punto de vista donde se vuelve transparente para sí mismo. El análisis de la propiedad no dice nada sobre las posibilidades fácticas que el *Dasein* puede elegir una vez que alcanzó esa perspectiva. Por decirlo así, la propiedad crea el marco formal adecuado que garantiza la máxima libertad posible pero no da cuenta del contenido de la elección (Cfr. SuZ: 382-383). Todas las posibilidades son vistas ahora bajo la luz de la finitud.

Ahora bien, la pregunta que surge entonces es: ¿de dónde saca el *Dasein* el contenido de la elección? La respuesta es muy sencilla: de su facticidad, es decir, de aquellas posibilidades heredadas (*aus dem Erbe*) que determinan su condición de arrojado. Porque el *Dasein*, una vez que alcanzó la perspectiva de la finitud, está libre para decidirse por alguna posibilidad heredada, esto es, se encuentra libre para elegir algo que le vino transmitido, posee un destino (*Schicksal*). El destino⁸ designa el acontecer histórico originario del *Dasein* cuyo sentido no es más que el de una libertad finita que elige una no elección,⁹ una libertad que asume los rasgos paradójicos del poder (*Übermacht*) y del no poder (*Ohnmacht*) (Cfr. SuZ: 384). La apropiación libre y explícita del destino es la repetición (*Wiederholung*) (Cfr. SuZ: 386). Estos

⁸ Si bien a primera vista pareciera que el destino sólo es individual, Heidegger añade que, en virtud de que el *Dasein* coexiste con otros en el mundo, su acontecer histórico es común.

dos conceptos, repetición y destino, son los que determinan propiamente la historicidad del *Dasein*. Con ellos Heidegger interpreta el problema antes mencionado del período que está entre el nacimiento y la muerte. El extenderse originario no consiste en la representación espacial de la trama de la vida como si fuera una sucesión entre dos términos, nacimiento y muerte. La extensión de la vida surge del acontecer histórico: cuando el *Dasein* elige su destino y lo repite, incorpora en la resolución precursora el nacimiento y la muerte, se extiende desde la muerte hasta su nacimiento (Cfr. SuZ: 390-391).

Así entonces, resulta evidente que la historicidad es una elaboración más concreta de la temporalidad. En efecto, al precursar la muerte, el *Dasein* viene desde su futuro más propio. Desde allí se lanza hacia su pasado para asumirlo como un destino. El futuro y el pasado lo constituyen en el presente de la situación. En este dinamismo temporal es el futuro lo que pone en marcha el acontecer histórico (esta dimensión del tiempo tiene la primacía en la concepción de la historia de Heidegger). En cuanto elaboración de la temporalidad, la historicidad se mueve en el mismo nivel ontológico que aquella, es decir, posee su misma originalidad. Con ello quiero destacar lo siguiente: la temporalidad es el sentido del ser del *Dasein*. Como tal es la fuente de donde surge toda experiencia posible. Heidegger acentúa esta condición de la temporalidad al decir que es a priori (Cfr. GA 24: 463). La condición a priori de la temporalidad es lo que le permite establecer una instancia que está más allá y es anterior al sujeto consciente. La fuente de donde surge todo sentido posible para el *Dasein* no está en la conciencia subjetiva y libre sino en su constitución temporal. La historicidad entendida como una elaboración concreta de la temporalidad es también una instancia previa, por ello, puede decirse, que el sujeto se constituye como resultado de la historicidad: la identidad del yo es el producto del acontecer histórico del *Dasein*, esto es, de la repetición de un destino.

Con estos análisis doy por concluido el problema de la subjetividad histórica del *Dasein*. La expresión "sujeto de la historia" va a adquirir su pleno sentido cuando en la tercera parte exponga la constitución narrativa del *Dasein*. La historia, para Heidegger, no está desprovista de toda referencia a la subjetividad. Lo que sucede es que el *Dasein* asume diversas funcio-

nes subjetivas que adquieren un sentido pleno cuando se las remite a los distintos roles actanciales de la semiótica greimasiana. En la medida en que la constitución histórica del *Dasein* puede ser traducida a relaciones entre diversos actantes, se puede afirmar que da lugar a una estructura narrativa. Ahora bien, esta tarea es el tema de la tercera parte de la tesis. En este capítulo sólo expuse la relación entre “el sí mismo propio”, la temporalidad y la afirmación explícita de que el *Dasein* es sujeto de su propia historia.

Capítulo 3

El método fenomenológico: el discurso sobre el *Dasein*

En los dos capítulos precedentes traté las dos posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*) en las que el *Dasein* o bien existe bajo la modalidad de la opacidad enunciativa (*Verstelltheit*) o bien existe bajo la transparencia enunciativa (*Dursichtigkeit*). Ambas posibilidades son modos en los que el *Dasein* se tiene a sí mismo. Estos modos son: o bien el *Dasein* se pierde o se conquista. Desde el punto de vista metodológico ambas posibilidades cumplen un rol fundamental. En efecto, en el capítulo 1 de esta parte mostré cómo la impropiedad es la "teoría del sujeto" implicada en el discurso teórico. La descripción de la existencia impropia, a pesar de los matices que esta afirmación tiene en *Sein und Zeit*, da cuenta de la enunciación objetivante implicada en la filosofía y en la ciencia. En el presente capítulo expondré el discurso que da cuenta de la descripción de las diferentes estructuras del *Dasein*, es decir, trataré el problema metodológico de la construcción del punto de vista desde donde el filósofo enuncia la analítica existencial.

Según lo visto en el capítulo 2 de esta parte, la posibilidad de la construcción del punto de vista metodológico se funda en la propiedad de la existencia ya que ella, en la medida en que es una posibilidad de realización, garantiza la transparencia enunciativa o, lo que es lo mismo, la verdad de la existencia. El método fenomenológico tiene su condición de posibilidad en la propiedad de la existencia. Todos los análisis de *Sein und Zeit* presuponen que el enunciador está instalado en el punto de vista de la propiedad y desde ella interpreta las diversas estructuras constitutivas del *Dasein*. Esta afirmación tiene su justificativo en la concepción de la resolución precursora como una posibilidad fáctico-existencial, es decir, como una posibilidad en la que el punto de vista filosófico (*a priori*) se encarna en una manera de ser histórico-existencial. La posibilidad del método fenomenológico depende, en última instancia, de una decisión libre y existencial del *Dasein*. Que el problema de la conquista de la perspectiva fenomenológica sea el tema central método fenomenológico se funda en que Heidegger considera que la fenomenología expresa un cómo (*Wie*) y no un qué (*Was*) (Cfr. SuZ: 27). Esta es la

razón por la que primero expuse detalladamente la posibilidad fáctica de la propiedad y postergué para el capítulo final de esta parte el tratamiento del método fenomenológico. Sin la transparencia enunciativa que otorga la resolución precursora el método fenomenológico hermenéutico flota en el vacío, carece del anclaje histórico exigido por la condición fáctica del discurso heideggeriano.

Heidegger expone el método fenomenológico detalladamente a lo largo de casi todas *Marburger Vorlesugen*. No obstante, al igual que en los capítulos precedentes, tomaré en cuenta para mi exposición la presentación sistemática de *Sein und Zeit*. Desde la versión del método publicada en la obra fundamental recogeré algunos análisis y aclaraciones que aparecen en las lecciones anteriores. El capítulo tendrá el siguiente recorrido: en primer lugar expondré el método fenomenológico desde la perspectiva de *Sein und Zeit*. El punto de vista desde donde abordaré el método fenomenológico es el concepto de “descripción-interpretación”. En segundo lugar, una vez presentado el método que legitima la interpretación de las diversas estructuras del *Dasein*, expondré los rasgos semánticos que describen dicho concepto. La condición de posibilidad de este abordaje se funda en el carácter metalingüístico de la descripción fenomenológica. Finalmente, abordaré el problema del mundo como un concepto implicado metodológicamente en la fenomenología hermenéutica. Acá retomaré la argumentación de la primera parte sobre la estructura textual del mundo.

1. El método fenomenológico: el problema de la descripción

Heidegger aborda la cuestión del método en el párrafo siete de *Sein und Zeit*. Allí afirma que la investigación adopta como método de análisis la fenomenología. Este término no designa el contenido relativo a un determinado conjunto de problemas, sino describe el modo de darse de ellos. La fenomenología es el método de la filosofía y no el objeto (Cfr. SuZ: 27).

El sentido de este método puede determinarse por el análisis de sus componentes: fenómeno y lógos¹. Heidegger dedica dos apartados a deslin-

¹ Heidegger aborda el análisis de estos dos conceptos a lo largo de todas las lecciones precedentes del período de Marburg. *Sein und Zeit*, en cierta manera, presenta los resultados de

dar las distintas significaciones de estos términos griegos. La noción de fenómeno aparece definida formalmente como "*lo que se muestra en sí mismo, lo ostensible (das Offenbare)*" (SuZ: 28) (subrayado en el original). Sobre la base de esta definición se pueden articular distintas modalidades del mostrarse que enumero a continuación: apariencia (*Schein*), manifestación (*Erscheinung*), mera manifestación (*bloÙe Erscheinung*) y el concepto fenomenológico de fenómeno (*der phänomenologische Begriff von Phänomen*). Lo importante para nuestro estudio es la noción de fenómeno en sentido estricto o lo que Heidegger llama el concepto fenomenológico de fenómeno: aquello que se muestra atemáticamente en los fenómenos, entendidos en su sentido formal, y que, por lo tanto, requiere una labor que lo saque a la luz y lo muestre (Cfr. SuZ: 31).

En lo que se refiere al término *lógos*, Heidegger señala que corresponde al vocablo alemán *Rede* (discurso). Por "discurso" entiende "*deloún*, el hacer ostensible aquello de lo que se habla en el discurso" (SuZ: 32). Este "hacer ostensible" quiere expresar la función apofántica del *lógos*, función que Heidegger entiende como un "hacer ver mostrativo" (*aufweisendes Sehenlassen*). El *lógos* tiene de este modo una función esencialmente deíctica en el sentido de que indica (hace ver mostrando) aquello de lo que se está hablando en una situación comunicativa dada (Cfr. SuZ: 32-33).

La función referencial del *lógos* (*aufweisendes Sehenlassen*) tiene una determinada realización (*Vollzug*), una determinada estructura y un deter-

dichos análisis. Así, por ejemplo, en la *Vorlesung Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre de invierno de 1922-1923) expone estos conceptos en el contexto de la filosofía aristotélica (Cfr. GA 17: 6-41). En lección *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924) vuelve sobre el concepto aristotélico de "lógos" en, pero haciendo especial referencia al tratamiento de esta expresión en *Retórica* (Cfr. GA 18: 18-21; 45-62; 113-136). En la lección del semestre siguiente *Platon: Sophistes* (semestre de invierno de 1924-1925) Heidegger vuelve sobre la noción de *lógos* en Aristóteles en el contexto del problema de la verdad (Cfr. GA 19:179-188) y en Platón (Cfr GA 19: 581-606). En la *Vorlesung* del semestre de verano 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* expone las nociones de "lógos" y "fenómeno" de un modo muy similar al publicado en *Sein und Zeit* (Cfr. GA 20: 110-120). En la lección del semestre de invierno de 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* vuelve sobre la noción aristotélica de "logos" en el contexto del problema de la verdad (Cfr. GA 21: 127-190).

minado sentido. En cuanto a su realización concreta, el lógos se lleva a cabo como "hablar" (*sprechen*), es decir, como locución verbal (*stimmliche Verlautbarung in Worten*) (Cfr. SuZ: 33). En cuanto a su estructura, el lógos tiene la forma de la síntesis. Aquí Heidegger remarca el sentido apofántico de la misma: hacer ver algo como algo, o lo que es lo mismo, hacer ver algo en su estar junto con algo. Así entendida la síntesis puede ser verdadera o falsa. También estos dos rasgos deben ser vistos conforme al carácter mostrativo del lógos: verdadero (hacer ver como no oculto, descubrir) y falso (encubrir). Finalmente, el sentido mismo del lógos es la descripción (Cfr. SuZ: 35). Cuando tiene que precisar qué significa la descripción Heidegger afirma:

El sentido metódico de la descripción fenomenológica es la *interpretación* (*Auslegung*). El lógos de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermeneuén*. (SuZ: 37) (subrayado en el original)

La expresión total "fenomenología" puede entenderse en un sentido amplio como "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, tal como se muestra desde sí mismo" (SuZ: 34). Y en un sentido más restringido como un hacer ver aquello que inmediata y regularmente no se muestra. La fenomenología se define, entonces, como la descripción interpretativa que hace ver lo que no se muestra temáticamente. Ahora bien, lo que no se muestra temáticamente no es otra cosa que el ser del ente (Cfr. SuZ: 35).

El método descriptivo-interpretativo se ejerce sobre un ente cuya estructura constitutiva es la que permite descubrir el ser. Este ente es el *Dasein*, que en razón de su triple preeminencia², se destaca de todos los demás

² Según Heidegger (Cfr. SuZ: § 4 y 9) el *Dasein* tiene una triple preeminencia sobre los otros entes. En primer lugar, prevalece *ónticamente* por el hecho de que su ser es "existencia". El término existencia, utilizado para referirse ónticamente al *Dasein*, hace alusión a dos determinaciones específicas de este ente: a) el *Dasein* "es" de manera tal que se conduce respecto de sí mismo. En otras palabras, su ser consiste en una relación que él tiene consigo mismo y que puede traducirse en las siguientes expresiones: "su ser le va", "le importa", "le está entregado a su responsabilidad", b) el ser del *Dasein* es en cada caso el suyo. Con ello se quiere señalar que el ser de los demás entes es "neutro"; ni les va ni les viene; no se distinguen por tener una relación de ser respecto de sí mismos. En cambio, al *Dasein* su ser le va; lo que está en juego y entregado a su responsabilidad es su ser: el que es, soy yo, tú, él, etc. En segundo lugar, el *Dasein* se destaca *ontológicamente*. Esta afirmación está íntimamente

entes. Así entonces, la fenomenología se lleva a cabo en primer término como una descripción de las estructuras constitutivas del *Dasein*.

Para comprender cabalmente el método fenomenológico entendido como la descripción interpretativa de las estructuras constitutivas del *Dasein*, es necesario precisar, en primer término, qué entiende Heidegger por interpretación y, en segundo lugar, qué vínculo existe entre logos fenomenológico (que), y el discurso constitutivo de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, es decir, el discurso existencial, que Heidegger llama también en alemán "Rede".

1.1. Interpretación y sentido

Heidegger se enfrenta con el problema de la interpretación cuando trata la comprensión. La comprensión es la apertura inherente a la proyección de la existencia. El *Dasein* se despliega en distintas posibilidades y concomitantemente abre un "espacio de sentido" a la luz del cual se comprende a sí mismo, a los otros y a los entes. La estructura de la comprensión es el proyecto (*Entwurf*) (Cfr. SuZ: 145). Con ello Heidegger quiere decir que el rasgo más original de su ser, la existencia, el ser-posible (*Möglichsein*) (Cfr. SuZ: 143), se vuelve patente en la proyección. En efecto, el *Dasein* despliega su ser-posible desde un "por mor de" (*Worumwillen*). Lanzándose desde su ser-posible, en razón de un "por mor de", el *Dasein* se despliega en distintas po-

vinculada con la anterior. En efecto, con el término "existencia" Heidegger quiere indicar que el ser del *Dasein* es un "poder ser" capaz de desplegarse en distintas posibilidades. A esta flexibilidad constitutiva le acompaña al mismo tiempo una determinada comprensión no sólo de su propio ser, sino también del ser de los entes (esto en razón de que la existencia se estructura como ser-en-el-mundo que, para Heidegger, es aquello que permite al *Dasein* tener trato y comercio con los entes). En su virtud, la comprensión del ser es una nota constitutiva del *Dasein* y para indicar precisamente esto Heidegger dice que es "ontológico". Finalmente, en tercer lugar, el *Dasein* tiene una preeminencia *óntico-ontológica* cuyo sentido es el siguiente: al existir como *ser-en-el-mundo* el *Dasein* comprende su ser y el ser de los demás entes y comprende asimismo que ambas modalidades son distintas. Sobre la base de esta precomprensión el *Dasein* puede desarrollar explícitamente una ontología. Esta ontología expresa que toma como hilo conductor de la exégesis el carácter "pre-ontológico" del *Dasein* se llama ontología fundamental.

sibilidades o, lo que es lo mismo, el *Dasein* se lanza en sus posibilidades, abiertas por el despliegue de su ser-posible, en aras de un “por mor de”, vale decir, de un “para qué” último e irreferente que da cuenta de la “espontaneidad” incita a su ser. La unidad de este fenómeno complejo, (el “por mor de” que se lanza en distintas posibilidades suyas, desplegando así el poder ser) es la comprensión, cuya estructura, como se ve, es la proyección: el ser desplegándose y lanzándose en las distintas posibilidades de su poder ser.

Ahora bien, la proyección inaugura un arco de posibilidades que asumen el carácter de un campo o ámbito en el que el *Dasein* se mueve, es decir, despliega su poder ser. Que la proyección inaugure un arco de posibilidades, no quiere decir que haya un momento primigenio donde el *Dasein*, recluido en sí mismo, elabore un plan de acción y luego obre de acuerdo con ese proyecto. Desde siempre existe proyectándose en un ámbito limitado de posibilidades y desde esas posibilidades se continúa proyectando, por eso siempre el proyecto siempre es fáctico (Cfr. SuZ: 145).

Con el estudio de la interpretación Heidegger lleva las últimas consecuencias los análisis esbozados en la comprensión. Por decirlo así, el *Dasein* no se contenta simplemente en desplegarse en distintas posibilidades, al mismo tiempo puede desarrollar (*ausbilden*) cada una de éstas. La interpretación es justamente el desarrollo y elaboración (*Ausarbeitung*) de la posibilidad respecto de la cual el *Dasein* se comprende. La interpretación no es algo distinto de la comprensión; por el contrario, en ella la comprensión se vuelve explícita apropiándose de lo comprendido. Dicho en otros términos: la interpretación es el “ejercicio concreto de la comprensión”: sobre el telón de fondo abierto en la proyección primaria, la interpretación se apropia de lo que hace frente en ella (Cfr. SuZ: 148-149).

La apropiación explícita inherente a la interpretación tiene la estructura del “algo en cuanto algo” (*Etwas als Etwas*). Ahora bien, la pregunta que surge de aquí es ¿de qué manera el *Dasein* se apropia de aquello que le sale al encuentro en el mundo? Cuando el *Dasein* se proyecta en una posibilidad, abre un mundo determinado. Este mundo se estructura en un plexo remisiones (*Verweisung*) que tiene el sentido de un “significar” (*bedeuten*) (Cfr. SuZ: 87). Esta concatenación de relaciones significativas (“por mor de”, “para qué (*Wozu*)”, “con qué” (*Womit einer Bewandtnis*) abiertas en la pro-

yección es aquello donde habita el *Dasein*, es aquello respecto de lo cual el *Dasein* se conduce en su "ocuparse circunspectivo". El plexo de significaciones diseña el ámbito en cuyo seno el *Dasein* puede estar en una condición respectiva (*Bewandtnis*) con determinados entes. El mundo ya abierto en la proyección permite a la circunspección que descubra los entes que tienen que ver con esa posibilidad. Sobre la base de un mundo que ya es familiar, la circunspección interpreta, descubre explícitamente entes "a la mano". Dicho de otra manera: los entes "a la mano" se vuelven tema expreso de la circunspección (Cfr. 148-149).

La pregunta que resulta ahora es la siguiente: ¿de qué manera la circunspección interpreta, vale decir, explicita el ente "a la mano"? Teniendo como trasfondo un mundo ya abierto lo interpreta desocultando su constitutiva remisión, es decir, poniendo al descubierto el "para" de todo útil. Esto es lo que vuelve expreso la interpretación. Una vez que la circunspección interpreta, lo comprendido expresamente en la interpretación se estructura de la siguiente manera: "algo en tanto algo". En efecto, el ocuparse circunspectivo del carpintero descubre tal ente "a la mano" que sirve para martillar, e interpretándolo de esta manera, lo comprende en tanto martillo. Con este ejemplo se ve claramente que la interpretación explicita lo ya abierto en la proyección primaria de la comprensión. En este caso el carpintero se proyecta en aras de hacer un armario. De este modo abre el horizonte dentro del cual puede descubrir los entes que se refieren dicha posibilidad. En el ocuparse de realizar tal posibilidad, la circunspección descubre un útil que sirve para martillar. Y martillando (de esta manera el ocuparse se hace cargo del "para" constitutivo de todo útil), lo comprende expresamente como martillo.

Hasta el momento expuse lo que sería una consideración intrínseca de la interpretación, es decir, consideré cómo la circunspección se apropia expresamente de lo abierto en la comprensión. Pero ella puede interpretar porque ya se mueve en algo que está previamente dado y que constituye los supuestos de toda interpretación: el "haber previo" (*Vorhabe*), el "ver previo" (*Vorsicht*) y el "concebir previo" (*Vorgriff*).

La circunspección se apropia expresamente de lo "a la mano" porque ya está abierta una totalidad respectiva (*Bewandtnisganzheit*). En efecto, el *Dasein* se conduce respecto de una posibilidad y, al mismo tiempo, abre

una concatenación de remisiones que limita el horizonte dentro del cual hace frente un dominio determinado de entes. La circunspección interpreta dentro de este horizonte abierto por la totalidad respeccional. La apertura previa de la totalidad respeccional constituye el "haber previo" de toda interpretación (Cfr. SuZ: 150). Asimismo, la circunspección puede explicitar lo ya abierto en la totalidad respeccional porque está guiada por un punto de vista (*unter der Führung einer Hinsicht*) de donde toma su luz la circunspección para interpretar. La interpretación se funda así en un "ver previo" que determina y recorta lo ya comprendido en el "haber previo"³. Finalmente, la interpretación tiene como fundamento un "concebir previo". La circunspección, cuando explicita el ente "a la mano" en razón de un "haber y ver previos", lo interpreta asignándole un concepto ya existente, o bien, puede hacer surgir del ente mismo aquellas nociones o conceptos que lo expresan como tal.

A la estructura unitaria de haber, ver y concebir previos Heidegger la denomina sentido. La noción de sentido da cuenta del siguiente acontecimiento: El *Dasein* abre su ser en la proyección instaurando de este modo el mundo. Con la apertura del mundo se liberan los entes. La interpretación de la circunspección se mueve dentro de este horizonte abierto por la proyección y de esta manera se apropia expresamente de los entes (los comprende explícitamente). Ahora bien, el *Dasein* puede ejercer una tarea de interpretación porque el mundo abierto en la proyección se halla articulado en un haber previo, ver previo y un concebir previo. Sentido es justamente este

³ La totalidad respeccional abre el horizonte previo en el que se mueve la interpretación. En el caso del carpintero, al mismo tiempo que proyecta la posibilidad de hacer un armario, abre una totalidad respeccional referida a esa posibilidad. Ella diseña el horizonte dentro del cual el carpintero descubre un determinado dominio de entes, a saber, aquellos que tienen que ver con la construcción de un armario. Ahora bien, el horizonte abierto en la proyección es susceptible de ser comprendido de múltiples maneras. En efecto, el carpintero se proyecta en aras de hacer un armario. El horizonte puesto en libertad de este modo le posibilita una suerte de "libertad de acción" que consiste en lo siguiente: el carpintero puede hacer el armario de múltiples maneras, pero escoge una en razón de un punto de vista que recorta el horizonte abierto en la totalidad respeccional. El punto de vista selecciona las distintas posibilidades que tiene el carpintero de hacer el armario. De esta manera presenta a la circunspección el ángulo que le permitirá interpretar todo lo que está referido a la posibilidad de hacer un armario.

acontecimiento unitario del tener, ver y concebir previos que estructura el mundo, posibilitando de esta manera que los entes sean comprendidos expresamente. Por ello, el fundamento de la interpretación es el sentido (Cfr. SuZ: 151-152).

El sentido no es una determinación categorial de los entes. El sentido pertenece exclusivamente al ser *Dasein*: es un existencial. Esto significa que el *Dasein*, mientras es (existe significativamente desde un estado de arrojado), despliega un horizonte cargado de sentido (mundo), en cuyo seno se apropia explícitamente de los entes. En la medida en que es un existencial sólo el *Dasein* puede tener o carecer de sentido.

De los análisis precedentes se pueden extraer algunas precisiones sobre la noción de descripción fenomenológica. Cuando Heidegger afirma que la descripción es interpretación, quiere decir que ella es la explicitación del sentido del ser inherente a la comprensión del *Dasein*. El término "sentido" se refiere a los supuestos de toda interpretación, a esa estructura unitaria del haber, ver y concebir previos. De ahí que la descripción fenomenológica se lleve a cabo como un hacer ver explícitamente el ser, a la luz de los supuestos inherentes a toda interpretación. Ello significa que la descripción es una tematización que parte a) de una totalidad respectiva implicada en una determinada posibilidad del *Dasein* (la resolución precursora), b) de una determinada perspectiva inherente al haber previo, es decir, a la apertura concomitante de la propiedad de la existencia, y c) a los conceptos que surgen de esa perspectiva. Es sobre el trasfondo unitario de la posibilidad más propia de la existencia desde donde se alcanza el punto de vista adecuado para describir el ser. Así entonces, el método de la analítica existencial está muy lejos de ser mirada ingenua y pasiva de la realidad. Así lo reconoce Heidegger:

En la idea de una aprehensión y explicación "originaria" e "intuitiva" de los fenómenos está lo contrario de la ingenuidad de un mirar casual, inmediato e impensado. (SuZ: 37)

No existe algo así como una pura descripción que se atenga a las cosas tal como son independientemente del modo de ser del *Dasein*. Toda descripción supone la estructura constitutiva de este ente. Y en el caso de la des-

cripción fenomenológica supone un modo fáctico y concreto de existir, la resolución precursora. Ello trae como consecuencia un rasgo importantísimo del método: su carácter histórico.

1.2. Discurso descriptivo y el discurso como existencial

En el punto anterior expuse el sentido que Heidegger le atribuye en *Sein und Zeit* a la interpretación. Con ello queda aclarado la siguiente afirmación: "el *lógos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermeneúein*" (SuZ: 37) : el método fenomenológico se comprende como hermenéutica en la medida en que la descripción de las estructuras constitutivas del *Dasein* tiene el sentido de la interpretación.

En este punto trataré la siguiente dificultad: el *lógos* específico de la fenomenología es la descripción interpretativa. Heidegger traduce el término griego *lógos* por *Rede* (discurso). La pregunta que surge es qué vínculos existen entre el discurso interpretativo de la analítica existencial y el discurso como existencial. Para responder a esta pregunta primero voy a tratar qué entiende Heidegger por discurso existencial y luego abordaré su relación con el *lógos* fenomenológico.

El análisis del discurso puede resumirse en las siguientes preguntas: ¿cuál es el lugar del discurso en la apertura (*Erschlossenheit*)? ¿qué modalidad mundana asume? y ¿cuál es su estructura?

El discurso es uno de los existenciales que, junto con la comprensión (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), constituyen el ahí (*Da*) del *Dasein*, su esencial apertura. El discurso posee un modo peculiar de abrir: articula significativamente lo ya abierto en la comprensión. Así lo dice Heidegger: "El discurso es la articulación de la comprensibilidad" (SuZ: 161). En la misma página agrega: "El discurso (*Reden*) es la articulación (*Gliedern*) «significativa» de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo" (SuZ: 161).

La relación que existe entre la comprensión y el discurso es la misma que existe entre lo potencial y lo actual: el habla supone ya que hay algo dado previamente y que está dispuesto a ser articulado. Ello no es otra cosa que el sentido abierto en la comprensión. Por ello, dice Heidegger que el sentido es lo articulable y el habla es la articulación. En el pasaje de uno a otro,

esto es, cuando el sentido se articula en el habla, surgen las significaciones o, lo que es lo mismo, la totalidad de significación. (*Bedeutungsganze*): "Las significaciones tienen siempre sentido en cuanto son lo articulado de lo articulable" (SuZ: 161).

La modalidad mundana del habla es el lenguaje (*Sprache*)⁴. El carácter mundano del discurso se funda en el hecho de que el todo de significaciones articulado en él asume la modalidad del ser-en-el-mundo. Con ello Heidegger quiere indicar que las significaciones adoptan la exterioridad característica de la estructura fundamental del *Dasein*. Por este motivo el lenguaje aparece como la exteriorización (*Hinausgesprochenheit der Rede*) del discurso.

Sentido, discurso y lenguaje pueden ser descriptos como un recorrido de la comprensión que va desde lo más implícito a la más explícito, desde lo más virtual a lo más actual. El punto de partida de la comprensión es el sentido, entendido como un plano puramente virtual en el que lo comprendido se presenta tan sólo como la articulable en el haber, ver y concebir previos; el segundo momento es el discurso, cuya función es dotar de una primera organización al sentido articulándolo en una totalidad de significación y, finalmente, se llega al punto de la exteriorización mundana del sentido, en el que este aparece en el mundo como lenguaje. Heidegger es aún más preciso: en cuanto modalidad mundana del habla, el lenguaje se presenta como un ente intramundano a la mano.

Heidegger introduce el problema de la estructura con las siguientes palabras: "primero se trata de poner de relieve la estructura del habla como tal" (SuZ: 161). Esta estructura está integrada por cuatro momentos:

Como momentos constitutivos pertenecen a ella [al habla] : el sobre qué del habla (lo referido)⁵, lo dicho en cuanto tal, la comunicación, y la notificación.
(SuZ: 162)

⁴ Heidegger esgrime el siguiente argumento: "Si el discurso, es decir, la articulación de la comprensibilidad del ahí, es un existencial original de la apertura, y ésta por su parte está constituida primariamente por el ser-en-el-mundo, también el discurso deberá tener esencialmente un modo de ser específicamente mundano" (SuZ: 161)

⁵ Traduzco la expresión alemana "*das Beredete*" por "lo referido" (y no como Rivera que la traduce por "lo tratado" así tampoco como Gaos que la traduce por "lo hablado en ella") por-

El "sobre qué", lo referido (*das Beredete*), quiere expresar el carácter esencialmente referencial del discurso, el hecho de que el *Dasein* en los diversos modos del discurso (una orden, un deseo, un enunciado declarativo, una pregunta, etc.) (Cfr. GA 21: 130) se refiere al mundo del caso y a los entes que están en relación con él. El "sobre qué" da cuenta del referente. El sentido de este momento estructural (*Strukturmoment*) es una consecuencia de la pertenencia del discurso a la apertura.

El segundo momento es lo dicho como tal (*das Gesagte als solche*). Heidegger se detiene muy poco tiempo en él y lo usa como introducción al tercer rasgo: "En todo discurso hay algo dicho (*das Geredete*) como tal, lo dicho en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse (...) En él se comunica el habla" (SuZ: 162). El segundo momento alude a lo que en lingüística se llama el significado, es decir, expresa el contenido del discurso, ya no su referente, sino a la capacidad del habla de decir el referente. Por ello, es posible el tercer momento de la comunicación. En efecto, en la comunicación el *Dasein* y el destinatario (*Adressat*) (Cfr. GA 24: 299) expresan su común referencia al ente mentado en el discurso.

Por último, el cuarto rasgo es la notificación (*Bekundung*). Con ello Heidegger señala que el discurso posee también una referencia a la disposición afectiva, razón por la cual, cuando el *Dasein* habla, se expresa (*Sichaussprechen*) afectivamente. La notificación de los estados de ánimo presentes en el discurso se traslucen en sus rasgos prosódicos del discurso (Cfr. SuZ: 162).

Hasta aquí expuse la noción de discurso como un momento estructural de la apertura. A continuación trataré el vínculo que existe entre el discurso y el lógos fenomenológico. Ambos comparten el hecho de que Heidegger le asigna el mismo nombre (*Rede*). Sin embargo, no son términos idénticos, existe una diferencia que se la puede expresar así: el discurso existencial es el fundamento del discurso descriptivo, en el sentido de que es una modalidad derivada de aquella. El discurso existencial se lleva a cabo adoptando múltiples formas discursivas (Cfr. SuZ: 161). Una de ellas es el lógos

que dicho momento estructural da cuenta de lo que se llama la referencia, es decir, la identificación de un ente.

fenomenológico, cuyo género discursivo es el enunciado determinativo (*bestimmende Aussage*). Esta afirmación se funda en las siguientes razones.

En primer término, cuando Heidegger trata el significado del lógos en el párrafo siete (B), enumera cada uno de los rasgos específicos con que Platón y Aristóteles lo caracterizaban. Ellos son: la función apofántica (*aufweisendes Sehenlassen*), la realización en la locución verbal (*Sprechen, stimmliche Verlautbarung in Worten*), la estructura de la síntesis (*Synthesis, Beisammen*) y el carácter verdadero o falso (*wahr und falsch*). Sobre la base de esta caracterización (cuyo resultado es que la determinación primigenia del logos es su función apofántica), en el párrafo siete (C) muestra que el sentido del lógos es la descripción. Ahora bien, si se compara el lógos fenomenológico con cada uno de los rasgos que Heidegger atribuye a los enunciados (*Aussage*) en el párrafo treinta y tres, se verá que son los mismos. Así se desprende, por ejemplo, de la definición del enunciado: "El enunciado es una mostración que determina de un modo comunicativo" (SuZ: 156). Los tres rasgos del enunciado (mostración, determinación y comunicación) corresponden con los rasgos del lógos. El carácter verdadero no aparece aquí porque Heidegger lo trata en el párrafo cuarenta y cuatro (B) al tratar el problema de la verdad. De esta comparación concluyo que el lógos fenomenológico tiene una forma discursiva precisa: el enunciado determinativo. Por este motivo es una modalidad específica del discurso en tanto existenciario.

En segundo término, Heidegger reconoce explícitamente que la descripción está constituida por enunciados cuando trata el problema del encubrimiento (*Verdecktheit*) (Cfr. SuZ: 36). Allí dice que la fenomenología, a pesar de que tiene como propósito fundamental desocultar el ser, necesariamente, por su propia condición, tiene también la posibilidad de ocultarlo. Y esto radica en que el modo discursivo en que se ejerce la descripción es el enunciado:

Todo concepto y proposición (*Satz*) fenomenológicos, extraídos de un modo originario, están en la posibilidad, en cuanto enunciado comunicado, de degenerarse. (SuZ: 36)

La posibilidad de que la fenomenología desvirtúe la originalidad de los fenómenos se debe al carácter interpretativo derivado de todo enunciado. Es en razón de ello que los enunciados pueden cortar sus vínculos con las raíces fundamentales que le dan sentido (*Bodenständigkeit*).

1.3. Esquema integrador de la descripción fenomenológica

Finalmente, ¿qué entiende Heidegger por descripción fenomenológica? Responder a esta pregunta implica, primero, precisar las relaciones entre los siguientes conceptos: comprensión, interpretación, habla, lenguaje y enunciado. El criterio más general para organizar las relaciones entre ellos es la oposición entre lo virtual y lo actual. Esta oposición se da en el punto de partida. Sin embargo, es posible hacer una consideración dinámica en la que esos términos aparezcan como los extremos de un recorrido. En efecto, en el punto de partida se halla el máximo grado de virtualidad, esto es, la proyección de la existencia que abre un arco de posibilidades. Ahora bien, von Herrmann distingue dos aspectos de la comprensión que tienen un valor fundamental para explicar cómo se inserta en esta explicación las dos posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*) estudiadas en los capítulos anteriores, a saber, la comprensión proyectiva (*entwerfendes Verstehen*) y la comprensión interpretativa (*auslegendes Verstehen*) (Cfr. von Herrmann, 1985: 105). La distinción es muy precisa por lo siguiente: la comprensión proyectiva da cuenta del dinamismo por el que el *Dasein* existe o proyecta una posibilidad, es decir, expresa el punto de vista de la realización o puesta en acto de la posibilidad (*Vollzug*). Por su parte, la comprensión interpretativa, aunque esencialmente ligada a la anterior, expresa la potencialidad semántica abierta en la realización de tal posibilidad. La comprensión interpretativa es la apertura concomitante de la proyección. De todas las posibilidades que el *Dasein* puede desplegar y que, de acuerdo a la distinción de von Herrmann corresponden a la comprensión proyectiva, se destacan como posibilidades fundamentales de realización la propiedad y la impropiiedad. Que el *Dasein* comprenda, significa que el mundo abierto en la proyección adopta una primera organización denominada sentido. El término "sentido" designa la estructuración primigenia del mundo en el haber, ver y concebir previos.

El segundo momento del recorrido está en el discurso que confiere una segunda organización a lo previamente abierto en el sentido. El discurso articula el sentido en la totalidad de significación. Por último, en el extremo opuesto a la pura virtualidad nos encontramos con la máxima actualización (exteriorización). Ello no es otra cosa que el lenguaje en toda su variedad fenoménica (preguntas, órdenes, enunciados, etc.). Así entonces, el recorrido tiene tres momentos que deben ser considerados como secuencias lógicas y no cronológicas. Ellos son: sentido, discurso y lenguaje. ¿Dónde ubicar entonces la interpretación? Si se presta atención al vocabulario heideggeriano (*Auslegung, Ausbildung, Ausarbeitung*), la interpretación no es más que el pasaje de lo virtual a lo actual. Interpretar significa recorrer el camino que va del sentido al lenguaje. Este recorrido tiene múltiples estadios y modalidades. El análisis heideggeriano se esfuerza por decir que la forma primigenia de la interpretación no está en el enunciado determinativo. Por el contrario, este es una modalidad derivada (*abkünftiger Modus*) de una instancia anterior: la interpretación inherente a la vida práctica del *Dasein*.

La descripción fenomenológica, en la medida en que está constituida por enunciados, es esencialmente una modalidad del lenguaje. La descripción se lleva a cabo como un enunciar lingüístico que hace ver el ser del ente. De esta última afirmación se pueden hacer dos comentarios:

En primer lugar, los enunciados descriptivos se ubican en el extremo del recorrido, razón por la cual, representan la máxima actualización. Con ello no se quiere decir que lleven el sentido inmanente al ser del *Dasein* a una perfecta transparencia. Mayor actualización significa mayor exteriorización, lo cual implica al mismo tiempo una transformación del sentido. Es decir, desde el sentido interpretado virtualmente en la circunspección hasta el extremo del lenguaje proposicional, hay un cambio del sentido que para Heidegger tiene una connotación negativa, es decir, hay pérdida de la originalidad (*Verkehrung*). Así lo reconoce explícitamente:

Entre la interpretación aún totalmente encubierta en la comprensión de la ocupación y el caso contrario de un enunciado teórico sobre lo que está ahí existen múltiples estadios intermedios. Enunciados sobre el mundo circundante, descripciones de cosas a la mano, "informes de Situación", registro y fijación de la existencia de un hecho, descripción de un estado de cosa, narración de lo su-

cedido. Estas "proposiciones" (*Sätze*) no se dejan reducir a proposiciones teóricas sin un trastorno (*Verkehrung*) esencial de su sentido. (SuZ: 158)

Esto es válido también para los enunciados descriptivos. A pesar de este límite inherente al estatuto lingüístico de la descripción, Heidegger postula la competencia real de la fenomenología para hacer ver el ser, competencia que se funda en la estructura interpretativa inherente a la propiedad de la existencia.

En segundo lugar, el hecho de que la fenomenología sea una modalidad del lenguaje tiene como consecuencia que adopte todos los rasgos característicos del discurso. Entre ellos posee la función metalingüística, esto es, la capacidad del lenguaje de expandirse en una definición y de condensarse en la denominación (Cfr. Greimas, 1987: 110-133). Este rasgo de los enunciados descriptivos no es sólo un postulado deducido del carácter lingüístico de la fenomenología, es también una afirmación fáctica que se comprueba con algunos pasajes de la escritura heideggeriana en donde se ve claramente los procedimientos metalingüísticos. Cito, a título de ejemplo, dos fragmentos tomados del análisis del enunciado:

Si reunimos las tres significaciones de enunciado analizadas en una mirada unitaria hacia el fenómeno total, la definición reza así: Enunciado es una mostración que determina de un modo comunicativo. (SuZ: 156)

Podemos definir el enunciado como la mostración que determina de un modo comunicativo. (GA 24: 300)

En estos fragmentos aparecen explícitamente los elementos típicos del metalenguaje: la denominación ("enunciado"), la definición ("mostración que determina de un modo comunicativo") y el término metalingüístico ("la definición reza así", "podemos definir"). Asimismo, en el primer texto la expresión "si reunimos las tres significaciones de enunciado analizadas" remite anafóricamente a los análisis precedentes, lo cual organiza la cohesión semántica de todo el texto y permite establecer una nueva equivalencia: el párrafo citado de *Sein und Zeit* es la condensación de los análisis anteriores, razón por la cual, estos pueden ser considerados como la expansión de ese párrafo. Así pues, los enunciados descriptivos contenidos en el texto *Sein*

und Zeit pueden expandirse y condensarse, tal como quedó demostrado, fácticamente con el ejemplo de la definición de enunciado, y teóricamente con el carácter lingüístico de la descripción. Sin los procedimientos metalingüísticos sería imposible garantizar la legibilidad de la descripción fenomenológica.

El siguiente esquema presenta las relaciones entre los conceptos implicados en la descripción fenomenológica:

Mundo			
Virtualidad (Originalidad)	Interpretación		Actualidad (Degeneración)
Comprensión proyectiva	Primera articulación simultánea:	Segunda articulación simultánea:	Tercera articulación fundada en las anteriores:
	Sentido: aquello en vistas de lo cual de la comprensión (<i>Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff</i>)	Discurso (Totalidad de significados)	Lenguaje (<i>Sprache</i>) en su variedad fenoménica
			a. Enunciados sobre acontecimientos del mundo circundante. b. Descripciones de entes a la mano. c. Informes de situación. d. usw.
			a. Enunciados sobre lo que está ahí (<i>Aussagen über Vorhandenen</i>). b. Enunciados hermenéuticos (<i>Hermeneutische Aussagen</i>).
			Interpretación actual (comprensión interpretativa)
			Lenguaje actual
			Interpretación potencial Potencialidad del lenguaje

Este esquema presenta el método fenomenológico tal como Heidegger lo expone en *Sein und Zeit*, pero organiza los conceptos desde el punto de vista de la lógica genética. La categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger (originario vs. derivado) es la que articula lógicamente el recorrido del esquema que va de la máxima virtualidad a la máxima actualidad. El esquema está hecho desde el punto de vista de la modalidad propia.

La comprensión proyectiva que desencadena el proceso semántico sigue la dirección (tal como lo indican las flechas) que va de la originalidad a la derivación. Pero las relaciones pueden ser vistas desde el otro extremo del recorrido, es decir, aquel que va de lo derivado a lo originario. Si se adopta este punto de vista, el sentido, el discurso y el lenguaje en tanto estructuras indiferenciadas permanecen iguales en sus relaciones de fundamentación, sólo cambia al plano de la modalidad: la puesta en acto o realización del sujeto epistemológico.

El problema que presenta dicha organización radica en el estatus de los enunciados hermenéuticos, es decir, del discurso heideggeriano. Tal como se desprende del esquema, pertenecen al máximo grado de actualización, razón por la cual, están en el punto extremo del origen al igual que los enunciados objetivos (*Aussagen über Vorhandenen*). La explicación a esta dificultad está en la lección del semestre de invierno de 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Heidegger distingue dos tipos de enunciados: aquellos que tienen como referente lo que está ahí (*das Vorhandene*), es decir, los enunciados teóricos (Cfr. GA 21: 250 y 415) y aquellos que tienen como referente al *Dasein*, lo que en mi esquema denominé “enunciados hermenéuticos”. En la medida en que son enunciados comparten el rasgo de la máxima actualización, motivo por el cual, los enunciados hermenéuticos pueden degenerarse, es decir, perder de vista el punto de vista originario. Ahora bien, se distinguen por lo siguiente:

Todo enunciado sobre el ser del *Dasein*, toda proposición (*Satz*) sobre el tiempo, toda proposición sobre la problemática de la temporalidad tiene, en tanto proposiciones enunciadas (*ausgesprochene Sätze*), el carácter de una indicación: indican solamente el *Dasein*. (GA 21: 410)

Esta afirmación expresa la diferencia entre los enunciados teóricos y el discurso sobre el *Dasein*. En efecto, los enunciados hermenéuticos se distinguen de los teóricos en el plano de la modalidad: llevan la indicación que apunta al contexto enunciativo ontológico, es decir, a la posibilidad propia de la existencia. En cambio, los enunciados teóricos, tal como expuse en el capítulo 1 de esta parte, presuponen una referencia al contexto enunciativo opaco de la impropiedad. De ahí que la diferencia entre los dos tipos de

enunciados se da en el plano profundo de la modalidad y no en el plano superficial de la gramática. Desde el punto de vista lógico-gramatical los enunciados teóricos son idénticos a los hermenéuticos. Desde el punto de vista modal los enunciados hermenéuticos remiten deícticamente al contexto enunciativo transparente, mientras que los teóricos remiten a la enunciación impropia. La referencia de todo enunciado, sea teórico o hermenéutico, al contexto de su enunciación es la expresión en otros términos del giro interpretativo de la fenomenología.

Para finalizar, con este punto sobre el método fenomenológico querría hacer una breve alusión a la caracterización que Heidegger hace de él en la *Vorlesung* del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Creo que los tres conceptos que describen el método en esta lección tienen un valor decisivo para poner en relación la noción metodológica fundamental de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (la indicación formal) con la descripción interpretativa de *Sein und Zeit*.

En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger señala que el método fenomenológico se organiza en torno a tres conceptos: reducción, construcción y destrucción (Cfr. GA 24: 28-32). La reducción tiene el sentido del cambio modal para la instauración de la perspectiva fenomenológica. Heidegger lo denomina como una reconversión de la mirada del ente al ser (*Umstellung des Blickes*). Ahora bien, esa transformación modal se da en el plano de la facticidad, es una libre decisión del *Dasein* (*freier Entwurf*). Por eso, supone una construcción cuyo sentido no es otro que el de la resolución precursora. Ambos conceptos tienen como finalidad instaurar el contexto enunciativo transparente al que toda secuencia discursiva (especialmente los enunciados hermenéuticos) tienen que ser remitidos para que cobren originalidad. Por eso, la reducción y la construcción expresan el momento positivo de la indicación formal, es decir, crean lo que Heidegger en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* llamaba el criterio de originalidad. La destrucción, por su parte, expresa el momento negativo de la indicación, es decir, la puesta entre paréntesis de todos los significados que la tradición atribuye a los conceptos a fin de que se pueda aplicar el criterio de originalidad.

Al igual que la indicación formal, la descripción-interpretación fenomenológica de la época de *Sein und Zeit* tiene un valor metalingüístico, constituye la posibilidad de hablar sobre el *Dasein* desde el *Dasein* mismo.

2. Los rasgos semánticos del *Dasein*

En el punto anterior resultó evidente que la descripción-interpretación fenomenológica es un procedimiento metalingüístico al igual que la indicación formal. Valiéndome de esta propiedad discursiva, presentaré en este punto los rasgos semánticos que definen al *Dasein*. Haré abstracción de los análisis mediante los que Heidegger, concentrándose en el carácter referencial de la descripción, justifica cada uno de los existencialistas y me centraré en su articulación discursiva. Expondré, a continuación, la expansión de la denominación "*Dasein*" tal como se puede abstraer del texto *Sein und Zeit*. Estableceré la equivalencia semántica entre el *Dasein* y sus rasgos semánticos (existencialistas) sin considerar los procedimientos de justificación a fin de ganar una visión panorámica de la organización conceptual con la que Heidegger describe la vida humana.

Heidegger usa el término *Dasein* para referirse al hombre (Cfr. SuZ: 7). La razón por la que reemplaza un término por otro es la siguiente: el término *Dasein* designa la estructura ontológica del hombre (Cfr. SuZ: 12), aquello que lo constituye como tal y lo distingue de todo otro ente, es decir, la referencia de su ser con el ser en general o, por lo menos, la posibilidad de elaborar esa pregunta. El término "hombre" desconoce la originariedad estructural del ente que designa en virtud de que se halla ligado tradicionalmente a las distintas antropologías filosóficas (Cfr. SuZ: 17 y 131). Ellas conciben el ser del hombre como algo que cae de su propio peso y lo interpretan erróneamente a partir del ser de las cosas. Así pues, se empeñan en definir la esencia inmutable del hombre desconociendo su original constitución ontológica. Heidegger quiere distanciarse de ellas y llama al hombre "*Dasein*" justamente para significar lo "olvidado" por aquellas: su ser.

Una vez aclarado el referente del término, presentaré los distintos rasgos semánticos que lo describen. Estos rasgos coinciden con lo que Heidegger denomina "la expresión pura de ser de este ente" (Cfr. SuZ: 12). Necesaria-

riamente la estructura semántica del *Dasein* es una construcción que surge por un procedimiento de selección y abstracción de los análisis de *Sein und Zeit*. Este es el motivo por el que la presentación adquiera un tono fuertemente paradigmático.

La primera cuestión que surge es la siguiente: ¿cuál es el principio organizador de todos los rasgos que describen al *Dasein*? Evidentemente la respuesta está en la apertura (*die Erschlossenheit*). En efecto, ella describe al hombre bajo el punto de vista ontológico. Y lo hace desde dos puntos de vista: negativamente, en el sentido que designa el ser del *Dasein* como no-cerrado. Y positivamente, a diferencia de los demás entes, tiene acceso a su ser, al ser de los demás entes y al ser en general (Cfr. SuZ: 132). Heidegger se vale también de la expresión figurada "lumen naturale" (Cfr. SuZ: 133) para expresar este aspecto positivo: su ser es iluminación, esto significa, su ser y el ser de los demás entes le son manifiestos. Dado este carácter fundamental de este término se puede afirmar que el *Dasein* adquiere su sentido pleno con la apertura, de modo tal que sin ella no es de ningún modo:

El *Dasein* trae consigo su ahí desde nacimiento [von Hause aus], careciendo de él no sólo fácticamente no sería, sino no sería en absoluto el ente de esta esencia (*Wesen*). *El Dasein es su apertura*. (SuZ: 133) (subrayado en el original)

La radicalidad de este concepto puede ser también constatada por el hecho de que uno de los términos constitutivos del *Dasein*, precisamente, el "Da" designa la apertura. Así entonces, la apertura expresa que el *Dasein*, a diferencia de todo otro ente, posee una estructura ontológica que lo remite a su propio ser, al ser de los demás entes y al ser en general. Pero a su constitución no sólo corresponde el *Da* (apertura), sino también el *sein*. La relación entre ambos términos tiene que entenderse de la manera que sigue: el *Dasein* designa una totalidad que puede descomponerse en dos momentos traducibles a la relación que existe entre un proceso y su resultado. Estas expresiones tienen que entenderse como un modelo que intenta explicar el dinamismo estructural del *Dasein*. En efecto, en él se pueden distinguir estructuras que, por decirlo así, llevan a cabo el proceso de abrirlo y, otras, que son el resultado de este mismo proceso. La distinción entre el momento del proceso y el del resultado es puramente semántica. Para Heidegger, que

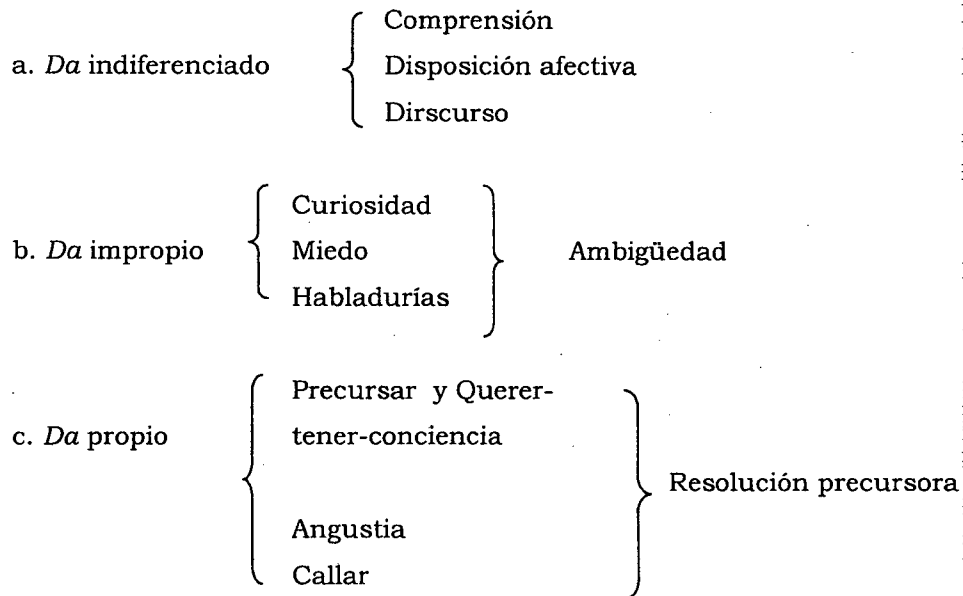
se mueve en el plano de la descripción fenomenológica, ambas poseen el mismo grado de originalidad y no pueden ser reducidas una a la otra.

Todas las estructuras que describen el dinamismo (proceso) mediante el cual el *Dasein* abre su ser son aquellas que están contenidas en la expresión “ser”. El ser del *Dasein* quiere expresar justamente aquellas estructuras que fundan, ponen en marcha, el dinamismo de la apertura. En cambio, la apertura (*die Erschlossenheit*) da cuenta de aquellas estructuras que son el resultado de aquel dinamismo que describen el proceso, por decirlo así, desde el punto final. La relación entre *sein* y *da* es una relación circular pero que, a los efectos del análisis, puede descomponerse en sus momentos semánticos.

Esta manera de entender el principio semántico fundamental que articula todos los rasgos del *Dasein* ya fue insinuada en la segunda parte de la tesis cuando expuse la noción de movilidad. En efecto, allí traté los conceptos de “lucidez” (*Reluzenz*) y “pre-estructuración” (*Praestruktion*) (Cfr. GA 61: 117) como aquellas estructuras de la movilidad que dan cuenta de todos los existenciales. La lucidez expresa la iluminación constitutiva de la vida humana y la pre-estructuración señala el momento constructivo de la misma. Para entender la relación recíproca entre ambos conceptos, propuse describirlas de acuerdo a la lógica del “proceso-resultado”: la iluminación (lucidez) es el estado alcanzado por un proceso de estructuración constitutivo de la vida. La articulación del *Dasein* en dos momentos que se implican mutuamente tiene su antecedente en aquellas indagaciones de la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922).

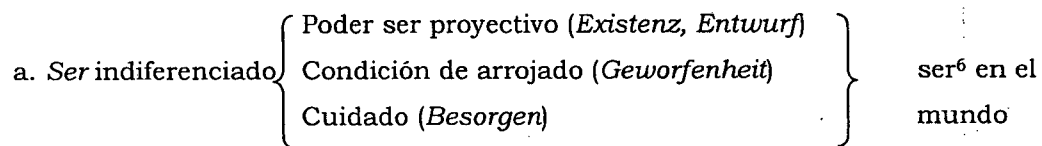
El principio articulador de todos los rasgos semánticos del *Dasein* se puede extraer del *Dasein* mismo. Se puede distinguir en él dos órdenes: estructuras del orden del *sein*, es decir, que fundan el dinamismo de la apertura. Y estructuras del orden del *da*, es decir, que son el resultado de aquel dinamismo. Siguiendo este esquema básico presentaré, a continuación, cada uno de los rasgos que pertenecen a cada orden. Asimismo, dentro de cada orden se debe distinguir tres tipos de modalidades que asume el *Dasein*: propia e impropia y la indiferencia modal de ambas (cotidianidad).

2.1. Estructuras del orden del *Da*

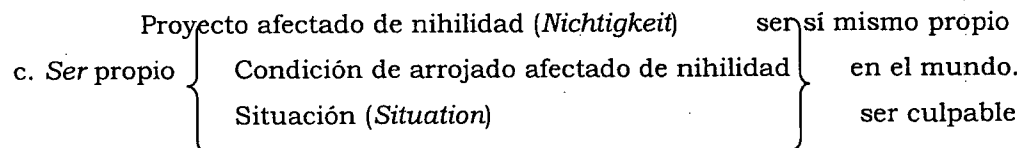


2.2 Estructuras del orden del ser

2.2.1 Estructuras del orden del ser del *Dasein* (Cuidado):



b. *Ser* impropio: caída en el mundo (*Verfallen*) → uno mismo (*man*)



2.2.2 Estructuras del sentido del ser del *Dasein* (temporalidad)

2.2.2.1 Temporalidad del ser:

⁶ El ser da cuenta también de la espacialidad (*Raumlichkeit*)

a. Sentido del ser indiferenciado: éxtasis indiferenciados de la temporalidad.

Futuro (<i>Zukunft</i>)	}	fundamento de la historicidad indiferenciada.
Presente (<i>Gegenwart</i>)		
Haber sido (<i>Gewesenheit</i>)		

b. Sentido del ser impropio: éxtasis impropios de la temporalidad.

Futuro impropio	}	fundamento de la historicidad impropia.
Presente impropio		
Haber sido impropio		

c. Sentido del ser propio: éxtasis propios de la temporalidad.

Futuro propio	}	fundamento de la historicidad propia.
Presente propio		
Haber sido propio		

2.2.2.2 Temporalidad del *Da* indiferenciado:

a. Temporalidad de la comprensión: se funda primariamente en el futuro (Cfr. SuZ: 336)

Modalidad temporal propia	}	Futuro: Precursar
		Presente: Instante (<i>Augenblick</i>)
		Haber sido: Repetición (<i>Wiederholung</i>)

Modalidad temporal impropia	}	Futuro: estar a la espera (<i>Gewärtigen</i>)
		Presente: presentación (<i>Gegenwärtigen</i>)
		Haber sido: olvido (<i>Vergessenheit</i>)

b. Temporalidad de la disposición afectiva: se funda primariamente en el haber sido (Cfr. SuZ: 340)⁷.

⁷ Tanto la angustia como el miedo se funda en el "haber sido". Pero el origen de la temporalidad es distinto en cada caso: la angustia surge del futuro de la resolución; en cambio el miedo desde el presente perdido (Cfr. SuZ:344).

Modalidad temporal propia (Angustia)	{	Haber sido: llevar ante la posibilidad de ser repetido. (<i>Vor die Wiederholbarkeit bringen</i>). Presentación: mantiene el instante a punto de producirse. (<i>Ihre Gegenwart hält den Augenblick... auf dem Sprung</i>). Futuro: Resolución (<i>Entschlossenheit</i>).
---	---	---

Modalidad temporal Impropia (Miedo)	{	Haber sido: olvido de si (<i>Sichvergessen</i>). Presentación: confusa presentación de lo primero que viene (<i>verwirrtes Gegenwärtigen</i>). Futuro: estar a la espera confuso (<i>verwirrtes Gewärtigen</i>)
--	---	--

c. Temporalidad del discurso: no posee un modo primario de temporación. Ahora bien como el habla se exterioriza en el lenguaje, el presente adquiere una cierta primacía (Cfr. SuZ: 365).

2.2.2.3 Temporalidad del *Da* impropio (caída):

Aquí Heidegger se ocupa sólo de la curiosidad. La caída en el mundo y su consecuente apertura se fundan en el presente (en la huida ante la finitud de la temporalidad propia) (Cfr SuZ: 348).

Modalidad temporal de la curiosidad	{	Presente: presentación incontinida (<i>ungehaltenes Gegenwärtigen</i>) Futuro: saltar afuera del origen, degenerarse ⁸ (<i>Entspringen</i>) Haber sido: olvido (<i>Vergessenheit</i>)
--	---	--

⁸ Traduzco el verbo "entspringen" por "saltar fuera del origen" o "degenerarse". Para ello tomo en cuenta no *Sein und Zeit*, sino el siguiente texto de la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927): "Si determinamos a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como la constitución originaria del *Dasein* y con ello como el origen de la posibilidad de la comprensión del ser, entonces la temporalidad (*Temporalität*) como origen necesariamente más rico y fértil (*trächtig*) que aquello que de él puede surgir (*entspringen*) (...) Todo surgir y toda génesis en el campo ontológico no es crecimiento (*Wachstum*) o desarrollo (*Entfaltung*), sino degeneración (*Degeneration*), en tanto todo lo que surge salta *afuera* (*entspringt*), es decir, en cierta manera huye (*entlaufen*), se aleja de la fuerza superior (*Übermacht*) de la fuente" (GA 24: 438). Si se considera que la expresión "*Übermacht*" designa en *Sein und Zeit* la libertad finita constitutiva de la repetición, es decir, de la historicidad propia (Cfr. SuZ: 384), se puede percibir claramente que la curiosidad caracterizada como un "entspringen" es un salirse de la propiedad, un estar fuera de lo originario.

2.2.2.4 Temporalidad del mundo

a. Modalidad temporal del ocuparse circunspectivo:

Modalidad temporal	}	Futuro: estar a la espera del para qué (<i>Das Gewärtigen des Wozu</i>)
		Presente: presentación como unidad del estar a la espera del para qué y de la retención de lo que está en condición respectiva (<i>Das Gewärtigen des Wozu in eins mit dem Behalten des Womit der Bewandnis</i>)
		Haber sido: olvido (<i>Vergessen</i>)

b. Modalidad temporal de la trascendencia: los horizontes extáticos de la temporalidad (propios e improprios).

Horizontes	}	Futuro: por mor de sí (<i>Umwillen seiner</i>)
		Presente: ante qué o a qué de la condición de arrojado (<i>Wovor</i>)
		Haber sido: para algo (<i>Um-zu</i>)

Una vez presentado los rasgos semánticos en los que se expande la denominación *Dasein*, es necesario presentar una visión unitaria de todos estos rasgos. Para ello retomaré lo que dije más arriba: el principio articulador de los rasgos semánticos es la apertura (*Da*). Esto significaba que el *Dasein* es un ente iluminado, es decir, que tiene acceso a su ser, al ser de los demás entes y al ser en general. También señalé que, además del “*Da*”, el otro componente semántico fundamental de su estructura es el “*sein*”. La relación entre estos órdenes debía ser entendida como la que existe entre el proceso y el resultado.

Ahora bien, después de presentar paradigmáticamente cada uno de los rasgos que describen la totalidad del *Dasein* (en el orden del resultado -*Da*- y en el orden del proceso -*sein*), se vuelve plenamente evidente lo que decía en un principio, a saber, que la iluminación es el principio articulador de todos los rasgos semánticos. La razón de ello radica en que no sólo el *Da* es iluminación, sino fundamental y más radicalmente lo es el *sein*. En efecto, cuando Heidegger expone el sentido del ser del *Dasein*, vale decir, la tempo-

ralidad, ve la necesidad de repetir el análisis preparatorio del *Dasein* desde el horizonte del que brota todo sentido. Al tratar el carácter temporal del ser-en-el-mundo, afirma:

La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del "fuera de sí" en los éxtasis del futuro, haber sido y el presente, es la condición de posibilidad para haya un ente que exista como su "ahí". El ente que lleva el título *Da-sein* es iluminado (...) Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace tanto abierto como claro para él mismo, fue determinado, antes de toda interpretación temporal, como cuidado. En él se funda la plena apertura del ahí (...) Comprendemos la luz de este ser iluminado sólo si interrogamos la constitución del ser del *Dasein*, el cuidado, en relación [*nach*] al fundamento unitario de su posibilidad existencial, y no si buscamos una fuerza que esta ahí implantada. *La temporalidad extática ilumina originalmente el ahí*. Ella es el regulador primario de la unidad posible de todas las estructuras esenciales existenciales del *Dasein* (SuZ: 350-351). (subrayado en el original)

En este texto se hacen dos afirmaciones fundamentales: la primera radica en que antes del análisis temporal (en la primera sección de *Sein und Zeit*) lo que vuelve iluminado al *Dasein* es el cuidado. Sin embargo, en el § 28 (Cfr. SuZ: 133) Heidegger introduce la expresión "lumen naturale" para designar la apertura del *Dasein*. Ahora bien, la pregunta que surge es ¿qué vuelve iluminado al *Dasein*, la apertura o su ser (cuidado)? Evidentemente son las estructuras que corresponden al orden del ser las que lo desencierran e iluminan. Las estructuras del *Da* son simplemente el resultado de aquel dinamismo de iluminación.

La segunda afirmación está vinculada con esto último: en la medida en que la temporalidad es el sentido del cuidado, ella es en última instancia la que saca fuera de sí al *Dasein*. En efecto, los horizontes extáticos de la temporalidad son los responsables de que el *Dasein* sea un ente iluminado. Por decirlo de alguna manera: la temporalidad desencierra el ser del hombre, lo descentra y lo exterioriza hacia cada uno de los éxtasis, de modo tal que su ser se abre, sale de su ocultamiento y se muestra (mejor dicho: se está abriendo y manifestando continuamente). Así pues, en el nivel de la temporalidad se produce la identificación entre el orden del *sein* y el orden del *Da*: la temporalidad es al mismo tiempo "ser" y "ahí", proceso y resultado. Por

ello se puede afirmar que a nivel de la temporalidad extática *el ser se vuelve la verdad del ser*, en el sentido de que la temporalidad es lo que revela y simultáneamente es revelado. La expresión *Dasein* mienta justamente esta identificación que es el principio articulador de todos los rasgos semánticos.

Al final de la cita Heidegger reconoce explícitamente esta función articuladora de la temporalidad al decir que ella es "el regulador primario de la unidad posible de todas las estructuras esenciales existenciales del *Dasein*". Que la temporalidad sea lo que confiere unidad a todos los existenciales no quiere decir que ellos se reduzcan a un único principio fundamentador, en el sentido de que la temporalidad sea la causa de aquellos. Heidegger rechaza esta interpretación; todos los existenciales poseen la misma originariedad (Cfr. SuZ: 131 y 334). Esta expresión significa lo siguiente: el *Dasein* es una totalidad estructural en la que cada uno de sus constituyentes funciona, por decirlo así, simultáneamente, como un sistema de relaciones cuyo principio de funcionamiento no está en una relación determinada, sino en la totalidad. La temporalidad designa precisamente la captación de esa estructura desde el punto de vista de la totalidad.

3. El mundo como texto

En este capítulo el concepto de mundo apareció en el esquema integrador de los conceptos metodológicos de *Sein und Zeit*. Los extremos constitutivos de la categoría semántica fundamental "origen vs. derivación" se unen, según el esquema, mediante un recorrido cuya dirección está señalada por la flecha, es decir, la trayectoria semántica va de lo originario a lo derivado. En ambos extremos como así también en el trayecto se ubica el concepto de mundo. La idea que quise expresar es la siguiente: el mundo como elemento estructural del "ser en el mundo", por un lado, está presente en toda la categoría semántica pero, por otro, sufre una modificación cuando pasa de un extremo al otro. Esta modificación (vista desde los extremos) se expresa en la oposición "mundo vs. desmundanización (*Entweltlichung*).

Heidegger no hace un desarrollo temático de la desmundanización en *Sein und Zeit*. Tan sólo lo usa para expresar el tipo de actitud que el *Dasein* adopta cuando conoce la naturaleza (Cfr. SuZ: 65). La desmundanización da

cuenta del proceso por el que el mundo se elide al asumir la modalidad teórica del conocimiento. El correlato del conocimiento es un caso límite (*Grenzfall*) del ente que recibe el nombre de “naturaleza” en el sentido que Kant le daba a este término (Cfr. SuZ: 65 Randbemerkung b) (Cfr. GA 20: 227). El problema de la desmundanización apareció en nuestra tesis tanto en el capítulo 1 de la primera parte y en capítulo 1 de la segunda parte: en ambos lugares propuse la tesis de considerar la elipsis del mundo como un proceso de desembrague.

Resta tratar la noción de “mundo” en *Sein und Zeit* como el momento originario que articula el otro extremo del recorrido genético del sentido. Me interesa destacar una única idea, a saber, la condición textual del mundo. De este modo quiero mostrar la continuidad entre las *Frühe Freiburger Vorlesungen* y *Sein und Zeit*. La obra principal de Heidegger fundamenta de forma definitiva la hipótesis que intenté justificar en la primera parte de la tesis. No voy a hacer una exposición exhaustiva del concepto de mundo, sino tan sólo me voy a detener en aquellos aspectos del problema que revelan el carácter inequívocamente textual del mundo. La exposición tendrá dos momentos: en el primero, trataré el modo en que Heidegger desde el análisis del útil propone la noción de mundo como un sistema de relaciones. En el segundo, mostraré cómo el concepto de mundo lleva consigo una estructura textual.

3.1. El mundo como sistema de relaciones

El mundo es un sistema de relaciones (*Relationssystem*) (Cfr. SuZ: 88) de índole pragmática que funciona como una red semántica *a priori*. El sistema es la condición de posibilidad para que los entes comparezcan en el trato cotidiano del *Dasein*. Para llegar a esta concepción del mundo Heidegger parte de un análisis de útil (*Zeug*) (Cfr. SuZ: 68) o herramienta (*Werkzeug*) (Cfr. GA 20: 259). La razón radica en que en los diversos modos de la vida cotidiana el *Dasein* manipula preferentemente útiles. El útil se transforma, de este modo, en el ente paradigmático desde donde Heidegger elabora el concepto de mundo como un sistema de relaciones:

Tomamos como ejemplo del mundo circundante y del trato (*Umgang*) en su forma más simple: el artefacto (*Handwerk*) y el artesano (*Handwerker*) (GA 20: 259)

No es casual la elección de este tipo de entidad. Se funda no sólo en la evidencia de que en la ocupación práctica (*praktisches Besorgen*) el *Dasein* se vale de instrumentos sino, fundamentalmente, en que el útil es un artefacto producido por el hombre y, como tal, lleva consigo un sistema de relaciones. El *Dasein* descubre el útil como un ente que tiene una determinada estructura ontológica: su ser está a su disposición, a su servicio o a su alcance. Por ello, Heidegger denomina al ser del útil “ser a la mano” (*Zuhandenheit*).

Ya la estructura ontológica misma del útil da cuenta de un determinado tipo de relación: la remisión (*Verweisung*). El “ser a la mano” expresa que el ser de este ente posee una relación a otro (*Verweisung auf ein Anderes*) (Cfr. GA 20: 252). En efecto, en primer lugar, el útil tiene una finalidad que es una determinada relación. Heidegger la denomina el “para” constitutivo del útil (*Um-zu*) (Cfr. SuZ: 68). En segundo lugar, se remite a una totalidad de útiles. Nunca un instrumento existe, desde el punto de vista semántico, en forma aislada. Por eso, la totalidad de útiles es una totalidad de remisiones (*Verweisungsganzheit*) (Cfr. SuZ: 69). Heidegger señala en la *Vorlesung Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (semestre de invierno de 1925) que este plexo de relaciones es una totalidad cerrada (*geschlossene Ganzheit*) (Cfr. GA 20: 252). En tercer lugar, el útil remite a la obra (*Werk*) que no sólo es un “ser a la mano”, sino también es aquello en que el *Dasein* se detiene primeramente (*vornehmlich*). La obra a la que remite el instrumento expresa la relación del “para qué” (*Wozu*) (Cfr. SuZ: 70). De ahí que el mundo circundante sea el mundo de la obra (*Werkwelt*) (Cfr. GA 20: 258). En cuarto lugar, la obra a producir (*das herzustellende Werk*) posee una relación de remisión con los materiales de los que está hecha. De esta manera la naturaleza se presenta como algo que también está al servicio y disposición de los intereses prácticos del *Dasein*. (Cfr. SuZ: 70; GA 20: 258-259). Heidegger denomina a esta relación “aquello de lo que” (*Woraus*) está hecha la obra. Por último, la obra tiene una remisión al destinatario, es decir, a aquel que la va a utilizar (*Träger, Benutzer*) (Cfr. SuZ: 70-71). El destinatario no es un ente “a la mano”, sino que tiene la forma de ser del *Dasein*. Es necesario añadir que el modo en el que el *Dasein* descubre estas relaciones no es la mirada teórica del conocimiento, sino la circunspección (*Umsicht*) de la praxis.

Así entonces, en el ente ejemplar se pueden distinguir un determinado tipo de relación cuya expresión formal es la remisión. Esta adopta diferentes direcciones semánticas: “el para” (utilidad), la totalidad de remisiones, “el para qué”, “el aquello de lo qué” y el destinatario de la obra. En la medida que la obra es lo primero de lo que se ocupa el *Dasein*, se puede afirmar que de ella parten todas las relaciones de remisión.

Mientras que el análisis del ser del útil toma a la obra como punto de partida de todas las relaciones de remisión, la introducción de un nuevo tipo de relación, a saber, la “condición respectiva” (*Bewandtnis*), implica un cambio de perspectiva del análisis. En efecto, la mirada se dirige ahora no al correlato objetivo de la relación, por decirlo así, sino desde la producción de la obra el análisis se dirige al correlato subjetivo, es decir, al *Dasein* que manipula el útil para la producir la obra. Creo que los dos tipos de relaciones, a saber, la remisión (*Verweisung*) y la “condición respectiva” (*Bewandtnis*) expresan los dos puntos de vista constitutivos de la intencionalidad y, por lo tanto, de la totalidad de relaciones del mundo: la remisión da cuenta de las relaciones que tienen su eje de coordenadas en el correlato objetivo del obrar; la “condición respectiva”, en cambio, expresa las relaciones que tienen su eje de coordenadas en el correlato “subjetivo” del producir, es decir, en el *Dasein*. Esta interpretación se apoya en las preguntas que introducen la noción de “condición respectiva”:

El mundo es aquello desde lo cual “lo a la mano” es “a la mano”. ¿Cómo puede el mundo hacer comparecer “lo a la mano”(…)La constitución de útil de “lo a la mano” fue indicada como remisión. ¿Cómo puede el mundo dar libertad (*freigeben*) el ente de este modo de ser desde el punto de vista de su ser? ¿por qué comparece primeramente este ente? (SuZ: 83)

Estas preguntas cambian la dirección del análisis. En efecto, preguntan por la condición de posibilidad de las relaciones de remisión constitutivas del ser de la obra. Los verbos “hacer comparecer” (*begegnen lassen*) y “dar libertad” (*freigeben*) como términos referidos al mundo expresan el cambio del punto de vista que va de la obra al *Dasein*. La condición respectiva pone a la obra en relación con el productor, es decir, la sitúa bajo la perspec-

tiva de la producción⁹, mientras que la remisión tan sólo consideraba la obra sin esta referencia.

A pesar de esta distinción entre “remisión” y “condición respectiva” tienen un vínculo indisoluble que les confiere el hecho de ser los dos polos de la relación intencional. Por eso, dice Heidegger que la remisión indica (*anzeigt*)¹⁰ la condición respectiva. El verbo “*anzeigen*” tiene el sentido deíctico de la “*formale Anzeige*” en su dimensión positiva (*Reduction* y *Konstruktion*). Esto significa: una vez consideradas las relaciones de remisión constitutivas de la obra, el análisis apunta a una radicalización cuyo sentido consiste en volver la mirada del ente al ser del *Dasein* como la fuente u origen de las relaciones. Así, por ejemplo, cuando un carpintero usa el martillo para hacer una obra, todas las relaciones de remisión implicadas en la herramienta (su finalidad, la totalidad de remisión, la obra, los materiales y el destinatario de la obra) se tornan hacia él. Al martillar el instrumento y todas sus relaciones se vuelven hacia el que realiza la acción, es decir, se ponen bajo la perspectiva (condición respectiva) del agente (*Dasein*). La referencia de las relaciones de remisión al obrar del agente es lo que pone en libertad o hace comparecer el útil como un “ente a la mano”.

El giro en la perspectiva del análisis tiene dos consecuencias: en primer lugar, que la totalidad de relaciones de remisión sean ahora consideradas como una totalidad de condiciones respectivas (*Bewandtnisganzheit*) (Cfr. SuZ: 84). En la medida en que ahora la totalidad de condiciones respectivas indica y señala al *Dasein* como aquel que pone en libertad el ente, es

⁹ La idea de que la “condición respectiva” representa el cambio de orientación de la mirada que va del ente a la relación que tiene éste con el ser del *Dasein* aparece muy bien reflejado en la traducción de Rivera. En efecto, tomando en consideración el verbo “*wenden*” (volverse, girar) como un componente de “*bewenden*” traduce el texto “*In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas Der Bezug des «mit...bei» soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.*” (SuZ: 84) de la siguiente manera: “En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo. La relación de lo que queda (vuelto hacia...) con aquello hacia lo que queda vuelto, será significada por el término remisión” (Ser y Tiempo, tr. Rivera: 110)

¹⁰ Aquí me aparto de la traducción de Rivera. Él traduce el verbo “*anzeigen*” por “significar”. Creo que esta traducción confunde al lector ya que pareciera que la remisión se identificara con la condición respectiva.

anterior (*früher*) (*a priori*) a cada útil particular. El *Dasein* no se ocupa sólo del útil, sino también de la obra, del usuario, etc. Siempre tiene como telón de fondo la totalidad de relaciones. En segundo lugar, el viraje que pone la totalidad de remisiones bajo la perspectiva del ser del *Dasein* y las considera como una totalidad de condiciones respectivas muestra que en la concatenación hay “algo” que carece de remisión. Dicho de otra manera: si el plexo de remisiones tiene una finalidad, un “para” (*Um-zu*), en el despliegue inicial de las remisiones (es decir, visto desde la perspectiva del proctor) hay “algo” que carece de finalidad o, lo que es lo mismo, no es para nada, motivo por el cual, el *Dasein* no puede estar en condición respectiva de él. No es ni un “ente a la mano” ni “algo” que pueda descubrirse en el mundo. Este “algo” que pone en marcha la totalidad de relaciones de remisión y que surge a partir del giro que va del ente al ser del *Dasein* no es otra cosa que el “por mor del que” (*Worumwillen*). Cuando la concatenación de remisiones se las considera como un plexo de condiciones respectivas aparece el poder ser del *Dasein* (*la existencia*) como aquella estructura en aras de la cual se despliega en distintas posibilidades y hace comparecer los entes (Cfr. SuZ: 84).

El análisis tomó como punto de partida un ente determinado, a saber, aquel que el *Dasein* privilegia en el mundo circundante: el útil. Este ente se reveló como un eje desde el cual organizan una totalidad de relaciones de remisión. La profundización de este sistema de relaciones produjo un viraje del análisis que consistió en poner las remisiones de cara al *Dasein* o, como lo dice Heidegger, en condición respectiva. El análisis del útil condujo, en este sentido, al ser del *Dasein* (existencia).

Esta última afirmación se puede apreciar claramente en los dos significados que Heidegger le otorga a la condición respectiva: a) el significado óntico del término da cuenta de la “actividad” concreta que el *Dasein* despliega y que permite ser “el ente a la mano” tal como es. Me refiero, por ejemplo, a la acción de “martillar”. En efecto, el *Dasein*, al martillar, pone todas las relaciones de remisión respecto de dicha actividad, y b) el significado ontológico alude a una estructura constitutiva del *Dasein* que es la condición de posibilidad de toda actividad. Me refiero a la apertura (*Erschlossenheit*). El dejar ser óntico tiene su sentido en un previo (*vorgängig*) dejar ser ontológico. La unidad de los tres existenciaris constitutivos de la apertura

abre el ser del *Dasein* como un previo (*a priori*) campo de juego en cuyo seno los entes son descubiertos bajo la modalidad del “ser a la mano”. Toda actividad óptica del *Dasein* tiene como telón de fondo la iluminación de su ser. Por ello, a la relación de la condición respectiva óptica con la apertura como su condición de posibilidad última la denomina Heidegger el sentido ontológico de la “condición respectiva”. En la medida en que es anterior a toda conducta óptica con los entes la llama también “pretérito apriorístico” (Cfr. SuZ: 85).

Es el sentido ontológico de la condición respectiva el que le permite a Heidegger precisar el concepto de mundo. En efecto, el *Dasein*, por decirlo así, “sabe” que existe desplegando su poder ser (comprensión) desde un determinada condición de arrojado (disposición afectiva) y articulando significaciones (discurso). El *Dasein* se mueve en una suerte de evidencia preontológica y de término medio en la que comprende atemáticamente su apertura y el mundo como aquello que le es familiar, es decir, comprende su ser. Ahora bien, el *Dasein* comprende concretamente su ser como un despliegue de posibilidades generadas a partir de un “por mor del que”; al mismo tiempo comprende la totalidad de relaciones diseñado por el “por mor del que” en cuyo seno puede descubrir entes del modo de ser de “lo a la mano”. Su ser le es abierto como el acontecimiento unitario de la comprensión, la disposición afectiva y el discurso posibilitando, de este modo, un ámbito de sentido dentro del cual pone en libertad entes que están a su disposición. El mundo es, precisamente, ese ámbito diseñado por la apertura del *Dasein* en cuyo seno comparecen los entes (Cfr. SuZ: 86).

Así entendido, el mundo posee una estructura que Heidegger llama “mundanidad” (*Weltlichkeit*). Este concepto expresa que el sistema de relaciones constitutivas del mundo se vinculan por medio del carácter significativo del ser del *Dasein*. Esta afirmación pone en evidencia que la fuente u origen del sistema de relaciones es el “sí mismo” considerado como un relacionarse consigo mismo o, lo que es lo mismo, como existencia: “En el ser de este ente (el *Dasein*) él mismo se relaciona con su ser”: (Cfr. SuZ: 41)¹¹.

¹¹ Los dos modos fundamentales de relacionarse consigo mismo son las dos posibilidades de realización que constituyen la subjetividad del *Dasein*: la propiedad y la impropiiedad (Cfr. SuZ: 42-43) (Cfr. Figal, 2001: 10-16)

En efecto, el *Dasein* proyecta su ser desde un “por mor del que” y, de este modo, se refiere a sí mismo desde un “para” que le es constitutivo y con el cual no se puede estar en condición respectiva. Así pues, remitiéndose a sí mismo, abre su ser y, al mismo tiempo, descubre los entes que están en relación con esa posibilidad abierta. El “referirse” originario del *Dasein* abre el mundo como un plexo de relaciones. El mundo se halla caracterizado por una concatenación de remisiones abiertas en aras de un “por mor del que”. El *Dasein* habita cotidianamente en dichas relaciones y se desenvuelve familiarmente en ellas.

Ahora bien, habitando familiarmente en ellas el *Dasein* comprende su poder ser en el mundo de la siguiente manera: ocupándose de ellas se significa a sí mismo. Voy a ilustrar esta idea mediante el caso ejemplar de la producción de un objeto: el carpintero se ocupa de hacer un armario. “Hacer un armario” es una posibilidad suya abierta por esa “espontaneidad” inherente a su ser (“por mor del que”). El carpintero se desenvuelve (habita) con el plexo de remisiones de útiles abierto por esa posibilidad. Esto quiere decir: el carpintero, haciendo el armario, descubre los distintos entes que tienen que ver con esa posibilidad. Al desplegar una posibilidad suya (hacer el armario) se significa a sí mismo, lo cual quiere decir, le es abierto su poder ser en el mundo. En efecto, el carpintero inicialmente despliega su poder ser en razón de una suerte de “espontaneidad” llamada “por mor del que”. Este significa un “para” (*Um-zu*), es decir, una posibilidad suya. La posibilidad abierta por su ser significa un “qué” (*Wozu*), la obra (en este caso el armario). Y finalmente la obra significa la totalidad de condiciones respectivas con su estructura del “con... en” (*mit...bei*). En esta última relación es cuando el plexo de remisiones que toman como eje la obra, giran, por decirlo así, y se ponen en relación con la posibilidad de “hacer el armario”. De este modo el carpintero (el *Dasein*) se pone en condición respectiva con (*mit*) el martillo en (*bei*) el martillar.

En este momento de la exposición es cuando adquiere sentido la afirmación que hice al comienzo de este punto, a saber, que el mundo es un sistema de relaciones. El nexos que las vincula es lo que Heidegger denomina la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) (Cfr. SuZ: 87). El sentido de esta expresión es de índole de deíctico. Heidegger acentúa el sentido de la raíz el verbo “be-

deuten". Para eso lo escribe del siguiente modo: "*be-deuten*" (Cfr. SuZ: 87), es decir, "indicar algo". La idea es que cada uno de los momentos de la relación indica, remite o significa la otra. El sistema de relaciones de la significatividad es el siguiente: el "por mor del que" (*Worumwillen*) remite-indica o significa el "para" (*Um-zu*), el "qué" (*Wozu*) y el "con...en" (*mit...bei*) de la condición respectiva. La significatividad es la mundanidad del mundo.

3.2 La estructura textual del mundo

La pregunta que intentaré responder en este último punto del capítulo es la siguiente ¿por qué la significatividad como expresión del sistema de relaciones constitutivas del mundo tiene una estructura textual?. Cuando traté el concepto de mundo de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* en el capítulo 2 de la segunda parte¹² señalé que la condición mínima para que haya texto es lo que los lingüistas llaman "coherencia". Este concepto expresa que una determinada secuencia discursiva se constituye como texto cuando el intérprete puede asignarle un sentido total o, dicho de otra manera, cuando para el lector dicha secuencia aparece como un conjunto de significados con sentido. Por eso, dije que la condición necesaria y suficiente para que haya texto o, lo que es lo mismo, el criterio mínimo de textualidad no está en el texto mismo (secuencia discursiva), sino fuera del texto, es decir, en el intérprete. La coherencia semántica de una secuencia presupone la mediación de la subjetividad. Desde esta concepción del texto abordo nuevamente la noción de mundo de *Sein und Zeit*. Creo que los análisis de la segunda parte cobran en esta obra una precisión mucho mayor. Sintetizaré mis reflexiones sobre la textualidad del mundo en los siguientes puntos:

a) La noción de mundanidad como un sistema de relaciones en las que "el por mor del que" indica un "para", un "para qué" y un "con...en" pone en evidencia que la estructura textual se mueve en el ámbito de una teoría general de la acción. En efecto, "el por mor del que" expresa el aspecto volitivo (el *Wille* del *Worumwillen*) e intencional del obrar humano¹³. En la medida en

¹² Cfr. nota 28 del Capítulo 2 de la Segunda Parte de este trabajo.

¹³ En la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger hace un comentario sobre el sentido del "*Worumwillen*" que apoya nuestra interpre-

que este concepto es el primer eslabón de la concatenación de relaciones, tiene que ser considerado como el fundamento de la coherencia del obrar humano. Un objeto producido, un artefacto (así también como las acciones ligadas a su realización), dependen semánticamente del acto de producción. Heidegger mira el obrar humano como una acción con sentido y coherente desde el punto de vista de su producción. La razón más profunda de este proceder está en la lectura que Heidegger hace de la tradición filosófica griega, especialmente de Aristóteles. El sentido del ser dominante para los griegos y el hilo conductor de toda investigación ontológica es la producción (*Herstellung*)¹⁴. El sentido del ser del ente paradigmático (el útil o artefacto) no sólo expresa que “está a la mano” o a “disposición” de las diversas ocupaciones del *Dasein*, sino también que su transparencia ontológica depende del trato productor del *Dasein*. El útil lleva consigo un sistema de relaciones coherentes porque, cuando el análisis fenomenológico cambia de perspectiva y gira la mirada desde el útil al ser del *Dasein*, descubre, primero, que alguien lo usa desde una determinada intencionalidad pragmática (*Worumwillen* y *Um-zu*) y, segundo, que su “ser a la mano” se origina en un acto de producción o, dicho de otra manera, en la fabricación del artefacto (tanto de la obra como del útil). De ahí es que la coherencia interna del útil y de la obra remitan al sentido que un sujeto histórico y práctico le asigna. El ejemplo del carácter “a la mano” de la naturaleza también explica que sus significados están en función de la coherencia pragmática del *Dasein*: “El bosque es parque

tación como “intencionalidad-propósito”. En efecto, lo que está en juego en este existenciario no es otra cosa que el “sí mismo” del *Dasein*. Ahora bien, este “sí mismo” da cuenta, desde el punto de vista ontológico, del concepto de persona como fin (*Zweck*). El aspecto volitivo del *Worumwillen* expresa justamente esta espontaneidad por la que el *Dasein* se asigna a sí mismo una finalidad. Así lo dice Heidegger: “El *Dasein* existe, es decir, es por mor de su propio poder-ser-en-el-mundo. Aquí se muestra el momento estructural que Kant inició, de determinar ontológicamente la persona como fin (*Zweck*), sin rastrear la estructura específica de la finalidad y la pregunta de su posibilidad ontológica” (GA 24: 242). El *Worumwillen* es la expresión ontológica de la finalidad inherente a toda acción humana (Cfr. también VWG: 157-158).

¹⁴ Cfr. Capítulo 3 de la segunda parte de este trabajo, punto 1.2 “La ontología como hermenéutica de la vida fáctica”.

forestal (*Forst*), la montaña es cantera, el río es fuerza hidráulica, el viento es viento «en las velas» (SuZ: 70).

b) De lo recién dicho se desprende que la acción humana es un texto anterior a su articulación lingüística¹⁵. El sentido de esta afirmación es la siguiente: la acción es una totalidad de relaciones de sentido puramente pragmáticas en las que el *Dasein* se orienta no sólo respecto de sí mismo, sino también de los entes. El sentido primero de estas relaciones de significación es, como señalé más arriba, de índole deíctica: cada uno de los términos de la concatenación indica el otro y finalmente todos señalan la fuente del sentido: el *Dasein*. Heidegger denomina “significatividad” a esta estructura textual del mundo. Ahora bien, a los significados pragmáticos se pueden surgir los significados lingüísticos. Los significados lingüísticos se fundan (*fundieren*) en los pragmáticos (Cfr. SuZ: 87 y 161)¹⁶. En la *Vorlesung* del se-

¹⁵ La condición textual del obrar humano es una inferencia hecha a partir de la interpretación de la estructura textual de la mundanidad. En la medida que el término primero de la mundanidad expresa la “voluntad” (*Wille*) conforme a la cual el *Dasein* despliega una posibilidad de lo que se trata es de la acción. Afirmo la condición textual del obrar humano sobre la base de la definición del criterio necesario y suficiente (mínimo) de textualidad, a saber, la coherencia. Este es uno de los motivos por el que la herméutica textual de P. Ricoeur no sirve para interpretar a Heidegger ya que, en primer lugar, considera que un criterio de definición textual es la fijación por la escritura “Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero, ¿qué es lo que fija la escritura? Dijimos: todo discurso” (Ricoeur, 2001: 127). Y en segundo lugar, porque considera que el texto escrito es el modelo de la acción humana. Por eso, entre acción y texto hay una relación de analogía. La acción sólo puede ser considerada como un “cuasitexto”: “Diré brevemente que, por un lado, la noción de texto es un buen paradigma para la acción humana y, por otro, que la acción es un buen referente para toda una categoría de textos. En lo que se refiere al primer punto, la acción humana es en muchos aspectos un cuasitexto. (Cfr. Ricoeur, 162). La acción, según se desprende de la cita, es sólo el referente de ciertos textos y guarda algunas semejanzas con la textualidad: la autonomía. Evidentemente Ricoeur está atrapado por su definición de texto que incluye la fijación por la escritura. Texto es texto escrito. La acción sólo puede ser el referente de ciertos textos escritos: las narraciones. En cambio, para nuestra interpretación de la filosofía heideggeriana el texto da cuenta de la estructura misma de la acción como una totalidad coherente de significados. No hay relación analógica.

¹⁶ En la *Randbemerkung* c de la página 87 Heidegger se aparta de esta interpretación y afirma que el lenguaje (*Sprache*) no está fundado en algo así como significados pragmáticos,

mestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Heidegger se refiere explícitamente a la relación entre los significados pragmáticos y los lingüísticos. El *Dasein* se orienta pragmáticamente en un mundo concebido como un sistema de relaciones significativas (*Bedeutsamkeit*). La ocupación radica precisamente en la realización de esta orientación. El eje de coordenadas desde donde parte dicha orientación son las diversas tareas en las que el *Dasein* se mueve cotidianamente. En este nivel de análisis el sistema de relaciones es de índole pragmático y la coherencia textual se circunscribe al plano de la acción. Ahora bien, en la medida en que el *Dasein* es un ser que posee lenguaje, es decir, es un ser que se expresa mediante el discurso lleva al plano de la articulación fonética los significados que estructuran su praxis. De ahí que se pueda decir que de la coherencia semántica de la acción se deriva la coherencia semántica de los significados lingüísticos. Los textos (orales, escritos o fijados en cualquier otro soporte), desde el punto de vista ontológico, tienen su condición de posibilidad en la estructura textual del mundo. Por eso, se puede concluir que la coherencia semántica del mundo y la coherencia lingüística son isomórficas en virtud de que la segunda se funda en la primera¹⁷.

sino que constituye originalmente la apertura. Esta es una autointerpretación de Heidegger hecha con posterioridad a *Sein und Zeit*.

¹⁷ El problema de la relación entre el texto lingüístico y la realidad extralingüística es una cuestión clave de la lingüística textual. Se puede ver claramente en la semiótica del texto de J. Petöfi. En efecto, el problema de la coherencia, para Petöfi, expresa precisamente el trabajo de reconstrucción de la realidad extralingüística (universo relatado) mediante modelos de interpretación. Estos modelos no son otra cosa que representaciones mentales de la configuración de la realidad (Cfr. Petöfi-Sözer, 1988: 454). Petöfi introduce dos términos que describen los aspectos configurativos de la realidad extralingüística. Ellos son constringencia (*constringency*) e integridad (*integrity*). Ambos términos son análogos en el plano real de las nociones pertenecientes a la constitución textual de continuidad (*continuity*) y completud (*completeness*). Petöfi los explica así: la constringencia describe el hecho de que la realidad posee elementos conectados en un único continuum. Este aspecto de la configuración sólo es relevante para el intérprete. La integridad da cuenta del carácter total de la realidad. También esta propiedad está vinculada a las expectativas del intérprete (Petöfi-Olivi, 1989: 203-204). Creo que la concepción heideggeriana del carácter textual del mundo resuelve los problemas del vínculo entre el texto y la realidad ya que, por un lado, elimina la dicotomía Sujeto-Objeto y, con ello se desprende de todas las dificultades de relación entre la mente y

En tanto el *Dasein*, además, está determinado esencialmente por el hecho de que *habla*, de que *se expresa* (*ausspricht*), de que es *discursivo* (*Redendes*), de que *abre descubriendo y haciendo ver en tanto es hablante* (*Sprechendes*), a partir de ello se comprende que haya algo así como palabras que tienen significaciones. No sucede de modo tal que primero existan sonidos de palabras (*Wortlaute*) y que luego con el tiempo estos sonidos de palabras fueran pertrechados (*versehen*) con significados, sino sucede al revés, lo primero es el Ser en el mundo, i. e., la comprensión que se ocupa y el ser en un contexto de significación (*Bedeutungszusammenhang*), a cuyas significaciones les brotan a partir del *Dasein* mismo la locución (*Verlautbarung*), los sonidos y la comunicación fonética (*lautliche Mitteilung*). Los sonidos no reciben significación, sino al revés, las significaciones son expresadas en sonidos (GA 20: 287).

c) Una vez establecida la relación de derivación entre la coherencia semántica del mundo (acción) y la coherencia semántica de los textos lingüísticos (relación que Heidegger no hace de un modo explícito, pero que se deduce de nuestra interpretación textual del mundo) voy a enfocar otro aspecto del problema: la relación entre la obra producida y el texto como producto del obrar humano. Heidegger toma a la obra (*Werk*) como punto de partida del análisis fenomenológico del mundo ya que, según señalé en el punto anterior, el útil remite a ella como el eje del obrar productivo del *Dasein*. Por este motivo, en la *Vorlesung Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* habla del mundo de la obra (*Werkwelt*). La obra implica un sistema de relaciones de remisión cuya coherencia descanza, en última instancia, en el ámbito de sentido abierto por el “por mor del que”. Los textos son también obras producidas por la acción humana. Si nos restringimos sólo al campo del lenguaje, es decir, si dejamos de lado la posibilidad de considerar como

el mundo y, por otro, propone una relación de inmanencia: el *Dasein* habita en un mundo de sentido. Desde este punto de vista se articula en una red o texto de significados pragmáticos. El *Dasein* no puede ir más allá de esta “realidad” que, para él, es primigenia. El lenguaje articula dichos significados pragmáticos en otras redes o textos que, desde el punto de vista lógico, son isomórficos con la acción. La noción de isomorfismo pretende destacar que la coherencia semántica de los textos lingüísticos se funda en la coherencia de la realidad primera del *Dasein*: la estructura textual del mundo.

textos a los sistemas de significados cuyo soporte no es el lenguaje, la idea de que el lenguaje es una obra fue desarrollada explícitamente por K. Bühler¹⁸. El lenguaje es un producto del obrar del hombre; es una herramienta (*Werkzeug, organon*), un dispositivo (*Gerät*) (Cfr. Bühler, 1999: 24). Esta concepción lleva consigo una determinada antropología: el hombre es *homo faber* y *zoon politikón* (Cfr. Bühler, 1999: XXI). Es evidente que el modelo de la teoría del lenguaje de Bühler es el mismo que el que Heidegger utiliza para describir la estructura fundamenal del *Dasein*, el ser-en-el-mundo. Si al lenguaje se lo considera desde el trasfondo de la acción humana productiva y social, entonces es una obra que es el resultado de un acto de producción. Para precisar esta noción K. Bühler reinterpreta a von Humboldt¹⁹ y señala que el lenguaje posee una doble dimensión: es al mismo tiempo producto (obra) y actividad productora. K. Bühler introduce los siguientes conceptos que expresan la referencia del lenguaje al campo de la producción humana: acción lingüística (*Sprechhandlung*), obra lingüística (*Sprachwerk*), acto lingüístico (*Sprechakt*) y forma lingüística (*Sprechgebilde*). La acción lingüística y la obra lingüística remiten el lenguaje al campo de la praxis y de la poiesis aristotélicas, es decir, de las acciones orientadas a un fin. El lenguaje como obra lingüística es el producto de una acción humana (acción lingüística²⁰) y como toda obra tiene una cierta independencia semántica del contexto de producción (Cfr. Bühler, 1999: 52-53). La forma lingüística expresa lo que Saussure denominaba "*langue*", es decir, es el objeto idealmente construido

¹⁸ Ricoeur define también al texto como obra del discurso y reconoce el hecho de que el discurso tiene que ser comprendido como una práctica productiva (Cfr. Ricoeur, 2001: 100-104), pero en la medida que introduce como criterio de textualidad la escritura, el texto sólo corresponde a la obra escrita (Cfr. Ricoeur, 2001: 104-105; 108-109). Por eso, me parece mucho más útil la caracterización de K. Bühler, ya que la obra lingüística es independiente de su soporte material.

¹⁹ K. Bühler parte de la afirmación de von Humboldt de que el lenguaje no es obra (*Werk*), sino energía, actividad (*Thätigkeit*) (Cfr. von Humboldt, 2002: 418).

²⁰ La relación que hay entre la obra lingüística y la acción lingüística aparece claramente formulada en el siguiente fragmento: "Toda palabra, célebre o no, puede ser considerada sub especie de una acción humana. Pues, todo hablar concreto se halla en un ensamble vital con el resto de las conductas plenas de sentido de un hombre; ella está entre acciones y es ella misma una acción". (Bühler, 1999: 52)

por la teorización de la ciencia del lenguaje (Cfr. Bühler, 1999: 60). Mientras que el acto lingüístico remite a los actos que confieren significado (*die sinnverleihenden Akte*) de las *Logische Untersuchungen* de Husserl (Cfr. Bühler, 1999: 67). Los cuatro conceptos que explican las relaciones entre obra y producto muestran que el lenguaje siempre supone una referencia a la subjetividad: la acción y obra lingüística remiten al sujeto práctico, mientras que la forma y acto lingüísticos remiten a un sujeto lógico. Para K. Bühler el sujeto práctico es anterior al sujeto lógico (Cfr. Bühler, 1999: 69). Estas distinciones de la teoría del lenguaje de Bühler pueden servir para destacar la condición de producto de los textos y su relación con el mundo. En efecto, los textos tienen el mismo estatus ontológico que las obras de las que el *Dasein* se ocupa cotidianamente. En términos de K. Bühler son “obras lingüísticas” que suponen una determinada acción lingüística. K. Bühler remite estas acciones a las diversas esferas de la praxis. Visto desde el punto de vista de la analítica existencial de Heidegger, las acciones lingüísticas no son otra cosa que las diversas posibilidades fácticas abiertas por la proyección del *Dasein*. Estas posibilidades de índole existencial son las que articulan, en primer lugar, un sistema de significados pragmáticos y, en segundo lugar, son llevadas al plano del lenguaje como textos (escritos, orales o con otro soporte material). La mútua implicancia de obra lingüística y acción lingüística puede ser considerada como la implicación recíproca de la obra y el “por mor del que” que da origen a la posibilidad de producirla. Así entonces, un texto determinado se presenta también como un sistema de remisiones que apunta no sólo a su condición de producción, sino también a un posible usuario o lector. Si se considera el texto desde la recepción, entonces es el lector el que atribuye coherencia al sistema de relaciones semánticas. Esta atribución puede ser considerada como la “condición respectiva” del lector respecto de los significados textuales. En efecto, el sistema de remisiones de un texto dado sólo cobra sentido cuando apunta a la comprensión de un lector que restituye la posibilidad o posibilidades implicadas en el texto o, lo que es lo mismo, cuando logra orientarse semánticamente mediante la lectura en el mundo que el texto le propone. La expresión “mundo del texto” expresa no la mundanidad, que es una estructura a priori válida para todo texto, sino el mundo fáctico, el sistema de significados concretos que un texto determina-

do propone a un lector que es capaz de orientarse, es decir, de reconocer y atribuir sentido a ese conjunto de relaciones semánticas. Ahora bien, creo que el concepto de “acto lingüístico” puede ser también incorporado a esta interpretación. Si se acepta el giro hermenéutico de la fenomenología de Heidegger, los actos que confieren significados de Husserl no son otra cosa que los tres existenciales constitutivos de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Da-sein*. La apertura y la mundanidad como constitutivos a priori están en un nivel de profundidad mayor que la acción lingüística y la obra lingüística; dan cuenta de las estructuras formales constitutivas de la coherencia de todo texto en el plano ontológico-existencial. Por ser estructuras formales son universales. Esto quiere decir lo siguiente: la mundanidad es el texto originario al que todo texto fáctico remite, sea este texto de índole pragmática o una obra lingüística. Así entonces, habría dos niveles de continuidad semántica o coherencia: en el nivel fáctico existencial el continuum de sentido está dado primariamente en una acción determinada o, dicho de otra manera, en una esfera de la praxis concreta. Sobre la base de estas acciones se articulan o producen los textos lingüísticos (orales u escritos). La coherencia textual radica en la posibilidad que el intérprete tiene de habitar, esto es, de recorrer u orientarse semánticamente la continuidad semántica propuesta en el texto. Esta continuidad es la reconstrucción que un lector hace de la o las posibilidades fácticas que un texto determinado ofrece. En el nivel ontológico-existencial, por su parte, la coherencia se funda en estructuras a priori: el sistema de relaciones de la significatividad y la apertura implicada en dicho sistema. Los actos implicados en este nivel de la coherencia son los que posibilitan la facticidad de todo texto y su comprensibilidad²¹.

²¹ Esta interpretación de la coherencia coincide con propuesta hecha por M. Scherner en su fenomenología de la comprensión textual. La noción de “horizonte” de comprensión -tomado del lingüista H. Brinkmann- es la que posibilita la coherencia del texto. La coherencia, entendida como “el carácter cerrado de una cadena formulada lingüísticamente” (*Geschlossenheit der formulierten sprachlichen Kette*) (Scherner, 1984: 136), no depende exclusivamente de la constitución semántico-sintáctica de la secuencia, sino también y fundamentalmente de la capacidad del receptor de insertar esa secuencia de enunciados en una conexión de historias (*Geschichtenzusammenhang*) (Scherner, 1984: 147). El problema radica en la articulación de los elementos cohesivos presentes en la materialidad del texto y la contribución del receptor, es decir, en la coordinación del ordenamiento interno del texto de acuerdo a las

d) Según se sigue de los puntos anteriores, el mundo tiene una estructura textual porque es un sistema de relaciones que garantiza la coherencia semántica de la acción. El indicio más evidente de este rasgo radica en que el *Dasein*, cotidianamente, está familiarizado con el plexo de relaciones, habita en él, por decirlo así, "sin darse cuenta". El *Dasein* se orienta en el mundo en la medida en que el sistema de relaciones que lo constituye permanece como un trasfondo que no aparece ni se hace manifiesto. Ahora bien, Heidegger introduce en el análisis fenomenológico del mundo tres nociones destinadas justamente a mostrar cómo en el interior mismo de esa familiaridad el sistema de relaciones del mundo se anuncia de un modo preontológico. Estos conceptos tienen sentido sobre la base de una consideración textual del mundo. En efecto, ellos muestran la interrupción de la continuidad semántica de la acción o, lo que es lo mismo, la incoherencia del campo de la praxis. La llamatividad²² (*Auffälligkeit*), la apremiosidad²³ (*Auf-*

pautas semántico-gramaticales y el ordenamiento que surge en la recepción cuando el lector coloca los enunciados en su horizonte. Scherner propone tres principios que organizan la experiencia: a) la constancia de sentido (*Sinnkonstanz*): no es otra cosa que la presuposición del sentido. Es un término que toma de Hörmann. Describe un principio muy general que describe la actitud y expectativa del receptor frente la materialidad del texto: el texto que ha de ser interpretado tiene que manifestarse con sentido (*sinnvoll*), b) un texto se vuelve coherente cuando el receptor sin grandes dificultades puede incorporar la secuencias de enunciados al estado actual de su respectivo horizonte. Si no se logra, el texto no se vuelve un absurdo (*sinnlos*), sino se lo califica como no accesible para ese horizonte, pero si tal vez para otro, y c) la coherencia se establece no solo por la posibilidad de incorporación al propio horizonte del lector, sino porque este puede realizar múltiples operaciones cognitivas (inferencias) sobre la materialidad del texto. De acuerdo a estos tres principios generales de la coherencia, Scherner concluye que el texto funciona como un conjunto de instrucciones que, cuando el receptor las percibe en su materialidad, produce determinadas relaciones de sentido. Los elementos cohesivos del texto se presentan como directivas que desencadenan un proceso de producción de sentido (Scherner, 1984: 158-160). Creo que la producción de sentido, que en Scherner no está tratada temáticamente, se fundamenta en última instancia en las estructuras constitutivas del *Dasein*.

²² La llamatividad expresa la situación siguiente: el *Dasein* se vale de un útil que está roto, que no puede ser utilizado (Cfr. SuZ: 73).

²³ La apremiosidad expresa la situación siguiente: el *Dasein* se encuentra con que algo falta, con aquello que no está a la mano, por ejemplo, un útil que es necesario para producir una obra determinada (Cfr. SuZ: 73).

drindlingkeit) y la rebeldía²⁴ (*Aufsässigkeit*) expresan que el plexo de remisiones remisiones se rompe (*Störung*) de diversas maneras haciendo que se vuelva visible para la circunspección (Cfr. SuZ: 75). En los tres casos de ruptura del continuum semántico se revela la textura del mundo, el hecho de que el mundo es lo que garantiza la coherencia de la acción. Por ello, Heidegger habla de una desmundanización de “lo a la mano” (Cfr. SuZ: 75) en el sentido de que el útil se separa del texto del mundo y se muestra como algo que está ahí (*Vorhandensein*). El modo en que se revela el texto del mundo es inmanente a la ocupación o, lo que es lo mismo, tiene un sentido pre-ontológico. Así entonces, la llamatividad, la apremiosidad y la rebeldía ponen de manifiesto las relaciones de discontinuidad-continuidad semánticas inherentes al mundo²⁵. Estos conceptos son otra prueba adicional de que el mundo se estructura como un texto.

²⁴ La rebeldía expresa la situación siguiente: el *Dasein* se encuentra con lo que está “no a la mano”, con lo que obstaculiza su ocupación, y por lo tanto, con aquello para lo que no tiene tiempo. Por ejemplo, cuando el *Dasein* se ocupa de hacer algo y un imprevisto irrumpe en su ocupación (alguien llega para saludarlo o lo interrumpe). En ese momento está ocupado en algo y no tiene tiempo para la visita inesperada (Cfr. SuZ: 73-74).

²⁵ Esta idea es un concepto fundamental del enfoque procedural de la lingüística textual de de Baugrande y Dressler. El texto documenta y registra las elecciones de su productor. Por ello es un sistema real, es decir, es el producto de elecciones reales que se hicieron sobre la base del sistema virtual de la lengua. Desde la perspectiva de la teoría de los sistemas, el texto en tanto artefacto puede ser comprendido como un sistema cibernético en el que interactúan sus elementos constitutivos. Esta caracterización le permiten visualizar dos rasgos fundamentales de la textualidad: la continuidad y la relacionalidad. El texto como un sistema de elementos (principios constitutivos) que funcionan conjuntamente tiene como rasgo fundamental la estabilidad. La alteración de algunos de estos elementos produce un desequilibrio en el sistema. Mediante lo que los autores denominan “integración regulativa” los participantes de la comunicación restituyen el equilibrio perdido, o dicho en otros términos, restituye la continuidad semántica entre el texto y el contexto. Desde el punto de vista de la continuidad, la comunicación no es otra cosa que la relación entre supresión (ruptura de la continuidad) y restauración de la estabilidad del sistema (restablecimiento de la continuidad) (De Baugrande-Dressler, 1997: 76). El concepto de relacionalidad expresa los vínculos existentes entre los criterios de textualidad. Los siete criterios (cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad) dan cuenta de la conexión de un elemento con otro. El texto aparece así como un sistema de relaciones de diversa profundidad: conexión de los elementos superficiales mediante la co-

e) Para concluir con estas reflexiones sobre la condición textual del mundo voy a referirme a un último aspecto que puede ser caracterizado del siguiente modo: “el texto en el texto”. Heidegger aborda esta cuestión en el párrafo 17 cuando trata el uso preferencial que el *Dasein* hace de un determinado tipo de útil: el signo (*Zeichen*). El signo es un útil y, como tal, es algo “para”. La peculiaridad del signo radica en que su finalidad tiene un doble sentido. La finalidad del útil designa, por un lado, su estructura ontológica, es decir, su condición de “ser a la mano” y, por otro lado, lo que podría denominarse su estructura óptica. En efecto, una vez constituido ontológicamente en “ser a la mano”, el signo se desempeña ópticamente como un útil que remite (*Verweisung*) algo para el *Dasein* (Cfr. SuZ: 78). Así entonces, en el signo coincide la remisión ontológica (constitutiva de todo útil) y la remisión óptica, es decir, su finalidad específica dentro del conjunto de útiles: la utilidad del signo es indicar²⁶ (*zeigen*), remitir (*verweisen*). Por eso, se puede

hesión, conexión de los elementos conceptuales mediante la coherencia, intervención de las actitudes del productor y receptor del texto en la intencionalidad, incorporación de lo nuevo e inesperado en lo conocido e inesperable en la informatividad, conexión con la situación y conexión con otros textos en la intertextualidad. Como consecuencia de que el texto es una continuidad semántica de elementos en un sistema y una totalidad relacional se sigue que uno de los conceptos fundamentales del procesamiento textual sea la resolución de problemas. Un problema es una ruptura en la conexión entre algunos de los elementos del sistema, o la imposibilidad de encontrar algún vínculo entre ellos. El problema se resuelve cuando se reestablece la conexión que asegura la continuidad entre un estado inicial y otro final. La operación fundamental de la resolución de problemas es la búsqueda (De Beaugrande-Dressler, 1997: 77). La resolución de problemas pone en evidencia el carácter procesual de la teoría. La tarea consiste en establecer algún tipo de modelo que presente los procedimientos que se ponen en juego en la resolución de problemas. Los autores recurren a un modelo de producción y recepción textual, es decir, a una secuencia lógica de procesamiento del texto (De Beaugrande-Dressler, 1997: 78). El punto de partida es la convicción de la simetría entre el punto de vista de la producción y el de la recepción, son el anverso y reverso de un mismo proceso. Según nuestra tesis de que el criterio mínimo de textualidad es sólo la coherencia semántica, la continuidad-discontinuidad y la resolución de problemas se da únicamente a ese nivel. O mejor dicho: sólo tengo en cuenta la relacionalidad y continuidad a nivel de la coherencia.

²⁶ Heidegger usa como modelo de signo lo que E. Husserl en la primera investigación lógica denomina “signo en sentido escrito”, es decir, los signos indicativos o deícticos como son, por ejemplo, las señales de tránsito (Cfr. Husserl, 1992b: 30-32).

decir que la remisión estructura óptico-ontológicamente el signo. Heidegger afirma la tesis de que el *Dasein* usa preferentemente signos ya que mediante estos útiles gana una orientación (*Orientierung*) en el mundo. Los signos orientan al *Dasein* en su praxis cotidiana y de este modo poseen un uso preferencial (Cfr. 79). Le proveen al *Dasein* de una "visión panorámica" (*Übersicht*). Ahora bien, cuando el *Dasein* orienta su acción desde esta visión panorámica como, por ejemplo, cuando usa el semáforo, se vuelve patente el plexo de remisiones inherente a la totalidad de útiles. En efecto, cuando el *Dasein* se detiene en un semáforo rojo y no cruza la calle conquista una perspectiva en la que aparecen los autos, los otros peatones, las calles que se interponen en su dirección, etc. El uso de los signos en la vida cotidiana tienen este valor deíctico que organiza la espacialidad del *Dasein* y hace accesible la totalidad de remisiones. Por este motivo tienen un uso preferencial: mientras que la totalidad de remisiones permanece como un trasfondo atemático en el uso de un útil determinado, en el uso de un signo, por el contrario, la totalidad de remisiones se vuelve patente para la ocupación misma. Los signos se comportan paradójicamente: por un lado, son entes "a la mano" y, por ello, no sorprenden a la ocupación. Pero, por otro, su utilidad consiste en destacar para la circunspección la totalidad de relaciones de remisión de modo tal que el *Dasein* pueda orientarse en sus ocupaciones (Cfr. SuZ: 79-80). Los signos hacen patente de este modo el plexo de remisiones en el interior mismo del mundo. El hecho de que el signo sea un ente cuya función óptica sea la de remitir la totalidad de remisiones en la que los útiles están envueltos y, a su vez, el signo como útil el signo sea un ente que remite a otra totalidad de signos, ya que no existen signos aislados, es lo que me permite afirmar que esta totalidad de signos es un texto en el interior de otro texto (el mundo) cuya función es anunciar el mundo. Dicho de otra manera: el uso que el *Dasein* hace de la red de signos indicativos anuncia (*melden*) la textualidad constitutiva del mundo. De ahí que el sistema de signos pueda ser considerado como un texto dentro del texto. En la medida en que el tipo de signo que Heidegger analiza son los "índices", el texto que este sistema anuncia es el de la acción humana, es decir, la totalidad de significados pragmáticos a partir de los cuales pueden constituirse una red de significados lingüísticos. Pero esta dimensión de la textualidad no está presente en

Sein und Zeit. Sólo se afirma que el texto de significados pragmáticos puede ser articulado lingüísticamente en otros textos (orales u escritos) en la medida en que el *Dasein* es un ser que se comunica (*aussprechen*).

CUARTA PARTE

Conclusiones: *Dasein* y *mise en abyme*

La segunda y tercera parte de la tesis tuvieron como finalidad hacer un recorrido por las lecciones que Heidegger dictó en su primer período de Freiburg (1919-1923) y durante su enseñanza en Marburg (1923-1927). El hilo conductor de este recorrido fue lo que en el primer capítulo de la primera parte denominé “la categoría semántica fundamental” del pensamiento de Heidegger. Todos los análisis realizados hasta aquí pueden sintetizarse de la manera siguiente: Heidegger propone una filosofía cuyo problema central es el origen del sentido. En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* responde a esta pregunta apelando a la espontaneidad del “sí mismo” histórico, es decir, el origen de todo sentido se halla en las diversas estructuras de la facticidad del yo pragmático (*Dasein*). Este tipo de subjetividad puede elidirse a sí misma; puede modificarse de tal modo que cambie su relación con los entes. La elipsis del *Dasein* da lugar a una subjetividad objetivante que está supuesta en el sentido de los enunciados teóricos de la ciencia y la filosofía tradicional. Ahora bien, esta modificación no tiene un mero valor neutral: cuando el *Dasein* asume el rol del sujeto del conocimiento se constituye no sólo la objetivación, sino también una pérdida de sentido, un alejamiento de la fuente semántica primigenia a raíz de que el *Dasein* se oculta a sí mismo bajo una máscara. Los dos tipos de subjetividades implicados en cada uno de los extremos de la categoría semántica fundamental fueron caracterizados como posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*). Ellas organizaron la exposición de la filosofía de *Sein und Zeit* (tercera parte). La existencia impropia es aquella posibilidad de realización por la que el *Dasein* se pierde y da cuenta del contexto enunciativo opaco desde donde el *Dasein* se interpreta a sí mismo y a los entes. La impropiedad es el origen del discurso objetivante. Por el contrario, la propiedad es aquella posibilidad de realización por la que el *Dasein* se conquista a sí mismo y su ser se abre tal como es, razón por la cual, la propiedad instaaura el contexto enunciativo transparente de la filosofía. La descripción fenomenológica de cada uno de los rasgos constitutivos del *Dasein* supone la previa conquista de su subjetividad. Ciertamente que el origen de todo sentido en *Sein und Zeit* no está referido solamente a la mera espontaneidad del “sí mismo” tal como aparecía en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. En el período de Marburg Heidegger radicaliza sus análisis de las estructuras del *Dasein* y muestra que el sentido de su ser y el de toda com-

prensión está en su constitución temporal. La temporalidad es un dinamismo paradójico que fue descrito como un doble fuerza a la vez centrífuga y centrípeta. En efecto, la temporalidad descentra la subjetividad del *Dasein* y la lanza a cada uno de los éxtasis temporales, pero al mismo tiempo en ese descentramiento el *Dasein* vuelve a sí mismo. La relación paradójica entre “estar fuera de sí” y “ser sí mismo” es el origen de toda transparencia.

En esta cuarta parte de la tesis abordaré el presupuesto de todos los análisis anteriores, a saber, la estructura esencialmente narrativa del *Dasein* y su condición de *mise en abyme*. Voy a articular la exposición en dos capítulos. En el capítulo 1 trataré tres cuestiones: a) la relación que hay entre el método fenomenológico y la función poética del lenguaje, b) el problema del tiempo del relato, cuestión que está unida a la condición fáctica del discurso filosófico, y c) el carácter en abismo del mundo, es decir, lo que L. Dällenbach llama la *mise en abyme* textual y metatextual. En el capítulo 2 intentaré formular los programas narrativos implicados en la filosofía de Heidegger. De lo que se trata aquí es de expresar la estructura enunciativa de su discurso. El origen del sentido puede ser expresado como un enunciado narrativo que tiene la estructura de una *mise en abyme* enunciativa. Finalmente, abordaré las consecuencias de una lectura narrativa de la filosofía de Heidegger para una consideración de las modalidades.

Capítulo 1

El componente poético del discurso heideggeriano, su tiempo y la *mise en abyme* textual

Este capítulo tiene como finalidad hacer una primera aproximación a la constitución narrativa de la filosofía de Heidegger. Esta aproximación tiene tres momentos: en el primero, me concentraré en el componente poético del discurso heideggeriano. Esta expresión alude a determinar qué rasgos enunciativos y estilísticos comparte la filosofía de Heidegger con la poesía o, mejor dicho, con lo que R. R. Jakobson denomina la función poética del lenguaje. De lo que se trata aquí es de darle un sentido concreto a las diversas comparaciones que Heidegger hace entre el discurso poético y el discurso originario. En el segundo momento del recorrido trataré el primer rasgo narrativo de la filosofía de Heidegger: el comienzo in medias res del discurso filosófico. Para ello, recurriré a la caracterización que G. Genette hace del tiempo del relato. Finalmente, recogeré los análisis sobre el concepto de mundo de la segunda y tercera parte de la tesis para determinar dos *mises en abyme*: la textual y la metatextual.

1. El componente poético del discurso filosófico

Desde la primera lección del semestre de emergencia por la guerra, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (1919) (Cfr. GA56/57:74-75) pasando por *Sein und Zeit* (Cfr. SuZ: 162) hasta *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Cfr. GA 24: 244-246), Heidegger alude siempre a la poesía como un discurso cercano al de la filosofía. Ciertamente que las afirmaciones esporádicas que se pueden encontrar en las obras de este período no tienen punto de comparación con el lugar que ocupa la poesía en la *Kehre*. Sin embargo, creo que desde el punto de vista enunciativo y estilístico, el discurso filosófico heideggeriano y la poesía comparten algunos rasgos en común. Para poder determinar estas semejanzas primero presentaré el concepto de función poética del lenguaje según R. R. Jakobson y V. Sklovski, luego expondré, tomando como hilo conductor este concepto, aquellos aspectos de filosofía heideggeriana que cumplen dicha función.

1.1 La función poética del lenguaje en R. R. Jakobson y V. Sklovski

R. Jakobson trata el problema de la poética dentro del marco teórico de la lingüística. La razón de ello consiste en que la poética se encarga del estudio de un dominio específico de las estructuras verbales, y en este sentido supone como marco previo aquella disciplina que investiga todos los fenómenos verbales (Cfr. R. Jakobson 1988b: 28). Del vasto campo de los fenómenos lingüísticos, la poética se ocupa de establecer qué rasgos específicos hacen que una determinada secuencia verbal pueda ser considerada una obra de arte. En otras palabras: el objeto de la poética es la descripción de la estructura estética de determinados mensajes verbales. El hecho de que la poética sea una especialidad de la lingüística tiene como consecuencia que pueda dividirse en dos ramas: una poética sincrónica y una poética diacrónica (Cfr. R. Jakobson 1988b: 30).

Ahora bien, en la medida en que la poética lleva a cabo su investigación en el campo de los fenómenos lingüísticos es necesario determinar en primer lugar qué entiende R. Jakobson por lenguaje. La especificación del ámbito específico donde se desenvuelve la poética es un paso obligado para dar cuenta del carácter de su objeto: los mensajes estéticos.

R. Jakobson parte de la distinción saussurreana entre lengua y habla. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cuál es el lugar en que la lengua se muestra en toda su dimensión? El ámbito primigenio en el que la lengua se mueve y tiene sentido es la comunicación. Por decirlo en pocas palabras: la lengua sirve para comunicar (Cfr. R. Jakobson, 1988a: 301)¹.

¹ El hecho de que la lengua sea el vehículo de comunicación por antonomasia es el punto de partida para el diálogo interdisciplinar. En efecto, no sólo la lingüística se ocupa de la comunicación sino también otras disciplinas como la teoría de la comunicación y la teoría matemática de la información. R. Jakobson se ocupa de mostrar los vínculos interdisciplinarios inherentes al fenómeno de la comunicación en "Lingüística y Teoría de la comunicación" (R. Jakobson 1988a) en "Resultados de una conferencia conjunta de antropólogos y lingüistas", (R. Jakobson 1988a: 233 y ss). La relación de la lingüística con las ciencias sociales la trata en "El lugar de la lingüística entre las humanidades" (R. Jakobson 1988a):

Todo hecho lingüístico -todo acto de habla- es un acto comunicativo en el que deben distinguirse diversos elementos que interactúan entre sí. R. Jakobson describe del siguiente modo cada uno de los factores que integran la comunicación lingüística:

El hablante envía un mensaje al oyente. Para que sea operativo, ese mensaje requiere un contexto al que referirse ("referente", según una nomenclatura más ambigua), susceptible de ser captado por el oyente y con una capacidad verbal o de ser verbalizado; un código común a hablante y oyente, que permita a ambos entrar y permanecer en comunicación. (R. Jakobson, 1988b: 32)²

Sobre la base de esta descripción del hecho lingüístico primigenio pueden distinguirse distintas funciones comunicativas. Cada una de ellas tiene la particularidad de centrarse en uno de los factores de la estructura comunicativa. De este modo, a los seis componentes de la comunicación le corresponden seis funciones (Cfr. R. Jakobson 1988b: 32-39). La primera función es la referencial, denotativa o cognoscitiva. Ella está orientada hacia el contexto o referente. La segunda es la función emotiva: se dirige al hablante y su función es lograr que este asuma una determinada actitud frente a lo que se está diciendo. La tercera es la conativa. Está orientada hacia el oyente. Su cometido es exhortarlo, llamarle la atención para compendiar el mensaje. La cuarta es la función fática. En ella la comunicación se centra en el canal para verificar su funcionamiento. La quinta es la función metalingüística. Aquí los interlocutores dirigen su atención al código que están usando. Su fin es también comprobar si utilizan el mismo código de comunicación. Y por último se encuentra la función poética, que se orienta hacia el mensaje.

Esta función es la que determinará la legitimidad de la poética como rama de la lingüística. La función poética se centra en el mensaje; su finalidad es poner en evidencia la distancia que hay entre los signos y las cosas (Cfr. R. Jakobson 1988b: 38; 1988a: 371). Esta última afirmación debe entenderse a la luz del artículo que dio origen (Cfr. Amícola, 1997: 55-65)³ al

² Cfr. también "El metalenguaje como problema lingüístico" (R. Jakobson, 1988a).

³ J. Amícola, *De la forma a la información. Bajtín y Lotman en el debate con el formalismo ruso*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1997, pp. 55-65, D. W. Fokkema y E. Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 1992.

formalismo ruso: *El arte como artificio* de V. Sklovski (1917). Sklovski parte de la distinción entre el lenguaje prosaico y el lenguaje poético. El lenguaje prosaico da cuenta del automatismo de la vida cotidiana (Cfr. Sklovski, 1987; 59). En efecto, en la vida de todos los días los objetos pasan desapercibidos. Sólo se muestran en sus rasgos mínimos y elementales ya que están al servicio de las tareas y faenas diarias. Por eso dice: "Así la vida desaparece transformándose en nada. La automatización devora los objetos, los hábitos, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra" (Sklovski, 1987: 60).

El lenguaje está ligado íntimamente a la percepción de los objetos. En el caso de su modalidad prosaica la percepción del objeto en todas sus facetas disminuye en función de que este tipo de lenguaje se rige por el principio de economía: la lengua opera una abstracción, recorta y reduce los objetos a sus mínimos componentes a fin de poder pensarlos⁴. La función del lenguaje poético (el arte), por el contrario, es dar una nueva percepción del objeto, restituir los rasgos ocultos en el automatismo de la vida cotidiana. Por eso, el arte singulariza los objetos en el sentido de que la función estética del lenguaje es presentarlos como extraños en comparación con la percepción de la vida cotidiana.

La finalidad del arte es dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento; los procedimientos del arte son el de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción. El acto de percepción es en arte un fin en sí y debe ser

⁴ Esta idea la toma Sklovski de su discusión con Potebnia. El punto de partida de su teoría de la poesía es la tesis de Potebnia de que el arte es pensamiento por imágenes. Y la función de estas imágenes es agrupar, clasificar, los objetos y las acciones heterogéneas con el fin de explicar lo desconocido mediante lo conocido. Sklovski critica esta postura diciendo que Potebnia no distingue entre lenguaje poético y lenguaje prosaico. Es el lenguaje prosaico el que tiene la función explicativa recién mencionada: "Una de las razones que llevaron a Potebnia a esta conclusión es que él no distinguía la lengua de la poesía de la lengua de la prosa. A causa de esto no pudo percibir que existen dos tipos de imágenes: la imagen como medio práctico de agrupar objetos, y la imagen poética, medio de refuerzo de la impresión... La imagen poética es uno de los medios de la lengua poética; la imagen prosaica es un medio de abstracción." (Sklovski, 1987: 57-58)

prolongado. El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya está "realizado" no interesa para el arte. (Sklovski, 1987: 60)⁵

Esta afirmación que es válida para todo arte, en el caso de la poesía, tiene lugar en el medio del lenguaje. De ahí que el lenguaje del poeta sea oscuro, críptico. Su finalidad es desmontar el automatismo del lenguaje prosaico y lograr una nueva percepción del objeto: "De este modo llegamos a definir la poesía como un discurso difícil, tortuoso. El discurso poético es un discurso elaborado. La prosa permanece como un discurso ordinario, económico, fácil, correcto" (Sklovski, 1987: 70).

A la luz de estas consideraciones de Sklovski se entiende el sentido de la afirmación de R. Jakobson: la función poética del lenguaje consiste en referirse al mensaje a fin de evidenciar la distancia entre el objeto automatizado por la vida diaria y los signos verbales entendidos como una forma de percepción nueva del objeto (Cfr. R. Jakobson, 1988b: 38). El modo mediante el cual la función poética alcanza su objetivo radica en que en el eje de la combinación lingüística opera el principio de equivalencia y no el principio de contigüidad. El principio de equivalencia tiene validez para el eje de la selección y no para el de la combinación. La proyección del principio de equivalencia (semejanza y oposición) se trasluce en el metro del poema, en el ritmo, en el plano del significado (metáforas, metonimias), en las figuras de dicción como la aliteración, etc. Por eso dice R. Jakobson: "La equivalencia se convierte en recurso constitutivo de la secuencia" (R. Jakobson 1988b: 40) (Cfr. también R. Jakobson 1988a: 307 y 371).

1.2 La función poética en el discurso filosófico de Heidegger

La función poética del discurso filosófico heideggeriano puede verse desde dos puntos de vista: desde la enunciación y desde las marcas que ésta deja en los enunciados, es decir, desde el punto de vista del estilo. Ambas perspectivas se complementan. En efecto, el estilo presupone una determi-

⁵ Sklovski muestra su tesis sobre el arte poético en Tolstoi. Este procedimiento de extrañamiento y singularización aparece en su obra del siguiente modo: Tolstoi no nombra los objetos que describe sino que los presenta como si los viera por primera vez.

nada posición enunciativa. Por este motivo comenzaré con algunos aspectos del estilo de los enunciados heideggerianos y luego me remontaré a la enunciación poética como aquella instancia desde la cual se explica el estilo.

No voy a hacer un tratamiento detallado de todos los aspectos del estilo filosófico de Heidegger. Hay muy buenos estudios que se ocuparon de este problema (Cfr. Schöpfer, 1962). Tan sólo me limitaré a dos rasgos de su escritura que están vinculados directamente con la estructura *en abyme* de su pensamiento, a saber, el uso del pleonasma y la paradoja.

Heidegger usa profusamente la formulación tautológica⁶. He aquí una muestra referidas a las nociones de “mundo” “origen” y “tiempo”. En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanachung* (semestre por emergencia de la guerra 1919) Heidegger se vale del pleonasma para expresar su pensamiento. Después de describir la vivencia del mundo circundante como una vivencia significativa concluye:

En la vivencia del ver la cátedra algo se *me da* desde un mundo circundante inmediato (...) Viviendo en un mundo circundante, todo me significa por todas partes y siempre, todo es mundano, “*mundea*” (*es weltet*), lo que lo no coincide con el “vale” (*es wertet*). (GA 56/57: 73) (subrayado en el original)

El uso verbal del sustantivo “mundo” predicado de todo que aparece en el mundo circundante anticipa la expresión de la conferencia *Von Wesen des Grundes* (1928): “El mundo no es nunca, sino *mundea*” (VWG: 164) (subrayado en el original).

⁶ S. Grotz en su libro *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson* (2000) estableció un paralelismo entre el valor que Heidegger le asigna a la tautología en su pensamiento y el tratamiento que hace R. Jakobson de la misma figura. Su trabajo se ciñe fundamentalmente a la conferencia *Der Satz der Identität* y a las expresiones tautológicas del segundo Heidegger*tales como: “*Die Sprache spricht*”. Grotz considera que el uso de la tautología por parte de Heidegger está vinculado a la superación del discurso metafísico (Cfr. Grotz, 2000: 264) y la búsqueda de una nueva significatividad (*Bedeutsamkeit*) cuyo recurso fundamental es la transposición parafrástica del sentido y en el rechazo de la traducción literal, recurso que se puede apreciar claramente en *Der Satz der Identität*. Lamentablemente no se ocupó de las obras del período que abarca nuestra tesis, pero su trabajo vincula claramente la función poética de R. Jakobson con el estilo heideggeriano.

Respecto de la expresión “origen” Heidegger escribe en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919/1920):

Como tal ésta (la ciencia originaria) no debe imponerse su problemática científico originaria (*urwissenshtlich*) desde afuera, de algo que le es extraño, de las ciencias particulares (*Spezialwissenschaft*), sino que ella llega (*erwachsen*) al origen mismo, a partir del origen en originaria creación (*Erzeugung*)... (GA 20: 2-3).

El plenonismo no sólo aparece en la repetición del sustantivo “origen” (*Ursprung*), el adjetivo “originario” (*ursprünglich*) y el prefijo “originario” (*ur*), sino también está implicado en el verbo “*erwachsen*” (que traduje por “llegar a”, pero que tiene el sentido del crecimiento) y en el sustantivo “*Erzeugung*” (creación). Estas palabras expresan la idea de algo que surge desde un origen o fuente.

Finalmente, Heidegger recurre a la expresión tautológica en *Sein und Zeit* para referirse al tiempo. La construcción es análoga a la utilizada en referencia al mundo: “La temporalidad (*die Zeitlichkeit*) no «es» en absoluto un ente. Ella no es, sino se *temporaliza* (*sich zeitigt*)” (SuZ: 328).

El estilo paradójico, por su parte, puede observarse en el tratamiento de los siguientes conceptos: la culpa, la historicidad y el tiempo. Cuando expuse cada uno de estos conceptos señalé su carácter paradójico. Por ello, vuelvo a citar los fragmentos donde se puede apreciar el estilo. Respecto de la culpa Heidegger afirma:

El cuidado -el ser del *Dasein*- significa según esto en tanto proyecto arrojado: ser fundamento (negativo) de una negatividad. Y esto significa: el *Dasein* es como tal culpable. (SuZ: 285) (subrayado en el original)

Ya la expresión “proyecto arrojado” (*geworfener Entwurf*) tiene un sentido paradójico claramente visible en el alemán. El juego de palabras dado en la oposición de verbos de una misma raíz “*werfen*” (arrojar) y “*entwerfen*” (proyectar) expresa, por un lado, el hecho de que el *Dasein* tiene en sus manos el dinamismo de su ser (proyecta) y, por otro, no lo tiene, es decir, recibe un conjunto de posibilidades que no elige. De ahí que esta paradoja pueda ser reformulada como “ser fundamento (negativo) de una negatividad”.

El acto libre por el que el sujeto histórico se apropia de su destino tiene también una formulación paradójica: por un lado, da cuenta de un poder y, por otro, de una impotencia. En el fragmento que citaré a continuación se puede apreciar no sólo el carácter paradójico del estilo heideggeriano, sino también el tautológico: “el haber elegido de la elección”:

Cuando el *Dasein*, al precursar la muerte, permite que la muerte se torne poderosa (*mächtig*) en él mismo, libre para ella, se comprende en la propia *superioridad de poder* (*Übermacht*) de su libertad finita, para asumir en ésta (que sólo “es” en cada caso en el haber elegido de la elección) la *impotencia* (*Ohmacht*) del abandono a sí mismo (SuZ: 384). (subrayado en el original)

Cómo señala E. Schöfer “la interpretación del fenómeno del tiempo en *Sein und Zeit* es la fuente más rica de enunciados paradójicos” (Schöfer, 1962: 192). No voy a referirme aquí a este tipo de formulaciones que ya fueron estudiadas por E. Schöfer⁷, sino más bien quiero hacer hincapié en otro aspecto paradójico del tiempo: su condición extática. Como señalé en su momento, el concepto de tiempo lleva consigo una relación paradójica que consiste en un juego de dos fuerzas, una centrífuga (el tiempo es el fuera de sí por excelencia) y otra centrípeta (desde cada uno de los éxtasis el *Dasein* llega a sí mismo).

Los pleonasmos y las paradojas son tan solo un aspecto del estilo heideggeriano. A estos recursos hay que sumarle lo que Ricoeur llama el trabajo del lenguaje de la filosofía de Heidegger (Cfr. Ricoeur, 1996: 722), es decir, la permanente creación de nuevas palabras (Cfr. Schöfer, 1962: 32-117). Este trabajo da como resultado un escritura que tiene todas las características con las que R. Jakobson y Sklovski describen la función poética del lenguaje. El estilo heideggeriano es difícil, tortuoso, elaborado (Cfr. Sklovski, 1987: 70), hecho del que Heidegger es plenamente consciente. En la *Vorlesung* del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* expresa la condición poética de su discurso:

⁷ Un claro ejemplo de este tipo de paradojas es “el futuro pasado” (*gewesene Zukunft*) (Cfr. SuZ: 326)

En la explicación del *Dasein* vamos a chocar (*stossen*) contra una serie de formulaciones que, a primera vista, tienen el carácter de lo extraño (*fremdartig*) y, en las formulaciones, ante todo, tienen el carácter de lo complicado (*umständlich*). Sin embargo, esta tosquedad (*Ungefüge*) en la formulación y en la determinación está en el tema y en el modo de la investigación (...). Si aquí estamos obligados a introducir expresiones pesadas (*schwerfällig*) y quizás feas (*unschön*), no es un capricho mío ni tampoco una especial afición por una terminología propia, sino es un imperativo (*Zwang*) del fenómeno mismo (...). En las ciencias y sobre todo quizás en la filosofía no hay en absoluto algo lindo (*Schönes*) (GA 20: 203-204)

Heidegger retoma esta idea de un modo más conciso en *Sein und Zeit* (Cfr. SuZ: 38-39). Lo más interesante de esta cita, a diferencia de la formulación de *Sein und Zeit*, radica en que aparecen todos los rasgos de la función poética. La mención del verbo “chocar” (*stossen*) indica claramente el hecho de que el oyente de la *Vorlesung* va a reparar primero en el mensaje mismo y no en el referente. El discurso filosófico adquiere el protagonismo en la escena de la lección como una pared contra la que se van a dar los destinatarios. El sustantivo derivado de este verbo es el que usará en la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936): “*Stoss*” y “*Anstoss*”⁸ (Cfr. UKW: 54). En efecto, el mundo de la obra es una experiencia de choque (*Stoss*) entre el sistema de significados de nuestra cotidianidad (*intentio lectoris*) y el sistema de significados que funda la obra de arte (*intentio operis*). El choque muestra, por un lado, el desajuste entre lo que la obra propone y nuestro sistema de expectativas. El efecto de esta discordancia es un cambio de perspectiva, es decir, frente a la mirada automatizada de la *intentio lectoris*, la mirada de la obra –la *intentio operis*– tiene una función desestructurante, reveladora. La misma estrategia discursiva y el mismo verbo “*stossen*” aparece gráficamente formulada en la conferencia del año 1962 *Zeit und Sein*. En el prólogo

⁸ El término “*Stoss*” describe el choque desestructurante de la miradas. “*Anstoss*”, que literalmente significa impulso, debe ser interpretado también como una experiencia de choque. Von Herrmann en su comentario a *Der Ursprung des Kunstwerkes* lo interpreta como un *aufstossen* y un *umstossen* (Von Herrmann, 1994: 325). *Aufstossen* significa “abrir de un empujón”, pero también “chocar” (*stossen*) “contra algo” (*auf*). *Umstossen* significa “derribar”, “atropellar”, “quebrantar”.

compara la conferencia con un cuadro de Paul Klee, con una poesía de Trakl y con un fragmento de la física de Heisenberg. Ante ellos experimentamos el choque interpretativo que nos lleva a renunciar a una comprensión inmediata. Del mismo modo sucede con el discurso heideggeriano (Cfr. ZSD: 1-2).

La idea de que el oyente chocha y se enfrenta primero con el discurso se aclara con los rasgos que el mismo Heidegger le atribuye a su estilo: extraño, complicado, tosco, feo y pesado. Todos estos adjetivos concuerdan con la función poética del lenguaje de R. Jakobson y Sklovski. Ahora bien, al igual que en la obra de arte, el estilo cumple la finalidad de ganar una nueva perspectiva o, como lo dice Heidegger en la cita de más arriba, es un imperativo de los fenómenos. Esta última afirmación nos conduce al estudio del aspecto enunciativo del estilo heideggeriano.

Las marcas estilísticas de la escritura heideggeriana y, en especial, los pleonasmos y las paradojas hacen que el discurso se vuelva sobre sí mismo, pero, al mismo tiempo, proponen una nueva perspectiva sobre las cosas. El estilo tiene que ser considerado en el marco de las reflexiones metodológicas de Heidegger. La lógica genética, la indicación formal y la descripción fenomenológica de *Sein und Zeit* expresan un conflicto de perspectivas que es el lugar donde se justifican todas las elecciones estilísticas. En efecto, el pensamiento de Heidegger se articula sobre la base de una oposición semántica fundamental "origen vs. derivación". Cada uno de estos términos da lugar a una determinada concepción de la subjetividad. El origen expresa lo que en el capítulo 1 de la primera parte denominé "sujeto ontológico", mientras que la derivación da cuenta del "sujeto epistemológico". Estos roles subjetivos se dan en el medio del lenguaje, es decir, presuponen un determinado discurso: el sujeto ontológico se mueve en el discurso de la ontología o ciencia originaria; el sujeto epistemológico se mueve en el discurso objetivante de la ciencia y las filosofías tradicionales. Según los análisis realizados en la segunda y tercera parte de la tesis, el sujeto epistemológico no tiene un mero valor neutral, sino que es un sujeto opaco respecto de sí mismo o, lo que es lo mismo, existe impropriamente. En cambio, el sujeto ontológico alcanzó la transparencia respecto de su ser y puede tener una existencia propia.

Desde el punto de vista del discurso, que es constitutivo de cada uno de los roles subjetivos, la existencia impropia se comprende desde "la habla-

duría" (*Gerede*), mientras que el *Dasein* propio calla y, paradójicamente, escribe, es decir, instauro un discurso sobre el origen. Esta enunciación compleja con sus dos roles subjetivos es la que estructura en última instancia la función poética del discurso heideggeriano. En efecto, para conquistar la transparencia enunciativa y, de este modo, hablar desde el origen sobre el origen es necesario destruir los discursos tradicionales cristalizados en "la habladuría". La destrucción no sólo es de índole semántica, sino también es estilística. En la medida en que la habladuría cortaron toda relación con lo originario, la destrucción tiene que restituir una nueva visión sobre las cosas. Para ello el lenguaje se vuelve como el de la poesía, difícil, tortuoso. El estilo complejo de la escritura de Heidegger reclama ser considerado en sí mismo para poner una distancia entre la comprensión cotidiana e impropia de los fenómenos y una comprensión originaria, para pasar de la perspectiva del sujeto epistemológico a la del sujeto ontológico.

Los plenoasmos y las paradojas como recursos estilísticos recurrentes de Heidegger tienen la finalidad de expresar un nuevo campo semántico (lo originario) que no puede ser objetivado de ninguna manera. En la medida en que el origen no puede ser visto desde una perspectiva externa, requiere que se lo exprese en su propias "categorías". Como consecuencia de esta imposibilidad, el estilo se vuelve tautológico y paradójico. Las expresiones tautológicas tienen sentido en el hecho de que el origen se fundamenta a sí mismo y requiere de algún tipo de metalenguaje que lo exprese sin objetivarlo. Las paradojas responden al mismo motivo.

Lo que querría destacar para finalizar con este punto es que la función poética en el discurso heideggeriano lleva consigo el repliegue del lenguaje sobre sí mismo, pero al mismo tiempo tiene una función semántico-referencial, es decir, el estilo tortuoso de Heidegger pretende romper con los automatismos de la filosofía académica para expresar un ámbito del sentido para el cual todavía no existe un vocabulario ni una gramática⁹. En la lección del

⁹ La siguiente analogía de E. Schöfer ilustra esta relación entre el estilo y su función referencial: "Una lengua es una ciudad en crecimiento. En ella las palabras se asemejan a las casas viejas y nuevas, pero sus calles son las reglas de la gramática. Éstas posibilitan y determinan, pues, las múltiples combinaciones que los habitantes anudan entre las casas, ordenan el tránsito. Heidegger -para seguir con la imagen- se parece en la lengua alemana a

semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger señala expresamente que la función referencial común a la poesía y a la filosofía es hacer visible el mundo a los otros que están ciegos:

La poesía no es otra cosa que el simple expresarse (*zum Wort kommen*), es decir, descubrirse de la existencia como ser en el mundo. Con lo expresado se vuelve, para los otros que desde antes están ciegos, visible por primera vez el mundo. Como prueba de ello escuchemos un pasaje de Reiner María Rilke de su obra "Los cuadernos de Malte Laurids Brigge" (GA 24: 244).

2. El tiempo del relato como *mise en abyme*: la vía larga de la hermenéutica de Heidegger

El análisis del componente poético del discurso heideggeriano arrojó como resultado que las elecciones estilísticas se validan en el nivel de la enunciación. La razón de ello radica en que el repliegue del lenguaje sobre sí tiene una función referencial. Mediante la destrucción de los automatismos de la tradición filosófica conceptual Heidegger pretende crear una nueva perspectiva, es decir, una nueva enunciación desde donde se pueda expresar lingüísticamente un nuevo dominio ontológico. La función poética del discurso filosófico tendrá su justificación última en la constitución narrativa del *Dasein*. En efecto, la posibilidad de instaurar una nueva mirada sobre los fenómenos y formar de este modo nuevos conceptos se funda en los programas narrativos implicados en la constitución ontológica del *Dasein*. Esta afirmación adquirirá pleno sentido en el próximo capítulo. Ahora haré una primera acercamiento al carácter narrativo de la filosofía de Heidegger. Comenzaré por lo que L. Dällenbach *mise en abyme* retrospectiva. Este tipo corresponde a las *mises en abyme* del enunciado y da cuenta del tiempo del relato. La *mise en abyme* retrospectiva está constituida por aquellos enunciados de la diégesis que remiten a su pasado. Ahora bien, como la teoría

algunos urbanistas: quieren corresponder a los conocimientos y demandas de una ordenación urbana moderna, quieren calles amplias, parques, barrios tranquilos, pero el antiguo plano de la ciudad no se deja violentar. Al contrario: los arquitectos deben doblegarse a sus estructuras. Si son hábiles, entonces quizás consigan abrir algunas brechas y sendas colaterales (Schöfer, 1962: 182).

narrativa de Genette introduce una serie de conceptos muy útiles para analizar el tiempo del relato, me remitiré a dichos conceptos a fin de establecer la *mise en abyme* temporal del discurso heideggeriano.

La tesis que desarrollaré en este punto puede resumirse así: los conceptos y los enunciados de la filosofía llevan en si mismos una remisión a su propio pasado. La tarea del filósofo no es más que recuperar lo que la historia de la filosofía elidió en la formación de sus conceptos y enunciados, a saber, el sentido del ser. Esta forma de remisión al pasado puede interpretarse como una *mise en abyme temporal*, según la tipología de L. Dällenbach o, lo que es lo mismo, como una analepsis homodiegética, según la teoría narrativa de G. Genette. La *mise en abyme* temporal del discurso filosófico me permitirá disolver la distinción hecha por Ricoeur entre una vía larga de la hermenéutica y otra corta como asimismo reformular la distinción entre el proyecto de Ricoeur y el de Heidegger.

Genette divide los problemas relativos al tiempo del relato en tres cuestiones: el orden (Cfr. Genette, 1989: 89-143), la duración (Cfr. Genette, 1989: 144-171) y la frecuencia (Cfr. Genette, 1989: 172-218). De estos tres aspectos del tiempo sólo consideraré el problema del orden. Estudiar el orden temporal del relato significa confrontar la disposición de los acontecimientos en el relato con el orden de sucesión cronológica de la historia. Las diferentes discordancias entre el orden temporal del relato y el de la historia es lo que Genette llama anacronías (Cfr. Genette, 1989: 91 y ss). Toda anacronía posee un alcance y una amplitud. El alcance es la distancia temporal hacia la que se remonta la anacronía. Y la amplitud es la duración de la historia. Para Genette existen dos tipos fundamentales de anacronías: las analepsis y las prolepsis:

Denominaremos prolepsis toda maniobra narrativa que consista en contar o evocar por adelantado un acontecimiento posterior y analepsis toda evocación posterior de un acontecimiento anterior al punto de la historia donde nos encontramos (Genette, 1989: 95)¹⁰.

¹⁰ Genette hace un estudio exhaustivo y clasificatorio de las anacronías. El criterio de clasificación es el alcance y la amplitud. Las analepsis desde el punto de vista del alcance son: heterodiegéticas y homodiegéticas (remisiones y evocaciones). Desde el punto de vista de la amplitud: parciales y completas. Las prolepsis desde el punto de vista del alcance son: hete-

Si se mira el discurso heideggeriano desde la categoría temporal del relato, resulta evidente que el punto de partida de la filosofía es lo que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* denominaba el “hoy” y en *Sein und Zeit* “la situación”. Desde el presente de la situación el discurso filosófico se remonta al pasado para reconstruir la génesis semántica de los conceptos que dominan la actualidad. De ahí que la anacronía que Heidegger permanentemente usa en sus *Vorlesungen* y en *Sein und Zeit* sea la analepsis. El término heideggeriano que expresa el recurso de la analépsis es “*Rückgang*” (retroceso).

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* la noción de “*Rückgang*” comienza con un sentido que podría denominarse sincrónico: de lo que se trata es, en efecto, de un retroceso al origen (Cfr. GA 56/57: 5, 126) o, lo que es lo mismo, a las cosas mismas (Cfr. GA 59: 30). Ya hacia finales de este período en el *Natorpsbericht* (1922) el retroceso al origen adquiere también un valor diacrónico. El ámbito de lo originario no es un dominio que flota en el vacío, sino que pertenece a una determinada tradición histórica que es necesario reconstruir. El programa de destrucción de la historia de la filosofía (Cfr. NB: 31-33) tiene el sentido de un retroceso a las fuentes greco-cristianas de donde surgen los conceptos dominantes en la situación filosófica del presente.

En el contexto de tareas de la destrucción fenomenológica lo importante no es mostrar únicamente de un modo gráfico las diferentes corrientes y filiaciones, sino destacar, en cada caso, en los puntos de inflexión (*Wendepunkte*) de la historia de la antropología occidental, las estructuras centrales ontológicas y lógicas por medio de un retroceso originario hacia las fuentes. (NB: 33).

En las *Marburger Vorlesungen* el retroceso tiene un lugar decisivo en la estructura expositiva de las lecciones. Así, por ejemplo, en la lección del semestre de invierno de 1923-1924 *Einführung in die phänomenologische Forschung* Heidegger retrocede a Aristóteles (*Rückgang auf Aristoteles*) para determinar el sentido de la expresión contemporánea “fenomenología” (Cfr. GA 17: 5). En la segunda parte de la *Vorlesung* el análisis de la noción hus-

rodiegéticas y homodiegéticas. Las homodiegéticas se dividen en : completivas y repetitivas. Desde el punto de vista de la amplitud: parciales.

serliana de conciencia lo lleva a retroceder a Descartes (*Rückgang zu Descartes*) (Cfr. GA 17: 109). Ahora bien, el procedimiento analéptico es una exigencia de la filosofía del presente (en este caso de la fenomenología de Husserl) y de la peculiar condición histórica del *Dasein*:

Las explicaciones se comprenden erróneamente si se las quiere engarzar a un contexto sistemático que flota libremente. *El tema es el Dasein fáctico como tal, que, como tal, es histórico*. Lo histórico determina el carácter de ser de lo temático. Esto en tanto orientación, como tal retroceso a la concreción histórica determinada, está motivado en las cosas mismas. En tanto que se torna visible el fáctico abrir del cuidado mencionado en el trabajo de investigación de Descartes, tenemos que retroceder, de aquí en adelante, a aquél. (GA 17: 304) (subrayado en el original)

Se podrían citar muchos más ejemplos de este procedimiento en las *Marburger Vorlesungen* y en *Sein und Zeit*, pero no es necesario ya que es un recurso dominante y evidente de la filosofía heideggeriana (Cfr. GA 20: 147 y 188; GA 21: 109; SuZ: 21, 24; GA 24: 103-104). El retroceso desde el presente de la situación hacia los puntos de inflexión (*Wendepunkte*) del pasado de la filosofía da cuenta de un primer aspecto de la estructura narrativa del pensamiento de Heidegger. Querría sintetizar este aspecto en los siguientes puntos:

a) Desde el punto de vista del tiempo la filosofía heideggeriana se presenta como un relato *in medias res*. En efecto, el discurso filosófico no tiene un comienzo absoluto y libre de supuestos. Por el contrario, la historicidad del *Dasein* se encuentra existiendo en una determinada tradición histórica que escapa al dominio de su proyección. La facticidad le impone, por decirlo así, una historia pasada a la que tiene retroceder no sólo para comprenderse a sí mismo, sino también para plantear la pregunta por el sentido del ser. Es precisamente la disposición afectiva quien revela el comienzo *in medias res* de la existencia y del discurso filosófico.

b) Una vez admitida la facticidad del punto de partida, el problema inherente a la analepsis radica en determinar cuáles son los puntos de inflexión o peripecias de la historia a los que el filósofo retrocede para comprender el origen de sus conceptos. Es evidente que Heidegger hace una selección de los diversos episodios de la historia de la filosofía. No dialoga con

toda la tradición. Es notoria, por ejemplo, la ausencia de los empiristas ingleses en la formación de sus conceptos y en la crítica a la modernidad. Heidegger reconoce explícitamente el carácter arbitrario de los supuestos de su discurso. Lo hace cuando en la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* establece como recurso metodológico la “construcción” (Cfr. GA 24: 28-32). Según señalé en su momento, la construcción tiene un carácter existencial, es la proyección libre (*freier Entwurf*) del *Dasein* que insta una determinada perspectiva desde donde realiza la destrucción de la historia de la filosofía. Ciertamente que, como toda decisión libre, está basada en argumentos y razones que, por un lado, validan y aportan los criterios de selección, pero que, por otro, pueden ser discutidos y puestos en duda. Así entonces, la determinación de los puntos de inflexión que hace la analepsis del discurso filosófico está caracterizada por una doble modalidad: la posibilidad y la necesidad. La posibilidad da cuenta de la libre decisión del *Dasein* que retrocede hacia un determinado recorte del pasado. La necesidad expone la fundamentación relativa, es decir, los motivos y razones que avalan dicha reconstrucción del pasado. No se trata de la necesidad apodíctica de la lógica, sino de una necesidad sujeta a la posibilidad¹¹. Esta relación entre el carácter arbitrario y necesario de la analepsis puede verse claramente cuando Heidegger en *Sein und Zeit* termina de describir la modalidad propia de la existencia. Se pregunta si la caracterización de la propiedad no responde a un determinado ideal óntico del *Dasein*, es decir, si, en cierta manera, no remite a una determinada tradición histórica cuya validez no es absoluta, sino que puede competir con otra alternativa:

¿Pero a la interpretación ontológica de la existencia del *Dasein* que se acaba de realizar no subyace una determinada concepción óntica de la existencia propia, un ideal fáctico del *Dasein*? Así es de hecho. Este *factum* no sólo no debe (*darf*) ser negado ni aceptado forzosamente, sino debe (*muss*) ser reconocido en su *positiva necesidad* a partir del objeto temático de la investigación. La filosofía no querrá nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá (*dürfen*) meramente aceptarlos. Ella reconoce (*begreifen*) sus supuestos y al mismo tiempo desarrolla con ellos aquello para lo que son supuestos. (SuZ: 310) (subrayado en el original)

¹¹ Esta relación modal quedará aclarada en el capítulo siguiente.

c) Genette clasifica las analepsis desde el punto de vista de su alcance en dos tipos: las exteriores a la línea de acción del relato primero, motivo por el cual, denomina heterodiegéticas¹² y las interiores a la acción del relato primero. A estas últimas las llama homodiegéticas. Dentro de esta última categoría Genette hace varias distinciones, pero la más adecuada para interpretar el discurso heideggeriano es la que llama "analepsis homodiegética completiva" o "remisiones" (Cfr. Genette, 1989: 106). Este tipo de recurso tiene como finalidad recuperar un fragmento omitido de la historia, por eso, se las llama también "elipsis" (Cfr. Genette, 1989: 106-107). A lo largo de la segunda y tercera parte de la tesis, usé el término "elipsis" para dar cuenta de la operación de desembrague mediante la cual el *Dasein* se elimina a sí mismo y constituye el ámbito de lo teórico. En la medida en que el punto de partida de la filosofía es el sujeto epistemológico dominante en la situación contemporánea, la tarea del discurso heideggeriano radica en recuperar la elipsis fundamental (*Versäumnis*) de la modalidad teórica, a saber, la estructura ontológica del *Dasein*. Ahora bien, esta tarea tiene un valor narrativo. En efecto, si bien se mueve en el plano sincrónico o estructural en el sentido de que opera a partir de la categoría semántica fundamental, es decir, es una analépsis que va desde lo derivado hacia lo originario, también tiene esencialmente un sentido diacrónico o histórico. Recuperar la elipsis del *Dasein* lleva consigo una tarea de interpretación (destrucción) de la historia de la filosofía como una remisión de aquello que la tradición olvidó: la pregunta por el ser (Cfr. SuZ: 2; 21; 44; 49). La función de este tipo de analepsis aparece claramente en *Sein und Zeit*, sobre todo cuando confronta su interpretación del mundo con la de Descartes, pero Heidegger la lleva a cabo a lo largo de todas las *Frühe Freiburger* y *Marburger Vorlesungen* cuando expone, interpreta y discute los puntos de inflexión de la historia de la filosofía (Aristó-

¹² Las analepsis heterodiegéticas son aquellas que tienen un valor explicativo cuando, por ejemplo, el narrador quiere aclarar los antecedentes de un personaje. Genette cita el capítulo sexto de *Madame Bovary*. Aquí Flaubert aclara los años en los que Emma pasó en un convento. Este episodio es externo al primer relato y posee un sentido explicativo. (Cfr. Genette, 1989: 105-106).

teles, Platón, el cristianismo primitivo, Agustín, Descartes, Kant, Leibniz) y forma en esa discusión sus propios conceptos.

d) El recurso narrativo de las remisiones entendido como un elemento central del método heideggeriano es el rasgo que permite diferenciar claramente la ontología fundamental del *Dasein* del proyecto hermenéutico de P. Ricoeur. Según Ricoeur, la distinción entre su filosofía y la de Heidegger radica en lo siguiente:

Hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología. Una vía corta (...) y una vía larga (...) La vía corta es la de una ontología de la comprensión, a la manera de Heidegger. Llamo «vía corta» a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates del método, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el comprender no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión (...) nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática (...) La duda que planteo al final de este párrafo se extiende sólo sobre la posibilidad de hacer una ontología directa, sustraída desde el comienzo a toda existencia metodológica. (Ricoeur, 2003: 11-12)

De acuerdo a la exposición que hice en la segunda y tercera parte de la tesis sobre la profunda conciencia que Heidegger tenía sobre los problemas metodológicos (“toda filosofía auténtica es, en sus propias fuerzas que la impulsan, una lucha por el método” GA 58: 135), creo que la distinción de Ricoeur entre una vía larga de la hermenéutica y otra corta no puede ser hoy sostenida con argumentos convincentes. Más aún cuando afirma que una de las razones en contra de la vía corta heideggeriana radica, precisamente, en que no toma al lenguaje (plano semántico de la hermenéutica) como punto de partida de la filosofía (Cfr. Ricoeur, 1989: 15). No es necesario reiterar los análisis de las *Frühe Freiburger* y *Marburger Vorlesungen* para rechazar semejante afirmación. La filosofía de Heidegger es ella misma una semántica genética cuya tesis central radica en que el *Dasein* existe en el medio del lenguaje (*metá lógou*) (Cfr. GA 18: 61). Ciertamente que, cuando Ricoeur propuso dicha distinción (1965), sólo contaba con las obras publicadas por Heidegger. La clave de la distinción entre el proyecto heideggeriano y el de Ricoeur no radica en la longitud de su camino. La indicación formal y el método de la descripción interpretativa de *Sein und Zeit* llevan consigo esen-

cialmente la idea de que el sentido inmediatamente dado encubre y desfigura los fenómenos como asimismo la idea de que es necesario destruir semánticamente los conceptos de la filosofía mediante una interpretación de los punto de inflexión de la historia de la filosofía. La vía heideggeriana es tan larga como la de Ricoeur en la medida en que para producir sus propios conceptos Heidegger tiene que enfrentarse con las diversas tradiciones a la que dichos conceptos pertenecen. Cada uno de los existenciaristas lleva consigo una lucha metodológica con la historia de la filosofía. La diferencia con el proyecto de Ricoeur puede expresarse mediante el concepto de analépsis homodiegética. En efecto, los conceptos ontológicos no se intuyen inmediatamente, sino que se conquistan mediante el trabajo de análisis semántico implicado en su metodología. Ahora bien, el discurso filosófico sólo dialoga consigo mismo, es decir, con su propia historia. Por eso, es un relato homodiegético que reconstruye sus propias elipsis. Un rodeo por otros discursos como los que analiza P. Ricoeur (los mitos, el psicoanálisis, la teología, la lingüística, la teoría literaria, las teorías historiográficas, etc.) en orden a elaborar una ontología, significa para Heidegger desconocer la diferencia fundamental que hay entre filosofía y la positividad de las ciencias, la diferencia ontológica o, lo que es lo mismo, la lógica genética que prescribe que lo originario se acredita a sí mismo. De ahí que la ontología sea un discurso a priori. Esto quiere decir: por un lado, se funda en la proyección temporal del *Dasein*, razón por la cual, depende de la anticipación (*sich-vorweg*) semántica de su existencia y, por otro, se funda en el acontecer histórico de semejante anticipación. La circularidad del discurso filosófico y su condición de origen imposibilitan la vía larga heterodiegética, por decirlo así, pero posibilitan, en cambio, la vía larga homodiegética.

3. La *mise en abyme* textual y metatextual

Como señalé en el capítulo 3 de la primera parte de la tesis, las *mises en abyme* del enunciado se dividen en dos tipos: la *mise en abyme* textual y la metatextual. La *mise en abyme* textual son aquellos enunciados que reflejan la estructura signifiante del relato (la textura puede ser indicada mediante las metáforas del tejido, del telar, etc.). En cambio, la *mise en abyme*

metatextual son aquellos enunciados que reflejan los principios de funcionamiento del relato. El reflejo del texto y del código (metatexto) son complementarios: ambas *mises en abyme* ponen en evidencia los mecanismos que posibilitan el relato como tal: la *mise en abyme* textual en la dimensión significativa, la *mise en abyme* metatextual en la dimensión pragmática, es decir, cuando algún fragmento del relato se presenta como una instrucción que permite decodificar la actividad literaria como tal.

La *mise en abyme* textual aparece explícitamente en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Más exactamente en la lección del semestre de invierno de 1919-1920 *Grundprobleme der Phänomenologie*. La expresión metafórica “el tapiz de la vida” (Cfr. GA 58: 69) y la mención del poema de S. George *Der Teppich* expresan claramente el carácter textual del mundo. No es necesario repetir los análisis del poema, sólo resumo lo que dije en aquel momento: la vida fáctica se presenta como un entramado semántico-pragmático que es el supuesto de los discursos objetivantes. El mundo entendido con todos los rasgos con que S. George describe el tapiz no es otra cosa que un red enmarañada de significados en los que la vida está envuelta y de los cuales no puede salirse, es decir, no puede establecer un punto de vista exterior, la vida es autosuficiente (*selbstgenügsam*).

La *mise en abyme* metatextual surgió en nuestro análisis en el capítulo 3 de la tercera parte de la tesis. Allí retomé la idea del carácter textual del mundo formulada por primera vez en la lección del semestre de verano de 1919-1920 y propuse una interpretación textual del concepto de mundo en *Sein und Zeit* mucho más rigurosa que la mera relación metafórica del tapiz. La afirmación heideggeriana de la prioridad que el *Dasein* asigna al uso de útiles y, dentro de estos últimos, al uso de signos me condujo a la caracterización del sistema de signos como un “texto en el texto”.

Visto a la luz de la tipología de L. Dällenbach, el sistema de signos se presenta como una *mise en abyme* metatextual. La condición óptico-ontológica del signo que en el uso del mismo (dimensión óptica) revela el sistema de remisiones del mundo (dimensión ontológica) es paralela, aunque Heidegger no lo diga explícitamente, con la propiedad de la existencia. En efecto, la propiedad es aquella posibilidad fáctica (óptico-existencial) donde el *Dasein* gana la perspectiva ontológica desde la cual son posibles todos los

análisis de *Sein und Zeit*. En la propiedad se funde, por decirlo así, el punto de vista óntico con el ontológico. Del mismo modo sucede con los signos: el uso óntico del sistema signico revela en el interior del mundo la estructura textual de la mundanidad, es decir, el hecho de que el mundo es un sistema de relaciones de significación. Por eso, se puede decir que posee un valor metatextual y, como su función, es reflejar el texto de todos los textos (el mundo) es una *mise en abyme* del código. Cabe destacar que, en la medida en que Heidegger privilegia la deixis o, dicho en términos de Husserl, el signo en sentido estricto, el sistema de remisiones de los signos posee un valor pragmático, es un conjunto de reglas de uso que le permiten al *Dasein* ganar una orientación espacial.

La *mise en abyme* textual y la metatextual como estructuras narrativas constitutivas del mundo me llevan a preguntarme si es posible un acercamiento entre el concepto de mundo y la interpretación textual de la cultura. El hecho de haber propuesto una interpretación textual del mundo que pone de relieve su estructura en abismo no tenía otra finalidad que preparar un posible una lectura de la filosofía de Heidegger en términos de la semiótica de la cultura de I. Lotman. El nexo entre ambas posiciones está en la centralidad de la noción de texto.

Este acercamiento tiene el valor de una tentativa, de un ensayo. Con él intento establecer las bases para un diálogo entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la semiótica de la cultura de Lotman. El hilo conductor de este diálogo es la exposición del principio de producción semántica con el que Lotman, por un lado, explica la generación de textos en la semiosfera y Heidegger, por otro, da cuenta de la génesis del sentido en el interior del mundo. No pretendo hacer una exposición exhaustiva de estos problemas, sino tan sólo establecer las premisas comunes con las que ambos describen la producción del sentido en la cultura.

La tarea de asimilar el concepto de mundo a la noción de cultura choca con una dificultad. Heidegger sitúa el análisis del mundo en un plano diferente y de mayor radicalidad que el de la cultura. El nivel de análisis al que pertenece el mundo es "lo pre-teórico". Mientras que la cultura pertenece a un plano secundario y derivado respecto de lo pre-teórico. La cultura se

mueve en el ámbito de la teoría. El mundo, por este motivo, es anterior a la cultura.

¿Por qué Heidegger identifica la cultura con esta concepción del sujeto científico y de la realidad objetiva? La razón de ello está en su polémica con el neokantismo. Cuando Heidegger habla de cultura se refiere a la filosofía de los valores de la escuela neokantiana de Baden (Cfr. GA 56/57: 129-136 y 146-155). Para Windelband y Rickert la cultura no es un fenómeno histórico, sino posee un estatus trascendental; designa los valores que están implicados necesariamente en la razón práctica. El juicio es una conducta humana mediante la que reconocemos valores que no se derivan de la multiplicidad de contextos enunciativos. Los valores, por el contrario, son la condición de posibilidad de los juicios y, como tales, son transhistóricos, poseen validez universal. La cultura no es más que el sistema de valores universales supuesto en todo acontecimiento histórico, pero que no puede ser afectada por la historicidad.

La crítica de Heidegger a la filosofía de los valores es exactamente la misma que hace Bajtín cuando, refiriéndose precisamente a los neokantianos, dice: “esta concepción teórica no puede ofrecer ningún criterio para la vida práctica, para la vida del acto ético, *yo no lo habito*, y si este ser teórico hubiese sido el único, yo no habría existido” (Bajtín, 1997: 17).

La tesis que voy a proponer es que el concepto de mundo, si bien es radicalmente distinto de la noción de cultura del neokantismo, puede muy bien identificarse con una concepción semiótica de la cultura, esto es, la cultura definida como una constelación de significados o textos dentro de la cual los hombres interactúan entre sí y con la realidad. El fundamento de esta afirmación está en nuestra lectura narrativo-textual del mundo que lo describe como un sistema de relaciones semántico pragmáticas. Que este sistema de relaciones puede ser asimilado a la noción de cultura, aparece claramente indicado en el análisis de la experiencia perceptiva de la cátedra universitaria en la lección del semestre por emergencia de la guerra de 1919 *Die Idee der Weltanschauung und der Philosophie*.

Los análisis expuestos en el capítulo dos de la primera parte de la tesis pueden resumirse así: la pregunta que Heidegger formula a sus alumnos es esta: ¿qué es lo primero que experimentamos al percibir una cátedra? La ex-

perencia originaria de la percepción es la de la significación (*Bedeutung*). La cátedra guarda una relación significativa respecto de los intereses de los alumnos y del profesor. Esta afirmación resulta aún más evidente si se confronta con otras interpretaciones. Heidegger propone tres más: la interpretación de un campesino de *Schwarzwald*, la de un senegalés y la de la filosofía teórica. Para estas tres posibilidades la cátedra está provista de una relación semántica que está en función del universo cultural del intérprete. En el caso de la experiencia del senegalés, para quien la cátedra universitaria carece de significación (*bedeutunglos*), la ausencia de sentido, el no saber para qué sirve, determina la relación semántico-pragmática que tiene con ella.

De este análisis se siguen cuatro conclusiones: a) el experimento mental de Heidegger revela que el concepto de mundo se vuelve visible en los fenómenos interculturales, b) la experiencia originaria de la percepción es la trama de significaciones, c) si el mundo se lo define de esa manera, entonces puede ser traducido por el concepto de cultura. La diferencia de significado de las cuatro interpretaciones de la cátedra no es más que la expresión de la diversidad cultural de los intérpretes, y d) el mundo posee una estructura textual; es un tejido de significados; opera como una estructura implícita que posibilita la coherencia de la interpretación.

En la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger alude muy brevemente a un concepto de cultura que está despojado de toda referencia a la trascendencia de los valores y que, por el contrario, se vincula con la noción de mundo. Asocia la cultura con los objetos producidos por el obrar humano, es decir, con el ente que el *Dasein* privilegia: el útil. En este sentido habla de obras de la cultura (*Werke der Kultur*) como entes intramundanos (Cfr. GA 24: 241). Si bien el concepto no está desarrollado, la expresión "obras de la cultura" está directamente vinculado con el análisis del mundo de la obra (*Werkwelt*) que expuse en el capítulo 3 de la tercera parte de la tesis. Sería posible una noción de cultura ligada al universo semántico que surge del obrar productor del hombre.

Una vez establecida la posibilidad de entender en términos culturales el concepto de mundo, resta por determinar su vínculo con el concepto central de la semiótica de la cultura de Lotman. Me refiero a la noción de se-

miosfera. Creo que hay tres aspectos en los que se puede establecer una comparación:

Mundo y semiosfera expresan, en primer lugar, una concepción holística de la producción de sentido en la cultura. Lotman introduce el concepto de semiosfera como una extrapolación metafórica de la noción de biosfera. Del mismo modo que los seres vivos no son átomos desligados unos de otros, sino que poseen una interrelación estructural sin la cual no podrían sobrevivir, así también sucede en el universo semiótico: el todo tiene una primacía sobre las partes. La semiosfera es el concepto que expresa el punto de vista de la totalidad en la producción del sentido. O como lo dice Lotman: "es el gran sistema...fuera del cual es imposible la existencia misma de la semi-sis" (Lotman, 1996: 23).

La introducción de este concepto tiene como finalidad superar el atomismo lingüístico. Lo primero no es ni el acto individual de comunicación, ni el signo considerado aisladamente. Lo primero es la semiosfera entendida como la mónada que posibilita todo proceso de comunicación y de producción de sentido. El punto de vista de la totalidad no lleva consigo una mirada uniforme; la semiosfera no es una totalidad indiferenciada (Cfr. Lotman, 1996: 90). La irregularidad es su rasgo distintivo. La imagen que Lotman propone para expresar esta idea es la siguiente:

Imaginémonos la sala de un museo en la que en las diferentes vitrinas estén expuestos objetos de diferentes siglos, inscripciones en lenguas conocidas y desconocidas, instrucciones para el desciframiento, un texto aclaratorio para la exposición redactado por metodólogos, esquemas de las rutas de las excursiones y reglas de conducta de los visitantes. Si colocamos allí, además, a los propios visitantes con su mundo semiótico, obtendremos algo que recordará un cuadro de la semiosfera (Lotman, 1996: 30).

El concepto heideggeriano de mundo expresa también el mismo punto de vista sobre la producción del sentido. La filosofía de Heidegger puede ser caracterizada como una semántica holística. Ese es el motivo por el que el concepto de signo no tiene un lugar destacado en sus análisis del lenguaje. La idea que predomina en sus lecciones y en *Sein und Zeit* es que las estructuras lingüísticas presuponen siempre el punto de vista de la totalidad. El

significado de las palabras y enunciados presuponen siempre un texto en el que están insertos y desde donde adquieren su significación. Ese texto no es otra cosa que el mundo considerado como una totalidad estructurada de significaciones. La tarea de la filosofía radica precisamente en hacer explícitos los diversos textos en los que las palabras y los enunciados tienen su condición semántica de posibilidad. El carácter holístico de su pensamiento se vuelve aún más patente cuando en la *Vorlesung* del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* caracteriza a la vida humana (*Dasein*) como la mónada (GA 24: 246-247). La vida es, por decirlo así, un espacio autosuficiente de sentido.

El segundo punto de contacto entre los planteamientos de Lotman y Heidegger se halla en una consecuencia de la concepción holística de la significación. Lotman afirma que la primacía de la semiosfera respecto del acto individual de comunicación supone una determinada interpretación de la subjetividad. El punto de vista de la totalidad en el plano de la producción del sentido tiene como consecuencia un desplazamiento del lugar que ocupa la conciencia individual aislada. Para Lotman lo primero no es la conciencia, sino la totalidad de sentido de la semiosfera como condición de posibilidad de aquella. Ciertamente que no lo dice con esta expresión kantiana, pero es la idea que subyace detrás de la caracterización de la conciencia como un intercambio de mensajes (Cfr. Lotman, 1996: 35).

La crítica explícita a la afirmación de que la conciencia racional e individual es el punto de partida y el fundamento de todo discurso es un tópico del pensamiento heideggeriano. El sujeto epistemológico no es más que un determinado rol subjetivo que puede asumir el hombre. En un lenguaje mucho más cercano a Bajtín, Heidegger señala que la realidad primera es la vida entendida como la trama de significaciones en la que el sujeto histórico está envuelto y desde donde se comprende. Dicho con más rigor: el mundo precede la conciencia.

El tercer vínculo que quisiera destacar para finalizar es el principio de producción semántica en la semiosfera y en el mundo. Según Lotman, dentro de la semiosfera los textos se generan de acuerdo al principio de simetría especular. La irregularidad textual -tal como aparecería en la imagen del museo- no hunde a la semiosis en un caos, sino por el contrario, es el prin-

cipio de organización semántica de la misma. En efecto, la irregularidad posibilita dos tipos de relaciones: primero la que se da entre niveles del lenguaje (algunos textos funcionan respecto de otros como metalenguajes). En segundo lugar, la relación espacial de centro y periferia (algunos textos ocupan una posición nuclear hegemónica respecto de otros que tienden a los márgenes). El principio general que rige estas relaciones entre los niveles y los espacios de hegemonía es el de simetría-asimetría especular. La idea que subyace es la siguiente: en un universo de sentido autónomo, monádico, la condición de posibilidad de producción del sentido no es otro que el principio que sostiene el diálogo, a saber, la semejanza y la diversidad. Entre los niveles y los espacios se establecen vínculos de oposición y de identificación. La producción de nuevos textos se genera a partir de estos vínculos.

El mismo principio de simetría especular es el que permite la producción de sentido en el mundo. La vida humana es un espacio semántico autónomo que tiene la misma estructura irregular que la semiosfera: en primer lugar, la irregularidad de niveles del lenguaje, a saber, lo que Heidegger denomina el análisis existencial (*existentiell*) y existenciario (*existenzial*). En segundo término, la irregularidad que se guía por la metáfora espacial “centro vs. periferia”, a saber, la relación dialéctica entre lo que Heidegger llama la dictadura (SuZ: 126) de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) y el silencio de la propiedad (*Eigentlichkeit*). Pero quizás el rasgo más evidente de que el principio de producción de sentido se rige por la reflexividad especular sea la imposibilidad de comprender la vida humana desde un punto de vista exterior a ella misma. La vida humana sólo puede ser comprendida desde dentro, desde un relato interior que la refleje como tal. El mundo entendido como semiosfera tiene la estructura de un relato en abismo (*mise en abyme*) que permanentemente se interpreta de un modo autosuficiente ¹³.

¹³ Lotman señala esta esta *mise en abyme* constitutiva de la cultura: “La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado que se descompone en una jerarquía de «textos en los textos» y que forma complejas de entretejedoras de textos. Puesto que la propia palabra «texto» encierra en su etimología el significado de entretejedura, podemos decir que mediante esa interpretación le devolvemos al concepto «texto» su significado inicial” (Lotman, 1996: 109).

Capítulo 2

La *mise en abyme* enunciativa

En el capítulo anterior di un primer paso en la interpretación narrativa de la filosofía de Heidegger en el que determiné la función poética de su discurso y dos tipos de *mises en abyme*: la textual y la metatextual. En este capítulo presentaré la afirmación central que recorre toda la tesis: la estructura en abismo del ser del *Dasein*. Voy a retomar el modelo de hipótesis desarrollado en el capítulo tres de la primera parte y, a la luz de la exposición de la filosofía heideggeriana hecho en la segunda y tercera parte, voy a profundizar en la consitución narrativa del *Dasein*. La tesis que presentaré se la puede resumir así: la estructura narrativa en abismo, que da cuenta de la constitución ontológica del *Dasein*, se mueve en el plano de la enunciación. Es decir, es un *mise en abyme* enunciativa que explica a) los diversos roles subjetivos que el *Dasein* puede asumir, b) su peculiar reflexividad, y c) la transformación del sistema de las modalidades.

Desarrollaré este argumento en dos puntos. En primer lugar, presentaré las *dos mises en abyme* enunciativas que describen la opacidad y transparencia ontológica del *Dasein*. Aquí abordaré los programas narrativos implicados en el enunciado fundamental “yo soy”. Estos programas dan cuenta de la estructura narrativa del *Dasein* en el nivel más profundo de la enunciación. Aquí expondré también la estructura actancial del enunciado “yo soy” a fin de precisar el sentido de la subjetividad histórica del *Dasein*. En segundo lugar, extraeré las consecuencias modales de la interpretación narrativa del *Dasein*. Intentaré presentar el sistema modal del pensamiento heideggeriano tal como aparece en *Sein und Zeit*.

1. Los programas narrativos: las *mises en abyme* enunciativas

Para ver cómo los análisis realizados en la segunda y tercera parte de la tesis apuntaban a la interpretación narrativa que propongo en la cuarta parte, haré, en primer lugar, un breve racconto de aquellos rasgos de la vida humana (*Dasein*) que tienen un valor narrativo y se estructuran como una *mise en abyme*. En segundo lugar, presentaré los programas narrativos que

estructuran ontológicamente al *Dasein* y el sentido originario de la reflexividad. Finalmente, trataré la estructura actancial implicada en el enunciado fundamental de la filosofía de Heidegger “yo soy” y su vínculo con la subjetividad histórica.

1.1 La posibilidad de una interpretación narrativa del *Dasein*

La primera dificultad con la que se encuentra quien quiera sostener una concepción narrativa de la filosofía de Heidegger está en el enunciado fundamental que condensa todos existenciarlos. Este enunciado es el que da cuenta de lo originario: “yo soy” (*ich bin*). El uso del verbo “ser”, tanto en alemán como en español, no expresa una transformación o cambio (requisito fundamental para que se den las condiciones mínimas del relato), sino un estado.

Ahora bien, tal como se desprende de los estudios realizados en la segunda y tercera parte de la tesis Heidegger interpreta el verbo “ser” de una manera muy peculiar. Para ello violenta no sólo la sintaxis, sino también el plano semántico del lenguaje. La función poética del lenguaje se puede apreciar claramente en la interpretación del sentido del verbo ser. Creo que este sentido se puede resumir en tres aspectos: a) el verbo ser es transitivo. Esta afirmación fue examinada en la segunda parte de la tesis, cuando expuse la transitividad de la vida. En efecto, en aquel momento señalé que la vida fáctica tiene una doble direccionalidad. En primer lugar, la vida se relaciona consigo misma dando lugar un movimiento de reflexividad que le es constitutivo. En segundo, lugar la vida se dirige a los entes. Esta doble direccionalidad de la vida se expresa mediante un uso agramatical del verbo ser: ser con acusativo: “La distancia respecto de ella [se refiere a la vida] falta porque somos ella misma, y nosotros nos vemos a nosotros mismos en sus propias direcciones sólo desde la vida a partir de ella, que somos, que nos (acusativo) es.” (GA 58: 29), b) el verbo ser en su uso copulativo tiene que ser remitido a esta doble transitividad de la vida, motivo por el cual, tiene una función referencial. La cópula de un enunciado categórico remite al sistema de relaciones que constituye el mundo y que conceta cada uno de los entes. La función de enlace de la cópula expresa justamente la conexión de los entes en el

interior del texto del mundo (Cfr. GA 24: 302-303)¹, y c) el verbo ser tiene el sentido de la posibilidad. Heidegger propone la siguiente paráfrasis del enunciado fundamental de su filosofía:

El *Dasein* que, en cada caso soy mismo, está determinado en su ser por el hecho de que yo puedo decir de él: *yo soy, es decir, yo puedo*. Sólo en cuanto este ente en tanto *Dasein* está determinado por el «yo puedo», puede procurarse posibilidades (...) En toda ocupación y en cada ente, que está determinado por el cuidado, está co-implicado el modo de ser del «yo puedo» (GA 20: 412-413) (subrayado en el original).

Así entonces, lo que al principio se mostraba como una dificultad interpretativa, ahora se vuelve un verdadero enunciado narrativo. El enunciado “yo soy” parafraseado como “yo puedo” da cuenta de una verdadera transformación, aquella por la que el *Dasein* se despliega en distintas posibilidades. Ahora bien, la estructura esencialmente narrativa del *Dasein* no sólo puede afirmarse a partir de que la posibilidad determina el sentido de su ser,

¹ En la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger trata expresamente el sentido copulativo del verbo ser. La argumentación se la puede resumir así: la indeterminación significativa del ser en el enunciado categórico da cuenta del carácter derivado y secundario de todo enunciado (Cfr. GA 24: 301). En efecto, antes de que el *Dasein*, por decirlo así, produzca explícitamente un enunciado, se mueve ya en un mundo, es decir, se comporta comprensivamente respecto de aquellos entes que guardan una relación con él. De este modo el *Dasein* comprende fácticamente la diversidad de los modos de ser de los entes antes de anunciar formalmente una proposición, los comprende por la referencia que los entes tienen a los distintos mundos fácticos, es decir, a sus propios intereses. Y es precisamente en esta comprensión anterior al enunciado donde yace, por un lado, la diversidad significativa del ser del ente y, por otro, donde se fija una determinada significación. El sentido indeterminado de la cópula en la proposición categórica debe ser remitido a la fuente originaria de su sentido, esto es, a las diversas posibilidades fácticas en las que el *Dasein* existe y respecto de las cuales comprende los diversos modos de ser de los entes. Que en la cópula no se exprese la riqueza multifacética de los entes intramundanos se debe, en primer lugar, al hecho de que el enunciado es una derivación secundaria de la interpretación, y en segundo lugar, al hecho de que todo enunciado es fundamentalmente referencial, esto es, remite al mundo significativo desde el cual el *Dasein* se comprende.

sino también tomando en consideración otros rasgos que fueron expuestos en la segunda y tercera parte de la tesis. Ellos son los siguientes:

En primer término aparece la concepción dinámica de la vida expresada en las nociones de movilidad y movimiento. Tanto en las *Frühe Freiburger* como en las *Marburger Vorlesungen* Heidegger se remite al concepto aristotélico de *dynamis* para despojarlo de su sentido naturalista y transponerlo al ámbito humano. El ser del *Dasein* es transformación (Cfr. GA 18: 294). En el análisis de la movilidad de la vida (capítulo 2 de la segunda parte) señalé que el dinamismo constitutivo del *Dasein* tiene un sentido modal y estructural. La movilidad modal expresa el aspecto más radical de su ser, da cuenta de las dos posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*) por las que el *Dasein* se gana o se pierde a sí mismo. La movilidad estructural es, como señalé en su momento, la capacidad de la vida de manifestarse y de configurar diversas estructuras que la caracterizan. Lo que en el análisis de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* aparecía descrito de una manera, quizá un poco vaga, en *Sein und Zeit* adquiriría una mayor precisión conceptual. En efecto, en el capítulo 3 de la tercera parte, cuando expuse los rasgos semánticos del *Dasein*, señalé que los dos elementos constitutivos de este concepto, a saber, el “*Da*” (estructuras que abren) y el “*sein*” (estructuras que fundamentan) explicaban esta movilidad estructural como una relación de proceso y resultado. Todos los rasgos semánticos del *Dasein* pueden ordenarse de acuerdo a esta función dinámica que cumplan. Ahora bien, el movimiento que pone en marcha, por decirlo así, todo el mecanismo, es el problema de la identidad. La movilidad que está implicada en el “sí mismo”, es decir, el hecho de que el *Dasein* se pierde en la impropiedad y tiene la tarea de conquistarse, da cuenta del carácter móvil de su ser.

El segundo rasgo eminentemente narrativo, que apareció a lo largo de todos los análisis de la segunda y tercera parte, es la carencia constitutiva del ser del *Dasein*. En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger utilizaba el término “privación” (*Darbung, privatio, carentia*) (Cfr. GA 61: 90) para expresar justamente el hecho de que la vida es, dicho metafóricamente, cuidado por el pan de cada día (*Sorge um das tägliche Brot*) (Cfr. GA 61: 90). Heidegger interpreta esta privación en términos de pérdida de la identidad. De lo que está privado el *Dasein* fácticamente es de su sí mismo (Cfr. GA 61:

160). En las *Marburger Vorlesungen* y, especialmente, en *Sein und Zeit* la carencia adquiere estatus ontológico de la falta (*Schuld*). En efecto, el *Dasein* está privado de sí mismo porque huye de una negatividad que lo constituye. La muerte y la conciencia revelan el hecho de que el *Dasein*, por decirlo así, posee una falta estructural que desencadena un doble movimiento: el de huida y el de conquista de sí. Finalmente, la caracterización del *Dasein* como el que está en camino (*Unterwegs*) hacia sí mismo enfatiza esta condición narrativa implicada en la falta constitutiva de su ser.

El tercer rasgo en el que el carácter narrativo del *Dasein* se puede ver claramente es la historicidad. La historicidad traslada el problema de la narratividad a un plano que hasta ahora no fue considerado. Mientras que la movilidad y la carencia ubican la problemática en el plano de la modalidad (lo que D. Carr llamaba “el punto de vista” de la narración) la historicidad con las nociones de repetición (*Wiederholung*) y destino (*Schicksal*) da cuenta del plano de la diégesis. En efecto, la historicidad quiere expresar que el poder ser del *Dasein* no flota en el vacío, sino que elige las posibilidades que le recorta su finitud. Ciertamente que puede extenderse, es decir, acontecer históricamente de un modo propio e impropio, pero lo que describe precisamente la historicidad son las elecciones fácticas que el *Dasein* realiza y lleva a cabo. Heidegger no se detiene en su análisis en el contenido de la elección histórica. Sólo se interesa en mostrar que las dos posibilidades de realización son los marcos referenciales desde el *Dasein* se gesta históricamente. Incluso los conceptos de repetición y de destino tienen un valor meramente formal ya que no señalan qué posibilidad ha de elegirse. No obstante, creo que la historicidad designa ese despliegue fáctico, las historias posibles que el *Dasein* puede realizar desde alguna de las posibilidades fundamentales de su existencia.

Hasta aquí expuse aquellos rasgos del *Dasein* que tienen un neto carácter narrativo. Para finalizar con este primer punto, haré referencia a aquellos conceptos trabajados en la segunda y tercera parte de la tesis que, además de tener un valor narrativo, muestran que la estructura del *Dasein* es la de la *mise en abyme*. Creo que los conceptos fundamentales que fundamentan la estructura en abismo del *Dasein* son los siguientes: “el origen (*Ursprung*) “el acontecimiento” (*Ereignis*) y “la autosuficiencia semántica de la

vida" (*Selbstgeügsamkeit*). Tal como fueron expuestos en el capítulo 2 de la segunda parte de la tesis, la idea de que subyace a estos conceptos es la imposibilidad de establecer una focalización externa a la vida para poder dar cuenta de ella. La vida es un *continuum* de sentido que reclama un lenguaje interior a dicho acontecimiento. La paradoja que está implicada en estos conceptos se la puede formular así: El *Dasein*, la vida fáctica es una realidad originaria que se acredita a sí misma. Todo intento de expresar el origen desde un punto de vista exterior a él fracasa. No obstante, existe un discurso (la ciencia originaria o filosofía) que logra expresar el acontecimiento originario sin desfigurarlo. Con lo cual este discurso es al mismo tiempo inmanente a la vida, pero también, de alguna manera, la objetiva ya que su función es metalingüística. Esta paradoja que fue abordada en los dos capítulos metodológicos de la segunda y tercera parte (caps. 3). El concepto de *mise en abyme* que trataré, a continuación, intenta expresar en términos narrativos dicha paradoja.

1.2 La estructura narrativa en abismo del *Dasein*: la reflexividad originaria

Cuando en el capítulo 3 de la primera parte propuse el modelo de hipótesis que iba a guiar la lectura de las *Frühe Freiburger* y las *Marburger Vorlesungen* señalé que el enunciado narrativo que expresa el relato mínimo de la filosofía heideggeriana era "yo existo". Este enunciado fue elaborado a partir del análisis de un solo texto de Heidegger, el *Natorpsbericht*. Después de considerar todas las lecciones del período que abarca la tesis (1919-1927) y *Sein und Zeit*, la mejor formulación del enunciado narrativo básico es "yo soy". Desde el punto de vista semántico es equivalente a "yo existo" ya que, como señalé en el punto anterior, Heidegger parafrasea "yo soy" por "yo puedo".

La pregunta que surge, a continuación, es ¿cómo interpretar el "yo soy"? ¿a qué se refiere? La tesis que voy a proponer radica en que este enunciado expresa la constitución narrativa del sujeto de la enunciación implicado en los dos extremos de la lógica genética del pensamiento de Heidegger. El "yo soy" lleva consigo dos enunciados narrativos en abismo que expresan el sujeto de la enunciación implicados en la modalidad originaria y en la teó-

rica. Para justificar esta interpretación voy a remitirme a la teoría de la enunciación de H. Parret.

Parret concibe la enunciación como una instancia en la que intervienen diversos roles subjetivos organizados jerárquicamente. Para expresar justamente la relación piramidal que vincula a cada uno de los roles subjetivos se vale de la metáfora "iceberg de la enunciación" (Cfr. Parret, 1983: 95). Esta metáfora muestra que la enunciación no es un fenómeno totalmente explícito. Dicho con más rigor: no hay un isomorfismo pleno entre los marcadores lingüísticos del enunciado y la instancia enunciativa que produce el sentido. El iceberg posee una base que es necesario reconstruir mediante un mecanismo interpretativo. Ahora bien, si la base de la enunciación no se identifica plenamente con el enunciado, sino que es necesario acceder a ella mediante la interpretación, entonces puede decirse que la relación que existe entre el enunciado y la instancia enunciativa es una relación paradójica: la enunciación está presente y al mismo tiempo ausente en los marcadores lingüísticos del enunciado. Parret recurre a la figura de la *mise en abyme* para dar cuenta del modo en que la enunciación se hace presente y se oculta en el enunciado (Cfr. Parret, 1983).

El iceberg de la enunciación posee diversos niveles de profundidad. A cada uno de ellos le corresponde un determinado rol subjetivo que se constituye como un eje de coordenadas deíctico-modal. Cada uno de los tipos de sujetos son sujetos deíctico-modales, es decir, son el punto de referencia de las relaciones de persona, espacio y tiempo (deixis) y señalan la fuente de donde emana el saber (modalidades epistémicas) y el obrar (modalidades deónticas) (Cfr. W. Frawley, 1992: 412 y 425). Parret señala los siguientes roles subjetivos (la serie sigue el orden que va de lo superficial a lo profundo): a) sujeto gramatical (corresponde al análisis gramático-distribucional), b) sujeto proposicional (corresponde al análisis lógico-semántico), c) sujeto ilocutivo (corresponde al análisis de los actos de habla), y d) sujeto axiológico (corresponde al análisis de los programas narrativos). Evidentemente se trata de una concepción pragmática de la enunciación que coloca el nivel más profundo en la dimensión del obrar humano, obrar que recorre una trayectoria narrativa. Parret recurre a la evidencia para justificar la dependencia de todo el sistema enunciativo del obrar humano.

Después de esta breve reseña de la teoría de la enunciación de Parret, creo que la filosofía de Heidegger tal como la expuse en la segunda y tercera parte de la tesis se mueve en el nivel más profundo de la enunciación. El enunciado “yo soy” expresa el programa narrativo que da cuenta de la constitución del sujeto axiológico. La filosofía de Heidegger puede considerarse como el intento de conceptualizar este nivel más profundo y originario. En efecto, en la medida en que el enunciado fundamental de la filosofía de Heidegger (Cfr. BZ: 11) (Cfr. Ricoeur, 2003: 205) equivale semánticamente al enunciado “yo puedo”, es posible inferir que su filosofía implica dos programas narrativos básicos. El fundamento de esta inferencia está en que el “puedo”, si bien expresa la capacidad que tiene el *Dasein* de desplegarse en diversas posibilidades, designa específicamente las dos posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*) en las que se pone en juego su identidad. Por eso, el “puedo” se desdobra en estos dos enunciados: “yo soy yo mismo” y “yo no soy yo mismo”.

El enunciado “yo soy yo mismo” expresa la propiedad de la existencia y la transparencia enunciativa, mientras que “yo no soy yo mismo” da cuenta de la opacidad enunciativa. Ambos describen los extremos del recorrido narrativo. En el punto de partida del trayecto está la impropiedad o, como lo dice Heidegger, inmediata y regularmente el *Dasein* no es él mismo. Desde este “estado de no ser sí mismo” (*Unselbständigkeit*) el *Dasein* tiene que conquistarse y alcanzar el “estado de ser sí mismo” (*Selbst-ständigkeit*).

El programa narrativo de la propiedad, es decir, aquel por el que el *Dasein* se modifica existencialmente y conquista su identidad es, al mismo tiempo, el programa narrativo de adquisición de la competencia epistémica de la filosofía. El discurso filosófico supone el punto de vista de la propiedad. En la medida en que, para Heidegger, no hay un acceso directo a los fenómenos, sino que éstos se dan en el medio del lenguaje, existencia propia y discurso filosófico se relacionan como una *mise en abyme*. Tal como expuse en el capítulo 1 de esta parte, Heidegger reconoce que la construcción de la propiedad de la existencia corresponde a determinado ideal óntico, es decir, remite a una cierta tradición filosófica. La propiedad tiene determinados supuestos histórico-filosóficos que operan positivamente en su diseño. De ahí que la relación entre la propiedad como contexto enunciativo transparente y

el discurso filosófico que intenta llevar al concepto dicho sujeto de la enunciación sea una relación circular. El contexto enunciativo transparente (la propiedad, el origen) y el discurso sobre el origen se vinculan como una *mise en abyme* enunciativa. Ella es la que constituye al sujeto axiológico originario y es el fundamento de toda relación de significación.

El programa narrativo de la impropiedad es aquel por el que el *Dasein* huye de sí mismo, cae en el mundo de sus preocupaciones y entrega su ser a los otros. Del mismo modo que la propiedad se da en el medio del lenguaje, la impropiedad también tiene una forma discursiva que Heidegger denomina la habladuría. Ahora bien, según lo expuesto a lo largo de la segunda y tercera parte de la tesis, Heidegger afirma que los discursos objetivantes de la ciencia y la filosofía de su época son la expresión de este sujeto impropio, razón por la cual, el vínculo que existe entre trayectoria narrativa de la impropiedad y sus discursos correspondientes es también la de una *mise en abyme* enunciativa. Ella expresa en términos narrativos el sujeto axiológico derivado o sujeto epistemológico.

Los dos programas narrativos estructurados en abismo constituyen la doble enunciación del *Dasein*, su transparencia y su opacidad. Ellos son los que están en el principio de todas las reflexiones metodológicas de Heidegger. En la indicación formal de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* y en la noción de construcción y de descripción interpretativa del período de Marburg. Sin esta doble *mise en abyme* no se puede explicar, por un lado, la posibilidad de reconstruir genéticamente el sentido ni, por otro, afirmar el carácter derivado de los discursos objetivantes.

De las tres relaciones que L. Dällenbach propone para explicar el reflejo interno de las *mises en abyme*, la que corresponde a la doble estructura enunciativa de la filosofía de Heidegger es la de la identidad. Esta afirmación, que en el modelo de la hipótesis parecía un tanto arbitraria, recién ahora, después de exponer en detalle la filosofía de Heidegger, cobra su verdadero sentido. En efecto, entre el discurso filosófico y la propiedad sólo puede haber identidad en razón que el *Dasein* o, dicho en la terminología de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, el *Ereignis* es una totalidad cerrada de sentido que sólo puede ser expresada desde su propio interior. El discurso filosófico es aquel metalenguaje que tiene una peculiaridad paradójica: expresa el origen

desde él mismo, razón por la cual, se identifica con él, pero al mismo tiempo de alguna manera lo objetiva, es decir, lo comunica. En este sentido el discurso filosófico no sólo pertenece a la *mise en abyme* de la enunciación transparente, sino que es lo que L. Dällenbach llamaba una *mise en abyme* trascendental o paradójica. La misma relación de identidad es la que estructura la *mise en abyme* de la enunciación opaca. Los discursos objetivantes se identifican con el sujeto axiológico impropio. La doble *mise en abyme* de la enunciación con su relación de identidad y la *mise en abyme* trascendental expresan el régimen narrativo donde se justifican las elecciones estilísticas, a saber, los pleonasmos y las paradojas. El estilo heideggeriano estudiado en el capítulo anterior cobra sentido cuando se lo vincula al intento de expresar la estructura en abismo del *Dasein*.

Si bien en el interior mismo de cada una de las *mises en abyme* enunciativas hay una identidad entre la subjetividad y el discurso correspondiente en virtud de que la vida se autointerpreta y se resiste a ser comprendida exteriormente, entre la *mise en abyme* de la transparencia y la de la opacidad hay una relación de oposición: el uno no es el otro. La relación que existe entre ellas es la de una identidad negativa. Representan los extremos de la categoría semántica fundamental del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, justamente porque hay una relación de contrariedad entre ellas, es posible la transformación que da origen a la estructura narrativa del *Dasein*. Éste tiene que salir a buscar, por decirlo así, la competencia enunciativa desde donde puede hacer filosofía.

Para finalizar con este punto querría hacer un último comentario. La doble *mise en abyme* que estructura la enunciación constitutiva de la filosofía de Heidegger tiene por finalidad expresar la reflexividad originaria del *Dasein*. Tal como quedó expresado en los análisis de la segunda y tercera parte de la tesis, Heidegger rechaza permanentemente la noción de reflexión para caracterizar al *Dasein*. La razón de ello está en que es un concepto íntimamente ligado a la conciencia y a la modalidad teórica inherente a ella. Ahora bien, que Heidegger rechace la reflexividad teórica no significa que niegue cualquier tipo de relación refleja. Es imposible negar la reflexividad sin caer en contradicción. En efecto, sería imposible establecer cualquier discusión metodológica ya que el método da cuenta siempre de una función metadis-

cursiva. El problema inherente a la filosofía de Heidegger es cómo concebir un tipo de reflexión que respete la originalidad del *Dasein*, es decir, que lo exprese sin salirse de la inmanencia del sentido. Creo que uno de los aportes fundamentales que hace la interpretación narrativa en abismo de su filosofía es determinar un tipo de reflexividad no-teórica: el *Dasein* es un texto que contiene en abismo otros dos textos cuya función es doble: uno de ellos lo refleja bajo el modo de la transparencia, el otro bajo el modo de la opacidad. La posibilidad de una reflexividad ateórica y ligada a la metáfora especular que determina el concepto de *mise en abyme* es un tema que fue abordado tangencialmente por Heidegger. En la lección del semestre de verano de 1927 señala:

Antes de toda reflexión el sí mismo le es-ahí al Dasein mismo sin reflexión y sin percepción interna (...) La manera y el modo en el que el sí mismo se revela a sí mismo en el Dasein fáctico, puede ser, no obstante, llamado auténticamente (zutreffend) reflexión (...) Reflexionar significa aquí: refractar (brechen) en algo, reflejar (zurückstrahlen) desde ahí, es decir, mostrarse desde algo en el reflejo (Wiederschein) (...) [el Dasein] no requiere de una autocontemplación (eigene Beobachtung) y de un espionaje sobre su yo para tener un sí mismo, sino en el inmediato y apasionado estar entregado al mundo mismo refleja, desde las cosas, el propio sí mismo del Dasein. (GA 24: 226-227) (Cfr. también GA 24: 155-156)

Como se puede apreciar en la cita, Heidegger apela al sentido óptico de la reflexión (*optische Bedeutung*) (Cfr. GA 24: 226). En la cita sólo se refiere a la reflexividad inherente a la *mise en abyme* de la enunciación opaca. Pero lo mismo puede decirse de la enunciación transparente. La metáfora del espejo como elemento constitutivo del concepto de *mise en abyme* no sólo queda justificada con este pasaje, sino que cobra su verdadera dimensión argumentativa, a saber, legitimar una reflexividad distinta de la introspección.

1.3 La estructura actancial del “yo soy”: el problema del sujeto de la historia

Para justificar la estructura actancial implicada en el enunciado “yo soy” tomo como punto de partido lo dicho en el capítulo 3 de la primera parte cuando expuse el concepto de relato en la semiótica greimasiana. Allí me

referí a los diversos roles actanciales que intervienen en los programas narrativos. La finalidad de este punto es precisar desde una perspectiva narrativa el sentido de la subjetividad histórica analizada en el capítulo 2 de la segunda parte.

Lo primero que puede decirse del enunciado "yo soy" es que posee un actante sujeto expresado en el pronombre de primera persona y el verbo ser que da cuenta de la transformación. Al decir que "soy" expresa una transformación quiero señalar que ese verbo está usado como una predicación completa. El verbo "ser" en el enunciado "yo soy", como señalé más arriba, designa el carácter dinámico del *Dasein*, la transformación por la que se despliega histórico-temporalmente en diversas posibilidades. Esta transformación adopta una fisonomía concreta: resolución (*Entschlossenheit*) e irresolución (*Unentschlossenheit*), o lo que es lo mismo, propiedad e impropiedad. De este modo, el enunciado "yo soy" da lugar a otros dos enunciados posibles: "yo soy propiamente" y "yo soy impropiamente".

El enunciado "yo soy propiamente" es el que estaba en el punto de partida del análisis de la historicidad. El acontecer histórico del *Dasein* en su modalidad propia fue caracterizado por el destino y la repetición. La transformación que está en la base del predicado "soy" designa precisamente este acontecer por el que el *Dasein*, desde la aceptación de la finitud de su libertad, repite una determinada tradición. Ahora bien, ¿quién es el sujeto de este acontecer? La respuesta evidente es: "yo", vale decir, el *Dasein*. Pero la designación del pronombre de primera persona por el término *Dasein* supone que este asume una serie de roles que pueden ser traducidas en las distintas funciones actanciales. La tesis que voy a desarrollar consiste en mostrar que el *Dasein* es un actor en el que se funden sincréticamente las funciones de sujeto, objeto y destinador. El sincretismo de actantes permite explicar la siguiente paradoja: el *Dasein* es al mismo tiempo sujeto y resultado de la historicidad.

En el acontecer histórico el *Dasein* cumple, en primer lugar, la función del actante sujeto. En efecto, lleva a cabo un determinado hacer (una transformación) de manera lúcida y consciente, por decirlo así. Este hacer es lo que Heidegger denomina la resolución precursora (*die vorlaufende Entschlossenheit*). El verbo alemán *entschließen*, decidirse, resolverse, pone sobre el

primer plano que la propiedad se alcanza por un acto concreto y libre del *Dasein*, por la decisión de no huir ante la finitud de la existencia y de aceptarla. La condición pragmática de este hacer está acentuada por el hecho de que es una posibilidad que se da en el plano fáctico existencial (*existentiell*). Lo mismo puede decirse del verbo *vorlaufen*, precursar, cuya función es, según Heidegger, modalizar el acto resolutivo.

El *Dasein* también ejerce la función de destinador, es decir, de aquel actante que impone una determinada tarea a realizar (manipula) y confiere la competencia para llevarla a cabo. La competencia necesaria para el acto resolutivo de la propiedad se alcanza con el "querer tener conciencia" (*Gewissen haben wollen*). Heidegger establece una relación entre el "querer tener conciencia" y el acontecer histórico (*Geschehen*), relación que puede formalizarse como la competencia y performance: el "querer tener conciencia" es la elección por la que el *Dasein* se libera del dominio del uno y está cabalmente libre para el más originario poder ser-culpable y, consecuentemente, para el sí mismo propio. "querer tener conciencia" es una elección del *Dasein* que tiene el sentido de un estar dispuesto y a punto para ser por sí mismo. El acto resolutivo, por su parte, es el acto libre por el que el *Dasein* se elige tal como es, es decir, lleva a cabo el mandato del "querer tener conciencia". Por último, el acontecer histórico propio es la elección fáctica de alguna determinada posibilidad destinal hecha una vez que el *Dasein* se conquistó a sí mismo. Es por ello que digo que el "querer tener conciencia" cumple la función de actante destinador, porque le provee la competencia necesaria: librase del uno para luego resolverse por sí mismo y acontecer históricamente.

Pero también puede determinarse la función de destinador en otro rasgo del acontecer histórico: en lo que Heidegger llama destino (*Schicksal*). El destino no es algo ajeno al *Dasein* sino, por el contrario, da cuenta de su condición fáctica. Cuando Heidegger afirma que por la resolución precursora el *Dasein* es llevado ante su destino, quiere señalar que la tarea concreta de acontecer históricamente, es decir, de elegir una posibilidad, no es algo que dependa de él, sino que está dada de antemano por la tradición. El *Dasein* sólo puede asumir el rol de sujeto de ese hacer si acepta que hay un destino, es decir, si acepta que hay una porción no elegida de su libertad, pero que

paradójicamente no es extraña a él mismo sino que le pertenece. En efecto, el destino es una determinación del pasado del *Dasein* y como tal es destinador: le asigna las posibilidades efectivas procedentes de su herencia que puede elegir y repetir.

Las relaciones entre la función sujeto y destinador se las puede resumir así: de un lado, el *Dasein* es sujeto de su hacer y destinador de sí mismo. El "querer tener conciencia" garantiza la competencia necesaria (la perspectiva de la finitud y liberación del uno) para que después el *Dasein* se resuelva por su identidad más originaria. Una vez alcanzada la propiedad, el *Dasein* descubre que todo hacer es fáctico, que el acontecer histórico está determinado por una tradición que le es constitutiva. Aquí aparece un nuevo destinador que escapa al arbitrio del sujeto. Este nuevo destinador es el destino constitutivo de la historicidad. Este conflicto dialéctico entre un sujeto que es destinador de sí mismo y un destinador que le impone una tarea no elegida aparece formulada en Heidegger de la manera que sigue:

Con ello [con el destino] caracterizamos el acontecer originario del *Dasein* que está en la resolución originaria, en el que, libre para la muerte, se pone en manos (*übertiefert*) de sí mismo en una posibilidad heredada pero sin embargo elegida. (SuZ: 384)

La paradoja queda formulada entonces así: cuando Heidegger afirma que el *Dasein* es sujeto primario de la historia está indicando que es sujeto de hacer y destinador de sí mismo. Y cuando indica que el destino constituye la modalidad propia de la historicidad, señala que el *Dasein*, en cuanto sujeto de hacer, está manipulado por un destinador ajeno y al mismo tiempo constitutivo de su libertad.

Ahora bien, ¿qué es lo que el *Dasein* como sujeto tiene a su alcance? Dicho de otra forma ¿qué es lo que puede hacer el *Dasein* en tanto sujeto competente y destinador de sí mismo? La tarea que el *Dasein* tiene como un sujeto y destinador es alcanzar su propia identidad. El actante objeto sobre el cual recae el obrar del *Dasein*, sobre el que tiene pleno dominio como sujeto competente y al mismo tiempo destinador de sí, es precisamente, su identidad. Una vez alcanzado el sí mismo, el *Dasein* puede llevar a cabo otras tareas, es decir, puede elegir una determinada posibilidad heredada. Esta se-

gunda modalidad del hacer pone en evidencia que el *Dasein* tiene un dominio parcial del objeto de su hacer.

Después de todos estos análisis retomo la pregunta del capítulo 2 de la tercera parte ¿es posible hablar de un sujeto de la historia en Heidegger? Sí, pero es un sujeto con diversos roles actanciales. Por un lado existe un sujeto que tiene en sus manos el pleno dominio de un determinado hacer: llegar a ser sí mismo. La resolución precursora da cuenta de estas dos funciones actanciales, la de sujeto y destinador. Pero al mismo tiempo es un sujeto que es el resultado de su pasado, en el sentido de que su acontecer histórico es la elección de una posibilidad heredada. Aquí surge un destinador ajeno al dominio del sujeto que Heidegger llama destino. El *Dasein* reúne en sí mismo estas distintas funciones subjetivas. En la medida en que el ser del *Dasein* da lugar a distintos roles actanciales, se puede afirmar que está estructurado narrativamente: su ser se presenta como un drama, un espectáculo, en donde se pueden distinguir dos estados (*Unentschlossenheit* y *Entschlossenheit*), un hacer que lleva a cabo la transformación de un estado a otro (el “querer tener conciencia” y repetición), y diversos roles actanciales. Finalmente existe la posibilidad de enunciar en un relato mínimo el drama que acontece en el ser del *Dasein*. Ese relato es el enunciado fundamental de la filosofía: yo soy.

2. El sistema modal en el pensamiento de Heidegger

En este último punto del capítulo voy a extraer una consecuencia lógico-lingüística implicada en la interpretación narrativa del *Dasein*. Según expuse en el punto anterior, la filosofía de Heidegger puede ser considerada como una teoría del sujeto de la enunciación que se mueve en el nivel más profundo de esta instancia. Heidegger intenta conceptualizar el sujeto axiológico que es el que está en la base del iceberg de la enunciación y que, según nuestra interpretación, es el responsable de todo proceso de significación. Si bien la teoría de la enunciación de H. Parret postula que los diversos roles subjetivos que estructuran la pirámide enunciativa dependen, en última instancia, de este sujeto axiológico, también afirma la autonomía de cada uno de los niveles.

Creo que nuestra lectura narrativa de la filosofía de Heidegger que coloca al enunciado “yo puedo” como la instancia última del sentido, lleva consigo una explicación de por qué el nivel enunciativo del sujeto proposicional supone al sujeto axiológico. Tal como señalé en el punto anterior, cada uno de los sujetos lleva consigo una condición deíctico-modal. En el caso del sujeto proposicional Parret afirma que a este nivel se discute las modalidades de la lógica clásica. Afirmar que el “yo puedo” describe el programa narrativo *en abyme* originario de todo el sentido tiene como consecuencia la transformación de la primacía de las modalidades lógicas. Es una forma distinta de expresar algo que Heidegger dice explícitamente: la posibilidad es más originaria que la necesidad. El sentido de esta afirmación radica en que la modalidad lógica de la necesidad presupone la modalidad existencial de la posibilidad. Dicho en términos de Parret: el sujeto proposicional (sujeto epistemológico) está subordinado al sujeto axiológico (sujeto ontológico).

Quien primero advirtió la profunda transformación de la lógica de las modalidades en la filosofía de Heidegger fue O. Becker: “La crítica de Heidegger [a la ontología clásica de los antiguos] afecta directa y definitivamente la teoría de las modalidades” (Becker, 1952: 70). La transformación radica en que la filosofía heideggeriana impide un tratamiento lógico de las modalidades. Dicho de otra manera: la peculiar concepción de Heidegger de las relaciones entre los conceptos modales de “posibilidad”, “necesidad”, “realidad” destruye los fundamentos axiomáticos de la lógica que surge de los supuestos de la ontología clásica. Como prueba de ello Becker aduce que el segundo axioma de su lógica modal, a saber, “la necesidad determina la posibilidad” carece de validez. El fundamento de esta afirmación está en el siguiente pasaje de Heidegger:

Como categoría modal de lo que está ahí (*Vorhandenheit*) significa la posibilidad lo que *aún no* es real y lo que *nunca* es necesario. Caracteriza sólo lo posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. La posibilidad como existencial, por el contrario, es la última determinación ontológica positiva y más originaria del *Dasein*. (SuZ: 143-144) (subrayado en el original)

Para Heidegger, la posibilidad es aquella modalidad desde donde adquiere sentido no sólo la realidad, sino también la necesidad (Cfr. Lauter-

Müller: 1960). Becker intenta distinguir las modalidades correspondientes a la ontología tradicional de las modalidades inherentes a la ontología heideggeriana. Está interesado en delimitar el campo de validez de ambas. Para ello propone dos esferas ontológicas: el *Dasein* y el *Dawesen* (esencia-ahí) (Cfr. Becker, 1963). La concepción heideggeriana de las relaciones modales tiene validez sólo en el plano de la historicidad, pero el *Dasein* carece de legitimidad para comprender y explicar el *Dawesen*, es decir, el ámbito del espíritu absoluto y la naturaleza. De ahí que Becker proponga dos tipos de lógica: la lógica existencial, cuyo ámbito de validez es el *Dasein* y la lógica pura, cuyo ámbito de validez es el *Dawesen*:

Por lo tanto, la analítica existencial tiene plenamente derecho en su propio ámbito, que no se puede delimitar desde un punto de vista exterior. Pero al mismo tiempo y con la estructura (*Gefüge*) del *Dasein* existente dominan inseparablemente entrelazados otros poderes (*Mächte*), cuya comprensión le es imposible y que se retraen en absoluto a una consideración interpretativa del ser (hermenéutico-fenomenológica). (Becker, 1963: 92).

Los "otros poderes" a lo que Becker se refiere no son otra cosa que el espíritu y la naturaleza (Cfr. Becker, 1963: 71-84). Así entonces, la afirmación heideggeriana de que la posibilidad es más originaria que la posibilidad tiene su ámbito de validez en el *Dasein*, mientras que los axiomas de la lógica modal se validan ontológicamente en el *Dawesen*. La posición de O. Becker afecta el núcleo mismo de la discusión ya que rechaza la radicalidad de la constitución ontológica del *Dasein*. Por eso, postula una dimensión ontológica que no sólo está fuera de las estructuras del *Dasein*, sino que tiene su propia estructuración y lógica.

Pero, para Heidegger, no hay sentido fuera del *Dasein*. Es imposible, de acuerdo a su propia argumentación, afirmar dos planos semánticos distintos e independientes. La semántica axiomática implicada en la lógica modal tiene su raíz en la constitución ontológica del *Dasein*. La exigencia de originalidad, es decir, la postulación de un origen del sentido que se acredita a sí mismo, elimina la dicotomía semántica propuesta por O. Becker. Por el contrario, sólo existe una única fuente de la que surge el sentido, a saber, la constitución temporal del *Dasein*. El ámbito de sentido de la lógica modal

tiene que ser concebido como una modificación semántico-existencial. Dicho de otra manera: Heidegger considera la lógica del mismo modo que la ciencia, es decir, no como un sistema de proposiciones válidas (como resultado), sino como una conducta humana que se fundamenta en las estructuras ontológicas del *Dasein*. Heidegger propone una consideración dinámica de las estructuras lógicas². De acuerdo con ello, para Heidegger, sólo es posible una única semántica: la semántica existencialista (Cfr. Klausen, 1997: 178). Esta afirmación tiene dos sentidos: a) la fuente del sentido depende de la constitución del *Dasein*, y b) el sentido se constituye históricamente, motivo por el cual, es una semántica pragmática en el sentido de que toda significación hunde sus raíces en la facticidad.

Una vez hecha esta aclaración intentaré precisar el sistema modal implicado en la obra fundamental de Heidegger. La finalidad que persigo con ello es mostrar el sentido que tiene la transformación operada por su pensamiento en el tratamiento de las modalidades. La tesis que intentaré justificar es que la originalidad de la posibilidad frente a la necesidad se funda en la estructura narrativa del *Dasein* expresada en la proposición “yo soy” = “yo puedo”.

El punto de partida de la exposición es la distinción entre modalidades *de re* y *de dicto*. Le Querle propone en su tipología de las modalidades la siguiente terminología: a las modalidades *de re* las llama “intrapredicativas” mientras que a las *de dicto* las denomina “extrapredicativas” (Cfr. Le Querle, 1996: 67-68) (Cfr. también Palmer, 2001: 7-8). La modalidad *de dicto* lleva consigo una perspectiva, es decir, expresa el punto de vista desde donde

² Esta concepción dinámica de la lógica se puede ver claramente en el análisis del enunciado (*Aussage*) que Heidegger hace en *Sein und Zeit*. En el § 33 opone dos posibles modos de análisis del enunciado: el punto de vista lógico vs. el punto de vista existencialista (*existenzial*). La diferencia de estas dos perspectivas radica en lo siguiente: la lógica considera el enunciado como un resultado, mientras que la analítica existencialista como un proceso. Esto significa: la lógica sólo mira el contenido proposicional del enunciado sin tener en cuenta el proceso semántico desde donde surge. Por el contrario, a la analítica existencialista le interesa el origen de todo posible sentido. Desde la perspectiva de la producción del sentido describe el nacimiento de los rasgos estructurales del enunciado. Lógica y analítica existencialista se distinguen, por lo tanto, en su actitud frente al sentido (Cfr. SuZ: 156)

habla el enunciador como, por ejemplo, “es necesario que el *Dasein* es existencia”. Por el contrario, la modalidad *de re*, por decirlo así, dan cuenta de un rasgo inherente al sujeto gramatical como, por ejemplo, “el *Dasein* es necesariamente existencia”. Es posible trasponer a la constitución del *Dasein* la idea implícita en los términos *de re* y *de dicto*. Con ello intentaré organizar el sistema modal de la filosofía de Heidegger.

La modalidad *de dicto* expresa el punto de vista hermenéutico, es decir, da cuenta de la perspectiva desde la cual el enunciador de la filosofía se expresa. Por eso, articula el sistema modal metodológico. Por el contrario, la modalidad *de re* indica los rasgos específicos del objeto de la filosofía, rasgos que surgen como resultado del punto de vista filosófico. La interpretación espacial “adentro vs. afuera” es paradójal ya que, como se vió a lo largo de toda la tesis, el objeto y el método forman un círculo, es decir, el método fenomenológico-hermenéutico es una focalización interna al *Dasein* que, paradójalmente, lo expresa externamente (como metalenguaje). Dicho de otra manera: método y objeto se reflejan en abismo. Esta relación paradójal puede ser expresada de otra manera: la modalidad *de dicto* entendida como la perspectiva desde la que habla el enunciador permite comprender los rasgos constitutivos del *Dasein* (modalidad *de re*), pero los rasgos del *Dasein* (modalidad *de re*) permiten alcanzar el cómo (*Wie*) metodológico. El sistema modal puede verse en el siguiente esquema (ver Apéndice).

El esquema distingue entre la modalidad inherente al punto de vista de la investigación y la modalidad inherente al objeto de la investigación. Con otras palabras: la modalidad del discurso (*de dicto*) y la del objeto del discurso (*de re*). Dentro de cada clase hay un “cómo” (*Wie*) y un “qué” (*Was*). Estrictamente hablando el “qué” no pertenece a la modalidad (los paréntesis expresan justamente eso). Me concentraré sólo en la modalidad *de dicto*. La categoría semántica superior de la modalidad del discurso no son otra cosa que la impropiedad y la propiedad en tanto posibilidades de realización. Ahora bien, la propiedad tiene una primacía fundamental respecto de la impropiedad ya que ella representa el punto de vista filosófico. Esto significa: la filosofía como discurso sólo es posible cuando el *Dasein* conquista su propiedad. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cuáles son los rasgos modales de la propiedad? La respuesta a esta pregunta tiene tres momentos: a) la

propiedad es una totalidad articulada en dos componentes que se vinculan mediante una relación modal: el precursar modaliza la resolución. La modalización de la muerte añade la perspectiva del fin, mientras que la resolución proporciona dos rasgos modales, la angustia y el “querer tener conciencia”, es decir, un estado de ánimo y un acto de habla. El “querer-tener-conciencia” juega un rol fundamental y primario en la estructura modal del *Dasein*. Expresa el acto de habla en el que los dos planos de la metodología heideggeriana (el existencial y el existenciario) se funden y da cuenta de la dependencia de la analítica existenciaria de una modalidad deóntica, de un querer angustiado, de una elección (Cfr. SuZ: 288), b) la propiedad no sólo lleva consigo una modalidad deóntica, sino también una epistémica cuyos rasgos son: la transparencia (*Dursichtigkeit*) (Cfr. SuZ: 299), la verdad de la existencia (*Wahrheit der Existenz*) (Cfr. SuZ: 308) y la certeza (*Gewissheit*) (Cfr. SuZ: 308). Transparencia, verdad de la existencia y certeza constituyen la transparencia de la enunciación por la que el enunciador describe todo aquello que pertenece a la modalidad *de re* (Cfr. SuZ: 297): el “ser en el mundo”, el mundo, el “ser en”, el “sí mismo”, el descubrimiento de los entes a la mano y que están ahí (*Vorhandenheit*), etc., y c) la modalidad deóntica rige y prima sobre la epistémica. Esto significa: recién cuando el *Dasein* se resuelve a existir propiamente, alcanza la competencia epistémica. La prioridad de la posibilidad, que según O. Becker destruye el carácter axiomático de la lógica modal, expresa el hecho de que el punto de vista epistémico surge de la facticidad, es decir, de la libre elección del *Dasein* de una determinada posibilidad histórica. A ello debe añadirse que la modalidad epistémica posee la certeza de la finitud y no la apodicticidad del sujeto de conocimiento. Que la modalidad deóntica rige la modalidad epistémica muestra la condición narrativa del *Dasein*. En efecto, el programa narrativo fundamental “yo soy = yo puedo” describe el acto existencial por el que el *Dasein* se transforma a sí mismo y sale a buscar la competencia de la filosofía. Del hecho de que la analítica existenciaria tenga como trasfondo una teoría del sujeto de la enunciación que lo concibe como un ser histórico, es decir, como un ser-posible, tiene como consecuencia que la primacía modal de la posibilidad corresponde no a la posibilidad lógica entendida como aquello que no implica contradicción, sino a la posibilidad constitutiva de un sujeto que re-

corre un programa narrativo. El tratamiento de las modalidades en Heidegger incorpora a la filosofía una ampliación del concepto de modalidad mucho más cercano al análisis del discurso y a la semiótica narrativa que a la lógica.

Para finalizar querría hacer dos comentarios. En primer lugar, la pregunta que plantea esta reformulación de las modalidades es si existe en el pensamiento de Heidegger un lugar para la necesidad. Desde el principio el lector de *Sein und Zeit* choca con la palabra "necesidad". El título del párrafo 1 dice: "La necesidad de una repetición expresa de la pregunta por el sentido del ser". En muchos otros pasajes Heidegger se vale de la necesidad para expresar la modalidad de sus afirmaciones (Cfr. SuZ: 20, 38, 225, 304, 310, 326-327, 332-333, 411, 413).

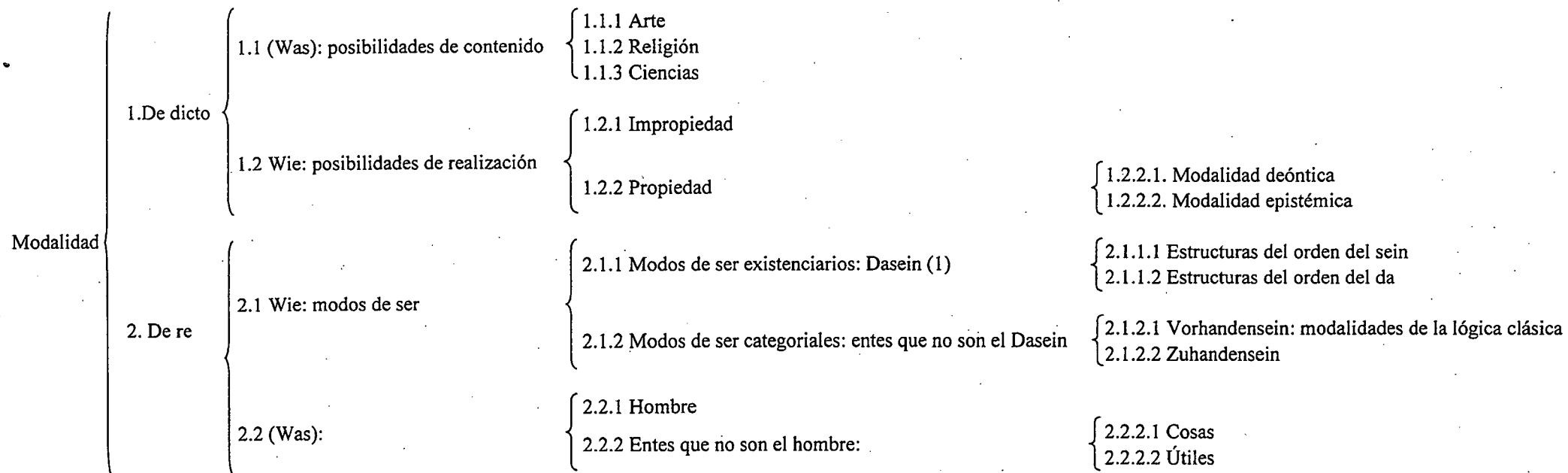
El problema que surge de estos pasajes es qué tipo de necesidad reclama Heidegger para sus enunciados. Creo que el examen del uso de este término permite distinguir dos tipos significados: a) la necesidad *de dicto*, es decir, aquella que se atribuye al método como la que aparece en el título del párrafo 1, y b) la necesidad *de re*, es decir, aquella que se atribuye a los rasgos del *Dasein* y a sus relaciones de fundamentación como, por ejemplo, el siguiente pasaje: "la trascendencia del *Dasein* es una trascendencia señalada en tanto en ella radica la posibilidad y necesidad de su individuación" (SuZ: 38). La necesidad metodológica siempre está en relación con el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Se trata aquí de la necesidad del proyecto filosófico de Heidegger. En la medida en que la condición de posibilidad de este proyecto está fundado en una posibilidad de realización (la propiedad) su necesidad interna no puede ser entendida como si se tratara de la necesidad apodíctica de la lógica. La necesidad de la investigación no es otra cosa que aquella que surge de la elección de determinados supuestos históricos (Cfr. SuZ: 326-327). En este pasaje que ya cité en el capítulo 1 de las conclusiones a propósito de comienzo *in medias res* de su filosofía Heidegger habla de una "necesidad positiva". La positividad da cuenta de la facticidad de los supuestos y de la elección que el filósofo hace de ellos. De aquí se sigue una necesidad fáctica, finita relativa, una necesidad que procede de una posibilidad fáctica y que caracteriza el punto de partida de la investigación:

“Es, por lo tanto, en cierta manera un modo impuro de necesidad que es propia de la facticidad” (Becker, 1952: 72).

Las expresiones que Heidegger usa para describir los rasgos necesarios del *Dasein* (modalidad *de re*) darían cuenta de otro tipo de necesidad, a saber, “en clara oposición con aquella (la necesidad impura) está la pura, simple o lisa necesidad (...) Esta caracteriza lo que no puede ser cuestionado, lo evidente, lo indubitable; aquello que sucede simplemente porque debe suceder, otra cosa no puede suceder” (Becker, 1952: 72). Ahora bien, estos rasgos del *Dasein* son necesarios en relación a los supuestos elegidos en el punto de partida de la investigación. Los rasgos del objeto no pueden ser separados del punto de vista histórico y finito de la propiedad. Por ello, concluyo que tanto en la modalidad *de dicto* como en la *de re* se trata de una necesidad impura.

El último comentario que querría hacer tiene que ver con el estatus de la modalidad. Tradicionalmente la modalidad pertenece a la proposición. Pero en el caso de la transformación operada por el pensamiento de Heidegger tiene que ser transpuesta de la proposición al texto. La prueba de ello radica en que el enunciado, para Heidegger, no es una estructura independiente y aislada. Por el contrario, pertenece a la totalidad de significados constitutivos del mundo. El mundo como texto es el lugar de donde los enunciados adquieren sentido. El sistema modal de la filosofía de Heidegger está presupuesto en cada uno de los enunciados fenomenológicos considerados aisladamente. La modalidad hermenéutica con su doble componente, deóntico y epistémico, pertenece al nivel del texto.

APÉNDICE: SISTEMA MODAL DE SEIN UND ZEIT



(1) Ver " Los rasgos semánticos del Dasein" en capítulo 3 de la tercera parte de la tesis

Bibliografia

1. Fuentes

Obras de Heidegger

1.1 Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923):

-(GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).

-(GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

-(GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1993).

-(GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

-(GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

-(GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995) .

1.2. Marburger Vorlesungen (1923-1928)

-(GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

-(GA 18) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (2002).

-(GA 19) *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

-(GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).

-(GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

-(GA 22) *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1993).

-(GA 24) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1997).

-(GA 26) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1990).

1.3. Textos editados fuera de la edición de las obras completas:

-(AK) „Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» (1919-1921)“ en Heidegger M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, (1996).

-(BAKL) „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Lowith“ en Pöggeler O. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1990).

-(BZ) *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1995).

-(NB) *Interprétations phénoménologiques d' Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress (1992).

-(PhuTh) „Phänomenologie und Theologie“ en M. Heidegger *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1996).

-(SuZ) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986) (tr. esp. de E. Rivera, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997; tr. esp. J. Gaos, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1980)

-(UK) „Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)“ en Heidegger M., *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, (1994).

-(ZSD) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer (1998).

-(VWG) „Von Wesen des Grundes“ en M. Heidegger *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1996).

1.4. Textos de las Freiburger Vorlesungen (1928-1944)

(GA 27), *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1996).

Obras de Husserl

(1992a), *Logische Untersuchungen, Erster Band*, Hamburg, Meiner.

(1992b) *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Erster Teil*, Hamburg, Meiner.

(1992c) *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Zweiter Teil*, Hamburg, Meiner.

2. Bibliografía secundaria:

2.1. Bibliografía sobre Heidegger

-ALER, J.

(1972) "Heidegger's Conception of Language in Being and Time", en Kockelmans, J. J., *On Heidegger and Language*, Evanston Northwestern University Press.

-ANSEN, R.

(1990) *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Cuxhaven, Junghangs.

-ANZ, W.

(1984) "Die Stellung der Sprache bei Heidegger", in Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum.

-APEL, K. O.

(1973a) "Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache" en Apel K-O *Transformation der Philosophie Band 1*, Stuttgart, Suhrkamp,.

(1973b) "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens" en Apel K-O *Transformation der Philosophie Band 1*, Stuttgart, Suhrkamp.

(1973c) "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik" en Apel K-O *Transformation der Philosophie Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1989) "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Stuttgart, Suhrkamp.

-BARASH, J.

(1989) "Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger" en Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1994) "Heidegger's Ontological Destruction of Western Intellectual Traditions" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-BAST, R.

(1986) *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Tübingen, Frommann-Holzboog.

-BAST, R. und DELFOSSE, P.

(1980) *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Band I: Stellenindizes philologisch-kritischer Apparat, Stuttgart, Fromman-holzboog.

-BECKER, O.

(1927) *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Halle, Max Niemeyer.

(1952) *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain,.

(1963) *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen Neske.

(2002) "Vier Briefe an Martin Heidegger" en A. Gethmann-Siefert und J. Mittelstrass (Hrsg.) *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München, Wilhelm Fink.

-BERNASCONI, R.

(1994) "Repetition and Tradition: Heidegger's Deconstructing of the Distinction Between Essence and Existence in Basic Problems of

Phenomenology“ en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-BERNET, R.

(1994) “Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject“ en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-BOTET, S.

(1997) *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main-Wien, Lang.

-BRACH, M.

(1986) *Heidegger-Platon. Von Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

-BRÖCKER, W.

(1984) “Heidegger und die Logik“, in Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum.

-BROGAN, W.

(1994) “The Place of Aristotle in the Development of Heidegger’s Phenomenology“ en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-CAPELLE, Ph.

(1998) *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf.

-CAPUTO, J.

(1994) “Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart“ en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-CARMAN, T.

- (2002) "Was Heidegger a Linguistic Idealist?" en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 45, N° 2, June.
- 2003, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CHAPELLE, A.
- (1962) *L'ontologie phénoménologique de Heidegger (Un commentaire de "Sein und Zeit")*, Paris, Editions universitaires.
- CORIANDO, P. L.
- (1998) „Die formale Anzeige und das Ereignis“, *Heidegger Studies*, Vol 14, Berlin, Dunker & Humblot.
- CORNGOLD, ST.
- (1979) "Sein und Zeit: Implications for Poetics", in Spanos W (Hrsg), *Martin Heidegger and the question of literature*, Bloomington-London, Indiana University press.
- COURTINE, J. F.
- (1996) "Les Recherches Logiques de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l' être", in Cortine J. F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.
- CROWELL, S.
- (1994) "Making Logic Philosophical Again (1912-1916)" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- D'ANGELO, A.
- (2000) *Heidegger e Aristotele: La potenza e l'atto*, Napoli, Società editrice Il molino.
- DAHLSTROM, D.
- (1994a) "Heidegger's Method: philosophical Concepts as formal indications" en *The Review of Metaphysics. A philosophical quarterly*, Vol. XLVII, N° 4, June, Issu N° 188.

- (1994b) "Heidegger's Critique of Husserl" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- (1994c) "Heidegger's Kant-Courses at Marburg" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- (1994d) *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*, Wien, Passagen-Verlag.
- DASTUR, F.
- (1991) "Heidegger und die „Logischen Untersuchungen“, Heidegger Studies, Vol 7.
- DREYFUS, H L,
- (1996) *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro vientos Editorial.
- FARIAS, V.
- (1986) *Heidegger y el Nazismo*, Barcelona, Muchnik Editores.
- FEHÉR, I. M.
- (1994) "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York.
- FEICK, H,
- (1961) *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Max Niemeyer.
- FIGAL, G.
- (1996a) "Dem Logos vertrauen" en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam.
- (1996b) "Die Komplexität philosophischer Hermeneutik", en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam.
- (1996c) "Kulturkritik, Aufklärung und hermeneutische Kehre" en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam.

(1996d) "Kunst als Welt Darstellung" en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam.

(1996e) "Vollzugssinn und Faktizität" en Figal G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam

(2000) *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, Beltz Athenäum.

(2001) *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. Verhalten zu sich im Anschluss an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Tübingen, Attempo.

-GADAMER, H. G.

(1984) "Heidegger und die Marburger Theologie" en Pöggeler O. (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum.

(1986-1987) "Erinnerungen an Heideggers Anfänge" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-GAOS J.,

(1977) *Introducción a El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E.

-GETHMANN, K. F.

(1974) *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier.

(1989) "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1991) „Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b“ en Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier.

(1993) *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

-GETHMANN-SIEFERT, A.

(1974) *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München, Karl Alber.

-GELVEN, M.

(1979) "Heidegger and the tragedy", in Spanos W (Hrsg), *Martin Heidegger and the question of literature*, London-Bloomington, Indiana University press.

(1987) *Etre et Temps (un commentaire littéral)*, Bruxelles, Pierre Mardaga Editeur.

-GREISCH, J.

(1994) *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, 1994, P.U.F.

(2000) *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf.

-GRIEDER, A.

(1992) "What did Heidegger mean by Essence?" en Ch. Macann (Ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, London-New York, Routledge.

-GRONDIN, J.,

(1994) "The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-GROTZ, S.

(2000) *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman Jakobson*, Hamburg, Meiner.

-HARTMANN, K.

(1974) "The Logic of Deficient and Eminent Modes in Heidegger", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Volume Five, Number Three, October.

-HARTMANN, N.

(1912), "Systematische Methode" en *Logos* III.

-HENRY, M.

(1975) "Le concept de l' être comme production", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 73.

-HOGEMANN, F.

(1986-1987) "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-HÜBNER, A.

(2000) *Existenz und Sprache*, Duncker & Humblot, Berlin.

-JAMME, CH.

(1986-1987) "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-KELKEL, L.

(1980) *La légende de l'être, langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin.

-KISIEL, TH.

(1986-87) "Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

(1989) "Why the first Draft of Being and Time was never published" en *Journal of British Society of Phenomenology*, Vol. 20, N°1, January.

(1993) *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, , Berkeley, University of California Press.

(1994) "Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

(1996) "L'indication formelle de la facticité: sa genese et sa transformation", in Cortine J. F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.

(1997) *“Die formale Anzeige : Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel“*, en Happel M. (Hrsg), *Heidegger - neu gelesen*. Würzburg : Königshausen und Neumann.

-KLAUSEN, S.

(1997) *Verfahren oder Gegebenheit? : zur Sinnfrage in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Tübingen, Attempo.

-KOCKELMANS, J.J.

(1972) “Language, Meaning and Ek-sistence” en Kockelmans, J. J., *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press.

(1972b) “Ontological Difference, Hermeneutics, and Language” en Kockelmans, J. J., *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press.

-KOVACS, G.

(1994) “Philosophy as Primordial Science in Heidegger’s Courses of 1919” en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-KRELL, D. F.

(1994) *“The Factical Life of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time“* en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-LAFONT, C.

(1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.

(2002) “Précis of Heidegger, Language and World-disclosure” en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 45, N° 2, June.

-LEHMANN, K.

(1984) "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger" en Pöggeler O. (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Koenigstein, Athenaeum.

-LOHMANN, J.

(1948) "M. Heidegger ontologische Differenz und die Sprache", en *Lexis I. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsbildung*, Lahr.

(1949) "Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache", *Lexis II. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsbildung*, Lahr.

(1965) *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.

-MACANN, CH.

(1992) "Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology" en Ch. Macann (Ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, London-New York, Routledge.

-MARSCHALL, D.

(1979) "The Ontology of the Literary Sign: Notes toward a Heideggerian Revision of Semiology", in Spanos W (Hrsg), *Martin Heidegger and the question of literature*, London, Indiana University press, Bloomington, London.

-MARTEN, R.

(1972) *Existieren, Wahrsein und Verstehen*, Berlin-New York. W. De Gruyter.

-MARX, W.

(1961) *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

-MC NEILL, W.

(1994) "The First Principle of Hermeneutics" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-MERKER, B.

- (1989) "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie", en Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp.
- MOHANTY, J. N.
- (1999) "Heidegger on Logic", in Mohanty J. N. *Logic, Truth and the Modalities from a phenomenological Perspective*, London, Kluwer Academic Publishers.
- MORA, F.
- (2000) *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova, Il poligrafo.
- MÜLLER-LAUTER, W.
- (1970) *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter.
- NATORP, P.
- (1912), *Allgemeine Psychologie. Erstes Buch*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- NIELSEN, K. H.
- (1976) "De la production du sens: Heidegger et la sémiotique" en *Semiotica*, Vol. 17. |
- OKRENT, M.
- (2002) "Equipment, World, and Language" en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 45, N° 2, June.
- OTT, H.
- (1972) "Hermeneutic and Personal Structure of Language" en Kockelmans, J. J., *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press.
- (1992) *Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad.
- OUDEMANS, TH. C. W.
- (1990) "Heideggers Logische Untersuchungen" en *Heidegger Studies*, Vol 6.
- PHILIPSE, H.

- (1994) "Heidegger's Question of Being. A critical interpretation" en B. Smith (Ed.) *European Philosophy and American Academy*, The Hegeler Institute, La Salle- Illinois, Monist Library of Philosophy.
- (1998) *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation*, Princeton-New Jersey ,Princeton University Press.
- (2001) "How are We to Interpret Heidegger's Oeuvre? A Methodological Manifesto" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, N° 3, November.

-PÖGGELER, O.

- (1983) *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München, Alber.
- (1986-87) "Heideggers Begegnung mit Dilthey" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1986) *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad.
- (1989) "Heideggers Logische Untersuchungen", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1999) *Heidegger in seiner Zeit*, München, Wilhelm Fink.

-PRAUSS, G.

- (1989) "Heidegger und die praktische Philosophie" en O. Pöggeler (Hrsg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.

-RADLOFF, B.

- (2001) "Heidegger an the Question of Rhetoric" en *Existentialia*, Vol XI, Fasc 3-4.

-RICHARDSON, W. J.

- (1963) *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, M Nijhof.

-RODEHEFFER, J. K.

(1989) *Beyond narrative discourse: the role of poetry in Heidegger's understanding of time*, Nashville, Tenn., Vanderbilt Univ. (tesis doctoral).

-RODI, F.

(1986-1987) "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)" en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-RODRÍGUEZ GARCÍA, R.

(1987) *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Cincel.

(1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Técnos.

-SALLIS, J.

(1994) "The Truth that is not of Knowledge" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-SCHALOW, F.

(1994) "The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-SCHÖFER, E.

(1962) *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske.

-SCHÜSSLER, I.

(1996) "Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger" in Cortine J. F (Hrsg), *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.

-SPANOS, W.

(1979) "Martin Heidegger and the question of literature", in Spanos W (Ed.), *Martin Heidegger and the question of literature*, Bloomington-London Indiana University Press.

-STOLZERNBERG, J.

(1995) *Ursprung und System*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

-STRUBE C.,

(1996) "Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale" en *Heidegger Studies*, Vol 12.

(2003) "Wissenschaft wieder als Lebenswelt: Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform" en *Heidegger Studies*, Vol 19.

-TAMINIAUX, J.

(1989) *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon.

(1994) "The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-THOMÄ, D.

(1990) *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt, Suhrkamp.

(2003) *Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung* Dieter Thomä (Hrsg), Stuttgart-Weimar, Metzler.

-TRUNDLE Jr., R

(1996) "St. Thomas modal logic: Did Wittgenstein and Heidegger embrace it?" in *Idealistic Studies* 26.

-TUGENDHADT, E.

(1984) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter.

(1984) "Heideggers Idee von Wahrheit" en Pöggeler O. (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum.

(1992) *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp.

-VAN BUREN J.

- (1994) "Martin Heidegger, Martin Luther" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- VAN DIJK, R. J. A.
- (1990) "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger" en *Heidegger Studies*.
- VANDEVELDE, P.
- (1993) *Être et discours. La question du langage dans l'itineraire de Heidegger (1927-1938)*, Gembloux, Classe des Lettres.
- (1993b) "L'oeuvre d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité" en *Heidegger Studies*, Vol 9.
- (2001) "Deux Paradigmes du rôle du langage dans la formation du sens: John Searle et Martin Heidegger", en *Existencia*, Vol XI, Fasc. 1-2.
- VANHOOZER, K.
- (1991) "Philosophical antecedents to Ricoeur's Time and Narrative" in Wood D (Hersg) *On Paul Ricoeur*, London and New York, Routledge.
- VATTIMO, G.
- (1986) *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa.
- (1990) *Las aventuras de la diferencia (pensar después de Nietzsche y Heidegger)*, Barcelona, Ediciones Península.
- VOLPI, F
- (1984) *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne.
- (1992) "Dasein as praxis: the heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle" en Ch. Macann (Ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy*, London-New York, Routledge.
- (1994) "Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?" en T. Kisiel and J. van Buren (Eds.) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

(1994b) "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo" en Gianni Vattimo (Comp.) *Hermenéutica y Racionalidad*, Bogotá, Norma.

-VON HERRMANN, F. W.

(1964) *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim am Glan, Hein.

(1985) F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

(1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

(1991) „*Grundprobleme der Phänomenologie*“. Zur Zweiten Hälfte von „*Sein und Zeit*“, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

(1994) *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

(1999) *Die zarte, aber helle Differenz : Heidegger und Stefan George*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

(2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

(2000b) "Hauptseminar: Heidegger, *Sein und Zeit*, Protokoll der 3. Sitzung vom 13.11.00", WS (2000/01) realizado por Angel Xolocotzi.

-VON STASSEN, M.

(1973) *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit*, Bonn Bouvier.

-WILSON, TH.

(1983) *Sein als Text*, Freiburg-München, Alber.

-WRATHALL, M.

(2002) "Heidegger, Truth, and Reference" en *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 45, N° 2, June.

2.2 Bibliografía sobre Teoría Narrativa y Lingüística

- AMICOLA, J
(1997) *De la forma a la información. Bajtín y Lotman en el debate con el formalismo ruso*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- AAVV,
(1974) *Lektürekolleg zur Textlinguistik. Band 1: Einführung*, Frankfurt, Fischer.
(1974) *Lektürekolleg zur Textlinguistik. Band 2: Reader*, Frankfurt, Fischer.
- AAVV,
(1990) *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf.
- BALLY, CH.
(1965) *Linguistique générale et linguistique française*, Bern, Editions Francke Berne.
- BAJTIN, M.
(1997) *Hacia una filosofía del acto ético en Bajtín Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, Barcelona, Anthropos.
(2002) *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BENVENISTE, E.
(1995a) *Problemas de Lingüística General I*, México, Siglo XXI.
(1995b), *Problemas de Lingüística General II*, México, Siglo XXI.
- BERISTÁIN, H.
(1995) *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- BRUNER, J.
(1998) *Realidad mental y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa. Barcelona.
(2000) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza.
- BÜHLER, K.
(1999) *Sprachtheorie*, Stuttgart, UTB.
- CALVINO, I.
(1999) *Cuentos populares italianos*, Madrid, Siruela.
- CARR, D.

- (1986) *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press.
- (1991) "Epistémologie et Ontologie du Récit" en J. Greisch et R. Kearney (Eds), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, Les Editions du CERF.
- COQUET, J. C.
- (1984) *Le Discours et son Sujet 1: Essai de grammaire modale*, Paris, Klincksieck.
- (1985) *Le Discours et son Sujet 2: Pratique de la grammaire modale*, Paris, Klincksieck.
- COURTÉS, J.
- (1997) *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Madrid, Gredos.
- DÄLLENBACH, L.
- (1991) *El relato especular*, Madrid, Visor.
- DE BEAUGRANDE-DRESSLER
- (1997) *Introducción a la lingüística textual*, Barcelona, Ariel.
- FILLINICH, M. I.,
- (1998) *Enunciación*, Buenos Aires, EUDEBA.
- FONTANILLE, J.
- (1998) *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.
- FRAWLEY, W.,
- (1992) *Linguistic Semantics*, Hillsdale-New Jersey-Hove-London, Lawrence Erlbaum Associates.
- GADAMER, H. G.
- (1990) *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1993) *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- GARCÍA NEGRONI, M.M. Y TORDESILLAS COLADO, M
- (2001) *La Enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*, Madrid, Gredos.
- GENETTE, G.

- (1989) *Figuras III*, Barcelona, Lumen.
- (1993) *Ficción y dicción*, Barcelona, Lumen.
- (1998) *Nuevo Discurso del Relato*, Madrid, Cátedra.
- GIPPER, H.
- (1991) "Kontext, Situation, Sprachbesitz, Horizont und der Prozess der Spracherlernung als Schlüssel zu ihrer Begründbarkeit" en R. Harweg, S. Kishitani, M. Scherner, *Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung. Henning Brinkmann in der Discussion*, Münster, No-dus Publikationen.
- GREIMAS, A. y COURTÉS, J.
- (1990) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- (1991) *Semiótica. Diccionario razonado de teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- GREIMAS, A.
- (1970) *Du Sens. Essais sémiotiques*, Paris, Editions du Seuil.
- (1983) *Del Sentido II. Ensayos Semióticos*, Madrid, Gredos.
- (1987) *Semántica Estructural*, Gredos, Madrid.
- (1996) "La Enunciación. Una postura epistemológica", Cuadernos de trabajo 12, Puebla, Instituto de ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.
- HARWEG, R.
- (1990) *Studien zur Deixis*, Bochum, Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer.
- HOLENSTEIN, E. (Hrsg.)
- (1988) *Jakobson R., Semiotik. Ausgewählte Texte 1919-1982*, Stuttgart, Suhrkamp.
- JAKOBSON R,
- (1988a) *Obras Selectas I*, Madrid, Gredos.
- (1988b) *Lingüística y Poética*, Madrid, Cátedra.
- (1974) *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen*, München, Wilhelm Fink.

- (1985) *Ensayos de Lingüística General*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C.
 (1997) *La enunciación. De la Subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial.
- LATELLA, G
 (1985) *Metodología y Teoría Semiótica*, Buenos Aires, Hachette.
- LOTMAN, I.
 (1996) *La semiósfera I*, Valencia, Cátedra.
 (1998) *La semiósfera II*, Valencia, Cátedra.
 (2000) *La semiósfera III*, Valencia, Cátedra.
- LE QUERLE, N.
 (1996) *Typologie des Modalités*, Caen, Presses Universitaires de Caen.
- LYONS, J.
 (1975) "Deixis as the source of reference" en E. L. Keenan (Ed.) *Formal semantics of natural language. Papers from a colloquium sponsored by the King's College Research Centre*, Cambridge-London, Cambridge University Press.
 (1977a) *Semantics, Vol. 1*, London-New York- Melbourne, Cambridge University Press.
 (1977b) *Semantics, Vol. 2*, London-New York-Melbourne, Cambridge University Press.
- MENNE, M.
 (1984) "Modalität" en J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- OVERBEKE van M,
 (1980) "Pragmatique linguistique: Analyse de l'énonciation en linguistique moderne et contemporaine" en H. Parret (Ed.) *Le Langage en contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique*, Amsterdam John Benjamins B.V.
- PALMER, F. R.

(2001) *Mood and modality*, Cambridge, Cambridge University Press.

-PARRET, H.,

(1976) "Pragmatique des modalités" en *Langage* 10, pp. 47-62

(1980) "Pragmatique philosophique et epistemologie de la pragmatique. Connaissance et Contextualite" en AA.VV. *Le Langage en Contexte. Etudes philosophiques et linguistiques de pragmatique*, Amsterdam, John Benjamins.

(1983) "La Enonciation en tant que déictisation et modalisation" en *Langage* 70, pp. 83-97.

(1987a) *Prolégomènes à la théorie de l' énonciation. De Husserl à la pragmatique*, Berne-Frankfurt a.M.-New York-Paris, Peter Lang.

(1987b) "La enunciación y su puesta en discurso. Dos nociones de diccionario" en *Cruzeiro Semiótico* N° 6, Enero (traducción por Corina Garcia Gonzalez).

(1993) *Semiótica y Pragmática*, Buenos Aires, Edicial.

(1995) "Decir las propias pasiones" en *De la semiótica a la estética*, Buenos Aires, Edicial.

-PETŐFI J. S.

(1989) "Constitution and Meaning: A semiotic Text-Theoretical Approach", en M. E Conte, J. S. Petőfi and E. Sözer (Eds.) *Text and Discourse Connectedness*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co, 1989.

-PETŐFI J.S. AND SÖZER E.

(1988) "Static and Dynamic Aspects of Text Constitution", en J. S. Petőfi (Ed.) *Text and Discourse Constitution. Empirical Aspects, Theoretical Approaches*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

-PETŐFI J.S. AND OLIVI T.

(1989) "Understunding literary texts. A Semiotic textological approach" en D Meutsch and R. Viehoff (Eds) *Comprehension of Literary Discourse. Results and Problems of Interdisciplinary Approaches*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1989.

-PINBORG, J.

(1972) *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG.

-PLATINGA, A.

(1969) "De Re et De dicto" en *Nous*, Volumen 3, September.

-RICHTER, H.

(1988) *Indexikalität. Ihre Behandlung in Philosophie und Sprachwissenschaft*, Tübingen, Max Niemeyer.

-RICOEUR P.

(1980) *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980.

(1995a) *Teoría de la interpretación*, Mexico, siglo XXI.

(1995b) *Tiempo y Narración I*, México, Siglo XXI.

(1995c) *Tiempo y Narración II*, México, Siglo XXI.

(1996d) *Tiempo y Narración III*, México, Siglo XXI.

(1996e) *Sí mismo como otro*, Madrid Siglo XXI.

(2003) *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE.

(2001) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE.

-RUNNGALDIER, E.

(1985) *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

SCHERNER, M.

(1974) "Horizont" in J. Ritter (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

(1984) *Sprache als Text. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens. Forschungsgeschichte-Problemstellung-Beschreibung*, Tübingen, Max Niemeyer.

(1991) "Der Horizont: ein sprachliches Kenntnissystem? Ein kritischer Vergleich zweier texttheoretischer Begriffsbildungen vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen in der Kognitionswis-

- senschaft" in R. Harweg, Sh. Kishitani und M Scherner (Hrsg.) *Die Deutsche Sprache: Gestalt und Leistung. Hennig Brinkmann in der Diskussion*, Münster, Nodus.
- (1996) "Text. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte" in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band XXXIX, Bonn, Bouvier.
- (1998) "Text" in J. Ritter (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMIDT S.
- (1971) "Text und Geschichte als Fundierungskategorien" in W. D. Stempel (Hrsg.) *Beiträge zur Textlinguistik*, München, Wilhelm Fink.
- SKLOVSKI, V.
- (1987) "El arte como artificio" en T. Todorov (Ed) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI.
- STANZEL, F. K.
- (2001) *Theorie des Erzählens*, Göttingen, UTB.
- TAYLOR, CH.
- (1996) *Las fuentes del yo*, Barcelona-BuenosAires-México, Paidós.
- TODOROV, T.
- (1991) *Los géneros del discurso*, Caracas, Monte Ávila.
- VATER, H.
- (2001) *Einführung in die Textlinguistik*, München, UTB.
- VON HUMBOLDT, W.
- (2002) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en Von Humboldt, *Werke III: Schriften zur Sprachphilosophie*, Paderborn/München/Zürich, UTB.
- WEIDEMANN, H.
- (1984) "Modallogik" en J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- WEINRICH H.,

(1973) "Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes. Linguistische Bemerkungen zu Descartes und Rousseau" en R. Kosel-
leck y W. D. Stempel (Hrsg.) *Poetik und Hermeneutik "Geschichte,
Ereignis und Erzählung"*, München, Wilhelm Fink.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas