



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Heidegger y el problema de la expresión

Una relectura de su pensamiento temprano

Autor:

Ainbinder, Bernardo

Tutor:

Walton, Roberto J.

2005

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

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-8-24

TESIS DE LICENCIATURA

EN FILOSOFÍA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 817.577	MESA
30 MAR 2005	DE
Agr.	ENTRADAS

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Una relectura de su pensamiento temprano

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

Tesista: Bernardo Ainbinder

L.U. 27.183.235

Director: Dr. Roberto J. Walton

Fecha de entrega: 30 de marzo de 2005

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Una relectura de su pensamiento temprano

BERNARDO AINBINDER

11-8-24

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2005

TESIS 11-8-24

alles ist weniger als

es ist,

alles ist mehr.

PAUL CELAN

“Era poco más que un nombre pero el nombre viajó a través de toda Alemania como el rumor de un rey oculto”¹. Si esta afirmación con la que Hanna Arendt procurara caracterizar el modo en que, rápidamente y a partir de su labor docente, el nombre de Martin Heidegger se extendiera por toda Alemania es sin duda acertada para dar cuenta del clima intelectual de los años '20, la misma es quizás hoy mucho más pertinente y permite describir con inusitada precisión nuestra situación casi un siglo después. Pues, en efecto, pocos filósofos gozan hoy en día de un reconocimiento tan general en cuanto a la importancia de su obra, dentro y fuera de los medios académicos, y sin embargo es a menudo difícil escapar a la constatación de que a menudo su fama sea algo más que “el rumor de un rey oculto”. Sin duda la dificultad de su vocabulario, la escasez, hasta fines de la década del '70, de obras publicadas, en particular en lo que hace a su producción más temprana, y su desafortunada y polémica adhesión al nacionalsocialismo han contribuido a hacer de Heidegger una figura fantasmática que es con frecuencia invocada pero cuyo pensamiento raramente es confrontado de un modo radicalmente filosófico. Esta situación es particularmente notable en nuestro país donde, al menos hasta donde sé, no ha habido en los últimos veinte años ninguna publicación sistemática que pretenda dar cuenta de la obra de quien, se repite una y otra vez, ha sido uno de los más grandes pensadores del siglo XX. Si en épocas recientes y sobre todo gracias al lugar privilegiado que le otorgan algunos pensadores europeos contemporáneos como eje de sus discusiones la filosofía de Heidegger ha ganado nueva relevancia en las discusiones en los medios académicos y no académicos, la necesidad de un recorrido por la obra heideggeriana con vistas a liberar las líneas de fuerza que allí anidan y que sin duda contribuiría de un modo decisivo a la comprensión de algunas de las más relevantes tendencias filosóficas contemporáneas no se ha visto aún satisfecha en la Argentina y en el mundo hispanoparlante en general.

Hoy en día nos hallamos quizás en una inmejorable posición para llevar a cabo un retorno a Heidegger. Y ello por diversas razones. En primer lugar, porque el avance de la publicación de una serie de cursos y escritos inéditos en el marco de la edición de la *Gesamtausgabe* - su demorada traducción al español no puede dejar de deplorarse - echan luz de un modo renovado sobre el pensamiento del autor y contribuyen a esclarecer las zonas oscuras de la obra publicada en vida así como a introducir nuevos

¹ Arendt, H., “Martin Heidegger zum achzigsten Geburtstag”, 1969, citado en Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-Boston, University of California Press, 1993, p. 16. En todos los casos en que se citan pasajes de obras en lengua extranjera, la traducción es nuestra, salvo indicación en contrario.

elementos que conllevan una radical reformulación de las hipótesis de lectura tradicionales. En segundo lugar, porque sobre todo a partir de los años '90, en particular en Francia y, en menor medida, en los Estados Unidos, una serie de pensadores han abordado con ejemplar lucidez y vigor filosófico el pensamiento heideggeriano desde diversas perspectivas que, sin embargo, comparten como su denominador común el objetivo general de hacer comprensible la filosofía heideggeriana en tanto tal y su aporte al pensamiento de nuestra época. Por último, y tal vez sea lo esencial, debido a que es ya una exigencia de nuestro tiempo volver a interrogar a Heidegger cara a cara para, a partir de allí, hacer comprensibles los derroteros por los que ha discurrido una gran parte de la filosofía en el siglo XX y, sobre todo, porque allí es posible hallar algunas claves para entender al fin aquello que hoy nos es dado pensar. Es a partir de esta situación concreta que nos hemos propuesto, aquí, interrogar nuevamente y a fondo la filosofía heideggeriana.

Nuestra lectura se orienta según una doble delimitación que sin embargo no es en modo alguno arbitraria. La mencionada delimitación es, por un lado, cronológica, por otro, problemática. En efecto, la lectura aquí propuesta se concentra en los cursos y escritos heideggerianos que van desde las primeras *Vorlesungen* que el entonces *Privatdozent* Heidegger dictara en Freiburg a partir de 1919 hasta los cursos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*, de 1927 y 1928. Se trata de un período especialmente fructífero de la labor filosófica heideggeriana y a la par de un período poco explorado. Si hemos optado por finalizar nuestra investigación antes de la así llamada *Kehre*, no avalamos con ello la habitual distinción entre un primer período de la producción de Heidegger, que culminaría con la *Hauptwerk* de 1927, y un segundo período que comenzaría a delinearse a partir de los años '30. Una distinción semejante es en general artificial e impide comprender el recorrido de la filosofía heideggeriana en su integralidad así como determinar el sentido de las múltiples modulaciones y variaciones que es posible registrar al interior de la misma. No es tampoco nuestra intención aquí, sin embargo, someter a consideración el problema de la unidad de la obra, el cual sólo deviene problemático en la medida en que se adopta para su abordaje un criterio exterior al desarrollo mismo del pensamiento. Si, como Heidegger insistiera una y otra vez, su propia filosofía no ha de entenderse en el sentido de un sistema sino más bien en el de caminos sinuosos sin una meta definida de antemano, para comprenderla y ponerla en libertad en toda su riqueza no se puede sino aceptar la mentada sinuosidad y dejarse conducir por ella. Pese a ello, nos hemos visto obligados a establecer un cierto recorte cronológico; el mismo debe ser sin embargo tomado en su provisoriedad y no como una toma de posición acerca de la posibilidad de una periodización de la obra. Como procuraremos mostrar hacia el final de este trabajo, los cursos y escritos de la década del '20 anticipan ya la totalidad de los desarrollos que, a partir de 1929, ocuparán a Heidegger. Sin dudas, estos desarrollos aportan nuevos elementos a la perspectiva primera del pensar heideggeriano. Sería por ende preciso, una vez recorrido el camino aquí propuesto, encarar la tarea de, a partir de los cursos, escritos y conferencias tardíos, volver

sobre la obra temprana para leerla de modo retrospectivo, lo cual sin duda sería altamente provechoso para echar luz sobre ella. Huelga decir que no podemos asumir aquí semejante tarea; queda hecha la indicación de su necesidad como una invitación a proseguir la propuesta de lectura aquí esbozada.

La segunda delimitación, como hemos dicho, es problemática. El término en sí no es del todo preciso y podría dar la falsa impresión de que de lo que se trata es de escoger, entre un abanico de posibles problemas que se abren al interior de la obra de Heidegger, uno en particular. Sin embargo, ése no es modo de proceder en filosofía si se quiere ser fiel precisamente a aquello que, como veremos, el propio Heidegger ha concebido como la labor propia del filosofar. Quienes encaran de forma aislada y parcial determinados problemas como si constituyeran objetos específicos pasibles de una investigación independiente al abordar la obra de Heidegger - a través, por ejemplo, de un análisis del problema del mundo, la historia o el sujeto en él - sin contar con una perspectiva previamente ganada acerca de lo esencial en su enfoque filosófico suelen ser incapaces de comprender no sólo los planteos heideggerianos en torno a esas cuestiones sino sobre todo, lo que es más grave, su relevancia filosófica en sentido profundo. Como procuraremos mostrar a lo largo de nuestros desarrollos aquí, el análisis heideggeriano puede concebirse a partir de un núcleo básico que, de acuerdo a su presentación en el § 7 de *Sein und Zeit*, podemos caracterizar, desde el punto de vista de su objeto, como el del desarrollo de la pregunta ontológica fundamental y, desde el punto de vista de su método, como el de una adecuada comprensión – y adecuada querrá decir, precisamente, fenomenológica – de la fenomenología. En rigor, y éste es tal vez el punto crucial, objeto y método no son escindibles, por razones que veremos luego, como lo revelan ya los primeros análisis heideggerianos en torno al problema de la *Urwissenschaft*. Será justamente el problema de la articulación entre objeto y método, es decir, entre ontología y fenomenología, el hilo conductor que nos guiará aquí y que, esperamos, permita comprender de un modo satisfactorio el núcleo básico del pensamiento heideggeriano. Podemos adelantar aquí una primera hipótesis que sufrirá, sin duda, ulteriores reformulaciones y precisiones: la imbricación entre fenomenología y ontología, que no es sino el resultado de la consideración del modo de ser de las cosas mismas tal y como son dadas al pensamiento, exigirá una labor deconstructiva de las nociones tradicionales tanto de la fenomenología como método cuanto de la ontología como problema con el objeto de hacer posible, sobre la base de una comprensión más profunda de ambas, un abordaje fenomenológico de la problemática ontológica y una comprensión ontológica de aquello que la fenomenología pone en libertad. Como veremos a lo largo de este trabajo, semejante deconstrucción conducirá a la elaboración de una fenomenología de lo inaparente y, en una íntima imbricación con ésta, de una ontología de lo posible. En torno de esta elaboración se articulará el camino que va de la hermenéutica de la facticidad a la analítica existencial del *Dasein*.

Es aquí necesario introducir una aclaración adicional. Al comienzo de nuestra indagación el problema que nos ocupará será el de la articulación entre método y objeto que, a partir de ciertas

indicaciones de los primeros cursos de Freiburg en torno al problema de la vida fáctica, sale a la luz. Se trata de lo que es posible denominar el *problema de la expresión*. De ahí el título original de este trabajo. Dicho problema, como pronto veremos, resulta de la convergencia de una doble dificultad que afecta la posibilidad de un acceso a lo originario en tanto tal como lo pretendiera la fenomenología, a saber, el problema de un abordaje de lo originario que no entrañase empero una mediación y por consiguiente una pérdida del carácter originario de lo originario mismo y el problema de la tematización expresa de lo así conquistado bajo la forma de un λόγος articulado. Una primera respuesta heideggeriana a este problema consiste en la constatación de una suerte de autoexpresividad de la vida fáctica. Sin embargo, en los ulteriores desarrollos de la reflexión heideggeriana, y en función del descubrimiento de una dinámica en la que convergen mostración y ocultamiento en el seno mismo de la facticidad, el problema de la expresión es reformulado en términos de una elucidación de la estructura misma del fenómeno y las modalidades de donación allí involucradas. En rigor, no se trata de un desplazamiento del problema en sentido estricto sino de la puesta al descubierto de estratos más profundos en el mismo. En la medida en que recorramos dichos estratos, el problema de la expresión derivará en la cuestión más compleja en él presupuesta de la elaboración de una nueva tópica del fenómeno que sea capaz de dar cuenta del mismo en términos no sólo de aquello que se muestra sino también de las condiciones de posibilidad de semejante mostración que, como veremos, están dadas por un sustraerse del espacio de mostración mismo, es decir, de la fenomenalidad. Así, el problema de la expresión como título explícito de este trabajo ha de entenderse en toda la complejidad que revelará el análisis heideggeriano y no sólo en el sentido en que primeramente es definido a partir de los cursos de comienzos de la década del '20.

El desarrollo aquí propuesto se dividirá en tres partes. En la primera, recorreremos el camino que, desde 1919 hasta *Sein und Zeit*, conduce a Heidegger a una progresiva elaboración del problema de la donación. Comenzaremos por delinear el modo en que el mismo se presenta primariamente en el análisis de la facticidad. La misma es objeto de una riquísima elaboración en los primeros cursos de los años '20 que gira en torno al problema de la vida fáctica como lo originario y su capacidad autoexpresiva. Este enfoque, empero, pronto mostrará sus límites en la medida en que lo dado fácticamente en tanto tal no se agota en sí mismo y por ende no puede ser identificado sin más con lo originario. Será entonces menester ganar un acceso fenoménico adecuado a lo dado en la vida fáctica con el objeto de poner de relieve no sólo las formas en las que la misma se realiza sino también un *plus* de sentido que en ella se encuentra y que no es reductible a la pura facticidad. Es en este punto donde cobra una especial relevancia el método fenomenológico, en particular a partir de lo que Heidegger, en el curso del semestre de verano de 1927, llamará los tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología: la intencionalidad, el *a priori* y la intuición categorial. Estos cruciales aportes de la fenomenología husserliana, y en particular el tercero de ellos, contribuirán a

enriquecer el análisis de la facticidad y revelar nuevos aspectos hasta entonces pasados por alto. De ello nos ocuparemos en la segunda sección de la primera parte. Sin embargo, una adecuada apropiación de la fenomenología en lo que ésta tiene de esencial pronto revelará la necesidad de una confrontación con el concepto husserliano de fenomenología, en particular debido a la reducción operada por éste de la donación a una forma privilegiada de la misma, la *Leibhaftigkeit*. A partir de esta confrontación, Heidegger se verá conducido a repensar la idea misma de fenomenología y a forjar nuevas posibilidades para comprender aquello que se entiende como fenómeno. Este será el tema de la tercera sección de la primera parte.

Una vez ganado el concepto heideggeriano de fenomenología, nos abocaremos, en la segunda parte de este trabajo, a esclarecer a partir de éste lo que, al menos desde 1925, constituirá el núcleo del pensar heideggeriano, a saber, la analítica existencial del *Dasein*. Como procuraremos mostrar, sólo a partir de una adecuada comprensión del concepto heideggeriano de fenómeno la misma se hace accesible precisamente como una puesta en escena de la dinámica del fenómeno mismo que será, podemos anticiparlo, aquello que ejemplarmente se pondrá de relieve en lo que Heidegger denominará *Dasein*. Tomando como hilo conductor la estructura ser-en-el-mundo, orientaremos nuestra indagación concentrando nuestra atención en cada uno de sus tres momentos constitutivos, aunque sin perder de vista, como lo prescribe Heidegger en más de una ocasión, el fenómeno en su integralidad. A través de este recorrido no sólo echaremos nueva luz sobre la analítica existencial en tanto tal pudiendo a su vez discutir algunas de las lecturas usuales que de la misma se hacen sino también, y esto es lo esencial, podremos poner de relieve el modo en que en el desarrollo de la analítica existencial tiene lugar la determinación de la fenomenología como fenomenología de lo inaparente y la correlativa comprensión de la ontología como ontología de lo posible.

Precisamente de la fenomenología de lo inaparente y de la ontología de lo posible en su esencial imbricación nos ocuparemos en la tercera y última parte de nuestro trabajo. Allí nos concentraremos en particular en dos cuestiones cruciales que el abordaje de la analítica existencial sacará a la luz. En primer lugar, nos abocaremos a la determinación del *status*, de suyo problemático, de la caída (*Verfallen*) en la filosofía heideggeriana y en particular de la enigmática relación entre propiedad e impropiiedad que en ella se pone de relieve. En la segunda sección de la tercera parte analizaremos la cuestión de la posibilidad en el marco del pensamiento heideggeriano para esclarecer, contra gran parte de las interpretaciones usuales, el modo en que ha de ser comprendida y sobre todo la fundamental transformación de la perspectiva ontológica tradicional que el desarrollo de la noción de lo posible conlleva.

Por último, y a modo de conclusión, expondremos los corolarios del presente análisis, en particular con vistas a poner de relieve de qué modo los ulteriores desarrollos de la filosofía heideggeriana responden a problemas ya esbozados cuando no desarrollados en su obra temprana.

Todo este recorrido, empero, no tiene sólo un interés erudito ni pretende ser una mera exégesis del pensamiento heideggeriano. Sin duda, muchas de las hipótesis en él planteadas podrían ser cuestionadas sobre la base de la propia obra de Heidegger que, como toda gran obra, se halla habitada por irreductibles tensiones y ambigüedades. Ninguna lectura puede pretender brindar una última palabra sobre el pensamiento de un autor ni detentar la pureza de un enfoque carente de supuestos. Sin duda, múltiples determinaciones nos guían en estos desarrollos. Se trata, claro, de las determinaciones que nuestra geografía, nuestra época y nuestra biografía inevitablemente nos imponen. Confluyen en estas páginas muchas voces y en modo alguno pretendemos conjurarlas o renegar de ellas. Se trata de las voces de quienes desde sus obras no han dejado de interpelarnos y también de las voces de los colegas, alumnos y maestros que, sabiéndolo o no, han dejado su huella en estas páginas. No nos une a ellos la mera gratitud sino más bien la fuerza del compromiso, el compromiso de responder a la insistente interpelación que llamamos filosofía. No es otra cosa lo que aquí se plasma en el nombre de Martin Heidegger, sólo para poner de manifiesto lo evidente: que un nombre no es nunca sólo un nombre sino ante todo una invocación.

I.A - PARA UNA CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA FÁCTICA

Si es posible delimitar un punto de partida para determinar el modo en el cual Heidegger comienza a delinear su propia idea de fenomenología, el mismo ha de situarse en los primeros cursos que dictara en Freiburg y, en particular, en aquél que tuviera lugar en el período extraordinario inmediatamente posterior a la primera gran guerra, el *Kriegsnotsemester* (KNS) de 1919. En la última hora del mencionado curso, Heidegger presenta una de sus primeras definiciones de lo que, a su juicio, constituye el núcleo de la tarea fenomenológica:

“La fenomenología es la investigación de la vida en sí misma. Pese a la apariencia de una filosofía de la vida, es en rigor lo opuesto a una cosmovisión (*Weltanschauung*). Una cosmovisión es la objetivación y la inmovilización de la vida en un determinado momento de la vida de una cultura. Por el contrario, la fenomenología nunca está clausurada, siempre es provisoria en su absoluta inmersión en la vida en sí misma¹”.

Semejante caracterización no se hace empero comprensible si no se echa una mirada retrospectiva al desarrollo del curso que culmina con la misma. El curso en cuestión lleva por título “La idea de la filosofía y el problema de las cosmovisiones” y efectivamente se orienta a determinar el horizonte a partir del cual la filosofía ha de ser comprendida en tanto tal. Semejante tarea conlleva una delimitación de la filosofía frente a lo que, de acuerdo a un vocabulario en boga en la época, puede llamarse cosmovisión (*Weltanschauung*). Y ello particularmente debido a que, y Heidegger dedicará la primer parte del curso a demostrarlo, las principales corrientes filosóficas de la época tienden a confundir la tarea filosófica con la construcción de una determinada *Weltanschauung*. Más aún, desde la perspectiva dominante, “filosofía y cosmovisión significan en el fondo lo mismo, sólo que la cosmovisión explicita más claramente la esencia y la tarea de la filosofía”².

¹ Heidegger, M., “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, citado en Kiesel, Th., *The Genesis of Heideggers BEING AND TIME*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 17. Lamentablemente, la hora final del curso que tuviera lugar el 11 de abril de 1919 no fue incluida en la edición de la *Gesamtausgabe*.

² Heidegger, M., “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (KNS 1919), en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56/7, Frankfurt, V. Klostermann, 2a ed., 1999, p. 8. La trad. es nuestra. En adelante, en lo que hace a las obras de Heidegger publicadas en la *Gesamtausgabe*, sólo consignaremos la referencia bibliográfica

Ahora bien, el problema básico que reside en la concepción que enlaza indisolublemente filosofía y *Weltanschauung* es el hecho de que limita la tarea de la filosofía a la explicitación de una determinada perspectiva acerca del mundo sin interrogar adecuadamente por el objeto de la indagación filosófica, por un lado, y el modo de abordaje adecuado a semejante objeto, por otro. Por ello no ha de sorprender que el camino propuesto por Heidegger a la hora de deconstruir la idea dominante de filosofía consista en interrogar acerca de la posibilidad de una *Urwissenschaft*, es decir, de una ciencia originaria o protociencia – volveremos luego sobre el modo adecuado de comprender esta idea – en la medida en que de lo que se trata precisamente es de interrogar acerca de la condición de posibilidad de toda cosmovisión –valores, saberes, modos de relación con el mundo – sin tomar partido previamente por una concepción del mundo en particular. Si algo así como una cosmovisión es posible, es menester indagar acerca del modo en el cual la misma nos es dada, más allá de toda perspectiva naturalista que equipare una cierta perspectiva sobre el mundo y el mundo mismo en que vivimos. Si de lo que hemos de ocuparnos es de la vida tal y como es vivida en nuestra experiencia fáctica, no podemos sino examinar el modo en que la vida nos es dada y, por ende, en qué consiste aquello que llamamos vivencia o experiencia en general.

Llegados a este punto, pues, de lo que se trata es de establecer de qué modo es posible una experiencia de lo originario que pueda dar lugar a una ciencia originaria. Sin embargo, aquí surge el primer obstáculo para la indagación. Pues, en efecto, ¿no implica ya la idea de experiencia una pérdida del carácter originario de lo experienciado? Dicho de otro modo, ¿no es ya experimentar informar (*formen*), configurar, en última instancia introducir una cierta mediación frente al objeto de la experiencia en tanto tal? Desde la perspectiva inaugurada por Kant, al menos en la lectura neokantiana que constituía el modo predominante de concebir la empresa crítica en las primeras décadas del siglo pasado, de hecho no sería siquiera posible hablar de objeto de experiencia sin remitir a una mediación por parte de una instancia trascendental que hace, precisamente, de lo experienciado algo así como un objeto. En un curso ligeramente posterior Heidegger insistirá sobre esta dificultad, justamente en referencia a la perspectiva del kantismo:

“Todo lo conocido es material categorialmente informado (*geformtes*), donde el dar forma (*Formung*) depende a su vez de ‘reglas’ de la consciencia pura no-empírica y confiere objetividad y validez. Lo categorialmente no informado, lo no afectado teoréticamente es lo vivenciado y vivenciable de forma meramente pasiva. De ello nada puede ser dicho, a menos

completa cuando sean citadas por primera vez. Las referencias sucesivas se limitarán a señalar GA (*Gesamtausgabe*) seguido del número de tomo correspondiente. En todos los casos, excepto cuando se indique lo contrario, la traducción es nuestra.

que lo sea en forma teórica, lo cual implica una destrucción (*Zerstörung*) de la inmediatez en la mediación por el entendimiento”³.

Es entonces comprensible que el resto del KNS se oriente a demostrar la posibilidad de una ciencia primitiva u originaria lo cual implicará a un tiempo:

1. Caracterizar el modo de donación propio de lo originario, es decir, de la vida misma, antes de que pueda considerársela objeto de una vivencia.
2. Determinar un modo de abordaje que no destruya el carácter originario de lo originario. Tal modo de abordaje será aquí la fenomenología.

Ambas cuestiones no se hallan empero disociadas sino que, por el contrario, la cuestión de su imbricación ocupa el núcleo mismo del concepto de *Urwissenschaft*. En efecto, si de lo que se trata es de que lo originario se dé en tanto originario, el modo de abordaje deberá ser capaz de hacer comparecer lo originario en tanto tal sin que la mediación que el abordaje pudiere traer aparejada conduzca a la pérdida del carácter originario de lo originario. Por ello, *Urwissenschaft* no quiere decir sólo ciencia de lo originario comprendiendo el genitivo en sentido objetivo – ciencia acerca de lo originario – sino también, y al mismo tiempo, ciencia de lo originario en el sentido subjetivo del genitivo, es decir, una ciencia determinada por lo originario mismo en tanto tal, en su originariedad. Así pues, *Urwissenschaft* implica a un tiempo una ciencia originaria y una ciencia de lo originario y es esa particular implicación de método y objeto aquella que constituye su peculiaridad y que queda por pensar. Y es justamente esa implicación aquella que diferencia radicalmente, y no sólo en cuanto a su objeto, a la *Urwissenschaft* de las ciencias positivas. Como lo señala Heidegger en el curso del *Wintersemester 1919/20* que lleva por título *Grundprobleme der Phänomenologie*:

“Como tal [sc. como ciencia originaria] ella no debe dejarse imponer su problemática y método protocientífico (*urwissenschaftlich*) desde fuera, desde algo que le sea ajeno, de las ciencias particulares, sino que debe surgir del origen mismo, del origen evidente en su originaria generación y confirmación – a ser renovada continuamente –, en la realización de su tendencia (*Tendenzerfüllung*)”⁴.

Este punto crucial es aquel que el neokantismo pasa por alto tal y como lo revela el análisis heideggeriano del método crítico-teleológico que, por su parte, se ha propuesto asimismo constituir una ciencia originaria. La propuesta de Windelband y Rickert consiste básicamente en analizar los fundamentos

³ Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), *Gesamtausgabe* 59, Frankfurt, V. Klostermann, 1993, p. 25.

⁴ Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), GA 58, Frankfurt, V. Klostermann, 1993, p. 2-3.

psicológicos que pudieren dar cuenta de las normas del pensamiento (*Normen des Denkens*) entendidas como fundamento último de toda ciencia positiva. La tesis neokantiana se sitúa, ante todo, en el plano de las condiciones de posibilidad del pensar mismo, si bien sólo en un sentido formal. La *Ur-wissenschaft* es concebida en este marco como *filosofía trascendental*.

Un análisis pormenorizado de la cuestión lleva a Heidegger a concluir: “Este método presupone en sí como su condición de posibilidad, de acuerdo a su sentido más propio, lo que ante todo debe aportar (*leisten*)⁵”. ¿Cuál es, pues, el sentido profundo de la crítica heideggeriana aquí? ¿Se trata acaso de una objeción que responde a cierto vicio lógico característico del método crítico-teleológico? El problema de la circularidad – al cual parece hacerse referencia aquí – no constituye de suyo una causa para impugnar una propuesta filosófica. Ello resultará familiar a cualquier lector de *Sein und Zeit*. Más aún, ya en el comienzo del curso que aquí nos proponemos tratar Heidegger señalará que la idea de filosofía entraña en sí una irreductible circularidad (*Zirkelhaftigkeit*). Más bien, la superficialidad (*Überflüssigkeit*) del método crítico-teleológico reside en su pretensión de constituirse en una *Ur-wissenschaft* sin tener empero en cuenta el íntimo entramado que entrelaza a la ciencia originaria y a lo originario de lo cual tal ciencia se ocupa. La propuesta neokantiana parece recortar la idea misma de *Ur-wissenschaft* en el sentido de una ciencia originaria – i.e., previa a las ciencias positivas y capaz de determinar la condición de posibilidad de éstas – sin reparar en que el mismo movimiento filosófico que pretenda fundar una ciencia de tal tipo ha de ganar la esfera de lo originario dentro de la cual dicha ciencia tendrá lugar. El problema denunciado por Heidegger aquí consiste en que el campo o esfera de incumbencia de la *Ur-wissenschaft* es definido *a priori* según el ideal de las ciencias positivas mismas; de ese modo, no se ha abierto aún la esfera de lo originario y se ha comprendido la ciencia originaria al modo de las ciencias positivas derivadas de ella.

La solución planteada por el neokantismo no deriva, sin embargo, de una mera omisión de una consideración más cuidadosa del problema sino que parece inscribirse en el seno de un cierto carácter aporético que caracterizaría a la idea misma de ciencia originaria en tanto tal. En la medida en que la esfera de lo originario es identificada con la vida, concebida como fuente primordial (*Urquelle*) de las vivencias (*Erlebnisse*), como lo hace al menos en este período Heidegger en una línea que hunde sus raíces en Dilthey y que, en cierto modo, no es ajena a Husserl, parecería ser que la misma es esencialmente refractaria a los presupuestos mismos de la cientificidad. Heidegger parece avalar esta idea cuando señala: “El captar (*Feststellen*) como vivencia es sólo un rudimento del vivenciar (*Er-leben*); es un des-vivenciar (*Ent-leben*)”⁶. Ahora bien, todo comportamiento científico se basa en este proceso de captación objetivante: “La ciencia es conocimiento; el conocimiento tiene objetos (*Objekte*), cosas-ahí (*Gegen-stände*). Detiene (*stell fest*), fija

⁵ GA 56/57, p. 44. Lo que, a juicio de Heidegger, es presupuesto por el método crítico-teleológico es la idea misma de verdad como meta (*Zweck*) para la determinación del valor. Sin embargo, no es menester entrar en consideraciones sobre el modo particular en el cual la escuela de Marburg ha tratado la cuestión; la objeción de corte formal heideggeriano ataca directamente el corazón de toda filosofía trascendental.

objetivamente (*objektiv fest*)⁷". Si esta es una característica inherente a la posibilidad misma de la cientificidad, una ciencia originaria parece implicar necesariamente una renuncia al carácter originario de lo originario o bien al carácter científico de la ciencia en tanto ciencia de lo originario. La primera opción parece ser la adoptada por el neokantismo, sin interrogar a fondo la esencia de lo originario. La segunda parece por su parte conducir al irracionalismo, asociado frecuentemente con las tendencias vitalistas que, junto con el neokantismo, constituían el clima predominante de la escena filosófica de la época. En efecto, si la racionalidad se identifica con una cierta forma de cientificidad, el devenir de la vida que se resiste a la captación objetivante de las ciencias parece verse sin más relegado al ámbito de lo irracional. Racionalizar la vida sería, pues, desvivenciarla⁸. La caracterización heideggeriana de la fenomenología se inscribirá, pues, en el marco conceptual delimitado por esta aparente aporía con el objeto de, en la misma línea que Husserl, desbaratarla con vistas a sentar las condiciones de posibilidad para una ciencia de lo originario en tanto tal.

Tal vez la formulación más precisa de esta aporía, justamente como una crítica a la fenomenología husserliana, sea aquella propuesta por Paul Natorp⁹. La misma se cifra en dos objeciones que pretenden dar por tierra con la pretensión fenomenológica de captar lo originario; por un lado, todo acceso a lo originario en tanto tal – y en particular, la idea de intuición propuesta por Husserl como forma originaria de donación de lo vivenciado – entrañaría un proceso de teorización, es decir, de des-vivenciación (*Ent-lebung*). A juicio de Heidegger, el modo en el cual Natorp plantea la objeción deja abierto un cierto margen para evadirse de ella, en tanto la misma parece identificar descripción e intuición sin interrogar por el tipo de relación entre ambas: "Incluso siendo la descripción siempre necesariamente teorización, no está de ese modo cerrada la posibilidad de que la intuición que la funda (...) no posea un carácter teórico (...)"¹⁰. Sabido es que Heidegger guarda de todos modos sospechas con respecto a la eficacia de la intuición como modo de acceso a lo originario; casi cinco años después las mismas se convertirán en una de sus más fuertes críticas frente a la fenomenología husserliana y, en última instancia, decidirán definitivamente sobre el abismo que ha de separar la concepción heideggeriana de la fenomenología de la de su maestro y mentor¹¹. Sin embargo, y aun aceptando que la intuición pueda operar como un modo de acceso válido a la esfera de lo originario, más

⁶ GA 56/7, pp. 73-74.

⁷ GA 56/7, p. 76.

⁸ Cf. GA 59, p. 26: "Un conocimiento como información (*Formung*) de esta vivencia como vivencia significa una configuración teórica (...), una racionalización de lo irracional, una destrucción o detención (*Stillstellung*) de la vida en un esquema conceptual (...)".

⁹ Para un desarrollo más *in extenso* de estas objeciones en el KNS 1919, cf. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit., pp. 47 y ss. Para un cuidadoso análisis del curso y su proyección en el pensamiento ulterior de Heidegger, cf. Kisiel, Th., "Das Kriegnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 99, Jahrgang 1992, I. Halbband, pp. 105-122

¹⁰ GA 56/7, p. 111.

¹¹ Nos referimos, claro está, a la primer gran crítica articulada que tuviera lugar en el curso del SS 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe* 20, Frankfurt, V. Klostermann, 3ª ed., 1994. No es casual, por otra parte, que sea precisamente en función de este cuestionamiento heideggeriano de la concepción husserliana de la

acuciante aún es la segunda de las objeciones planteada por Natorp: “Todo describir es un apresar con palabras; “la expresión verbal” es siempre una generalización¹²”. Hemos llegado aquí a un punto crítico: de acuerdo a las críticas de Natorp, que se revelan esenciales al desarrollo mismo de la cuestión y no meras objeciones exteriores, la posibilidad misma de una *Ur-wissenschaft* sólo quedará asegurada si se puede justificar a un tiempo la posibilidad del acceso (no teorizante) a lo originario así como la ulterior posibilidad de la expresión de lo originario sin que ello implique objetivación y des-vivenciación. Heidegger sólo aporta algunas posibles claves en esta dirección en el KNS 1919¹³. Sin embargo, la cuestión no queda en absoluto saldada¹⁴. Como procuraremos mostrar a continuación, las dos objeciones de Natorp – que, por cierto, no son sino dos caras de uno y el mismo problema, que aquí llamaremos “el problema de la expresión” – señalan la posibilidad de un hilo conductor para esclarecer el itinerario heideggeriano que conduce a *Sein und Zeit* y la radical transformación del pensar que dicho itinerario le exigiera¹⁵.

Ahora bien, ¿cómo se articula el problema metodológico de una ciencia originaria y el modo mismo de ser de lo originario en tanto tal? Como hemos anticipado, ante todo se trata de determinar el modo de donación propio de la vida. No es posible, pues, comenzar por la determinación de un método ya que, como hemos visto, el mismo depende estrechamente del modo de darse propio del ámbito al cual debe franquearse el acceso. Lo que es más, en tanto el ámbito de lo originario está dado por la vida misma en tanto tal, la ciencia originaria no podrá ser sino parte – cuáles sean sus peculiaridades queda por verse – de dicho ámbito. Y sin embargo, el ámbito originario, señala Heidegger, no nos está dado en la vida misma sin más:

fenomenología que Heidegger se vea llevado, en este curso, a definir por primera vez la fenomenología en tanto tal a partir de una determinada y novedosa noción de fenómeno. Volveremos sobre esto luego. Cf. infra I.b y I.c.

¹² *Ibid.*, 56/7, p.111.

¹³ Esclarecedor al respecto es el *Nachschrift* de Brecht incluido en la 2ª ed. de la *Gesamtausgabe*; allí dice Heidegger: “Si nos colocamos fenomenológica intuitivamente en la vida en sí, en su motivación y tendencia, entonces tendremos la posibilidad de comprender la vida en tanto tal”. Cf. GA 56/7, p. 219. Sólo a la luz del ulterior esclarecimiento de la dinámica de la expresión podrá hacerse inteligible lo aquí sugerido.

¹⁴ Así, autores como M. Berciano Villalibre (Cf. su *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001) cuando señalan que “en realidad, en su réplica a la crítica de Natorp, Heidegger no dice mucho” (op.cit., p.32), aciertan y al mismo tiempo yerran. Puesto que si bien es cierto que el problema no es resuelto en el KNS, y en rigor nunca lo será porque no puede serlo, si es interrogado a fondo como problema y conduce, en una suerte de “réplica” de otro tipo a la gran empresa de metodología fenomenológica que es *Sein und Zeit*.

¹⁵ La relevancia del KNS para la comprensión del camino que conduce a *Sein und Zeit* es compartida por diversos autores, en particular en la bibliografía reciente. Cf. por ejemplo von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt, V. Klostermann, 2000, p. 119: “Der mit der KNS-Vorlesung begonnene Weg der hermeneutischen Phänomenologie des a-theoretischen, des faktischen Leben mündet in die systematisch ausgearbeitete hermeneutische Phänomenologie des Dasein von *Sein und Zeit* ein”. Asimismo lo sugiere Kisiel en su *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit, p. 458 quien incluso extiende la influencia de lo allí planteado *in ovo* a las obras posteriores a la *Kehre*.

“Quizás el ámbito del origen (*Ursprungsgebiet*) no nos esté aún dado. ¿Y si la fenomenología avanzara? Tampoco. Y nunca. Si estuviera absolutamente acabado (*vollendet*), permanecería en sí totalmente oculto a la vida en su actual fluir¹⁶”

¿Cómo comprender esta enigmática expresión que parece condenar la tarea de la fenomenología a un esencial inacabamiento, a una cierta imperfección, en el sentido de la *im-perfectio* latina, justamente allí donde de lo que se trata es de poner de relieve las condiciones de posibilidad de la fenomenología misma? ¿No entraña esta aseveración una suerte de paradoja de acuerdo a la cual la condición de posibilidad de la tarea fenomenológica de mostración es justamente la imposibilidad de llevar esa tarea a su cumplimiento? En cierto modo solidario con la noción husserliana de fenomenología (el todo nunca puede darse *leibhaftig*), el abordaje heideggeriano insinúa aquí sin embargo una radical novedad, cuyos alcances sólo podremos poner de relieve hacia el final de nuestro trabajo, una vez que hallamos desarrollado el concepto de posibilidad central en el planteo de Heidegger¹⁷. Por el momento sin embargo debemos atenernos al contexto específico en el que Heidegger presenta esta cuestión que es, lo hemos visto, el de lo que hemos llamado el problema de la *Urwissenschaft* o bien el problema de la expresión.

Analicemos con cierto detenimiento la afirmación heideggeriana antes mencionada. ¿Por qué una absoluta donación del ámbito de lo originario entrañaría su ocultamiento para la vida en tanto fluyente? Una primera aproximación a este problema parece sugerir que el inacabamiento de lo originario en tanto tal y la posibilidad de acceso a éste deben guardar una estrecha relación. Sin embargo, esta relación sigue siendo aún meramente exterior en la medida en que no podamos establecer con precisión cuál es el sentido de la misma.

Para avanzar en esta dirección ha de ser de utilidad examinar el modo en el cual Heidegger analiza la cuestión de la vida, tema que ocupa un lugar sistemático en el célebre curso del *Wintersemester* 1921/2 dedicado explícitamente a Aristóteles pero, en rigor, abocado en gran medida a la determinación de la fenomenología como método para el acceso a la vida fáctica. Echando mano a una estrategia frecuente a lo largo de su obra, Heidegger partirá del concepto, de la expresión “vida” tal y como la comprendemos habitualmente para elucidar su sentido. Así, en la tercera parte del curso, una vez trazadas las consideraciones preliminares del mismo, se abocará al análisis de la vida fáctica en tanto tal. Y distinguirá, en este contexto,

¹⁶ GA 58, p. 27. Cf. tb. la *Ergänzung* I, del manuscrito de Becker: “Das Ursprungsgebiet ist uns nie gegeben. (...) Es ist uns fern, wir müssen es uns *methodisch* näher bringen.”, en *Ibid.*, p. 203.

¹⁷ Podemos aquí simplemente hacer notar, y el lector de *Sein und Zeit* y en general de las obras que desarrollan la analítica existencial del *Dasein* podrá verlo con facilidad, que esta *imperfectio*, esta imposibilidad de darse como totalidad, es un rasgo central en la caracterización heideggeriana del *Dasein*, el ente que se destaca justamente por llevar en sí la imposibilidad de su propia consumación. Las implicancias y el alcance de este rasgo que constituye el núcleo mismo de la existencialidad del *Dasein* sólo podrán salir a la luz en la tercera parte de este trabajo.

tres sentidos posibles de la expresión la cual, por cierto, se caracteriza por una *Vieldeutigkeit* que es menester hacer inteligible. Consigna pues, como hemos dicho, tres posibles significados del término¹⁸:

1. La vida en el sentido de una unidad secuencial y un proceso de maduración (*Folge und Zeitigung*), es decir, como extensión (*Erstreckung*).
2. La vida como posibilidad, entendida no en sentido lógico o apriorístico sino en sentido fenomenológico. Tal es el caso cuando se concibe la vida en su incalculabilidad, cuando se dice, por ejemplo, que puede depararnos cualquier cosa (*was es alles bringen kann*).
3. Por último, la vida en un sentido en que se entrecruzan los dos primeros: una secuencia extendida atravesada por posibilidades, en el sentido de que la vida se halla cargada de posibilidades, que podemos elegir o que simplemente se nos imponen. Esta es la realidad (*Wirklichkeit*) de la vida caracterizada por una cierta opacidad (*Undurchsichtigkeit*) como poder (*Macht*), destino (*Schicksal*).

Esta pluralidad (*Mannigfaltigkeit*) de significados han de ser comprendidos no como interpretaciones alternativas de lo vida sino en su unidad. Como señalará Heidegger en un escrito ulterior: “La desorientadora polisemia del término ‘vida’ y su uso equívoco no debe servir de pretexto para abandonarlo sin más. (...) Dirigir la atención a la polisemia (*πολλοχῶς λεγόμενον*) no es un mero escarbar en significados aislados de las palabras sino que expresa una tendencia radical a hacer accesible la objetividad misma significada y a hacer disponible la fuente que motiva los diversos modos de significar”¹⁹. En este caso, pues, ello implica que, si la vida es extensión, lo es en tanto posibilidad y que su realidad no consiste sino en la extensión de la posibilidad o en la posibilidad como extensión, lo cual permite a Heidegger hablar de un cierto poder de la vida, *potentia* que reside en la *possibilitas* y que es por ende inapresable como una totalidad ya constituida (*Undursichtigkeit*) de antemano.

¿Hemos ganado con esta caracterización algo con respecto a la posibilidad de comprensión de la vida y del ámbito de lo originario en tanto tal? Heidegger procurará mostrar que sí, justamente en la medida en que, en tanto la vida es concebida en términos dinámicos, no constituye una totalidad dada de antemano y cerrada sobre sí sino que, por el contrario, se hace a sí misma, por decirlo de un modo algo torpe. Este hacerse a sí misma constituye, pues, el movimiento fundamental (*Grundbewegung*) de la vida en tanto tal. Y será justamente esta movilidad la que posibilite algo así como una comprensión de la vida.

Examinemos más detenidamente este crucial argumento. Si la vida fuera una totalidad cerrada, acabada, padecería de un absoluto estatismo. Echando mano de un argumento aristotélico – y no olvidemos

¹⁸ Cf. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 21/22), GA 61, Frankfurt, V. Klostermann, 2a ed., 1994, pp. 84 y ss.

¹⁹ Heidegger, M., *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, ed. bilingüe, trad. fr. J-F. Courtine, Paris, TER, S/D, p. 20. De aquí en más referiremos este texto mediante la sigla NB (*Natorpsbericht*), seguida del número de página.

que éste es un curso sobre Aristóteles quien, por otra parte, ocupará un lugar central en este período de la docencia y producción intelectual heideggeriana – Heidegger vincula el movimiento con una cierta carencia. Pues aquello que de nada carece nada puede y la ausencia de potencia es a un tiempo ausencia de movimiento. Por ello no ha de sorprender que Heidegger confiera a la vida como su rasgo fundamental la carencia, la privación:

“Carencia [*Darbung*] (*privatio, carentia*) es el cómo fundamental, en cuanto a su referencia y a su realización, del sentido del ser (*Seinssinnes*) de la vida”²⁰.

Este cómo fundamental (*Grundwie*) se desprende del carácter dinámico que la anterior caracterización pusiera de manifiesto. Y es justamente ese carácter dinámico, y llegamos así al núcleo de la cuestión, aquello que hace de la vida una fuerza autosuficiente (y Heidegger hablará de una *Selbstgenugsamkeit des Lebens*), no en el sentido de aquello que de nada carece sino de aquello que se alimenta a sí mismo para satisfacer esa carencia, por sus propios medios por así decirlo:

“(…) (l)a vida no necesita salir de su circuito (*herauszudrehen*) para alcanzarse a sí misma de acuerdo a su sentido, (…) su estructura le basta para superar siempre de nuevo (*immer wieder*) de algún modo sus inacabamientos (*Unvollkommenheiten*), sus insuficiencias (*Ungenügendheiten*) (…) Ese es el sentido de autosuficiencia”²¹

¿Cuáles son, pues, esos medios con los que ya cuenta desde siempre para superar su carencia constitutiva? No son otra cosa sino las propias manifestaciones, expresiones de la vida misma. Como señala Otto Pöggeler en su célebre obra sobre el itinerario del pensamiento heideggeriano:

“Aquello que es enunciado con respecto a la vida fáctica es su autosuficiencia; la vida no responde a sus preguntas más que en su propia lengua; se comprende ella misma; expresión, manifestación, revelación le pertenecen”²².

Esta es la reapropiación heideggeriana de la conocida tesis de Dilthey según la cual la vida comprende a la vida²³. Pero sin limitarse a ser una mera reiteración de tal tesis, piensa a su vez su condición

²⁰ GA 61, p. 90.

²¹ GA 58, p. 42.

²² Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), trad. fr. *La pensée de Martin Heidegger*, trad. M. Simon, Paris, Aubier-Montagne, 1967, p. 35.

²³ Como señala J. Greisch, “todo el esfuerzo filosófico de Heidegger puede ser entendido como un intento de conferir un sentido fenomenológico a la famosa afirmación de Dilthey: *Das Leben legt sich selber aus*”. Cf. Greisch, J., “La

ontológica de posibilidad en función del modo de ser de la vida misma como movilidad autosuficiente. Sin embargo, las distancias con Dilthey no terminan en esta explicitación del suelo ontológico no tematizado por éste. Como veremos luego, Heidegger cuestionará la idea de transparencia de la vida que parece subyacer al análisis de la vida efectuado por Dilthey en función de la tematización de un movimiento de autoencubrimiento de la vida misma. Volveremos sobre esto.

Antes de seguir, debe hacerse aquí una crucial distinción con respecto a la idea de expresión que, como hemos visto, ocupa un lugar central en el análisis heideggeriano de la facticidad. No ha de entenderse la expresión como un movimiento que, a partir de una interioridad, produce signos, imágenes o testimonios de aquello que dan cuenta de esa inmanencia en una esfera trascendente. De ser así, tendría lugar una suerte de mediación entre lo que se manifiesta y sus manifestaciones que requeriría, por medio de un procedimiento inductivo o derivativo, reconducir tales manifestaciones a la esfera de su producción. Heidegger se expresa con claridad en este sentido e impugna consecuentemente toda idea de expresión que suponga la tradicional distinción entre una esfera subjetiva de inmanencia y una esfera trascendente en la que aquella se objetiva. El blanco de sus críticas es aquí Spengler, quien atribuyera las manifestaciones históricas, culturales y religiosas al proceso de manifestación de un alma de la cultura (*Kulturseele*) sin interrogar a fondo sobre la dinámica misma de la expresión. Desde la perspectiva de Spengler, señala Heidegger, todo el proceso resulta ininteligible, en particular las peculiares articulaciones entre las diversas manifestaciones de la vida, de modo que “el todo es meramente la suma”²⁴.

Una vez aclarado el hecho de que la idea de expresión ha de comprenderse como un complejo movimiento de automanifestación y no como un mero producto de una misteriosa y postulada alma de la cultura (Spengler), es menester llevar a cabo un análisis más pormenorizado del modo en el cual la movilidad característica de la vida tiene lugar. Para ello debemos volver sobre nuestros pasos y retomar una serie de cuestiones que, con el objeto de presentar el análisis heideggeriano, hemos pospuesto. Podemos sistematizarlas del siguiente modo:

- a) ¿Por qué, como afirma Heidegger en un pasaje anteriormente citado, si la vida se diera en su totalidad permanecería oculta para sí misma?

‘tapisserie’ de la vie. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929, De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 133.

²⁴ GA 59, p. 176. Para la crítica a Spengler cf. todo el *Beilage* al § 2 de GA 59 y también las conferencias de Kassel de 1925: “La consideración spengleriana es estética, no sigue las configuraciones de la movilidad histórica sino que deriva de una botánica en tanto historia”, *Les Conférences de Cassel*, ed. bilingüe traducida por J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 204.

- b) Si la vida se expresa a sí misma, ¿por qué es necesario asegurarse metodológicamente un acceso a ella?²⁵ ¿No podría más bien prescindirse de toda metodología? ¿No equivale comprender la vida a meramente vivir?
- c) ¿Cuál es, pues, el modo de acceso que, en la requerida imbricación con el modo de ser de la vida como suelo originario de las vivencias, hace justicia a tal modo de ser?

Estas tres cuestiones se hallan íntimamente vinculadas. Pues, en efecto, si la vida se caracteriza por su autosuficiencia, toda manifestación de la vida misma, incluso aquella en la cual ésta aparece oculta, ha de emanar del movimiento que le es propio. No cabe ya, dado el punto de partida del análisis, referir semejante ocultamiento a la acción de alguna instancia que, desde fuera de la vida, obture el acceso a ella, puesto que ello supondría que la vida no sería de suyo autosuficiente sino que requeriría, como condición de posibilidad para su manifestación, de ciertas condiciones – aunque más no fuera de modo negativo, bajo la forma de una ausencia de obstáculos – para expresarse en tanto tal. No siendo éste el caso, es menester reconducir el ocultamiento de la vida a su propia dinámica de manifestación. Dicho de otro modo, ha de comprenderse el ocultamiento – las resonancias de esta tesis en la obra más tardía de Heidegger difícilmente puedan ser ignoradas – como una modalidad de su propia dinámica de manifestación.

Esta respuesta general a los problemas planteados requiere empero de una justificación a partir de un poner de manifiesto los caracteres fundamentales del movimiento de la vida en tanto tal. Conviene, pues, analizar una a una las cuestiones planteadas.

A propósito de la primera de las dificultades mencionadas (a), hemos de insistir sobre el hecho de que es en función de una cierta carencia que la vida se manifiesta a sí misma. La vida no puede pues darse como totalidad justamente porque la no totalización, el no acabamiento es la ley misma de su donación. En ese sentido, darse como un todo equivale a no darse en absoluto:

“La vida no es en modo alguno prácticamente captable como totalidad (*als Ganzes*), en tanto siempre y necesariamente se da en este y no en aquel aspecto o en aquél y por ende no en éste, e incluso todos los aspectos, concediendo que sean captados, se quedan cortos frente a la vida que ya entretanto ha seguido avanzando (tumultuosamente: *weiter gestürmte*)²⁶”

Sólo desde la perspectiva de una detención del tumultuoso avance de la vida puede concebirse una captación sin resto que permita, por decirlo de algún modo, decir la última palabra acerca de la vida. No ha de sorprender que la anterior aseveración heideggeriana se sitúe en el contexto de una discusión de la idea de

²⁵ Cf. n. 16 *supra*.

ciencia. Pues son efectivamente las ciencias positivas aquellas que pretenden, como hemos visto, captar la vida como un todo ya dado por medio de una conceptualización esclerosante cuyo producto no es otro que una *Weltanschauung*.

Ahora bien, la operatoria de las ciencias positivas, de acuerdo a lo antes señalado, debe hallar su correlato en el movimiento característico de la vida misma que, podríamos decir, se oculta en tanto tal dando lugar a una cierta imagen de estatismo. Se trata de una suerte de enmascaramiento que Heidegger, en el curso sobre Aristóteles, llamará *Larvanz*:

“(…) (L)a vida tiende un cerco (*abriegelt sich*) frente a sí misma y en ese cercarse no se libera sin más. En el siempre nuevo apartar la mirada (*Wegsehen*) siempre se busca a sí misma y sale a su encuentro (*begegnet*) justo allí donde no se lo espera, sobre todo en su enmascaramiento [*Maskierung*] (*Larvanz*)”²⁷

Es justamente en función de esta tendencia a la disimulación inherente a la vida misma que es menester de un abordaje metodológico específico, a saber, el fenomenológico, para poner de relieve la vida en la riqueza misma de su mostración. Precisamente porque la vida es experimentada también y a menudo en su enmascaramiento bajo la forma de estructuras esclerosadas es que es menester comprender tales estructuras como expresiones de la vida y reconducirlas al fluyente movimiento de la vida fáctica en tanto tal por medio de un adecuado abordaje metodológico. Se perfila así una posible respuesta preliminar a la segunda de las dificultades mencionadas (b), a saber, ¿por qué el mero vivir no asegura una comprensión de la vida misma? Es en este sentido que hay que comprender la afirmación heideggeriana que nos ha llegado por medio de las notas de Becker²⁸ según la cual el ámbito originario “nos es lejano y debemos acercárnoslo metódicamente”. Justamente es éste el punto en el que Heidegger se distancia de Dilthey, en la medida en que en tanto y en cuanto la vida tiende a su encubrimiento, “la movilidad fáctica de la vida impide que un vivir o un revivir sea suficiente para captarla en tanto tal”²⁹. Es por ello que será necesario el desarrollo de un método adecuado para hacer frente a estas dificultades.

Antes de avanzar sobre la cuestión metodológica, que no hallará una respuesta articulada hasta el SS 1923 sobre la hermenéutica de la facticidad, conviene detenernos un momento para analizar con mayor detenimiento el modo en el cual esta dinámica de ocultamiento tiene lugar. Tal vez la caracterización más acabada del mismo se halle en el mencionado curso sobre Aristóteles. El mismo se caracteriza por el

²⁶ GA 58, p. 79.

²⁷ GA 61, p. 107.

²⁸ Cf. n. 16 *supra*.

²⁹ J-C. Gens, “La répétition heideggerienne de la question de Dilthey”, en su estudio preliminar a *Les Conférences de Cassel*, op.cit., p. 65. Todo el estudio, pese a ser algo esquemático, contribuye a esclarecer el problema de la relación entre la hermenéutica de la vida fáctica y la filosofía de Dilthey, que aquí sólo nos ocupa tangencialmente.

surgimiento de un vocabulario enteramente novedoso que pretende dar cuenta de la movilidad de la vida en tanto tal; sin duda no podemos adscribir la dificultad e incluso cierto barroquismo escolástico que caracteriza a este curso, en particular a la hora de dar cuenta del movimiento de la vida, sino a la vastedad y dificultad del problema en sí. Si bien dicho vocabulario será abandonado casi de inmediato en función de una descripción más económica del problema, la intuición fundamental que guía este curso (“Problem der Faktizität - κίνησις Problem”³⁰) determinará en gran medida los ulteriores desarrollos del pensamiento heideggeriano. Es necesario tener en cuenta que “se trata de avanzar interpretativamente hacia un movimiento que constituye la propia (*eigentlich*) movilidad (*Bewegtheit*- no ha pasarse por alto la forma pasiva: estado-de-ser-movido, podría decirse) de la vida, en la cual y a través de la cual ella es, y a partir de la cual por ende la vida es determinable de tal o cual modo de acuerdo con su modo de ser”³¹. De otro modo, ninguno de los ulteriores desarrollos de la filosofía heideggeriana y en particular la analítica del *Dasein* – que llamaremos aquí, y queda por justificar tal denominación, “una puesta en escena de la dinámica del fenómeno”³² – puede ser comprendido.

Como hemos visto, la vida se caracteriza por una cierta carencia (*Darbung*) que es en última instancia el motor, por así decirlo, si bien un motor bajo la forma de la negatividad y no bajo la forma de un agente, de su propio movimiento. La vida se mueve, pues, para superar esa carencia y lo hace al interior de sí misma, en un movimiento que sin embargo, justamente en tanto la vida es de suyo movilidad, no cesa. La carencia no es pues superada jamás. Es por ello que es posible hablar de la vida como *Unruhe*, como inquietud, como caracterización fundamental de su movilidad. En una escueta, casi telegráfica nota, Heidegger vinculará *Unruhe, Bewegung y Phänomen*³³, y en este punto la relación no puede sino saltar a la vista: la inquietud de la vida en tanto carente motiva una movilidad que es, a un tiempo, lo que hace de la vida un fenómeno, en el sentido, aún formal y poco desarrollado, de una fuerza autoexpresiva. Ahora bien, hemos de complejizar este esquema para hacerlo, al fin, inteligible. En el curso sobre Aristóteles que nos ocupa aquí, Heidegger se refiere a dos *Bewegungskategorien*, a saber: relucencia (*Reluzenz*) y prestrucción (*Praestruktion*)³⁴. No vale la pena en este punto ingresar en el análisis pormenorizado del planteo heideggeriano que, partiendo de la vida y sus categorías básicas (*Neigung, Abstand, Riegelung, das ‘Leichte’*), conduce a la determinación del movimiento de la vida en el doble sentido de relucencia y

³⁰ GA 61, p.117.

³¹ GA 61, p. 117.

³² Cf. *infra* II.

³³ Cf. GA 61, p. 93. También Farrell Krell, D., “The ‘Factual Life’ of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to Being and Time” en Kiesel, Th. y v. Buren, J. (comp), *Reading Heidegger from the start*, New York University Press, New York, 1994, p. 370. El artículo de Farrell Krell es tal vez el más esclarecedor abordaje de la compleja sección de GA 61 que aquí nos ocupa y guiará en gran medida el desarrollo que sigue.

³⁴ Términos artificiales en alemán, optamos por traducirlos, en el marco estricto de este trabajo, por expresiones homófonas en castellano. A partir de allí derivamos, de acuerdo a las reglas usuales, los adjetivos correspondientes reluciente y prestrutivo.

prestrucción. Más interesante es, en cambio, detenerse en el tipo de movimiento que estos términos mientan y, lo que es aún más crucial, su relación.

De un modo más o menos esquemático podría decirse: la prestrucción da cuenta de un movimiento de la vida más allá de sí misma; se trata justamente del cuidado (*Sorge*) por aquello que ha de procurarse la vida en tanto vida, la *Sorge um den täglichen Brot*³⁵. En este sentido la vida es hiperbólica³⁶, se lanza más allá de sí, avanza tumultuosamente hacia delante (*weiter stürmt*). La relucencia, por su parte, da cuenta del “movimiento de la vida en su compareciente dirección sobre sí misma (*begegnishaften Richtung auf es selbst*)”³⁷. La caracterización no es de suyo transparente. Sin embargo, puede aclararse si se hace converger ambas categorías. Por un lado, la vida, en su excederse a sí misma, se expresa en una multiplicidad de formas; Heidegger habla aquí de un movimiento de dispersión (*Zerstreuung*). Este movimiento de dispersarse (*sich zertreuen*) no es otra cosa que la prestrucción expresiva de la vida misma. Sin embargo, la vida se comprende a sí misma, en un movimiento re-flexivo (*re-lucens*) a partir de su dispersarse como lo que se dispersa (*das zerstreuende*). Tiene lugar de este modo una suerte de desplazamiento donde la vida pierde de vista su actividad productiva y se comprende como meramente producida.

Pero, ¿cuál es el resultado, el hacia qué de la dispersión? Es lo que aquí Heidegger llama, anticipando los más sistemáticos desarrollos que ocuparán su obra a partir de 1925, mundo (*Welt*). Para cualquier lector de *Sein und Zeit* no resultará sorprendente que “mundo” no signifique un ente o una totalidad de entes sino más bien una red de significaciones. Si bien Heidegger no lo dice aquí explícitamente, es indudable que es ya esta idea la referida mediante el término “mundo” en el curso sobre Aristóteles. El mundo como dispersión de la fuerza expresiva misma de la vida no puede sino ser un mundo de significaciones. La vida, pues, en tanto preestructiva conforma (*ausbildet*) un mundo³⁸. Y es a partir de ese mundo que, en tanto reluciente, la vida se perderá a sí misma enmascarándose detrás del mundo³⁹ y sus significaciones particulares. En el lenguaje de *Sein und Zeit*, vemos aquí recortarse el difuso contorno del *Man*. Es este encubridor perderse en el mundo que Heidegger llamará aquí *Ruinanz* o *Sturz* (ruina) y que, ya en sus cursos inmediatamente posteriores, recibirá el nombre de *Verfallen* (caída).

³⁵ GA 61, p. 90. Se trata del mismo pasaje en que Heidegger introduce por vez primera la idea de vida como *Darbung*.

³⁶ “Lo hiperbólico es un modo de expresión de la movilidad preestructiva específica de la vida fáctica”, GA 61, p. 122.

³⁷ GA 61, p. 119.

³⁸ El tema, pues, ha de ser retomado seis años después cuando en el curso dedicado a los *Conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger caracterice al *Dasein* como *weltbildend*.

³⁹ Si se enfoca desde la perspectiva de la tematización del mundo en *Sein und Zeit*, el concepto de mundo aquí no es aún el de mundanidad. Más bien estaríamos aquí ante el concepto que, en la conocida clasificación del § 14 de *Sein und Zeit*, es presentado en tercer lugar, en términos muy similares por cierto a los de GA 61, como “das, ‘worin’ ein faktisches Dasein als dieses ‘lebt’”. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 18ª Ed., 2001, p. 65. [De aquí en más remitiremos a esta obra mediante la sigla SZ seguida del número de página y/o parágrafo]. Es justamente la introducción de esta dimensión - en este caso la mundanidad - que no se deja reducir a la lógica expresiva de la vida y al mismo tiempo que la posibilita aquello que conducirá a la transformación de la fenomenología heideggeriana entre 1924 y 1927 en una fenomenología de lo inaparente. De todos modos, hay ya aquí indicios de este

Sin embargo, el punto crucial aquí es que la relucencia como ruina no es un fenómeno que se agregue de un modo meramente exterior y accidental al movimiento preestructivo característico de la vida. Más bien, no se trata sino de las dos caras de una misma dinámica, como lo atestigua el análisis heideggeriano de la *Zerstreuung* (dispersión) y su no azarosa ambigüedad (*nicht zufällige Zweideutigkeit*) como el dispersarse (*sich zerstreuen*) y lo que se dispersa (*das zerstreuende*). La imbricación esencial entre ambos movimientos – o mejor dicho, entre las dos caras de un mismo movimiento que combina y al mismo tiempo impide diferenciar actividad y pasividad – pone de relieve una determinación fundamental de la vida:

“Lo importante en el vínculo de estos caracteres de la movilidad es la ulterior determinación de que en ellos la vida fáctica vive fijamente (*festlebt*), se cuida fijamente (*festsorgt*)”⁴⁰.

En el curso sobre Aristóteles, sin embargo, el movimiento de *Ruinanz* no halla una explicación más o menos definida. Sin embargo, ya en el breve escrito que Heidegger enviara a Natorp en 1922 como una suerte de esquema general de un libro sobre Aristóteles al cual se hallaba abocado en la época y que hoy se conoce como *Informe Natorp* podemos encontrar una caracterización más precisa de este movimiento:

“La vida fáctica tiene como carácter ontológico el cargar consigo misma. Un testimonio indubitable de ello es la tendencia de la vida fáctica a alivianarse”⁴¹.

Este breve pero crucial escrito que, por primera vez, anticipa una serie de cuestiones que luego cobrarán una importancia radical en el pensamiento heideggeriano reviste particular importancia por diversas razones. En primer lugar, porque allí hallamos la primera tematización explícita de la relación entre mundo y vida. El *Schlüsselbegriff* que constituye a un tiempo la clave y el enigma de la obra heideggeriana en la segunda mitad de la década del '20 y en particular en la *Hauptwerk, Dasein*, es aquí mencionado pero aún no tematizado en tanto tal. Si, como muchos comentaristas han señalado con insistencia, los cursos y escritos de los años '20 aportan una luz renovada a partir de la cual resignificar y hacer inteligible la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit*; si, además, la larga serie de malos entendidos que ha llevado a lecturas superficiales de Heidegger en clave existencialista o antropológica se debe, en parte, a que, para usar una expresión de Kisiel, *Sein und Zeit* pareció ser durante mucho tiempo un “hongo nacido de la nada”, ello se hace especialmente acuciante en el caso del término *Dasein*. La insuficiencia de toda definición

“viraje” que en rigor no es sino una radicalización de la problemática del carácter expresivo de la vida fáctica. Volveremos sobre tales indicios en la tercera parte de este trabajo (cf. III.a)

⁴⁰ GA 61, p. 127. De más esta decir que los artificiosos y poco elegantes giros “vivir fijamente” y “curarse fijamente” no agotan ni logran aproximarse a las formas *festleben* y *festsorgen* que, si bien no existen en alemán, están construidas sobre la base de la prolífica base adverbial *fest* vinculada en todos los casos al aseguramiento, al estatismo, a la fijación.

⁴¹ NB, p. 19.

general del tipo “el *Dasein* es el ser del hombre” se pone de relieve a partir de su tematización en esta etapa temprana y de ahí su importancia⁴². Es por ello necesario seguir la línea de indagación que estos cursos proponen, y no hemos procurado hacer otra cosa hasta aquí, para alcanzar una visión integral al tiempo que crítica de la propuesta filosófica heideggeriana. El segundo de los aportes de este breve escrito sobre Aristóteles es la caracterización de la filosofía en relación con la vida fáctica que allí se presenta.

Comencemos, pues, por el desarrollo de la implicación entre mundo y vida que se desprende de la *Abhandlung*. Como hemos visto, el mundo es aquello a lo que se dirige la vida en su movimiento constitutivo, no como un mero accidente sino en un sentido esencial. En el *Natorps Bericht* Heidegger profundiza la caracterización aún general de los cursos previos:

“El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*). En el orientado cuidante ‘ser fuera hacia algo’ (*Aussein auf etwas*) está ahí (*da ist*) el hacia qué del cuidado de la vida, el mundo que es cada vez (*die jeweilige Welt*). La movilidad del cuidado tiene el carácter de un trato (*Umgang*) de la vida fáctica con su mundo”⁴³.

La imbricación entre vida y mundo gana así una nueva caracterización, la de la familiaridad (*Vertrautheit*), la del ser conocidos (*Bekanntheit*). La vida se halla pues familiarizada con sus propias manifestaciones. Más allá de que pueda o no reconocerse en ellas – y, dada la peculiar imbricación entre prestrucción y relucencia, todo reconocimiento será siempre parcial y provisorio - éstas le son familiares. Sólo en función de esta familiaridad puede haber un extrañamiento. Sus expresiones le conciernen, la reclaman (*ansprüchen*)⁴⁴, le son *significativas*. En este sentido ha de comprenderse el que “el mundo comparezca (*begegnet*) en el modo de la significatividad”⁴⁵. No hay, pues, relación de exterioridad alguna entre vida y mundo: “La movilidad del cuidado no es un proceso vital que acaece para sí frente (*gegenüber*) al mundo existente (del mundo que está ahí: *daseiende Welt*). El mundo está en la vida y para ella ahí.”⁴⁶. Y ello no sólo en el sentido de lo que en el curso sobre Aristóteles se llamara prestrucción sino también en el de la relucencia. Pues la extrema familiaridad entre vida y mundo, el que la vida sea siempre en un mundo y en trato con el mundo, puede fácilmente llevar a confundir vida y mundo. La necesidad ontológica de la relación – la vida es fuera de sí hacia el mundo – se comprende como identificación. La inclinación

⁴² Y ello no porque la expresión sea inadecuada y no pertinente en relación con el alcance del término sino porque adolece de una esencial vaguedad que hace demasiado pronto pensar en una mera determinación formal, una simple sustitución de los términos de la tradición metafísica sin aparente justificación. Si *Dasein* designa el modo de ser del hombre, lo hace en términos de un modo de ser cualificado, determinado, que excede, con mucho, aquello que el término “hombre” y el término “ser” siquiera dejan pensar.

⁴³ NB, p. 21.

⁴⁴ Cf. NB, p. 22.

⁴⁵ NB, p. 21.

⁴⁶ NB, p. 22.

(*Neigung*) de la vida hacia el mundo motivada por su propia movilidad da lugar a un caer en el mundo, a dejarse tomar por él (*Sichmitnehmenlassen*). Aquí Heidegger empleará ya el término que predominará hasta *Sein und Zeit*: caída (*Verfallen*). Pero la caída, y hemos de prestar especial atención a este punto, no es un mero suceso en la vida sino que tiene un carácter esencial: “La caída no es un suceso objetivo y algo que simplemente ‘ocurre’ en la vida sino que debe ser comprendido como un cómo intencional”⁴⁷, es decir, como una modalidad de la movilidad de la vida misma en la cual ésta “cierra los ojos” ante su propia movilidad y se ve “mundanamente” como un objeto del trato, como un de qué de la preocupación (*Besorgen*). La vida cierra los ojos ante su movilidad pero ello no implica una supresión del carácter móvil que la constituye en su corazón ontológico mismo. La preocupación (*Besorgen*) – y volveremos sobre ello más adelante – es aún cuidado (*Sorge*) sólo que fijada en su transitividad (y es lo que indica el prefijo *Be-*) al hacia qué del movimiento que le es característico, es decir, el mundo. Pues la *Sorge* no da cuenta de una pura actividad productiva desligada de toda pasividad, pasividad que estaría representada por el mundo predominando, “tomando” la vida. Como señala Heidegger en una nota a menudo pasada por alto⁴⁸, *sorgen* ha de ser entendido como *vox media*, voz que, por otro lado, “tiene su origen en el advocar (*ansprechen*) de la facticidad”, i.e., en la peculiar familiaridad y concernimiento de vida y mundo.

Es justamente en relación con este carácter cadente de la vida como componente esencial de su movilidad misma que Heidegger caracterizará aquí a la filosofía, y llegamos así al segundo de los señalados aportes de este breve escrito, como “una movilidad fundamental de la vida fáctica”⁴⁹. Más aún, “la investigación filosófica es una realización explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual permanece constantemente”⁵⁰.

Ahora bien, ¿de qué clase de movilidad se trata aquella que la tarea filosófica lleva a su realización? El curso sobre Aristóteles proporciona una posible respuesta preliminar: “La filosofía es una modalidad fundamental de la vida misma, de modo que en cada caso la re-toma (*wieder-holt*), la rescata de su caída, y este rescate radical como investigar radical es vida.”⁵¹ Este re-tomar, que luego será desarrollado en el marco de la temática de la *Wiederholung* en la segunda sección de *Sein und Zeit*, es en este contexto un preocuparse, una *Bekümmern*, por que la vida no se pierda. Ello implica, sin embargo, y justamente dado que la vida fáctica tiende a perderse en tanto que es, una suerte de cuestionamiento radical de la facticidad, más aún, una destrucción. Como veremos pronto, esta destrucción se articulará como una hermenéutica de la facticidad o una hermenéutica desconstructiva, mejor dicho, de la facticidad. Justamente es la facticidad misma aquello que es menester deconstruir en función de poner en libertad la posibilidad de un “ser-sí-mismo accesible a sí mismo”, justamente aquello que la vida pone siempre en cuestión por su cadente

⁴⁷ NB, p. 23.

⁴⁸ Cf. NB, nota I, p. 53.

⁴⁹ NB, p. 18

⁵⁰ NB, p. 20.

mundanizarse y su mundanizante caída. Heidegger designa aquí tal posibilidad como *existencia* y la presenta de modo tal que anticipa, lo veremos luego, el camino que lo conducirá a pensar la fenomenología de un modo más radical como fenomenología de lo inaparente:

“La posibilidad de aprehender el ser de la vida en la preocupación es al mismo tiempo la posibilidad de perder la existencia. (...) Lo que muestra la existencia no puede ser interrogado directamente ni en general. Sólo se hace evidente a sí misma en la efectiva puesta en cuestión de la facticidad, en la destrucción concreta de la facticidad en cada caso (...)”⁵².

Por enigmática que pudiera parecer la noción de existencia aquí, el movimiento fundamental así mentado anticipa el lugar que una cierta *negatividad*⁵³ tendrá en el esquema definitivo de la filosofía heideggeriana así como el lugar metodológico privilegiado que una constelación de conceptos – la *Unzuhandenheit*, el aislamiento en el precursar la muerte, la angustia – ocuparán en él.

Pese a esta indicación, sin embargo, Heidegger sigue aquí concentrado en determinar el modo de darse de la vida fáctica en tanto tal. Es por ello que dejando de lado la cuestión de la existencia como “una posibilidad que se temporaliza en el ser de la vida, definido en su facticidad”, Heidegger señalará: “La posible problemática ontológica radical de la vida se centra en la facticidad”⁵⁴. Parado frente al abismo que lo conduciría más allá de la vida hacia aquello que ya no puede ser pensado como vida, como dijera él mismo a propósito de Kant, Heidegger retrocede. Aún no contando con las herramientas metodológicas adecuadas, ha surgido ya una suerte de fisura que irremediablemente tenderá a hacerse más y más profunda, al punto tal de, ya en el curso de 1925, no poder ser ignorada. Por el momento, empero, ese abismo queda obturado y la indagación heideggeriana misma parece quedar presa del mundo. Como el propio Heidegger, ya en el KNS de 1919, lo había decidido, sin entender tal vez el por qué y los riesgos de semejante decisión:

⁵¹ GA 61, p. 80.

⁵² NB, p. 26.

⁵³ Una vez presentada la existencia en el *Natorps Bericht*, Heidegger señala: “La preocupación de la vida fáctica por su existencia (...) es lo que es sólo como un contra-movimiento contra la tendencia a la caída de la vida. (...) El ‘contra’ como ‘no’ anuncia una operación originaria y ontológicamente constitutiva. En relación con su sentido constitutivo, la negación tiene un primado originario frente a la posición”, NB, pp. 26-7. Por medio de la introducción de la idea de existencia se plantea un nuevo interrogante: ¿puede lo originario sin más equipararse a la vida? Como procuraremos mostrar luego (cf. infra III.a), la introducción de la noción de existencia, v.gr. *Dasein*, marcará un punto de ruptura frente a la perspectiva teórica centrada en la vida de los primeros escritos. Pues aquello que llamamos *Dasein* implica un cierto exceso frente a la vida, frente a la vida en particular concebida en sentido biológico. A partir de aquí es posible tender un puente entre los cursos de los años '20 y su consumación en *Sein und Zeit* y las preocupaciones que, al comienzo de los años '30, conducirán a Heidegger a distinguir radicalmente la mera vida del *Dasein*. En términos del pensamiento clásico, es el paso de la ζωή al βίος aquello mentado mediante el término *Dasein*. Queda aquí meramente anunciada esta cuestión.

⁵⁴ NB, p. 27.

“Estamos en la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o muerte de la filosofía en general, ante un abismo: un abismo hacia la nada, es decir, la absoluta cosidad (*Sachhaltigkeit*) o bien logramos el salto hacia otro mundo o más precisamente: por primera vez hacia el mundo”⁵⁵.

¿Es ésta la única alternativa? En el contexto de su discusión con el neokantismo, Heidegger parece creer que de lo que se trata es de salvaguardar el carácter significativo de la experiencia primitiva, originaria e inmediata que es la vida frente a lo que, a su juicio, en palabras de Kisiel, sería el “mutismo” de una realidad concebida meramente en términos de un puro haber (*es gibt*).

Insistimos, pues, que el enfoque estará aquí centrado en la facticidad y que, en tanto la misma es significativa, como hemos visto, de lo que se tratará ante todo es de poner de relieve tales significaciones. Es por ello que toda la problemática ontológica se reduce aquí a la lógica:

“La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica en el cómo en cada caso de su ser advocated e interpretado. Eso quiere decir que la filosofía como ontología de la facticidad es al mismo tiempo interpretación categorial del advocar y el interpretar, es decir, *lógica*.”⁵⁶

Llegamos así la tercera de las dificultades mencionadas (c) que hemos pospuesto, aquella que concierne al tipo de método adecuado para el abordaje de la vida como ámbito originario. Como hemos visto ya a propósito del problema de la *Urwissenschaft* en el KNS 1919, tal método ha de responder a la exigencia de estar en sintonía con el ámbito de lo originario que pretende poner de relieve. Si la vida en tanto tal como ámbito originario se caracteriza por su dinámica expresiva, el método correspondiente no ha de tener otra función que favorecer o mejor dicho explicitar (*in die Ausdrücklichkeit bringen*) el movimiento de manifestación de la vida en su autosuficiencia. Un método semejante es la hermenéutica. Debemos remitirnos al curso del semestre de verano de 1923, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, para hallar una caracterización articulada del método hermenéutico en relación con la dinámica expresiva de lo que, aquí, tendrá ya el nombre que ocupará el lugar central en los escritos y cursos heideggerianos al menos

⁵⁵ GA 56/7, p. 63.

⁵⁶ NB, p. 28. Para la cuestión de la lógica en este período de la producción de Heidegger, cf. Courtine, J.-F., “Les ‘Recherches Logiques’ de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l’être” en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit. pp. 7-31. y Volpi, F., “La question de *lógos* dan l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”, en Courtine, J.-F. (comp), op.cit., pp. 33-65. Discutiremos luego el alcance de la tesis, sostenida en particular por Courtine, de que la lógica domina la producción heideggeriana hasta 1929. Cf. *infra*, Corolarios.

durante los próximos cinco años: *Dasein*⁵⁷. En las consideraciones preliminares del curso en cuestión señala Heidegger:

“En el título de las investigaciones siguientes no se emplea ‘hermenéutica’ en el sentido moderno ni en general en el sentido de la así llamada doctrina de la interpretación. (...)”⁵⁸

El término es usado en su sentido originario en tanto

“(c)on vistas a su ‘objeto’ la hermenéutica indica como modo de acceso a éste que el ser del mismo es capaz de interpretación y necesitado de interpretación, que a su ser pertenece el estar de algún modo en un estado-de-interpretado (*Ausgelegtheit*). La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible al *Dasein* mismo el propio *Dasein* en cada caso en su carácter de ser, comunicárselo, descubrir el autoextrañamiento (*Selbstentfremdung*) por el que el *Dasein* es ocultado”⁵⁹

La hermenéutica es por fin el método que, desde 1919, Heidegger procuraba determinar de acuerdo al modo de ser propio de lo originario en tanto tal. Sólo una elucidación adecuada – ontológica, no metodológica – del modo de ser de lo originario pudo poner de relieve el método adecuado. Y ello justamente porque no se trata de un método en el sentido tradicional del término, procedimental, digamos, sino del modo mismo de ser de la facticidad en tanto tal:

⁵⁷ Pero, ¿es aquello mentado con el término *Dasein* lo mismo que en los cursos tempranos fuera llamado ‘vida’? Como hemos anticipado (cf. n. 53 *supra*), un abismo ontológico parece separar ambos términos y lo por ellos mentados. En este punto, empero, Heidegger no lo explicita aún. Conviene sin embargo realizar algunas observaciones preliminares. Si comprendemos ‘vida’ en sentido biológico, indudablemente no es posible identificar ambos términos. Sin embargo, Heidegger delimita expresamente la vida fáctica que ocupa el centro de su indagación de toda concepción biológica. Cf. por ej. GA 61, p. 81. Por otra parte, como hemos visto, muchas de las características que se atribuyeran en los cursos tempranos a la noción de vida serán luego adjudicadas al *Dasein* en textos donde la vida ocupa sólo un lugar marginal, como *Sein und Zeit*. Incluso si en la *Hauptwerk* *Dasein* y vida parecen guardar una relación de exclusión o limitación recíproca, como lo demostrara D. Farrell Krell (cf. “The ‘Factual Life’ of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to Being and Time” en Kisiel, Th. y v. Buren, J. (comp), op.cit., pp. 361-379), es difícil equiparar la idea de vida que allí aparece con la vida fáctica de los primeros cursos. Por otra parte, la identificación de ambos términos es efectuada explícitamente por Heidegger ya en el curso sobre Aristóteles: “Leben = *Dasein*, in und durch Leben ‘Sein’”, GA 61, p. 85. El sentido de la equivalencia, empero, como a menudo en Heidegger, no parece ser el de la mera identidad lógica. El desplazamiento de ‘vida’ a *Dasein* parece, pues, responder a una cierta economía de la obra heideggeriana que nos ocupará luego. En este punto sólo podemos adelantar como hipótesis que la opción heideggeriana por el término *Dasein* da cuenta de un desplazamiento del eje de la discusión donde el interlocutor polémico no será ya el vitalismo – en su vertiente bergsoniana o diltheyiana – sino la fenomenología husserliana. Cf. *infra*, III.a

⁵⁸ Heidegger, *Ontologie (Hermenutik der Faktizität)* (SS 1923), GA 63, Frankfurt, V. Klostermann, 2a. ed., 1995, p. 14.

⁵⁹ GA 63, p. 15.

“La relación entre hermenéutica y facticidad no es por ende la que hay entre la captación de un objeto y el objeto captado (...) sino que el interpretar mismo es un posible cómo (*Wie*) destacado del carácter de ser de la facticidad”.⁶⁰

Semejante caracterización supone, podemos verlo ahora con claridad, que la vida se da de un modo articulado y significativo, como ya se insinuara a partir del curso sobre Aristóteles. Esta es, pues, la solución heideggeriana al problema presentado por Natorp y retomado en el KNS 1919. Sobre la base del carácter expresivo de la vida se revela que el acceso no supone una desvivenciación (*Ent-lebung*), una pérdida del carácter inmediato de la vida justamente porque la vida misma no es una masa informe de datos sensibles sino que es ya en sí una totalidad articulada o, mejor dicho, en un autoproceso de articulación. Del mismo modo, la expresión lingüística de lo aprehendido por medio de la explicitación de las manifestaciones de la vida no implica tampoco una pérdida del carácter originario de la vida en tanto tal puesto que el darse como *lógos* es ya propio de la vida en tanto tal y no el resultado de una ulterior operación del entendimiento. Incluso más, la des-vivenciación misma no es ya el producto de una violencia ejercida sobre lo dado originariamente sino una modalidad de su misma donación.

Ahora bien, el acceso a lo originario, justamente en tanto su encubrimiento forma parte de su misma lógica de mostración, no puede apoyarse en la mera intuición como tampoco en la operación diltheyiana de vivencia y revivencia. En tanto la hermenéutica debe poner en libertad el manifestarse de la vida, y aquí quizás podría decirse del *Dasein*, en tanto tal es menester que la misma asuma una tarea eminentemente deconstructiva, con el objeto de “descubrir el autoextrañamiento por el que el *Dasein* es ocultado”. Es aquí donde se justifica la tarea misma de la filosofía como *Urwissenschaft*. Que la vida se resista a un abordaje teórico no implica, pues, una renuncia al filosofar o su reducción a un intuicionismo irracionalista como creyera Natorp sino que, mediante la reformulación de la tarea filosófica como hermenéutica de la facticidad la filosofía es puesta por ver primera ante su tarea positiva. Como señala con gran lucidez von Herrmann, “incluso siendo la actitud filosófica ateorética [es decir, incluso no traicionando el modo de ser de la vida misma por medio de una teorización des-vivenciadora], puede llevar a la vida ateorética en su fundamental constitución preteórica de un estado-de-no explícita ingenuo a una explicitación filosófica”.⁶¹ De este modo, Heidegger resignifica la tarea de la fenomenología tal y como la concibiera Husserl y en particular el rol asignado a la reducción fenomenológico-trascendental depurándola de la fuerte impronta teórica que la caracterizara en la perspectiva husserliana. En última instancia, y hemos de tenerlo presente, la labor filosófica de Heidegger, que de este modo alcanza su primera configuración acabada, apunta a refundar la posibilidad misma de la filosofía en un contexto profundamente marcado por la crisis de la filosofía,

⁶⁰ GA 63, p. 15.

⁶¹ von Herrmann, F-W., *Hermeneutik und Reflexion*, op.cit., p. 13.

desgarrada entre el racionalismo neokantiano y el irracionalismo vitalista⁶². La lógica de ese desgarramiento no es otra, como puede verse, que la aporía presentada por Natorp que entraña o bien una renuncia a la cientificidad o bien una renuncia a la posibilidad misma de hacer de la filosofía una filosofía de lo originario. En esta dirección se orienta esta primera reapropiación heideggeriana de la fenomenología y, en particular, la elaboración de una hermenéutica de la facticidad que no sólo tiende a ganar el terreno de la vida en su originariedad para la filosofía sino que, a un tiempo, procura incluir, de un modo no dialéctico, también la perspectiva desvivenciadora de las ciencias positivas - a la que adscribiría el neokantismo - en el movimiento de la vida en tanto tal.

Resumiendo, pues, los resultados hasta aquí obtenidos hemos de remarcar, por un lado, el hecho de que de acuerdo al modo de ser de la vida fáctica como expresión significativa - a la cual corresponde, pues, un determinado estado-de-interpretado (*Ausgelegtheit*) - la tarea de la filosofía es definida, en este primer período de la producción heideggeriana como hermenéutica de la facticidad, es decir, como un explicitar los modos de donación expresiva de la vida en su articulación recíproca en tanto significativos. Se trata, pues, de un cierto estar despierto o atento (*Wachsein*) en las redes significativas de la vida. Al mismo tiempo, es necesario sin embargo destacar que un estar despierto semejante se inscribe aún al interior del movimiento mismo de la vida en tanto tal sin pensar aún radicalmente sus condiciones de posibilidad y, en particular, la carencia o privación (*Darbung*) que subyace a este proceso y que, desde el punto de vista de una consideración ontológica del modo de ser expresivo de la vida fáctica, no puede ser dejada de lado. La introducción del término *Dasein* en el curso de 1923 parece abrir un espacio para pensar en esta dirección sin que empero Heidegger lo haga explícitamente en tanto aún privilegia la posición por sobre la negatividad. Así, cuando en la introducción a la primera parte del curso Heidegger sostiene que “‘vida fáctica’ significa: nuestro propio *Dasein* como ‘ahí’ en todo tipo de expresividad ontológica (*seinsmässige Ausdrücklichkeit*) de su carácter de ser”⁶³, es justamente ese ahí lo que queda por pensar, ese espacio de apertura sobre el cual la significatividad puede comparecer en tanto tal. Pero ello requiere, claro está, una nueva ontología. Pues no se trata ya de un problema metodológico o de una correcta elucidación del modo de ser de la vida misma en función de las categorías ontológicas tradicionales - las del movimiento, por ejemplo. Puesto que ese ahí que surge así casi inadvertidamente al momento de pensar la vida en su mostración no puede, pues, concebirse bajo el mismo modo de la presencia que lo en él mostrado. De ser así estaríamos, pues, ante el mutismo de la absoluta cosidad que Heidegger augurara como destino trágico de la filosofía ya en 1919, de no dar, por vez primera, un salto. Un salto, pues, más allá de la facticidad, y sin embargo en ella. Pues, por paradójico que pudiese parecer, el ahí no está ahí, no es ahí. De donde la tardía

⁶² La deconstrucción de esta alternativa entre racionalismo e irracionalismo, apriorismo e historicismo, que fractura el panorama filosófico de la época (Heidegger se referirá a la *Lebensphilosophie* de Dilthey, Simmel o Bergson y a la *Kulturphilosophie* neokantiana como los dos *Hauptgruppen der gegenwärtigen Philosophie*) será explícitamente tematizada en el SS 1920. Cf. GA 59, *Einleitung*.

indicación heideggeriana de que no habría de comprenderse *Dasein* como ser-ahí sino como ser-el-ahí⁶⁴. Como señala Gadamer en un breve texto que escribiera a propósito del *Natorps Bericht*, Heidegger habría creído tempranamente en una cierta transparencia (*Dursichtigkeit*) de la vida, del *Dasein*, creencia que luego progresivamente habría abandonado en función del reconocimiento de una intransparencia, v.gr. opacidad última, irrecutible a toda forma de presentación, fenomenológica o no⁶⁵. Pero entonces, lo que precisamente revela la búsqueda por medio de una hermenéutica de la vida fáctica de un suelo originario para la fundamentación de la *Urwissenschaft* es el fracaso de ese proyecto. Pues en cuanto se la somete a una consideración rigurosa, la vida parece ser ya no originaria sino deudora de un origen que, sin embargo, se halla diferido como diferido se halla su análisis.

Pero entonces, el camino que debe recorrerse exige un desvío para pensar la dinámica en la que mostración y ocultamiento convergen, se complementan y se remiten, dinámica que en última instancia ya su primer análisis de la vida fáctica pusiera de relieve y para cuyo análisis no basta la ontología tradicional como tampoco, lo sabemos, la temporalidad tal y como fuera concebida por ésta, ligada unilateralmente al presente y a la presencia. Sólo interrogando radicalmente a la fenomenología podrá concebirse una dinámica semejante. Lo cual Heidegger ya comienza a hacer, sobre todo a partir de 1925, aunque ya forma parte de su horizonte programático en el mencionado curso de 1923:

“Si se comprobara que al carácter ontológico del ser que es el objeto de la filosofía pertenece –no de forma accesoria sino de acuerdo a su carácter ontológico – *ser* en el modo del *ocultarse* y el encubrirse (...), entonces se torna propiamente seria la cuestión de la categoría de fenómeno. La tarea de hacerlo fenómeno deviene aquí radicalmente fenomenológica”⁶⁶.

Esta tarea es la que hemos de pensar, desde la *Auseinandersetzung* con Husserl, a continuación.

⁶³ GA 63, p. 7.

⁶⁴ Según se lo habría sugerido a F. De Towarnicki, citado en Esposito, R., *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 192, n. 24.

⁶⁵ Gadamer, H-G., “Heideggers ‘theologischer’ Jugendschrift”, incluido en Heidegger, NB, op.cit., p. 14. Si bien Gadamer atribuye este cambio de perspectiva al período que se inicia con la así llamada *Kehre*, es posible, y procuraremos hacerlo a continuación, mostrar que esta opacidad irreductible se halla ya desde un comienzo, si bien no siempre enfatizada por Heidegger. En ese sentido concordamos con H.-H. Gander que habla de la imposibilidad de una transparencia completa en función de una “opacidad (*Opazität*) de la vida”, ya en GA 63 y en NB. Cf. Gander, H-H. “Sich selbst auf der Spur. Zur phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität” en Schüssler, I. y Schild, A. (comp.), *Phénoménologie et herméneutique I*, Cahier Genos 4, Lausanne, Payot, 2000, pp. 129-148, sobre todo 140-1.

⁶⁶ GA 63, p. 76. El subrayado es de Heidegger.

I.B - HACIA UN CONCEPTO FENOMENOLÓGICO DEL FENÓMENO.

Si en los cursos previos, Heidegger procurara fundamentar la posibilidad de una ciencia originaria de la vida fáctica, es decir, de la fenomenología en sentido husserliano frente a las críticas del neokantismo basadas, como hemos visto, en la instauración de un dilema entre científicidad e intuitividad, a partir del curso dedicado a la hermenéutica de la facticidad de 1923 la indagación heideggeriana se orienta en una nueva dirección, a saber, la del retorno hacia la fenomenología en sí misma como método y la elucidación de los presupuestos ontológicos sobre los que la articulación de la misma por parte de Husserl, que pronto se revelará no originaria, se sostiene. Como hemos señalado hacia el final del anterior apartado, a modo de hipótesis provisional, el sentido de tal cambio de perspectiva no responde en modo alguno a un abandono de la posición fundamental que guiara al pensamiento heideggeriano durante los años previos sino a su radicalización. Lo que a menudo se ha visto como un viraje ontológico en el camino del pensar heideggeriano no es sino una exigencia de la hermenéutica de la facticidad misma para cuyo desarrollo la perspectiva ontológica tradicional resulta insuficiente y ello justamente debido a que el paradigma sobre el cual dicha perspectiva se erige es aquél de la presencia. Si la vida fáctica se caracteriza por una peculiar imbricación entre mostración y ocultamiento, una interrogación radical acerca de esa imbricación, su dinámica y sus condiciones de posibilidad no puede reducirse a una ontología de acuerdo a la cual la manifestación es sin más presencia y el ocultamiento, por su parte, no-presencia. Ello se hace particularmente notorio cuando se procura caracterizar no ya el juego de remisiones significativas de los entes entre sí, juego determinado por la expresión de la vida como mundo y su reluciente, i.e.. cadente comprensión a partir del mundo, sino el espacio en el que dicho juego se desarrolla, su *Spielraum*, su *ahí*. Pues, como hemos visto, ese ahí, sin estar presente en el modo de lo que en él tiene lugar tampoco se halla ausente, en el sentido de la mera no presencia. Si de lo que se trata es de pensar el juego entre mostración y no mostración, es decir, del fenómeno, no ha de resultar sorprendente que Heidegger enfoque su tarea filosófica en dirección a una reapropiación – que se revelará crítica – de la fenomenología. Por otra parte, dado que el horizonte temporal de la ontología tradicional o más bien esta ontología en su hallarse enclavada en una determinada concepción de la temporalidad se revela problemática, será menester, y no de un modo meramente accesorio, interrogar a fondo el modo de ser de la temporalidad. La doble tarea de elucidar el sentido último de la fenomenología y de reexaminar la cuestión de la temporalidad guiará la producción heideggeriana que conducirá a *Sein und Zeit* a lo largo del crucial período de su enseñanza en Marburg que se extiende entre fines de 1923 y 1928. Ese período se abre, justamente, con un curso dedicado en sí a la fenomenología que prefigura a un tiempo varias de las ulteriores cuestiones que llevarán a su reapropiación crítica. Nos referimos, claro está, al curso del semestre de invierno 1923-4: *Einführung in die phänomenologische Forschung*.

Este curso reviste, para nuestro objetivo aquí, especial importancia. El mismo se articula como una elucidación del concepto de fenomenología a partir del sentido originario de sus componentes griegos – camino que luego será seguido y complejizado, como es sabido, tanto en los *Prolegomena* de 1925 como en *Sein und Zeit* – al tiempo que como una deconstrucción de la autointerpretación husserliana de la misma, lo cual conducirá a una puesta de manifiesto de los componentes cartesianos en el pensamiento de Husserl. Esto resultará trivial para cualquiera que conozca más o menos superficialmente el debate entre ambos autores. Sin embargo, y eso es lo que procuraremos destacar, lo importante aquí es el por qué de la crítica heideggeriana al cartesianismo husserliano. Dicho de otro modo, ¿qué es aquello que Husserl, en tanto cartesiano, no puede pensar y por qué, pese a todo, es la fenomenología el modo de pensar lo impensado en ella en tanto escuela históricamente constituida? Esta primera aproximación sistemática a Husserl – y ello podría decirse aún con más razón de la primera parte de los *Prolegomena* – es tanto una crítica como un rescate de la perspectiva fundamental husserliana, en y más allá de Husserl. Si no se comprende el por qué de la necesidad de una confrontación semejante con el pensar husserliano el distanciamiento entre Heidegger y Husserl queda librado a lecturas superficiales e improductivas.

El curso de 1923/4 se inicia de un modo algo curioso pues, a partir de la confrontación con el pensamiento aristotélico, Heidegger intenta desentrañar el sentido de φαινόμενον y llega a la conclusión de que el mostrarse del fenómeno puede darse tanto en la luz como en la oscuridad. La conclusión parece algo sorprendente teniendo en cuenta que la luz (φῶς) parece estar indisolublemente ligada al mostrarse (φαίνομαι). Y en efecto en cierto modo parece ser así. A partir de la caracterización aristotélica de la visión, en particular a partir del libro III del *De Anima*, señala Heidegger que la claridad (*Helle*) es condición de posibilidad para la visión sin ser ella misma visible. La luz no es visible sino que deja ver (*sehen lässt*)⁶⁷. Y sin embargo, en el pensamiento griego, la claridad aparece indisolublemente asociada a aquello que de suyo es visible, el sol. Pero el sol no es condición de posibilidad de la visión sino como presencia (*Anwesenheit*) de la claridad. Por ello, señala Aristóteles que concebir la claridad como un ente, podríamos decir echando mano de un vocabulario que Heidegger pondrá en seguida en acción, es un mero hablar πρὸ τὰ φαινόμενα, a partir de los fenómenos. Pero, si la claridad no es propiamente un fenómeno, ¿qué *status* ontológico asignarle? Esta pregunta debe ser aquí pospuesta y sin embargo da ya lugar a una distinción que será crucial en la reformulación heideggeriana de la fenomenología. Puesto que como se podrá ver con facilidad, el problema al que hemos de enfrentarnos para pensar qué es la claridad es el problema del más allá del ente, del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, del que ya hablara Platón en un célebre pasaje refiriéndose justamente a la luz, y también de lo que, a partir de los cursos previos, hemos consignado como el ahí de la mostración, su *Spielraum*. Más importante en este punto de nuestra indagación es en cambio una segunda

⁶⁷ Cf. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie* (WS 1923/4), GA 17, Frankfurt, V.Klostermann, 1994, pp. 6 y ss.

observación que introduce Heidegger comentando el *De anima* aristotélico, aquella que hace al *status* de la oscuridad. Si para quienes “argumentan de forma vacía” parece sencillo caracterizar la oscuridad por mera oposición a la luz y por ende, en tanto ésta es *διαφανές*, “dejar ver”, aquélla será *ἀδιαφανές*, “no dejar ver”, la cuestión es mucho más compleja. Y ello en tanto también en la oscuridad tiene lugar un peculiar modo del dejar ver, al punto de que hay cosas visibles que sólo pueden ser vistas en la oscuridad. La distinción entre la luz y la oscuridad no es, pues, aquella de lo positivo y lo negativo sino, señala Heidegger, la del acto y la potencia. La oscuridad parece ser, pues, una positividad que sin embargo no se da bajo la forma de la presencia. De ahí las dificultades para pensar la oscuridad e incluso para dar nombre a aquello que la oscuridad hace visible, al punto que el propio Aristóteles lo caracteriza como “anónimo”. “Nuestro lenguaje” – dirá Heidegger – “es un lenguaje del día”, i.e. de la presencia⁶⁸. Es por ello que una deconstrucción radical de ese lenguaje, lo cual equivale a decir de esa ontología y en particular de, la doctrina de las categorías aristotélica, será necesaria para dejar ver el modo “enteramente específico” en que la oscuridad deja ver. Que ésta es una de las preocupaciones insistentes en la filosofía heideggeriana lo atestigua la preeminencia otorgada a la potencia, y no hemos de olvidar que la oscuridad es una potencia de claridad⁶⁹. Pronto veremos la importancia decisiva de esta cuestión en la contraposición con la noción husserliana de fenomenología. Y de ahí también que parecería haber una insuperable primacía del fenómeno, es decir, de aquello que se muestra, en el pensamiento occidental y en particular en la ciencia, que llega a constituirse como un *σώζειν τὰ φαινόμενα*, un poner a salvo, un resguardar, un retener los fenómenos. ¿No es ésta acaso la máxima husserliana que guiará su empresa fenomenológica? ¿Y qué es aquello obturado por esta máxima, o más bien por una posible interpretación de la misma, en relación con aquello que no se deja tratar meramente como fenómeno? Volveremos sobre ello luego.

Por el momento, sin embargo, hemos de ocuparnos de la caracterización heideggeriana del *λόγος*, es decir, del segundo componente del término “fenomenología”. Lo que debemos retener del análisis heideggeriano aquí es que, una vez más, hará confluír, al igual que en el caso de “fenómeno”, la positividad y la negatividad, que, al tratarse del *lógos*, adoptarán la forma de la verdad y la falsedad. Verdad y falsedad no son meramente el mostrar y el no-mostrar sino que ambas, con igual originariedad, podríamos decir, tomando una caracterización que será crucial en la obra heideggeriana posterior, “son los modos fundamentales en los que el *λόγος* como *ἀποφαντικός* muestra algo y en particular muestra al ente como ente”⁷⁰. Heidegger se limita aquí a presentar el enigma. La falsedad es una modalidad de la verdad y por cierto una modalidad positiva del mismo modo que la oscuridad lo es de la claridad y la apariencia (*Schein*) del fenómeno. Sólo sobre la base de un esquema ontológico capaz de dar cuenta de una confluencia de acto y

⁶⁸ GA 17, p. 12.

⁶⁹ GA 17, p. 10.

⁷⁰ GA 17, p. 20.

potencia, de positividad y negatividad, podrá hacerse inteligible lo que hasta aquí parece ser meramente postulado. Es indudable que será a partir del análisis y la explicación de ciertas modalidades de encubrimiento que han salido a la luz a partir de la hermenéutica de la facticidad que esta confluencia ha de pensarse. Pero falta asegurar el método para hacerlo y en particular la esfera en la cual tal indagación ha de llevarse a cabo, una esfera que permita, más allá de la compacidad ontológica de los entes en tanto tales, abrir el espacio para pensar su mostración.

El análisis de la fenomenología pondrá de relieve, en el camino de la determinación metodológica de un modo de abordaje adecuado, una indicación preliminar de esta esfera, una esfera que no podrá ya reducirse a la mera presencia. Es ello lo que Heidegger descubrirá a partir del que, hasta la última etapa de su producción, seguirá siendo a su juicio el descubrimiento fundamental de su maestro: la intuición categorial.

Para comprender la motivación fundamental que lleva a Heidegger a focalizar su atención en la tematización husserliana de la intuición categorial debemos partir de aquello que constituye el rasgo distintivo de la misma y que justifica la diferencia que ésta introduce frente a la intuición sensible. Como es sabido, Husserl acuña la noción de intuición categorial – y en rigor, toda su teoría de los objetos categoriales – con el objeto de dar cuenta de aquello que, en el juicio, no se deja reducir a la esfera de lo sensible. En particular, los componentes significativos formales como “muchos”, “pocos”, “dos”, “es”, “no”, “y”, etc. no corresponden sin más a partes y formas de la percepción⁷¹. Ello llevará a Husserl – y el pasaje ha sido destacado una y otra vez por Heidegger – a hablar de un *plus* (*Überschuss*) en el significado con respecto a la percepción, un *plus* que “no halla nada en lo que aparece (*Erscheinung*) para validarse”⁷². A la luz de nuestros anteriores desarrollos no resultará difícil ver aquí una anticipación de la problemática que ocupa insistentemente a Heidegger y que hace a aquello que no puede reducirse a lo meramente dado bajo la forma de la presencia. Que el “es” sea un caso paradigmático de este *plus* al que hemos hecho referencia no ha de sorprender dado que la cópula constituye, ya desde la tematización aristotélica, la forma madre del juicio. Y sin embargo, la novedad del desarrollo husserliano aquí que conduce a él el interés de Heidegger es el hecho de que el ser no es “nada perceptible” ni inmediatamente ni mediatamente bajo la forma de una reflexión dirigida a los juicios⁷³. Y sin embargo, de algún modo se halla ya en los entes de los cuales decimos que son. Conocida es la respuesta husserliana a este enigma que consiste en señalar que cosas tales como el ser tienen su origen en la impleción del juicio y ello por medio no ya de la mera percepción o intuición sensible sino por medio de un nuevo y peculiar tipo de intuición, la intuición categorial. Sabido es también que Heidegger guarda ciertas resistencias frente a la respuesta husserliana al problema en la medida en que, en última instancia, la misma sigue siendo deudora de una perspectiva subjetivista y basada en el concepto de

⁷¹ La sección clave para estos desarrollos se halla en la sexta Investigación Lógica, 2ª parte, capítulo 6: Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, II/2, Tübingen, Max Niemeyer, 6ª ed., 1993, pp. 128 y ss. De aquí en más consignaremos esta obra mediante las siglas LU, seguidas del tomo y número de página.

⁷² Husserl, LU, II/2, op.cit., p. 131. La trad. es mía.

evidencia, lo cual implica, en última instancia, reducir aquello que se halla más allá de la percepción al modelo perceptivo, i.e. de la presencia. Volveremos sobre ello luego. Por el momento conviene en cambio que nos detengamos en aquello que, de acuerdo con Heidegger, hace de la fenomenología el método de la filosofía, v.gr. de la ontología, a partir del análisis de sus “descubrimientos fundamentales” tal y como son presentados en los *Prolegomena*. Y ello no por la necesidad de un desarrollo ocioso de ciertos aspectos de la lectura heideggeriana sino para hacer surgir, sobre el trasfondo de esa lectura, una concepción novedosa de la fenomenología que será, precisamente, aquella que operará en *Sein und Zeit* y más allá de él.

Recapitulemos brevemente la estructura de los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, extenso curso que Heidegger dictara en Marburg el semestre de verano de 1925 y que constituyera tal vez el más importante hito de su producción filosófica hasta *Sein und Zeit*. Si bien el curso parte de un problema tradicional de las discusiones filosóficas del siglo XIX, a saber, la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, el mismo se verá rápidamente conducido al desarrollo de una serie de cuestiones que serán de vital importancia en el devenir de la filosofía heideggeriana en tanto tal. El desplazamiento que parece, ya desde el inicio mismo del curso, tener lugar no es sino, en un movimiento caro al *modus operandi* filosófico heideggeriano, una posposición del tema de la *Vorlesung* – la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, según hemos dicho - con vistas a la elucidación de la condición de posibilidad de tal distinción que ha de hallarse en el suelo común del cual ambas ciencias emanan, la temporalidad, en tanto “historia y naturaleza son, dicho de un modo enteramente exterior, temporales”⁷⁴. La consideración, pues, de la historia del concepto de tiempo que permitirá, por su parte, hacer comparecer el fenómeno de la temporalidad debe seguir, dirá Heidegger, no un orden sistemático o histórico sino fenomenológico. Pero ello exige, pues, pensar a fondo aquello que el método fenomenológico significa en tanto tal. Es por ello que la primera parte del curso estará dedicada al “sentido y la tarea” de la investigación fenomenológica y es éste el desarrollo que, aquí, concentrará nuestra atención.

Heidegger consigna en los *Prolegomena* tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología, a saber, la intencionalidad, el *a priori* y la intuición categorial. Si bien es el tercero de estos descubrimientos aquél que franqueará más notoriamente el camino para la reapropiación heideggeriana de la fenomenología, es indudable que todos ellos constituyen una unidad en la confrontación heideggeriana con la fenomenología de Husserl. Por ello, haremos algunas referencias a los dos primeros antes de concentrarnos en el desarrollo heideggeriano de la intuición categorial.

La intencionalidad, como se sabe, constituye la piedra angular del planteo fenomenológico y Heidegger no lo ignora. De hecho, reconoce a la misma el mérito de poner en entredicho la tradicional distinción entre sujeto y objeto que obtura, antes que esclarecer, la posibilidad de comprender el fenómeno

⁷³ Husserl, LU, II/2, § 44.

del conocimiento. La intencionalidad muestra un modo de ser de las vivencias en tanto toda vivencia es vivencia de algo, es decir, se dirige a algo (*sich-richtet auf*). Ello no ha de ser entendido, desde luego, como un salir fuera de sí de un sujeto previamente encapsulado (*verkapselt*, dirá Heidegger en *Sein und Zeit*) hacia un objeto más allá de él que ha de alcanzar de algún modo. Este es, pues, el aporte fundamental de la idea de intencionalidad con vistas a ampliar el alcance de la indagación filosófica, v.gr. fenomenológica en relación con las cosas mismas. En cierto modo, podría decirse, en tanto la intencionalidad no supone una ulterior mediación de aquello dado en la intuición por parte de un sujeto sino que lo dado mismo es dado como algo para un sujeto, dicho de otro modo, en tanto contiene ya en sí mismo el vínculo intencional con el sujeto, la idea misma de intencionalidad permite brindar, desde la fenomenología husserliana, una respuesta provisional a las críticas de Natorp enunciadas en el apartado anterior. La noción husserliana de intencionalidad prefigura, en cierto modo, la autoexpresividad de la vida fáctica analizada por Heidegger en sus primeros cursos de los años '20 o al menos proporciona un modelo sobre el cual comprender analógicamente dicha autoexpresividad. Hasta aquí las posibles aproximaciones entre Husserl y Heidegger o más bien el reconocimiento por parte de Heidegger de un crucial aporte de Husserl a la fenomenología entendida en sentido radical. Sin embargo, señala Heidegger, la así mentada relación de copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre *intentionio* e *intentionum* no es “la última palabra sino simplemente una indicación y un testimonio de un campo temático a ser considerado”⁷⁵. En este sentido señala Heidegger que Husserl proporciona una caracterización limitada de la intencionalidad que lo lleva a identificarla meramente como un carácter del sujeto cognoscente o mejor dicho de la conciencia sin interrogar a fondo aquello que la intencionalidad en tanto tal revela. Es menester insistir sobre un punto importante aquí: el yerro de Husserl no consiste en no haber abandonado la noción de sujeto en pos de una noción alternativa – pese a que muchas lecturas de Heidegger así lo comprenden – sino en no haber llevado hasta sus últimos límites la radicalización de la noción de intencionalidad lo cual lo hubiera obligado a preguntar ontológicamente por el modo de ser del sujeto y a resignificar la noción tradicional de subjetividad como un momento parcial y empobrecido de una relación más originaria mentada justamente mediante la idea de intencionalidad misma. Es precisamente esa relación aquello que ha de ser objeto de consideración, el campo temático al que Heidegger alude en el citado pasaje: esa relación no concebida ya a partir de sus términos sino en su copertenencia. Es el sentido del “co-“ lo que queda por ser pensado y, como es sabido, es aquello que, en 1927⁷⁶, Heidegger tematizará como la idea de trascendencia⁷⁷ que no es sino la apertura del espacio de juego para la relación intencional misma, su ahí.

⁷⁴ GA 20, p. 7.

⁷⁵ GA 20, p. 61.

⁷⁶ Nos referimos, claro está, al curso del SS de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt, Klostermann, 1975.

⁷⁷ En rigor, se trata aquí del concepto vulgar de trascendencia que, en 1928, será contrapuesto a una idea de *Urtranszendenz* en el marco de una discusión más precisa del problema de la trascendencia en general. Cf. *Infra*, I.c.

No es aquí nuestro objetivo entrar en detalles en cuanto al modo en que Heidegger lleva a cabo su radicalización de la idea de intencionalidad. Lo interesante es más bien señalar que, a partir de la doctrina husserliana de la intencionalidad, Heidegger descubre un nuevo campo temático que se insinúa de diversos modos en la propuesta husserliana, aún cuando no de modo transparente para el propio Husserl. Tomemos por ejemplo la relación entre intenciones vacías e impleción intuitiva. Como es sabido, Husserl distingue el darse en carne y hueso (*Leibhaftigkeit*) del darse a sí mismo (*Selbstgegebenheit*). Contra el empirismo ingenuo, Husserl sostiene que la única forma de donación posible no es aquella en que el objeto comparece de suyo ante la intuición sino que existen otras formas de donación, en particular intenciones vacías del objeto que no por carecer de plenitud intuitiva puede decirse que no estén intencionalmente orientadas a su objeto. Más aún, en la experiencia hallamos siempre una combinación de intenciones vacías potencialmente plenificables e intenciones plenificadas que contribuyen a la determinación del objeto de la experiencia como su correlato. De ahí el carácter siempre presuntivo de la identidad del objeto y su estar sujeto a eventuales decepciones. Husserl pone así de relieve que el objeto no está dado de una vez y para siempre de modo tal que el sujeto debe salir de sí con el fin de procurárselo pero, complementariamente, tampoco, como lo sostuviera cierto idealismo, se halla ya dado en el sujeto. Más bien, el objeto se constituye en esa suerte de entrecruzamiento entre la esfera subjetiva y la experiencia del mundo que podemos llamar constitución. Husserl pondría de este modo de relieve una constitutiva indeterminación de la experiencia del mundo, una esencial apertura y sin embargo no llegaría a determinar – debido a la insuficiencia de la aún cartesiana ontología con la cual opera – el modo de ser de esa apertura misma ni a interrogar adecuadamente el por qué de su carácter esencial. Por ello no ha de sorprender, podemos decir, siguiendo la perspectiva heideggeriana, que Husserl termine reconduciendo el problema de la unidad del objeto a la esfera de la conciencia y caracterice a ésta como suelo apodíctico e irreductible, ya no sujeto a indeterminación alguna⁷⁸.

Como es sabido, este punto nuclear del planteo husserliano ha sido sujeto a ulteriores consideraciones críticas y, en particular, podrían señalarse al menos dos proyecciones impensadas en el pensamiento de Husserl. Por un lado, se ha afirmado la autosuficiencia de la experiencia del mundo, del mundo en tanto tal, que no requeriría pues de ningún anclaje en una conciencia trascendental para su constitución como tal, y otro tanto podría decirse del sujeto mismo. En este sentido, pero sólo en éste, podría aproximarse la crítica de Heidegger a aquellas de quienes, como Sartre o Gurwitsch, han señalado la autosuficiencia del sujeto, en el caso del primero, del mundo, en el caso del segundo, sin requerir remitir su unidad a un fundamento más allá de ellos – el *Ichpol* o la *x* vacía. Por otro lado, y aquí Heidegger es enteramente original, es posible poner de relieve cierta excedencia frente a toda experiencia posible – que será justamente el inexperienciable espacio de juego de esa experiencia – que no es reductible a ninguna

⁷⁸ Cf. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner, 3ª ed., 1995.

instancia de inmanencia que permita su aseguramiento o su fijación. Heidegger hace intervenir en este punto su idea de expresión:

“ Veremos – dice Heidegger – que (...) nuestras vivencias (...) son vivencias *expresadas*, incluso cuando aún no hayan sido verbalizadas (*ausgesprochen*), en una cierta articulación a través de la comprensión que tengo de ellas, en tanto vivo simplemente en ellas, sin tratarlas temáticamente⁷⁹. ”

Que las vivencias sean vivencias expresadas en tanto vivo simplemente en ellas no quiere decir otra cosa que la mentada autosuficiencia de la vida a la que se hiciera referencia en los primeros cursos de la década. Esta autosuficiencia impugna, por su parte, la necesidad de remisión del juego expresivo de la vida a una instancia en la cual se funde y fundamente. Justamente esto es lo que habría pasado por alto Husserl quien, en última instancia, pues, con su concepto de evidencia, obtura la posibilidad de pensar la indeterminación como indeterminación sin más, la apertura en sí misma, y termina reduciendo toda apertura, en función de una preeminencia del paradigma perceptivo como base tanto para la apodicticidad cuanto para la adecuación, a un punto de anclaje estático, siempre presente (*nunc stans*) y absoluto. Subyace, pues, a este desplazamiento una comprensión de la fenomenología y en particular de su máxima fundamental en términos de intuición. El darse aparece primariamente ligado a una cierta forma de presencia, la de la *Leibhaftigkeit*, que opera como fuente de legitimación para todo el pensamiento en general⁸⁰.

Justamente esta esfera no experienciable que subyace- el término no es, por cierto, del todo preciso – a la experiencia es lo que Heidegger destaca como el tercero de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, el sentido del *a priori*. Que la correcta comprensión del *a priori* exija una elucidación radical del modo de ser de la temporalidad no ha de sorprender, si bien, y he ahí la innovación heideggeriana, contrariamente a lo que se suele creer en una tradición que parte del platonismo y a la cual no es ajena la fenomenología⁸¹, el *a priori* mismo ha de comprenderse temporalmente y no por fuera de la temporalidad. El alcance de este platonismo que Heidegger atribuye aún a Husserl merecería ser evaluado, si bien lo crucial aquí es que la fenomenología ha puesto de manifiesto que el *a priori* no es “nada inmanente, primariamente

⁷⁹ GA 20, p. 65. El subrayado es de Heidegger.

⁸⁰ Como aparece con claridad, y Heidegger, es sabido, no dejará de lamentar esta identificación, en la enunciación del “principio de todos los principios” en *Ideen*, I: “que toda intuición (*Anschauung*) que se da originariamente es una fuente de legitimidad del conocimiento, que todo lo que nos es presentado en la ‘intuición’ (*Intuition*), por así decirlo, en su realidad en carne y hueso, puede ser sencillamente tomado como lo que se da, pero sólo en los límites en que se da (...)”. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, Niemeyer, 5ª ed. (según la 2ª ed. de 1922), 1993, § 24, pp. 43-4. Esta cuestión del límite es justamente el punto crítico. Pues, lo veremos pronto, en lo que hace a Heidegger es el exceder todo límite lo que constituye la fenomenalidad del fenómeno.

⁸¹ Cf. GA 20, p. 102.

perteneciente a la esfera del sujeto, ni tampoco algo trascendente, específicamente arraigado en la realidad”⁸². Así lo revela justamente el análisis de la intuición categorial del que nos ocuparemos a continuación. Con respecto al *a priori* en sí mismo, baste aquí señalar que más allá de los avances que la fenomenología husserliana pudiera haber traído consigo en este respecto, queda aún por dilucidar el modo en que el *a priori* nos es dado. Pues en tanto *a priori*, en tanto siempre ya en toda experiencia particular, el *a priori* no puede ser experimentado del mismo modo que aquello cuya experiencia posibilita. Y sin embargo tampoco se trata de derivarlo sin más de la experiencia, inductivamente, por ejemplo. El *a priori* estará dado en la experiencia sin estar dado como objeto de la experiencia, del mismo modo en que la claridad está dada en la visión sin ser ella misma visible. Que Heidegger señale aquí que el *a priori* no corresponde al mero orden de la sucesión de los entes, es decir, que no pueda pensárselo sin más como un ente, sino que más bien corresponda al ser de los entes es a un tiempo una anticipación de la así llamada diferencia ontológica en la perspectiva fenomenológica y un testimonio de la insuficiencia de la fenomenología concebida como hasta entonces para comprender y poner de manifiesto esa diferencia. Sólo los ulteriores desarrollos de la ontología fundamental – que ocuparán la última parte de los *Prolegomena* y, desde luego, *Sein und Zeit* – podrán cumplir este objetivo.

Sin embargo, y pese a los aportes antes señalados, la intencionalidad y el *a priori* tal y como los concibiera la fenomenología husserliana no alcanzan a dar cuenta del camino para la efectiva radicalización de la fenomenología en la medida en que lo hace la tematización de la intuición categorial. Como hemos dicho, ya desde temprano y hasta los últimos años de su vida Heidegger ha insistido sobre la importancia de este descubrimiento de su maestro. Ahora bien, ¿en qué consisten los actos categoriales según Husserl? Una primera precisión que hemos de establecer es que los actos categoriales no son actos que, al modo de la espontaneidad del entendimiento kantiano, operen sobre una materia informe confiriéndole una forma significativa. Que los actos categoriales y sus correlativos objetos dependan de lo dado a la intuición sensible implica un extraordinario avance sobre la doctrina neokantiana del carácter irracional de la pura experiencia pasiva y anticipa a un tiempo la tesis heideggeriana de la autoexpresividad de la vida fáctica. Los componentes significativos formales y en última instancia la articulación significativa de la experiencia están dados de algún modo en la experiencia y por ende no se trata de una masa informe de datos sensibles a ser configurados por medio de una actividad sintética independiente. Si efectivamente los objetos categoriales son correlatos de actos categoriales donadores de sentido, la actividad judicativa que dichos actos constituyen no es sino “una articulación explícita de relaciones implícitamente asumidas”⁸³. Las resonancias

⁸² GA 20, p. 101.

⁸³ Bernet, R., “Transcendence et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d’une ontologie phénoménologique” in Volpi, F. (comp.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, *Phenomenologica*, 108 (1987),

de esta tesis en el análisis de la facticidad heideggeriano podrán ser fácilmente reconocidas. Ahora bien, si en este sentido puede decirse que los objetos categoriales se apoyan en los sensibles, ¿en qué sentido lo categorial no es sin más reducible a lo sensible? ¿Por qué es posible, para decirlo de otro modo, hablar con Husserl de un *plus* (*Überschuss*) en relación con lo sensible presente en los objetos categoriales? En el caso de Husserl, como es sabido, no hallamos una gran dificultad en determinar el por qué de esta irreducibilidad de lo categorial a lo sensible. Puesto que, si bien prefigurada en lo sensible, la articulación categorial supone ya, del mismo modo, en realidad, que la sensible, una actividad constituyente, una donación de sentido. Así como los objetos sensibles implican un *plus* frente a los meros datos hyléticos, así también los objetos categoriales implican un *plus* frente a los sensibles. Pero esta explicación no es satisfactoria para Heidegger. Si desde la perspectiva heideggeriana es posible rescatar la crítica husserliana a una cierta lectura de Kant que piensa la actividad del entendimiento como pura espontaneidad y la receptividad de la intuición como pura pasividad, al mismo tiempo la noción husserliana de constitución resulta problemática para Heidegger. Pues desde su perspectiva no basta con que la percepción no sea pasiva sino constituyente sino que ni siquiera puede quedar un resto de pasividad en el mero dato hylético informe. La idea de contenido representativo es para Heidegger absurda justamente porque obliga a pensar la constitución como un dar forma a lo sin forma, un dar sentido a lo sin sentido, de modo tal que desvirtúa la máxima fenomenológica, no dejando comparecer el modo de ser de las cosas mismas en tanto tales. Con el sólo reconocimiento de un sustrato de la experiencia no articulado, Husserl abre las puertas – sin poder nunca volver a cerrarlas del todo – a las críticas de Natorp. ¿En qué consiste entonces el *plus*, en el marco de la reapropiación heideggeriana de lo categorial en Husserl, que reniega empero de la idea de constitución de su mentor? Justamente el *plus* que se da en el ámbito de lo categorial es lo categorial mismo en tanto dado. Así, si retomamos la distinción entre cosa del mundo circundante (*Umwelt Ding*), cosa de la naturaleza (*Natur Ding*) y cosidad (*Dinglichkeit*) que Heidegger presentara a la hora de caracterizar el *intantum*⁸⁴, así como en la experiencia del mundo en la facticidad los entes se nos dan como *Umwelt Dinge* o *Natur Dinge* – y ésta distinción se precisará luego como *das Zuhandene* y *das Vorhandene* –, en esa misma experiencia pero como un *plus*, no experienciable del mismo modo, se nos dará la *Dinglichkeit* en sí o, como dirá Heidegger también, la *Gegenständlichkeit*, la objetividad. Esta determinación general del ser de los entes no puede empero ser comprendida como un ente y de ahí que implique un *plus* frente a toda experiencia óptica posible. Dicha experiencia, pues, remite más allá de sí y eso es lo que pone de relieve la teoría husserliana de lo categorial⁸⁵. Pues lo categorial no es,

Kluwer; Dordrecht, 1987, p. 201. Todo el excelente análisis de Bernet, en particular en pp. 195-204, guiará nuestra presentación aquí.

⁸⁴ Cf. GA 20, § 5, α. Tb. Bernet, *Ibid.*, p. 198.

⁸⁵ Una indicación de J. Taminiaux confirma la relevancia de la caracterización husserliana de la intuición categorial para el recorrido filosófico de Heidegger en tanto señala que es justamente como *überschüssig* que Heidegger caracterizará a la trascendencia, es decir, el suelo sobre el que se sostiene la intencionalidad o más bien su forma radicalizada. Como veremos luego, esta indicación caracteriza clara y sucintamente el modo en el cual Heidegger piensa a la fenomenología, aún cuando la aproximación que en función de ella Taminiaux pretende establecer entre Heidegger y

como lo concibiera Kant, el esquema de nuestra experiencia que la organiza en tanto tal sino más bien, como lo viera Aristóteles, los modos de decirse – de expresarse – de lo que es, que sin embargo no puede confundirse con sus expresiones particulares. No se trata pues de un universal obtenido por abstracción a partir de los particulares – es más bien de otro orden – ni tampoco de una idea en sentido platónico – pues está dada en la experiencia de algún modo – sino de la objetividad de los objetos que no es ella misma un objeto pero que sólo comparece a través de ellos. Este será el sentido del *a priori* que hemos anticipado. Lo cual obliga a una reformulación, ahora sí contra Husserl, de la idea de constitución, que “no significa producir como hacer y fabricar, sino *dejar ver al ente en su objetividad*”⁸⁶. Y, podríamos agregar, dejar ver la objetividad del ente en el dejar comparecer al ente como tal. Si un lenguaje ligado a la objetividad parece aquí poco atinado para caracterizar el pensamiento de Heidegger, muy pronto será abandonado en pos de un lenguaje del fenómeno y Heidegger podrá decir, al finalizar el párrafo dedicado a la intuición categorial, que la “ontología científica no es más que fenomenología”⁸⁷. Pero entonces, de lo que se trata es de diferenciar los modos de mostración del fenómeno del modo de mostración de aquello que permite que el fenómeno se muestre, su fenomenalidad. Como veremos a continuación, en esta dirección se orienta la reapropiación heideggeriana de la fenomenología lo que lo conducirá a pensar la extraña figura de una fenomenología de lo que no se muestra o, para adoptar una tardía expresión, de lo inaparente⁸⁸.

Es evidente que este problema de la distinción entre una forma de donación característica de lo que podríamos llamar fenómenos en sentido estricto y otra propia del espacio de mostración de los mismos atraviesa los intentos heideggerianos por apropiarse de la fenomenología a partir de 1925. Si ya en los cursos anteriores hemos visto que el ámbito de la vida fáctica parecía no poder considerarse originario en tanto tal lo cual requería ir más allá de él sin que aún quedara claro hacia dónde, la noción husserliana de intuición categorial parece proveer de algunas posibles indicaciones orientativas en este sentido. De ahí su importancia. Un suelo propicio para poner a prueba nuestra hipótesis según la cual es la distinción entre fenómeno y fenomenalidad la clave en la reapropiación heideggeriana de la fenomenología está dado por los dos extensos pasajes en que Heidegger procura sistemáticamente alcanzar un concepto formal de fenomenología, a saber, el § 9 de los *Prolegomena* de 1925 y el célebre párrafo metodológico (§ 7) de *Sein und Zeit*. Y hemos de notar que se trata en ambos casos de un concepto formal, cuya desformalización será, pues, más problemática de lo que a primera vista pudiere parecer, al punto que podemos preguntar con Courtine si “la determinación de la idea de fenomenología (...) no estaba destinada, casi necesariamente, a

Husserl merece ser revisada. Cf. Taminiaux, J., “The Husserlian Heritage in Heidegger’s Notion of the Self”, en Kisiel, Th. y v. Buren, J. (comp.), op.cit., p. 276.

⁸⁶ GA 20, p. 97. El subrayado es de Heidegger.

⁸⁷ GA 20, p. 98.

⁸⁸ Cf. *infra*, l.c.

permanecer como el *télos*, por naturaleza inaccesible, de toda la empresa heideggeriana”⁸⁹. Este enunciado queda por ser justificado en su fundamento último y sólo podremos hacerlo hacia el final de nuestro trabajo.

Analicemos, pues, la elucidación heideggeriana del “nombre” “fenomenología”. Como es sabido, tanto en los *Prolegomena* como en *Sein und Zeit* Heidegger partirá de la consideración de sus dos elementos constitutivos, φαινόμενον y λόγος. Si en el curso de 1925, en el contexto de una caracterización de la fenomenología en tanto tal, Heidegger se aboca sin más a la determinación del significado de los componentes del nombre, en *Sein und Zeit* dicha determinación se ve antecedida por una crucial aclaración, a saber, que la fenomenología no mienta un qué de contenido (*sachhaltiges Was*) sino un cómo de la indagación filosófica. En este sentido puede decirse que el concepto de fenomenología es un concepto metodológico (*Methodenbegriff*)⁹⁰. Semejante aclaración se justifica en el contexto específico de *Sein und Zeit* justamente en tanto la posición que ocupa el análisis del término “fenomenología” allí busca dar respuesta a un problema específico: cómo hacer comparecer el ser del ente al que en su ser le va su ser, es decir, del *Dasein*, por medio de la interrogación a dicho ente. No ha de perderse de vista que, en el análisis de la estructura del preguntar con vistas a la determinación del camino hacia la ontología fundamental, Heidegger distingue no sólo aquello que se pregunta (*das Gefragte*) y aquél a quién se le pregunta lo preguntado (*das Befragte*) sino también aquello que se pretende alcanzar mediante esa pregunta, si bien no explícitamente contenido en la pregunta misma (*das Erfragte*), es decir, aquello a lo que se tiende (*das Intendierte*) en la pregunta, su meta (*Ziel*)⁹¹. La estructura del preguntar contiene pues ya una cierta excedencia frente a aquello que, en la pregunta misma considerada como tal, se halla presente⁹². Pues si la situación del preguntar involucra solamente un preguntar a algo (*das Befragte*, aquí el ente y en particular el *Dasein*) por algo (*das Gefragte*, aquí su ser), hay de un modo aún a determinar – que será, pues, análogo al peculiar modo de ser, ni presente ni meramente ausente, del ahí al que hemos hecho referencia anteriormente – algo más, un horizonte al que la pregunta remite sin saberlo, que aquí será, claro, el sentido del ser en general. Las implicancias de esta cuestión clave, y a menudo pasada por alto, del análisis heideggeriano son múltiples, y no es tal vez la menor entre ellas el hecho de que en función de esa remisión de la situación fáctica del preguntar más allá de sí se explica el carácter provisional de la analítica existencial – que es, justamente, esa situación fáctica del preguntar – así como la elección del *Dasein* como el ente a ser interrogado. Por el momento debemos dejar en suspenso esta cuestión que sin duda será de vital importancia en el desarrollo de nuestra indagación aquí para hacer hincapié en que, en *Sein und Zeit*, el análisis de la fenomenología como cómo de la indagación filosófica apunta a hacer inteligible aquello que ha sido apenas

⁸⁹ Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 164.

⁹⁰ SZ, p. 27.

⁹¹ SZ, § 2, pp. 5 y ss.

⁹² Somos aquí deudores, es menester reconocerlo, de las excelentes puntualizaciones al respecto de J.-L. Marion, tal vez uno de los más lúcidos lectores filosóficos de Heidegger. Cf. sobre todo Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1989, sobre todo pp. 105 y ss.

insinuado en los párrafos iniciales de la obra, a saber, que la comparecencia de un ente del modo de ser del *Dasein* no se agota en la mera presentación de éste sino que tiene lugar una remisión más allá de él y más allá del ente en general. Los *Prolegomena*, por su lado, siguen el camino inverso lo cual no deja de confirmar la íntima imbricación entre el preguntar y la necesidad de un desarrollo adecuado de aquello que significa ser fenómeno. Pues, en efecto, recién en el §16, cuando se haya inscripto en el campo abierto de la fenomenología la pregunta por el ser, podrá interrogarse por la estructura de esta pregunta.

Hechas estas aclaraciones, podemos volver al análisis heideggeriano del nombre “fenomenología”. Es de destacar que, en ambos textos, Heidegger señala que una comprensión trivial del término puede fácilmente llevar a concebir la fenomenología, por analogía con lo biología, la psicología y otros términos similares, como ciencia de los fenómenos. Lo cual no es del todo incorrecto, sólo que exige una ulterior aclaración, en particular debido a que, y lo hemos visto ya desde los cursos tempranos, el peculiar objeto de una ciencia semejante determina la ciencia en tanto tal y viceversa, es decir, sólo un adecuado abordaje metodológico de ese objeto podrá hacerlo comparecer en su modo de ser. Nada puede pues presuponerse con respecto a una ciencia acerca de los fenómenos sin haber interrogado adecuadamente ambas ideas, y de hecho Heidegger reproduce aquí el esquema que estuviera ya presente desde el KNS 1919, lo cual no es sino confirmado por la aparente tautología que su concepto de fenomenología como ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα entraña. Veamos pues cómo llega Heidegger a un concepto semejante y cuál es su sentido.

Comenzando por el concepto de fenómeno, Heidegger remite al término griego φαινόμενον y a la forma verbal media de la cual deriva, φαίνεσθαι. A partir del análisis de éstos, Heidegger determina dos significados fundamentales (*Grundbedeutungen*⁹³) de φαινόμενον, a saber, fenómeno – lo que se muestra (*Phänomen- das sich-zeigende*) y apariencia (*Schein*). Ambos sentidos se hallan en efecto contenidos en el término griego. Y sin embargo es menester elucidar la relación entre ambos que, aparentemente, se hallan en una relación de contraposición, puesto que mientras que *Phänomen*, fenómeno en tanto lo que se muestra, da cuenta de aquello que se muestra como lo que es, tal y como es, del acto mismo de mostrarse, de manifestarse, *Schein* caracteriza aquello que se muestra como lo que no es, lo que parece ser algo que no es, lo que sólo parece. Pese a la aparente contraposición, la misma, señala Heidegger, parte de un suelo común, el mostrarse en tanto tal. Pues tanto aquello que se muestra como lo que es cuanto aquello que se muestra como lo que no es (y en ese sentido como lo que sólo parece ser) implican un mostrarse. Por ello será posible reconducir el segundo sentido mentado, *Schein*, al primero, y caracterizarlo como “una modificación privativa de fenómeno (*Phänomen*)”.⁹⁴ Es fácil ver aquí una reiteración de la dinámica de ocultamiento como una forma de la dinámica de mostración que ya fuera puesta de relieve en los cursos previos. Así, *Schein* será

⁹³ GA 20, p. 114.

⁹⁴ SZ, 29.

otro nombre para la disimulación, la *Maskierung*, que en el curso sobre Aristóteles caracterizara a un movimiento propio de la vida que no puede sin más ser diferenciado de su fuerza autoexpresiva. Una vez más, positividad y negatividad confluyen en el análisis heideggeriano y si bien aquí la negatividad parecería estar subordinada a la forma positiva, por así decirlo, de mostración del fenómeno cabría preguntarse si, en rigor, no se trata más bien de una forma genérica de mostración que se modaliza ora positiva, ora negativamente. Ello quedará más claro luego. De todos modos, más interesante en este contexto resulta la introducción por parte de Heidegger de un tercer modo posible de comprender el fenómeno que, ahora sí, ha de ser tajantemente distinguido de los dos anteriores, la *Erscheinung*. Si bien la introducción de este tercer término y su delimitación puede fácilmente explicarse remitiendo a la discusión de la fenomenología con el neokantismo – en tanto los cuestionamientos de este último, señala Heidegger, se deben a una confusión entre el sentido propiamente fenomenológico de fenómeno y el de *Erscheinung* – esta distinción tiene un sentido mucho más profundo al interior de la propia empresa fenomenológica heideggeriana y en particular en su confrontación con Husserl. ¿Qué significa, pues, propiamente *Erscheinung*? Su rasgo distintivo parece ser un cierto carácter indicial, remisional, que vincula aparición y sustracción a la aparición. La *Erscheinung*, pues, en tanto lo que aparece, tiene el carácter de un síntoma que, como en el caso de los síntomas clínicos⁹⁵, corresponde a las formas de manifestación de lo que propiamente y de suyo nunca se manifiesta. Así como lo que llamamos enfermedad sólo es perceptible a partir de sus síntomas, la cosa-en-sí que se manifiesta a partir de sus *Erscheinungen* sólo es reconocible a partir de éstos. Ahora bien, ¿cuál es el problema con esta noción de fenómeno que, en rigor, no puede siquiera ser tratada como tal? Como puede verse a partir de la discusión con el neokantismo en los primeros cursos de los años '20, un primer problema que salta a la vista es que, desde esta perspectiva, lo que se muestra, es decir, aquello que es accesible a la indagación filosófica si se tienen en cuenta los resultados de la tarea crítica kantiana, implica siempre una suerte de mediación. Lo originario, i.e., la cosa-en-sí permanece esencialmente sustraída a toda manifestación. Si algo ha aportado de crucial el descubrimiento husserliano de la intuición categorial – y recordemos que en los *Prolegomena* la misma antecede casi inmediatamente a la caracterización del nombre “fenomenología” – es el desbaratar esta insistencia neokantiana en una esfera que se sustrae a todo acceso directo. La cosa-en-sí - como el objeto categorial - sin reducirse a lo sensible se hace patente a partir de lo sensible como una excedencia frente a ello. Pero hay aún otra cuestión que se revelará más fundamental. La tesis kantiana o más bien neokantiana que concibe al fenómeno como *Erscheinung* supone una ontología monolítica en la cual el *status* ontológico del fenómeno y aquél de la cosa en sí son el mismo. Su diferenciación, pues, se debe a las limitaciones de nuestras capacidades cognoscitivas que, de forma legítima, no pueden ir más allá de los límites de la experiencia. Si la relación entre cosa-en-sí y fenómeno es una relación remisional (*Verweisungszusammenhang*), la remisión es comprendida como una remisión óptica de un ente a otro. Lo

⁹⁵ Cf. SZ, p. 29 así como la explicación de J. Greisch en su *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation*

cual explica que la *Erscheinung* pueda fácilmente ser mentada como una mera (*blosse*) *Erscheinung*, una mera aparición:

“(E)n este caso empero se halla incluido en el concepto de aparición (*Erscheinung*) que la aparición y la relación remisional en ella contenida sean comprendidas ópticamente, como entes y que la relación entre aparición y cosa-en-sí es una relación de ser: uno está detrás del otro. Si a esto se agrega que a lo que permanece detrás y no se muestra sino que se anuncia meramente en la aparición se lo destaca ópticamente como el ente en sentido propio, se llega a designar a la aparición como mera aparición (...)”⁹⁶

Dos consecuencias catastróficas se derivan de este movimiento. Por un lado, que en tanto ente, es decir, en tanto sólo pasible de la misma forma de mostración que la *Erscheinung*, la cosa-en-sí se ve condenada a un esencial permanecer tras bambalinas (*dahinterstehen*) sin salir a escena. Pero ello no se debe al modo de ser de lo que el kantismo llamara cosa-en-sí sino, justamente, a una incorrecta comprensión de ese modo de ser o, más bien, a la arreflexiva identificación de fenómeno y presencia. En segundo lugar, lo que queda sin poder siquiera ser pensado es el vínculo remisional misma que liga a la cosa-en-sí y a sus apariciones. Tomemos el caso de la enfermedad, sugerido por el propio Heidegger, para comprender esta doble dificultad. En tanto la enfermedad es comprendida como un ente, es decir, en el mismo sentido que, por ejemplo, esta manchas en la piel, la enfermedad nunca es experienciable, nunca se da *leibhaftig* en el modo en que lo hacen las manchas. Pero, ¿es realmente ése el modo de ser de la enfermedad y la imposibilidad de un acceso directo a ella se debe, meramente, a la insuficiencia de nuestros medios cognoscitivos?⁹⁷ ¿No debemos pensar de otro modo el carácter ontológico de la enfermedad? Y a un tiempo, ¿cuál es la relación entre enfermedad y síntoma? ¿Se trata de una relación causal, motivacional? ¿Es la mostración meramente un efecto de aquello que permanece oculto? Son estas preguntas aquellas que hemos de hacernos para comprender en qué medida y con qué urgencia es menester repensar la cuestión del fenómeno, una vez más. Y ello no dejando sin más de lado la idea de fenómeno como *Erscheinung* sino poniendo de relieve el aporte que la misma puede traer aparejado para la determinación de la idea de fenomenología.

intégral de Sein und Zeit, Paris, PUF, 1994, pp. 103 y ss.

⁹⁶ GA 20, p. 114.

⁹⁷ Es indudable que esta analogía es en extremo limitada. Como es evidente, la cosa en sí kantiana es de suyo no pasible de ser objeto de una experiencia directa mientras que, en el caso de la enfermedad, podría decirse que sólo en función del escaso grado de desarrollo de nuestros medios técnicos de diagnóstico no podemos captarla en tanto tal. Pero, ¿es realmente así? ¿No es la enfermedad - por definición, en tanto comprendida como un ente - inexperienciable? ¿No surge el problema más de nuestro concepto de enfermedad o de nuestro concepto de experiencia que de un problema fáctico-pragmático?

La caracterización heideggeriana del λόγος nos brindará algunas indicaciones para enriquecer este primer concepto formal de fenomenología. Hemos ya anticipado que Heidegger concebirá el λόγος a partir de la tematización aristotélica y, en particular, a partir de una de sus formas, el λόγος ἀποφαντικός, donde ἀποφαίνεσθαι no mienta sino una especificación del sentido mismo de fenómeno, a saber, aquello que se muestra desde sí mismo (*apó*). En este sentido, el λόγος ἀποφαντικός no es sino un habla (*Rede*) que deja ver (*sehen lassen*) lo que se muestra en tanto se muestra desde sí mismo. El habla es un hacer comparecer lo por ella mentado. Una distinción crucial que aparece en los *Prolegomena* y que no es retomada, empero, en *Sein und Zeit* suscita nuestra atención. Se trata de la distinción entre el λόγος σημαντικός y el λόγος ἀποφαντικός. Siguiendo al Aristóteles del *Peri hermeneías*, Heidegger señala que, si bien todo λόγος es σημαντικός, no siempre es también ἀποφαντικός. Por trivial que pudiese parecer la distinción si se la traduce en términos de modalidades discursivas – una orden no es por ejemplo aseverativa, si bien es significativa – lo que parece estar aquí en juego es algo ligeramente diferente. Como hemos visto, si la vida tiene un carácter autoexpresivo, toda manifestación de la misma es de suyo significativa. Sin embargo, parece no poder decirse lo mismo de su capacidad de mostración o, dicho de otro modo, del tipo de visión que entraña. Por sorprendente que pudiese parecer, en particular para quienes procuran ver en Heidegger una suerte de pragmatismo, el tipo de visión propio del λόγος ἀποφαντικός es la θεωρία. Heidegger la caracterizará de este modo: “el hablar en el sentido de un comunicar que capta la cosa (*sachefassend*) y sólo capta la cosa”⁹⁸. En *Sein und Zeit*, esta idea reaparecerá bajo la forma de la primera caracterización heideggeriana de la verdad en la obra. Si justamente la ἀλήθεια será en este contexto diferenciada de la verdad proposicional y adjudicada a un desocultamiento vinculado al puro percibir (*Vernehmen*, αἴσθησις⁹⁹) es evidente el sentido de la distinción de ambas modalidades del λόγος en el curso de 1925. Ahora bien, ¿de qué tipo de visión, de captación se trata? No ya, sin duda, de aquella que va de un ente a otro en el plexo de relaciones mundanas, la mera *Sicht*, pues ésta podría atribuirse con igual razón a la dimensión significativa que abre el λόγος σημαντικός y que articula el juicio. Para decirlo aristotélicamente, no es la δῖάνοια sino el νοῦς la forma de visión de la que aquí se trata. Vale la pena detenerse en el siguiente pasaje de *Sein und Zeit* para echar luz sobre esta quizás sorprendente novedad en el planteo heideggeriano:

⁹⁸ GA 20, p. 116.

⁹⁹ Es recurrente el desplazamiento heideggeriano del problema de la verdad del juicio a la percepción a lo largo de los cursos de los años '20. Cf. NB, p. 38. También *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Frankfurt, Klostermann, 2a ed., 1995, p. 207.

“En el más puro y originario sentido ‘verdadero’ – es decir, sólo desencubridor, de modo que nunca puede encubrir – es el puro νοεῖν, el simple percibir (*Vernehmen*) - que ve hacia (*hinsehend*) - de las más simples determinaciones ontológicas del ente en tanto tal.”¹⁰⁰

Hasta aquí puede verse una mera reiteración de la oposición entre *Umsicht* y *Hinsehen auf* que caracterizara a dos posibles modos de ver en la relación del *Dasein* con el mundo tal y como serán presentadas en la tematización heideggeriana del mundo en los §§ 14-18 de *Sein und Zeit*. Podrá verse quizás aquí la correlación con el par λόγος σημαντικός - λόγος ἀποφαντικός antes señalada. Lo que en cambio resulta sorprendente, en particular en función de la primacía de la *Umsicht* y la significatividad frente al *Hinsehen* que caracteriza a las lecturas usuales de la obra de Heidegger, es que aquí la mayor potencia mostrativa aparezca ligada a la *Hinsicht*. Sin embargo, han de hacerse aquí dos puntualizaciones. En primer lugar, la *Hinsicht* no corresponde sin más al *blosses Hinsehen auf* que aparece ligado a la actitud teórica en la caracterización heideggeriana del mundo. Permítasenos dejar esta hipótesis en suspenso, que será retomada en la segunda parte de este trabajo, cuando nos ocupemos de la cuestión del mundo. Pero en segundo lugar, y he aquí lo que nos interesa señalar, lo crucial del *Hinsehen*, que justifica su caracterización como la más pura y originaria forma del *Sehenlassen*, es la dirección en la cual apunta o más bien su direccionalidad misma, ya no fijada en el ente – o en el plexo remisional de los entes entre sí, como en el caso de la *Umsicht* – sino más allá de él, en dirección a “las más simples determinaciones ontológicas del ente en tanto tal”. Las resonancias del análisis heideggeriano de la intuición categorial no han de sorprender aquí y, en rigor, este *Hinsehen* es justamente la versión heideggeriana de esa intuición. Esta mirada penetrante – traducción tal vez más atinada de *Hinsicht* – se diferencia pues del mero ver y justifica la dificultad de la labor fenomenológica. Por ello no es pertinente afirmar que “la fenomenología sea un mero ver, en el cual no es pues necesaria configuración metodológica alguna. (...) En la pretensión de una donación directa última de los fenómenos no hay nada de la comodidad de una visión inmediata”¹⁰¹. Cuanto de guiño crítico hacia Husserl haya en esta expresión queda por determinarse, aunque en efecto la pretensión husserliana de una instancia de evidencia apodíctica inmediata en la esfera de la conciencia parece sucumbir ante esta observación. Pero sin duda lo que debemos retener es el hecho de que la tarea de la fenomenología se prefigura como un asumir una mirada penetrante sobre lo dado más allá de lo inmediato, sin que ello implique un buscar por detrás de lo inmediatamente dado¹⁰².

A la luz de las anteriores consideraciones podrá comprenderse de un modo más adecuado la caracterización heideggeriana del concepto previo de fenomenología en estos términos:

¹⁰⁰ SZ, p. 33.

¹⁰¹ GA 20, p. 120.

¹⁰² Cf. GA 20, p. 118: “Es fenomenológicamente sin sentido hablar de los fenómenos como de cosas detrás de las cuales hubiera todavía otra cosa.”

“‘Fenomenología’ no nombra ni el objeto de sus indagaciones ni caracteriza el título de su asunto. La palabra sólo informa sobre el *cómo* de la exposición y el modo de ocuparse de aquello de lo *que* se trata en esta ciencia. Ciencia ‘de’ los fenómenos significa: una captación tal de sus objetos que todo lo que está sometido a discusión debe ser tratado en una exposición (*Aufweisung*) directa y una legitimación (*Ausweisung*) directa.”¹⁰³

De lo que se trata entonces es de una cierta modalidad de la mirada que recorre la dirección en que los fenómenos se exponen, se muestran desde sí mismos. De lo que se trata no es, pues, de fijar la mirada en los fenómenos sino de ver a través de ellos, ver lo que ellos dejan ver. Ello explica que lo que en sentido ejemplar puede ser llamado fenómeno es el *Dasein* justamente en función de cierta trans-visibilidad (*Durchsichtigkeit*). Y ello explica también que, como hemos anticipado, lo *Gefragte* en la pregunta por el ser no coincida con lo *Erfragte*. Si el fenómeno ocupa sólo el lugar de lo interrogado es porque se lo interroga sobre su ser fenómeno – dicho de otro modo, y a título provisional, se interroga al ente por su ser que lo hace ente – y con vistas (*hinsichtlich*) a la fenomenalidad en general, v.gr al ser en general. De lo que se trata es de interrogar el modo de exposición (*Art der Aufweisung*¹⁰⁴) de los fenómenos, es decir, su *fenomenalidad*, que no es otra que el ahí al que hemos hecho referencia a propósito de los cursos tempranos. En este mismo sentido, podemos leer en el curso del semestre de invierno de 1924/5 sobre el *Sofista* de Platón:

“Fenomenología no quiere decir sino el descubrimiento advocante, el sacar a la luz al ente, a aquello que se muestra, en el *cómo* de su mostrarse, en su ‘ahí’”¹⁰⁵.

Jean-Luc Marion ha establecido brillantemente esta postura sin reconocer aún en ella la diferencia ontológica¹⁰⁶: “(l)a fenomenología no trata de los fenómenos aparecidos o aparentes, trata del modo de exposición de esos fenómenos; en síntesis, no de los fenómenos sino, *a través de ellos si bien directamente*, de su fenomenalidad misma”¹⁰⁷. Ahora bien, ¿qué quiere decir dirigirse, a través de los fenómenos, a su fenomenalidad misma, *directamente*? Si la fenomenalidad no es algo por detrás de los fenómenos pero tampoco se reduce a ellos, ¿cómo hacerla comparecer? ¿Qué tipo de donación es aquella que nos da *en* los fenómenos la fenomenalidad? Estas preguntas no dejarán de asediar la empresa filosófica heideggeriana al

¹⁰³ SZ, p. 34. El subrayado es de Heidegger.

¹⁰⁴ Cf. GA 20, 118: “Fenomenológico significa todo aquello que pertenece al modo de una exposición tal, que pertenece al modo de la exposición de las estructuras fenomenales (...)”.

¹⁰⁵ Heidegger, M., *Platon: Sophistes (WS 1924/5)*, GA 19, Frankfurt, V. Klostermann, 1992, p. 586.

¹⁰⁶ Como hemos sugerido, ya en esta distinción se halla co-implicada la diferencia ontológica. Marion discutirá una hipótesis semejante y nos ocuparemos de ella en la última parte de nuestro trabajo, una vez que hayamos ganado un suelo firme para poner de relieve su imbricación. Cf. *infra*, Corolarios.

¹⁰⁷ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 75. El subrayado es nuestro.

punto tal de que podría decirse que constituyen el núcleo mismo de su pensar hasta el último período de su producción¹⁰⁸. No podemos avanzar aún en esta dirección sin haber hecho converger la relación entre fenómeno y fenomenalidad y el problema mismo de la ontología fundamental, tema que nos ocupará en nuestro próximo apartado. Sin embargo, y antes de pasar a ello, conviene, en función de lo dicho, volver sobre una cuestión que ha surgido en el curso de nuestra indagación.

Pues podría pensarse que la mostración de la fenomenalidad depende directamente de la previa mostración de los fenómenos y tal vez de un modo eminente de mostración de los mismos. La determinación de la fenomenología, empero, como un mirar penetrante (*Hinsehen*) que a través del fenómeno y en él procura poner de manifiesto su fenomenalidad aporta nuevos elementos para esclarecer, si bien no de modo definitivo, esta cuestión. Una indicación interesante al respecto que podemos tomar como hilo conductor es justamente la tematización del ocultarse que aparece en los párrafos que en los *Prolegomena* y en *Sein und Zeit* están dedicados respectivamente a la determinación del concepto formal de fenomenología. Allí consigna Heidegger que en rigor de lo que ha de ocuparse la fenomenología es de una “exposición explícita” de aquello que

“a menudo y la mayor parte de las veces no se muestra, aquello que, frente a lo que a menudo y la mayor parte de las veces se muestra, está oculto, pero al mismo tiempo aquello que pertenece esencialmente a aquello que a menudo y la mayor parte de las veces se muestra, de modo que constituye su sentido y fundamento”.¹⁰⁹

Por más que las analogías estructurales y de contenido pudieran sugerirlo, estamos aquí ante un modo de ocultamiento radicalmente distinto que nos permite, en ese sentido, aclarar el concepto de ocultamiento derivado – el ocultamiento, por caso, del fenómeno que se muestra como lo que no es o el de la vida que se comprende relucientemente a partir del mundo -, si se nos permite la expresión, que ha aparecido hasta aquí. Pues en efecto, si aquello que es menester de una exposición explícita no es ya el ente en su ser significativo - pues eso es precisamente lo que se muestra y sobre el trasfondo de lo cual tiene lugar el mentado ocultamiento, aquello que recubre lo ocultado - podría pensarse, y Heidegger sin duda lo hará, que no es tal vez en la máxima mostración cuando lo oculto puede comparecer sino justamente en el ocultamiento del fenómeno en tanto tal. Esta hipótesis queda por ser demostrada y sin embargo permítasenos anticipar por medio de una analogía el sentido de la misma. Como hemos visto, en la *Einführung in die phänomenologische Forschung* Heidegger señala, siguiendo a Aristóteles, que hay cosas que sólo son

¹⁰⁸ Notablemente, por ejemplo, en “Zeit und Sein” donde de lo que se trata es de articular una teoría de la donación que pueda hacer justicia a este modo de darse de la fenomenalidad, v.gr., del ser. Cf. Heidegger, “Zeit und Sein” en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 4a. ed., 2000, pp. 1-25.

¹⁰⁹ SZ, p. 35.

visibles en la oscuridad, las luciérnagas (*Leuchtkäfer*) por ejemplo. Este ejemplo da por cierto que pensar. Pues aquello que sólo se ve en la oscuridad, que sólo la oscuridad deja ver, es justamente la luz. En ese sentido, pues, sólo cuando se suprime el reino de lo visible puede dejarse ver la condición de posibilidad de la visibilidad misma. Por inadecuado que pudiere parecer este ejemplo, no carece de pertinencia para el tema que aquí nos ocupa pues, en cierto modo, justifica el que Heidegger atribuya a los modos negativos de mostración – la oscuridad, por ejemplo – un cierto carácter positivo y más aún, más positivo. Dicho de otro modo, parecería ser más fácil ver a través de la oscuridad que del multiforme mundo de la luz que nos lleva a detenernos en la riqueza de los fenómenos que allí se presentan sin reparar en su modo de presentación. Así, pues, también en el no mostrarse del fenómeno parece hacerse patente su mostrarse en tanto tal, su fenomenalidad, e incluso de un modo más notorio. Y por ello no ha de sorprender que en los pasajes clave en los cuales Heidegger procura poner en juego la mostración de la fenomenalidad en tanto tal en sus distintas articulaciones aparezcan determinaciones negativas o negativizantes como la *Unzuhandenheit* o la *angustia*. Incluso en el desarrollo mismo del concepto de fenómeno una cierta preeminencia metodológica otorgada al *Schein* dará cuenta de ello, como mostraremos en el próximo apartado. Sirva este breve excursus como un anticipo de ulteriores desarrollos.

Ha llegado ahora el momento de ocuparse de los posibles modos de donación de la fenomenalidad lo cual nos llevará, pues, a seguir el camino que lleva a Heidegger del concepto formal de fenomenología a la idea de fenomenología en tanto tal, meramente anunciada en el párrafo metodológico de *Sein und Zeit*. No puede sino hacerse notar que, en los términos en los cuales la tarea de la fenomenología en sentido formal ha sido definida, nos hallamos aún en la esfera del pensamiento husserliano. Pues, ¿no se trata en última instancia de un ver a través de los fenómenos en función de las condiciones de su mostración, v.gr. su constitución, que Husserl articula el método fenomenológico a través de la *epoché* y la reducción? Sin duda. El ver en los fenómenos el proceso que lleva a su mostración es uno de los grandes aportes de la fenomenología husserliana, e incluso la preeminencia de una cierta suspensión de la positividad de los mismos a la que acabamos de hacer referencia a propósito de la temática del ocultamiento en Heidegger se condice en gran medida con la prescripción husserliana de abandonar la actitud natural. Será sólo a través de la desformalización (*Entformalisierung*) de la noción formal de fenomenología que se pondrán de relieve de modo sistemático las diferencias que hasta aquí sólo se han insinuado parcialmente. En este sentido no podemos sino concordar con von Herrmann cuando sostiene que

“lo común de la comprensión de la fenomenología de Husserl y Heidegger se halla contenida en lo que Heidegger presenta como el concepto formal de fenomenología. Su

diferencia irrumpe cuando se trata de la dirección en la cual, por un lado para Husserl, por otro para Heidegger, se desformaliza ese concepto”¹¹⁰

Semejante desformalización llevará a Heidegger a reformular la máxima fenomenológica, de modo tal que ya no se tratará de dirigirse “a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) sino “a la cosa misma” (*Zur Sache selbst*), pues de lo que se trata es solamente de una cosa: la dimensión de la apertura¹¹¹. Su determinación no será empero tan sencilla y por cierto está destinada a permanecer, en gran medida, enigmática. De ello nos ocuparemos a continuación.

I.C – FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA. LA IDEA DE FENOMENOLOGÍA Y LA RUPTURA CON HUSSERL.

Hasta aquí, en nuestra caracterización del recorrido heideggeriano en su doble vertiente a través de la hermenéutica de la facticidad y la fenomenología hemos omitido referirnos explícitamente –más allá de algunas alusiones aisladas y en general bajo la forma de anticipaciones – al problema del ser. Si en los cursos tempranos el mismo no aparece explícitamente como hilo conductor del recorrido heideggeriano, la ontología y en particular aquello que Heidegger dará en llamar ontología fundamental se recorta, al menos desde 1925, como el faro que guía toda su empresa filosófica. Como hemos indicado en los apartados anteriores, parecería ser que la necesidad de una reiteración de la pregunta por el ser, tal y como es sistemáticamente presentada como la tarea filosófica por excelencia al comienzo de *Sein und Zeit*, surge de la insuficiencia de la perspectiva ontológica tradicional para dar cuenta adecuadamente de una peculiar dimensión que tanto en la hermenéutica de la vida fáctica cuanto en la caracterización heideggeriana del fenómeno se pone de manifiesto, a saber, aquello que hemos señalado bajo la forma del “ahí” o espacio de manifestación en el que la dinámica expresiva de la vida concebida como su movilidad y luego la misma vista desde la perspectiva de su mostrarse en tanto fenómeno requiere como condición de posibilidad o mejor aún como espacio de juego. La relación entre hermenéutica y fenomenología por un lado y ontología, por otro, debe, pues, ser esclarecida.

Tal vez el punto de partida más adecuado para ello sea la conocida aseveración heideggeriana que, en *Sein und Zeit*, señala que “la ontología sólo es posible como fenomenología”¹¹². Por sencilla que pudiere parecer, la vinculación entre ontología y fenomenología no es solamente la que enlaza a un método determinado y su objeto. Para que efectivamente la fenomenología pueda ser concebida como el cómo de la

¹¹⁰ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, op.cit., p. 128.

¹¹¹ Cf. Held, K., “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, sobre todo pp. 118 y ss. La identificación propuesta por Held, en una perspectiva netamente husserliana, entre esa dimensión y el mundo merece ser reexaminada.

ontología y, a un tiempo, para que la ontología sólo sea posible como fenomenología es menester que haya ya tenido lugar un doble movimiento, a saber: 1) la transformación de la fenomenología de modo tal de que sea capaz de ir más allá de los entes en dirección al ser; 2) que el ser sea pasible, de algún modo, de una forma de donación susceptible de una descripción en términos fenomenológicos. Este es efectivamente el doble movimiento trazado por Heidegger para llegar a sostener la imbricación, casi la identidad, podría decirse, entre fenomenología y ontología. Analicemos, pues, cada uno de sus momentos.

1. El autorrebasamiento de la fenomenología.

Como hemos señalado hacia el final del anterior apartado, el concepto formal de fenomenología tal y como fuera desarrollado por Heidegger puede aplicarse con igual legitimidad tanto a la propia perspectiva heideggeriana como a la de Husserl. Y sin embargo, ha de ser en su desformalización donde han de ponerse en evidencia sus profundas diferencias. Testimonio de ello es justamente la tesis heideggeriana según la cual la fenomenología no es sino el método de la ontología. Cualquier lector de Husserl estará familiarizado con el hecho de que una de las consecuencias del planteo de la fenomenología trascendental es la suspensión de toda tesis acerca del modo de ser, en sentido ontológico, de los fenómenos. En consonancia con sus raíces al menos parcialmente kantianas los desarrollos husserlianos se orientan en la dirección de la determinación del modo en el cual un objeto se da en tanto objeto y no por ende del modo en que este objeto es en sí. Por ende, si la fenomenología en el planteo de Heidegger ha de revelar su sentido metodológico sobre la base de una indagación ontológica, la misma no podrá ya atenerse a la perspectiva trascendental en sentido kantiano-husserliano. Como señala Franco Volpi, en una distinción que tal vez no pueda empero ser tomada tan tajantemente¹¹³, mientras que Husserl se inscribe en la “tradicción trascendental” que concibe la labor filosófica como una labor de fundación absoluta de todo saber por medio de la explicitación de sus condiciones de posibilidad, Heidegger se halla enclavado en la “tradicción ontológica”, de raigambre aristotélica, que apunta a la interrogación acerca de lo que hace que los entes sean¹¹⁴. Es por ello que, en el camino heideggeriano, se impone, para decirlo con Marion, una radicalización de la fenomenología en función de un “autorrebasamiento metodológico” de la misma. Lo cual no quiere decir que haya de abandonarse la fenomenología en función de otro tipo de abordaje sino, justamente, que la fenomenología debe devenir fenomenológicamente radical. La distinción entre fenómeno y fenomenalidad que, hemos visto,

¹¹² SZ, p. 35.

¹¹³ Y ello justamente porque, si bien es cierto que Heidegger no concibe la filosofía como una labor de fundamentación de todo saber y en particular de las ciencias positivas en el sentido de una filosofía trascendental, su empresa filosófica no ignora la dimensión trascendental sino que, por el contrario, la cuestiona en cuanto a la propia ontología que la posibilita y señala a un tiempo las condiciones de posibilidad para toda filosofía trascendental en general. Ello quedará más claro luego.

¹¹⁴ Cf. Volpi, F., “L’appropriation ‘phénoménologique’ de l’histoire de la philosophie chez le jeune Heidegger”, en Mejía, E. (comp.), *Phénoménologie et herméneutique II*, Cahier Genos 6, Lausanne, Payot, 2001, sobre todo p. 76 y ss.

Heidegger introduce a partir de su caracterización del fenómeno apunta en este sentido pero aún queda por verse qué quiere decir fenomenalidad; en particular, debe comprenderse la fenomenalidad de un modo nuevo, no ya como trascendental sino como trascendencia.

El vasto conjunto de críticas que Heidegger realiza a la perspectiva husserliana se condensan, pues, en este cuestionamiento de la identificación entre fenomenalidad y trascendentalidad; más aún, entre fenomenalidad y esa esfera trascendental constituyente que Husserl llamará conciencia. Examinemos más de cerca el modo en que tales críticas se articulan.

Prácticamente ausentes en *Sein und Zeit*, que recorre el camino de lo que podríamos llamar la “puesta en escena de la trascendencia” a partir de la analítica existencial del Dasein, los cuestionamientos explícitos de Heidegger a la perspectiva husserliana ocupan un lugar central en los cursos previos, en particular en la mentada *Einführung in die phänomenologische Forschung* y en los *Prolegomena*, aunque también en los cursos inmediatamente posteriores a la *Hauptwerk*, donde de lo que se tratará primordialmente en lo que a esta confrontación respecta es de analizar la idea de trascendencia como fundamento de la intencionalidad husserliana¹¹⁵.

La confrontación, pues, con Husserl, tiene entonces lugar en dos pasos: en primer lugar, por medio del cuestionamiento de la perspectiva trascendental como interpretación de la relación entre fenómeno y fenomenalidad, cuestionamiento que ocupa los cursos previos a *Sein und Zeit*; en segundo lugar, por medio de la ontologización de la perspectiva trascendental posibilitada por el descubrimiento de la trascendencia como rasgo de la fenomenalidad, movimiento que se lleva a cabo en los cursos inmediatamente posteriores a la *Hauptwerk*.

Comencemos pues por analizar el primero de estos pasos. Como es sabido, desde la perspectiva husserliana, el aseguramiento metodológico de una esfera o región adecuada para el análisis fenomenológico en sentido estricto tiene lugar por medio de la *epoché* y la reducción fenomenológico-trascendental, es decir, por la suspensión de la tesis de la actitud natural, que pone al mundo como válido de suyo sin dar lugar a ningún ulterior cuestionamiento, y por la correlativa reconducción de los objetos del mundo a los actos constituyentes que les proveen su sentido. De este modo, el objeto es objeto para una conciencia o más bien como correlato de los actos de la conciencia y sólo de este modo. Esto es lo que pone de relieve el paso a la dimensión trascendental. Ahora bien, como hemos dicho, hasta aquí el desarrollo de la fenomenología

¹¹⁵ Cf. sobre todo GA 24, parte I, capítulo I. El crucial desarrollo aquí presenta una serie de elementos a ser destacados. Por un lado, el hecho de que en tanto de lo que se trata es de repensar la cuestión de la trascendencia, la confrontación con Husserl se solapa con una confrontación con Kant a quien está explícitamente dedicado el capítulo. Ello no hace sino confirmar que aquello que es menester deconstruir es la perspectiva trascendental que ambos comparten. Por otra parte, no ha de olvidarse que lo que está en juego es la afirmación tanto kantiana como husserliana de que el ser no es un predicado real. Asimismo, es relevante el curso del semestre de verano de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt, Klostermann, 2ª ed., 1998. La relevancia de este curso para la comprensión del planteo de *Sein und Zeit* no puede ser en modo alguno minimizada. Nos abocaremos a ello luego.

husserliana no contradice el concepto formal de fenomenología propuesto por Heidegger. Sin embargo, el abordaje metodológico introducido por medio de la *epoché* y la reducción tal y como son concebidas por Husserl pasa por alto una exigencia que, si se quiere, es más básica y se halla presupuesta en toda idea de fenomenología posible, aquella sintetizada en la máxima husserliana “*Zu den Sachen selbst*”¹¹⁶.

Si recapitulamos brevemente el recorrido heideggeriano que lo ha conducido a la fenomenología, notaremos rápidamente que ante todo de lo que se trataba era de la fundación de un ámbito propicio para una *Urwissenschaft*, lo cual exigía una suerte de acoplamiento, de sintonía, entre lo originario en sus modos de mostración y el modo de acceso propuesto. Sin duda, una idea semejante subyace al proyecto husserliano frente a toda forma de dogmatismo. Sin embargo, es justamente esta exigencia aquella que Husserl pasa por alto cuando, a juicio de Heidegger, somete su indagación toda al paradigma de las ciencias positivas que, en última instancia, habrían de sostenerse sobre la indagación fenomenológica:

“La pregunta primaria de Husserl no es aquella por el modo de ser de la conciencia; más bien lo conduce esta cuestión: *¿cómo puede en general la conciencia llegar a ser un objeto posible de una ciencia absoluta?* Lo primario que lo guía es la *idea de una ciencia absoluta*. Esta idea, la conciencia debe ser la región de una ciencia absoluta, no es una mera invención sino una idea que ocupa a la filosofía moderna desde Descartes”¹¹⁷.

Pueden verse en esta observación las resonancias de la crítica que, ya en el KNS 1919, Heidegger dirigiera contra la pretensión neokantiana de fundar una protociencia mediante el método crítico-teleológico sobre la base del modelo de las ciencias positivas. Allí decía Heidegger que una postura semejante “presupone aquello que debe aportar”, es decir, las condiciones de posibilidad para todo saber, y en efecto parece ser también el caso aquí. La exigencia de elucidar el modo de ser de la conciencia, exigencia pasada por alto por Husserl a juicio de Heidegger, no responde, y aquí se debilita la distinción propuesta por Volpi, a un interés ontológico que debería anteponerse al interés trascendental sino que hace a la posibilidad misma de éxito de la empresa trascendental misma. En la medida en que se mantenga el ideal cartesiano de científicidad y en particular la noción de conciencia como esfera de inmanencia incuestionada no podrá

Toda la segunda sección de la II. *Hauptstück* del mismo está abocada a dilucidar qué significa trascendencia, una vez más, en una relectura de Kant que anticipa el *Kantsbuch* de 1929.

¹¹⁶ El hecho de que Heidegger apunte justamente a socavar la legitimidad fenomenológica del método husserliano explica, en gran medida, por qué, en su lectura de *Sein und Zeit*, Husserl hace justamente hincapié en la omisión por parte de Heidegger de un adecuado abordaje metodológico. Cf. Husserl, E., “Randbemerkungen Husserls zu Heidegger *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik”, in *Husserl Studies*, 11, Dordrecht, 1994, sobre todo p. 13 y 16. Con respecto a la lectura husserliana de Heidegger, interesante en múltiples aspectos, cf. tb. Souche-Dagues, D., “La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*” en *Philosophie*, 21, Ed. de Minuit, Paris, invierno de 1989 y tb. Möckel, Ch., *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, Munich, W. Fink, 1998, pp. 245 y ss.

¹¹⁷ GA 20, p. 147. El subrayado es de Heidegger..

quiera darse cuenta del conocimiento como fenómeno. Es allí precisamente donde Husserl vulneraría la exigencia de la máxima fenomenológica:

“El desarrollo de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no es fenomenológicamente alcanzado por medio de un retorno a las cosas mismas sino por medio de un retorno a una idea tradicional de filosofía”¹¹⁸”

De ahí la lapidaria conclusión de Heidegger: “Todo sigue siendo ontológicamente anticuado”¹¹⁹. Y ello justamente porque la distinción ontológica fundamental según la cual se orienta Husserl sigue siendo la cartesiana que distingue una esfera absoluta de inmanencia inmediatamente dada a sí misma y una esfera de objetividad subordinada a ésta, de donde “el ente sólo es *para* una conciencia”¹²⁰. Una doble omisión caracteriza esta posición metafísica fundamental. Por un lado, la omisión de una adecuada interrogación acerca del modo de ser de la intencionalidad que vincula ambas esferas y a la par aquella que compete al modo de ser de la conciencia en tanto tal, es decir, de los actos:

“Se desarrolla a partir de aquí el problema del conocimiento sobre la base de este principio [el de la inmanencia, antes citado] sin preguntar que se quiere decir con ‘inmanencia’, qué hallazgo se alcanza en él a partir de los fenómenos mismos, qué significa esencialmente el enunciado ‘el ente es siempre sólo para una conciencia’”¹²¹

Sólo diferenciando adecuadamente el modo de ser de la subjetividad del de la objetividad puede esclarecerse la relación cognoscitiva misma y en última instancia el problema trascendental. Si no se lleva a cabo adecuadamente esta interrogación, nos vemos limitados, al igual que en el caso de la relación entre *Erscheinung* y cosa-en-sí en el esquema kantiano, a vincular de manera exterior dos entes sin poder ir nunca más allá de semejante determinación óptica y sin ser por ende capaces de esclarecer tal vínculo.

Si Husserl ha decididamente superado la perspectiva kantiana en lo que hace a su determinación de lo categorial, no puede decirse lo mismo de su caracterización de la conciencia y la correlativa noción de objetividad que de allí se desprende. De aquí se deriva casi de inmediato la segunda omisión de la fenomenología husserliana, a saber, aquella que hace a la imposibilidad de preguntar por el sentido del ser en general. Pues en efecto, en la medida en que se comprende la distinción entre conciencia y lo en ella anunciado (*Bekundendes*) como una distinción ontológica sin referirse empero más que a dos regiones del

¹¹⁸ GA 20, p. 147.

¹¹⁹ GA 20, p. 170.

¹²⁰ GA 20, p. 297.

¹²¹ GA 20, p. 297.

ente concebidas de acuerdo a un mismo modo de ser – lo que Heidegger pronto llamará *Vorhandenheit*¹²² – toda posibilidad de ir más allá del ente para poner de relieve su dinámica de mostración misma – ese *para* una conciencia que surge en el principio de inmanencia – queda obturada.

Si el movimiento que liga ambas esferas es justamente la reducción, la crítica heideggeriana no apunta tanto a dejarla de lado como a comprenderla en un sentido radical. Si podemos afirmar que la reducción, ya en Husserl, constituye el paso del fenómeno a la fenomenalidad, es decir, a la determinación de las condiciones para su donación, el planteo heideggeriano apunta a señalar que en la medida en que no se comprenda la diferencia ontológica entre ambos nunca haremos más que remitir un fenómeno a otro sin poder siquiera dar cuenta de aquello que ser fenómeno significa. Es por ello que Heidegger caracterizará la reducción en su curso de 1927 como una “reconducción de la mirada que indaga (*untersuchender Blick*) del ente ingenuamente captado al ser”¹²³. No es esta mirada otra cosa que la *Hinsicht* a la que hemos hecho referencia en el anterior apartado y el que Heidegger emplee aquí el término reducción para caracterizar este movimiento metodológico fundamental no hace sino confirmar que nos hallamos ante una radicalización de la perspectiva husserliana y del problema – si bien no de la solución – planteado por Husserl mismo.

Nos vemos así llevados al segundo de los pasos en que se articula la radicalización heideggeriana de la perspectiva fenomenológica, a saber, la de la ontologización del enfoque trascendental que dará lugar a la idea de trascendencia. El desarrollo de esta idea ocupa un lugar sistemático en una nueva confrontación con Husserl que tiene lugar en el curso que Heidegger dictara el semestre inmediatamente posterior a la publicación de *Sein und Zeit* en Marburg y que lleva por título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. En cierta medida, el planteo allí retoma la consideración crítica del enfoque husserliano que tuviera lugar en los *Prolegomena*. Así, por ejemplo, en el § 13 de dicho curso, en el contexto de lo que hemos señalado es una deconstrucción de la perspectiva trascendental kantiana, Heidegger hace extensivo el problema de la filosofía trascendental a la fenomenología husserliana. En referencia al mencionado pasaje de las *Ideen*, I, dedicado a la diferenciación del modo de ser de la conciencia y el de la realidad como aquello trascendente que se anuncia en la conciencia, Heidegger se pregunta:

“¿Cómo se determina con mayor precisión esta diferencia? ¿Cómo es aprehendido el ser del sujeto, del yo, por oposición a la realidad (*Realität*), lo que aquí quiere decir efectividad (*Wirklichkeit*), subsistencia (*Vorhandenheit*)? Con la afirmación de esta diferencia aún no se ha dicho que los diversos modos de ser de este ente deben ser expresamente aprehendidos”¹²⁴

¹²² Cf. GA 20, pp. 157-8, donde Heidegger comenta la *Seinsunterschied* husserliana del § 76 de *Ideen*, I.

¹²³ GA 24, p. 29.

¹²⁴ GA 24, p. 176.

¿Quiere con ello decir Heidegger que en la filosofía husserliana nada se ha avanzado en la determinación del ser de la conciencia con respecto a la posición filosófica fundamental de la modernidad, a saber, la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* y en particular la caracterización de la primera como sustancia en sentido estricto, como *ad nulla re indigendum*? En modo alguno. Pues, como ya hemos señalado a propósito de la presentación de la intencionalidad como uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, Heidegger no hace sino insistir en el hecho de que con el planteo husserliano de la intencionalidad como modo de ser de la conciencia se hallan ganadas las condiciones para la superación de la posición cartesiana. Sin embargo, Husserl mismo no ha podido avanzar en la dirección en la que las cosas mismas inequívocamente lo habrían conducido en función de un excesivo apego a lo que hemos caracterizado como el ideal moderno de una ciencia absoluta. Si un cierto peligro ha motivado tal desvío en el camino del pensamiento fenomenológico éste ha de comprenderse como una suerte de cortocircuito entre la intencionalidad y la posibilidad misma de una conciencia que opere como fundamento. Una radicalización de la idea de intencionalidad, pues, se impone para hacer comprensible a un tiempo la empresa trascendental y su fracaso.

No ha de sorprender que, en el contexto de una discusión con Kant pero también con Husserl, Heidegger parta en este sentido del análisis de la percepción, y ello por dos razones. En primer lugar debido a que la percepción constituye la piedra angular de la postura metafísica fundamental de la modernidad en tanto fuente de legitimación de todo conocimiento¹²⁵. En segundo lugar, debido a que es justamente a partir del paradigma perceptivo que Husserl elabora su teoría de la intencionalidad. En ambos casos, pues, la percepción es concebida como modo privilegiado de acceso y legitimación de todo saber: la percepción es, pues, otro nombre para la intuición.

Heidegger explicita este primado de la percepción justamente en referencia al pensamiento kantiano: “Kant interpreta la existencia – decimos ahora en nuestra terminología (...) la subsistencia (*Vorhandenheit*) – como percepción (*Wahrnehmung*).”¹²⁶ Ahora bien, el concepto de percepción entraña en sí mismo una pluralidad de sentidos, y al menos tres: el percibir, lo percibido y la perceptualidad (*Wahrgenommenheit*) de lo percibido. La relación entre estos tres significados y en última instancia el problema mismo de la percepción - ¿cuál es la relación entre el percibir y lo percibido? – remite inmediatamente al problema de la copertenencia entre el percibir y lo percibido. Así, “la percepción y lo percibido se copertenecen en su perceptualidad”¹²⁷. Esto es justamente lo que pone de manifiesto el descubrimiento husserliano de la intencionalidad, a saber, que todo acto es un acto intencional (todo percibir es un percibir algo, una percepción de algo) y que todo objeto percibido lo es para una conciencia perceptiva. La clave, empero, está

¹²⁵ Y ello no en el sentido de un empirismo ingenuo. La idea misma de evidencia se basa en el modelo de la percepción, si bien de una percepción interna, directa y apodíctica.

¹²⁶ GA 24, p. 78.

¹²⁷ GA 24, p. 79.

en la coafirmación del sentido bidireccional de la copertenencia y no en la mera subordinación de uno de sus términos al otro. Pero no es posible llevar a cabo semejante coafirmación dentro de los límites de la ontología tradicional que concibe tanto al objeto como al sujeto bajo la forma de la subsistencia. Esto es precisamente aquello que procura poner de relieve Heidegger cuando somete a consideración crítica tanto la indebida objetivación cuanto la indebida subjetivación de la idea de intencionalidad. La primera corresponde a la interpretación de la idea de intencionalidad en términos de una relación subsistente entre dos entes subsistentes, al modo en que podemos hablar de un puente entre dos orillas. Así como si quitamos una de las orillas el puente inmediatamente se derrumbaría, así la desaparición del objeto o del sujeto implicaría una disolución del vínculo intencional. La subjetivación de la idea de intencionalidad, por otra parte, consiste en neutralizar la dependencia con respecto a la subsistencia del objeto que su versión objetivada ponía de manifiesto afirmando una suerte de autonomía del sujeto en relación con su carácter intencional. El sujeto, pues, sería de suyo intencional, independientemente de todo objeto trascendente posible al cual los actos pudieren estar dirigidos. Puede verse con facilidad que esta inmanentización de la intencionalidad trae aparejado el mismo peligro que debiera afrontar la tradición moderna toda desde Descartes: ¿cómo alcanza la vivencia intencional inmanente su objeto trascendente?; ¿o nos vemos más bien obligados a renunciar a toda pretensión de alcanzar la esfera de los objetos trascendentes permaneciendo en el puro ámbito de la inmanencia de la conciencia y sus vivencias? Este planteo desconoce el modo mismo de ser de la subjetividad y, de acuerdo a éste, es un sinsentido, más aún, una aberración conceptual (*Unbegriff*).

Pero si un enfoque que dé cuenta de la intencionalidad no puede reducirse ni a la perspectiva subjetiva ni a la objetiva, ¿cuál ha de ser la comprensión adecuada de la relación intencional? Si el callejón sin salida al que llevan las usuales tematizaciones de la intencionalidad se debe al mantenimiento de la dualidad inmanencia-trascendencia que obliga a reponer un vínculo entre ambas esferas para dar cuenta de la relación intencional misma, de lo que se tratará es de revisar tal distinción. Y eso será precisamente lo que hará Heidegger. Si el camino que parte de privilegiar el *intentum*, v.gr. lo percibido, en el caso de la percepción, tanto como el que parte de privilegiar la *intentio*, v.gr. el percibir, no conducen a ninguna solución satisfactoria al problema es porque descuidan justamente el tercer sentido de percepción que está en juego en la noción misma de *Wahrnehmung* tal y como lo ha puesto de manifiesto el anterior análisis: la perceptualidad (*Wahrgenommenheit*). Pues, como hemos dicho, “la percepción y lo percibido se copertenecen en la perceptualidad”.

¿En qué consiste esta perceptualidad que coposibilita la comparecencia de *intentio* e *intentum* y su relación? No en otra cosa sino en esa previa comparecencia de ambos, previa con respecto a toda posible consideración de cada uno de ellos en su particularidad. La perceptualidad es un ya estar descubiertos (*Entdecktheit*) de *intentio* e *intentum*:

“El percibir es un *dejar comparecer que pone en libertad (freigebendes Begegnenlassen)* lo subsistente. El trascender es un descubrir. El *Dasein* existe como descubridor. El estado-de-descubierto (*Entdecktheit*) es aquello que posibilita su puesta en libertad como lo compareciente. La *perceptualidad*, es decir, el específico poner en libertad de un ente en el percibir, es un *modo del estado-de-descubierto en general*.”¹²⁸

De este modo, pues, se pone de relieve que antes de toda relación intencional ha tenido ya lugar una trascendencia entendida como un previo haber puesto al descubierto los entes en su relación intencional. El esclarecimiento del sentido de esta prioridad depende, evidentemente, de una nueva caracterización de la temporalidad pues indudablemente no es posible concebir la anterioridad del estado-de-descubierto con respecto a la comparecencia de *intentio e intentum* como una anterioridad en sentido usual, como si hubiera ya algo llamado estado-de-descubierto sin que empero hubiera aún entes descubiertos en tal estado. Valga simplemente esta aclaración aquí que nos remite, y no seguiremos el camino de esta remisión, a la tematización heideggeriana de la temporalidad en sentido extático-horizontal. Lo que nos interesa en este momento es determinar en qué consiste esta idea de trascendencia que se pone de relieve a partir del análisis de la intencionalidad y que a su vez da cuenta de la condición ontológica de posibilidad de la misma, ya que “la intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia [y] (é)sta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diversas modalidades”¹²⁹.

Una primera pregunta se impone: ¿puede equipararse la idea de trascendencia aquí mentada como dejar comparecer los entes en su relación intencional con la idea de fenomenalidad que nos ha conducido hasta aquí? Todo parece indicar que así es y sin embargo es menester llevar a cabo una nueva aclaración. Cuando nos referimos al descubrimiento de los entes en su subsistencia (*Vorhandenheit*), nos referimos claro está a su mostración fenoménica. Los entes comparecen, se muestran, como subsistentes. Sin embargo, como lo revela el pasaje citado, la trascendencia es aquí comprendida como trascendencia *del Dasein* en el sentido subjetivo del genitivo: el *Dasein* trasciende, sobrepasa sus límites y de tal modo alcanza una esfera diferente de sí mismo de modo tal que puede descubrir los entes en tanto tales. La trascendencia es así entendida de modo *óntico*, es decir, como el trascender de un ente – una vez más, en el sentido subjetivo del genitivo – más allá de sí. Estamos, pues, aún ante un concepto vulgar de trascendencia. Si bien no hay aclaraciones al respecto en los *Grundprobleme*, la cuestión es presentada con claridad en el curso de lógica que tuviera lugar dos semestres más tarde. Allí leemos:

“Toda la anterior problemática de la ‘relación’ del ‘sujeto’ con el ‘objeto’ se sostiene sin duda sobre el problema de la *trascendencia*, comprendiendo esta expresión en

¹²⁸ GA 24, pp. 98-9. El subrayado es de Heidegger.

principio en sentido vulgar: un ente (el *Dasein*) se sobrepasa hacia otro ente (*Dasein* o subsistente) de modo que en este trascender aquello hacia lo cual el *Dasein* trasciende es desvelado (*enthüllt*) para él en sentido amplio”¹³⁰

Si este concepto de trascendencia es aún vulgar lo es debido a que pertenece en el ámbito de los fenómenos y su relación. Por mayores que sean los progresos de esta caracterización del problema en relación con la posición trascendental kantiano-husserliana, la misma es indudablemente parcial con respecto a la caracterización del concepto de trascendencia. Es de vital importancia, pues, “para una problematización radical” de la cuestión “poner en libertad el fenómeno originario de la trascendencia”¹³¹.

Antes de examinar en qué consiste este fenómeno originario de trascendencia, cabe aclarar cuán escuetas se revelan las lecturas de *Sein und Zeit* y de la obra de Heidegger en general que apuntan meramente a señalar una superación de la relación sujeto-objeto a partir de la analítica existencial del *Dasein*, como si de lo que se tratara es de ofrecer una alternativa al problema del conocimiento. La perspectiva gnoseológica es tanto en la *Hauptwerk* como en el resto de los cursos enteramente secundaria y su presentación no hace más que mostrar sus límites. Por provechosa que pudiera ser para comprender la relación cognoscitiva la perspectiva heideggeriana que se deriva de la analítica del *Dasein*, detenerse en ella es no poner la mira en lo esencial del problema planteado por Heidegger, a saber, la distinción entre fenómeno y fenomenalidad, que ocupa el núcleo de su reapropiación de la fenomenología y que da cuenta de la relación esencial entre ésta y la ontología. De más está decir que la perspectiva gnoseológica en modo alguno puede dar cuenta de esta relación.

Concentrémonos pues, para concluir este recorrido que gira en torno a lo que Marion llamara el autorrebasamiento de la fenomenología, en la distinción entre el concepto vulgar de trascendencia al que hemos hecho referencia hasta aquí y su concepto originario. Una primera caracterización del mismo es provista por Heidegger casi inmediatamente a continuación:

“El problema de la trascendencia en general no es idéntico al problema de la intencionalidad. Ésta es como trascendencia óptica sólo posible sobre la base de la trascendencia originaria: el ser-en-el-mundo. Esta trascendencia originaria (*Urtranszendenz*) posibilita toda relación intencional con el ente”¹³².

¹²⁹ GA 24, p. 91.

¹³⁰ GA 26, p. 169. El subrayado es de Heidegger.

¹³¹ GA, 26, p. 170.

¹³² GA 26, p. 170.

Sólo un recorrido sistemático a través de las líneas de fuerza que propone la estructura ser-en-el-mundo, recorrido que llevaremos a cabo en la segunda parte de este trabajo, permitirá comprender de un modo acabado esta afirmación. Sin embargo, es menester señalar aquí que el problema aparece desplazado del plano de las relaciones ópticas al plano originario de sus condiciones de posibilidad, que no es otro que el problema del ser. Lo trascendido ya cada vez es el ente mismo, e incluso el sujeto en su poder ser ente¹³³, y lo es en dirección a su espacio de apertura, a su *Offenbarkeitsdimension*. Si no podemos identificar aún sin más el problema del ser y el de la fenomenalidad, sí vemos reaparecer recurrentemente aquí la misma indicación metodológica que recortáramos de la caracterización heideggeriana del fenómeno, a saber, la necesidad de ver a través de los fenómenos o más allá de ellos (*Hinsicht*) y de interrogarlos por su fenomenalidad. En el vocabulario de *Sein und Zeit* que aparece reiterado en los *Grundprobleme*, de lo que se trata es de distinguir el descubrimiento de los entes, es decir, su experiencia fenoménica, de la apertura que posibilita todo descubrimiento. Esa apertura es aquello mentado por la trascendencia en sentido originario. El modo en el que la apertura se hace patente no puede ser sin duda aquél en el que los entes descubiertos sobre el espacio de juego de la misma salen al encuentro. Para aclararlo debemos recorrer el camino de la analítica existencial. Pero sin duda estamos ante un punto crucial del planteo heideggeriano en tanto comprendemos que de lo que se trata ante todo es de hacer comparecer esa apertura en su diferencia con respecto a lo que comparece en lo ya abierto, lo cual se vincula, si no equivale, a poner en acción la diferencia ontológica. Si “debe haber un parentesco intrínseco entre la trascendencia en sentido originario y la comprensión del ser”, si “en el fondo son una y la misma cosa”, entonces la trascendencia no es sino la apertura de la diferencia ontológica:

“(E)n la comprensión del ser reside un efectuar este diferenciar el ser y el ente”¹³⁴.

El recorrido de la analítica existencial no es sino el camino de esta efectucción, de esta puesta en escena de la diferencia ontológica. Por ello puede decir Heidegger en 1928 que el problema de la trascendencia es *el* problema de *Sein und Zeit*. Y también señalar que el análisis de la angustia, del *Dasein* y el mundo, del ser para la muerte y de la llamada de la conciencia – y hemos reparado ya en la dimensión de negatividad puesta en juego en estos hitos nucleares de la analítica existencial – “todos ellos sirven a la progresiva elaboración de la trascendencia”¹³⁵. En la medida en que comprendamos la trascendencia del *Dasein* no ya sólo en el sentido subjetivo sino en el sentido objetivo del genitivo, es decir, como un

¹³³ Cf. GA 26, p.212: “(L)o que es traspasado es el ente mismo, que el sujeto explícitamente puede llegar a ser, y ello sobre la base de su trascendencia”. Por otro lado, en la medida en que el ente es traspasado, también lo es la naturaleza en tanto tal que deviene “extraña” para el *Dasein*. Cf. *Ibid.* Ello da que pensar acerca de la relación entre *Dasein* y vida a la cual sólo marginalmente hemos hecho referencia. Cf. *supra*, I.a, sobre todo n. 53 y 57. El *Dasein* en tanto *Dasein* ya no puede ser vida. O al menos no vida en sentido natural. Volveremos sobre esto luego. Cf. *infra*, III.a.

¹³⁴ GA 26, p. 193. Cf. tb. GA 24, p. 102.

trascenderse del *Dasein* mismo, podremos hacer inteligible el camino de la analítica existencial¹³⁶. Es ésta la línea que hemos de seguir. Pero antes de abocarnos a ello, hemos de ocuparnos de la segunda de las cuestiones que surgieran a propósito de la imbricación entre ontología y fenomenología, a saber, en qué medida puede el ser ser fenómeno y cuál es su modo de mostración.

2. El ser y el fenómeno.

Hemos llegado así al segundo de los movimientos que han de efectuarse para permitir la imbricación entre ontología y fenomenología. Como hemos dicho al comienzo de este apartado, si por un lado es necesario para que tenga lugar tal identificación que la fenomenología se transforme de algún modo para poder ir más allá del universo fenoménico al cual primariamente se halla dirigida, en segundo lugar será necesario que el ser sea pasible de algún tipo de comparecencia fenomenológicamente aprehensible. El apego heideggeriano a la perspectiva fenomenológica a la hora de abordar el problema ontológico es patente. Por ello, la preocupación fundamental del itinerario de la ontología fundamental será la de determinar de qué modo es posible que el ser se dé. En vano buscaremos, pues, en la obra heideggeriana una determinación del ser en términos de un *quid*. Preguntar *quid est esse* implica decidir de antemano sobre el ser sin interrogar por las condiciones de su mostración y concebirlo meramente bajo la forma de un objeto determinable por medio de la adjudicación de ciertos predicados. Como veremos, esto no es en modo alguno posible en el caso del ser, justamente en función de lo que el ser mismo es o no es, o más bien de que el ser mismo es el *no* de toda determinación en términos ónticos. Como señala J.-F. Courtine, lo primario aquí es la *Gegebenheitsweise*, de donde

“Heidegger no pregunta jamás: *Was ist das Sein?* Nos pone en guardia contra el absurdo de una pregunta así formulada. Pregunta más bien: *Was heisst Sein? Was besagt Sein?* Es decir: ¿cómo se entiende el ser? ¿Cómo es significado? ¿Cuál es su sentido? Algunos se sorprenden sin embargo, de un modo por cierto ingenuo, de que Heidegger, quien formula incansablemente la pregunta por el ser, nunca nos diga qué es.”¹³⁷

La cuestión aquí, es entonces, cuál es el modo de darse del ser en tanto tal. Y sin embargo un planteo semejante se ve ya confrontado con una certeza que atraviesa la tradición ontológica entera, a saber, que el

¹³⁵ GA 26, p. 214.

¹³⁶ Cf. GA 26, p. 211: “el *Dasein* no existe primero y luego lleva a cabo oportunamente un transpasar sino que existir quiere decir originariamente transpasar. El *Dasein* mismo es el transpaso (*Überschritt*)”.

¹³⁷ Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op.cit., p. 172. Antes nos dice: “La pregunta por el ser (...) descansa por completo sobre el suelo de la fenomenología, sobre la posibilidad que es la fenomenología de acceder al suelo”. Ibid., p. 167.

ser no es inmediata, directamente captable. Heidegger constata la recurrencia de esta certeza desde Descartes, para quien “no tenemos acceso primario y originario alguno al ser del ente en tanto tal” a Kant y su afirmación de que “el ser no es un predicado real”, es decir, “ninguna donación (*Gegebenheit*) aprehensible por medio de la receptividad o la afección.”¹³⁸. ¿Qué quiere, pues, decir que el ser no es un predicado real? ¿Qué quiere decir real en este contexto? Como es sabido, Kant acuña la mencionada tesis en el contexto de su discusión de la prueba ontológica de la existencia de Dios. Heidegger se aboca al análisis de la misma al comienzo del capítulo dedicado a Kant en los *Grundprobleme* y allí sintetiza la postura kantiana del siguiente modo: “El ser no es un predicado real significa que no es el predicado de una *res*. No es un predicado en general sino mera posición (*Setzung*)”¹³⁹. Acto seguido, Heidegger aclara que no ha de concebirse realidad aquí como existencia (*Dasein*, en sentido usual – lo que Kant llama realidad objetiva) sino simplemente como determinación (*Bestimmung*). En este sentido, entonces, el ser no es una determinación del ente, un *predicabilium*. Es por ello que la tesis kantiana no es sino una reformulación de la cartesiana según la cual el ser no es accesible primariamente en el ente. Ahora bien, la tesis kantiana trae aparejada otra consecuencia que debe ser examinada. Si el ser no es un predicado real y no debe confundirse con la existencia en sentido de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), se explica por qué, contra Anselmo, Kant señala que cien táleros reales no son más que cien táleros posibles. A partir de la mera efectividad no puede, pues, llegarse al ser por medio de ninguna deducción, simplemente porque el ser en el sentido de su contenido objetivo (*Wasgehalt*) no se halla menos en lo posible que en lo real. Pero, entonces, ¿en qué se distinguen lo posible y lo real en tanto efectivo? Justamente en tanto modalidades de posición, es decir, de donación. Si el contenido objetivo, el *Was*, es es ambos casos el mismo, y es por eso que el ser no es un predicado real, no es un contenido objetivo, el *Wie*, el modo de darse, difiere en cada caso¹⁴⁰. Es justamente este paso del *Was* al *Wie* aquél que es menester dar para poder poner de manifiesto al ser en tanto tal. El ser, aquello que Heidegger llama ser, no es sino el cómo de la donación. En rigor, y en este punto Heidegger retoma el análisis aristotélico, el ser de dice, i.e. se da, de muchas maneras: *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*¹⁴¹, *Dasein* son esos posibles modos de darse, modos de ser (*Seinsweise*). Al igual que en Aristóteles, el problema será el de la articulación fundamental del ser (*Grundartikulation des Seins*), es decir, el de por qué, pese a la multiplicidad de formas de darse, se trata siempre de formas de darse *del* ser. Esta articulación no puede ya pensarse a partir del contenido objetivo de los entes – aquello que diferencia a esta silla de esta mesa, digamos – sino justamente a partir de los modos de donación de los entes, no identificable con dicho contenido. En palabras de von

¹³⁸ GA 20, p. 236. Esta tesis es compartida por cierto por Husserl. Cf. *supra*, p. 35.

¹³⁹ GA 24, p. 44.

¹⁴⁰ Cf. GA 24, p. 55.

¹⁴¹ O más propiamente, como lo atestiguan los cursos previos a SZ: *Vorhandensein*, *Zuhandensein*.

Herrmann, "(t)odo lo que pertenece a la articulación del ser debe pensarse a partir de la diferencia ontológica"¹⁴².

Ahora bien, si el ser no es el mismo un ente sino el modo de darse de los entes en tanto tales, ¿qué tipo de acceso puede tenerse al ser mismo? ¿De qué modo se muestra el ser en los entes sin ser él mismo un ente? Este es, pues, el problema crucial que debe afrontar la ontología si quiere pensarse como fenomenología. Dicho de otro modo, ¿puede el ser en tanto tal ser un fenómeno? Las indicaciones de Heidegger en este sentido son al menos ambiguas. Examinémoslas con cuidado. En el § 7 de *Sein und Zeit*, y a propósito de la desformalización del recién conquistado concepto formal de fenomenología, Heidegger se pregunta:

“¿Qué es aquello que la fenomenología debe ‘dejar ver’? ¿Qué puede ser llamado fenómeno en sentido eminente? ¿Qué es, de acuerdo a su esencia, el tema necesario de una exposición explícita?”¹⁴³

Y responde, hemos visto ya este pasaje a propósito del *Hinsehen* al final del anterior apartado:

“Evidentemente aquello que por lo general y la mayor parte de las veces no se muestra, aquello que frente a lo que a menudo y la mayor parte de las veces se muestra, está oculto, pero al mismo tiempo aquello que pertenece esencialmente a aquello que a menudo y la mayor parte de las veces se muestra, de modo que constituye su sentido y fundamento”¹⁴⁴.

Fenómeno en sentido estricto es, pues, aquello que ante todo no se muestra, dice Heidegger enigmáticamente. Ello no ha de entenderse por cierto en el sentido de la cosa-en-sí kantiana, a la cual lo que se muestra remite sin que empero ella misma se manifieste jamás. La no manifestación del fenómeno en sentido propiamente fenomenológico debe distinguirse de la no manifestación de la cosa en sí. Y sin embargo esa no manifestación, ese ocultamiento, es lo que hace necesaria la labor fenomenológica:

“‘Detrás’ de los fenómenos de la fenomenología no hay esencialmente ninguna otra cosa, si bien es posible que lo que debe llegar a ser fenómeno esté oculto (*verborgen*). Precisamente por eso, porque los fenómenos por lo general y la mayor parte de las veces no

¹⁴² Von Herrmann, F.-W., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1991, p. 48.

¹⁴³ SZ, p. 35.

¹⁴⁴ SZ, p. 35.

son dados, es necesaria la fenomenología. El encubrimiento es el contraconcepto (*Gegenbegriff*) del ‘fenómeno’¹⁴⁵.

¿En qué consiste este ocultamiento? ¿Por qué caracteriza el ocultamiento mismo al objeto privilegiado de la fenomenología? ¿Por qué el encubrimiento es el contraconcepto, más el concepto complementario que el antagónico¹⁴⁶, de fenómeno? Estas preguntas sin duda revelan una profunda complejidad del problema que aquí nos ocupa. Si Heidegger ha dicho que el fenómeno es ante todo lo que se muestra en sí mismo, ¿por qué tiene lugar aquí un desplazamiento por medio del cual el lugar privilegiado pasa a ser ocupado precisamente por aquello que parece no mostrarse? Es menester trazar aquí algunas precisiones para aclarar este punto. A la hora de caracterizar el sentido de *φαινόμενον*, hemos visto que Heidegger hace referencia a una doble modalidad, la de aquello que se muestra en sí mismo (como lo que es) y la de aquella, el *Schein* o apariencia, que consiste en un mostrarse a sí mismo como lo que no es. El desplazamiento al que hemos hecho referencia parece tener precisamente lugar al interior de esta distinción entre lo que se muestra como lo que es y la apariencia. Pues, ¿no es precisamente *Schein* el nombre de esa forma de mostración que es a un tiempo un encubrimiento? Debemos insistir sobre esto: a diferencia de la *Erscheinung*, que implica una remisión hacia algo que de suyo no se muestra más allá de ella misma, “por detrás”, la apariencia o *Schein* no implica vínculo remisional alguno. Por el contrario, en el caso de la apariencia, su mostración es su ocultamiento. La apariencia es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer. Dicho esto, ¿no es posible asignar una primacía a la apariencia frente al fenómeno en sentido plenamente positivo? ¿No es justamente el paso que lleva de la apariencia al mostrarse que ésta presupone aquél que va de lo que “por lo general y la mayor parte de las veces se muestra” a su “sentido y fundamento”? ¿No es la modalidad del *Schein* la propia del fenómeno en sentido estricto? Una indicación al respecto puede ser sin duda la aseveración heideggeriana al momento de caracterizar el ocultamiento: “Éste [sc. ocultamiento] no es total sino que lo encubierto es todavía visible, aunque más no fuera como apariencia. Pero tanta apariencia, tanto ser (*wieviel Schein – soviel Sein*)¹⁴⁷”. La maravilla de la apariencia es justamente que no suprime la fenomenalidad, como lo hace la *Erscheinung*, sino que la pone en primer plano en toda su complejidad, no sólo como mostración sino en su complementariedad como encubrimiento. Sin duda toda la temática de la caída y sus antecedentes en la *Maskierung* del curso sobre Aristóteles sería de utilidad aquí para esclarecer este peculiar e inadvertido viraje que tiene lugar en las breves páginas dedicadas al fenómeno en los *Prolegomena* y en *Sein und Zeit*. Un análisis pormenorizado de las mismas requiere, empero, haber ya

¹⁴⁵ SZ, p. 36.

¹⁴⁶ Cf. Courtine, “Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*”, in Volpi, F (comp.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, op.cit., p. 88.

¹⁴⁷ GA 20, p. 119. Cf. tb. SZ, p. 36.

atravesado el camino de la analítica existencial para comprender de qué modo la negatividad – que sin duda anima ambos movimientos – puede tener un carácter positivo. Dejemos por el momento esta cuestión en suspenso¹⁴⁸.

Aquí, por el momento, ha de llamarnos la atención el modo en el que la noción de apariencia constituye un aporte fundamental para comprender el peculiar modo de darse del ser y su articulación fundamental. Pues si algo pone de relieve es que que el ser se muestre como lo que no es, a saber, el ente en sus diversos modos de ser (*Vorhandenheit, Zuhandenheit, Dasein*) no equivale en absoluto a que el ser no se muestre. Más bien, es justamente *el mostrarse del ser* (como lo que no es) aquello que se revela en (el mostrarse del ser como) *lo que no es ser*. Todo el camino de la analítica existencial se articulará sobre esta modulación. Como señala J.-L. Marion: “(L)a apariencia del *Schein* da cuenta del enigma del fenómeno como juego de lo aparente y de lo inaparente”¹⁴⁹ Si el ser es lo inaparente, como lo mostrara la tradición, si no es directamente captable, no lo es porque sea lo que se sustrae a toda aparición posible como la cosa-en-si kantiana sino porque aparece siempre como otra cosa, es ese aparecer como otra cosa, ese no aparecer *leibhaftig*, ese no aparecer sino como apariencia.

Este esquema general regula, por otra parte, la articulación más precisa entre descubrimiento y apertura a la que nos hemos referido anteriormente. La diferencia entre ambos movimientos no ha de verse entonces como una concatenación lógica o cronológica – y de ahí la necesidad de reformular radicalmente la cuestión de la temporalidad – sino como este juego fenomenológico. En el aparecer del fenómeno que es su descubrimiento ya está ahí (*da*) la apertura sobre la que todo descubrimiento se sostiene, sin ser pasible ella misma de una pura y completa presentificación. Más bien, es justamente el retirarse de la apertura lo que posibilita el descubrimiento. Dicho de otro modo, como en un juego de figura y fondo, la preeminencia del fondo no deja ver la figura y la preeminencia de la figura sólo deja ver el fondo como lo que no aparece en lo que aparece. Si la apertura es apertura para el descubrimiento, sólo puede serlo cediendo su lugar a ese “para”. I. Schüssler lo ha visto con lucidez cuando señala:

“El sentido, la apertura para una cosa cualquiera que fuese – en tanto es esencialmente apertura *para...*, apertura *para* la cosa en cuestión - debe tener como su carácter más propio el sustraerse y retirarse *a favor* de la cosa en cuestión, a la que le permite revelarse y desplegarse en su esencia propia. En efecto, si el sentido mismo se impusiera, si se pusiera

¹⁴⁸ Será el tema de la primer sección de la última parte. Cf. *infra*, III.a.

¹⁴⁹ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 94.

por así decirlo en ‘primer plano’ habría bloqueado la *posibilidad* misma de que la cosa en cuestión pudiera advenir y desplegarse en su esencia”¹⁵⁰.

De este modo, pues, se esclarece en gran medida el por qué de la dinámica de ocultamiento que, ya desde los primeros escritos, ocupara el centro de la reflexión heideggeriana. La misma forma parte indisoluble de lo que significa en sí ser fenómeno cuando se lo piensa radicalmente. De este modo tiene lugar un desplazamiento del fenómeno plano husserliano – la expresión es de Marion – a un fenómeno con profundidad, que incluye en sí no sólo su aparecer sino también lo inaparente en su apariencia. Queda sin embargo por determinar de qué modo es posible franquear el camino para un recorrido sistemático, más allá de este marco teórico general, que posibilite el desarrollo de una ontología fundamental como fenomenología. Pero antes de adentrarnos en ese desarrollo específico, que no será otro que la analítica existencial, hemos de recapitular los resultados hasta aquí alcanzados y justificar de ese modo los pasos ulteriores de nuestra investigación.

* * *

La vinculación entre fenomenología y ontología, hemos visto, se deriva directamente de la concepción heideggeriana del fenómeno y de su consecuente reformulación de la tarea de la fenomenología. En efecto, en la medida en que el fenómeno adquiere a partir de la caracterización heideggeriana una cierta profundidad que permite incluir en su misma dinámica tanto aquello que se muestra en sí mismo como lo que se muestra como lo que no es, v.gr., que no se muestra como lo que es, y si es posible a partir de esta caracterización concebir al ser como un fenómeno en este nuevo sentido, la mirada penetrante (*Hinsicht*) que Heidegger concibiera como modo privilegiado de acceso fenomenológico adquiere nuevas y más precisas determinaciones. No se trata, pues, y la impugnación de la noción kantiana de *Erscheinung* así lo evidencia, de un retroceso en función de cierto vínculo remisional desde lo que se muestra a algo que, sin mostrarse jamás, es indicado por una *Erscheinung*. Pero tampoco puede tratarse de hacer sin más aparente lo inaparente, de despejar toda apariencia posible para alcanzar por fin, *leibhaftig*, la fenomenalidad del fenómeno, el ser del ente. Y ello precisamente porque – éste es el sentido de la idea de apariencia comprendida fenomenológicamente – la fenomenalidad sólo lo es en tanto fenomenalidad *del* fenómeno, el ser sólo lo es en tanto ser *del* ente. La *Hinsicht* no traza, pues, un movimiento de desenmasacaramiento. Más bien se trata de una mirada en profundidad o hacia la profundidad, para poner de relieve, por así decirlo, la

¹⁵⁰ Schüssler, I., “De l’historialité du *Dasein* a l’historialité de l’être. A propos du statut de la phénoménologie et de l’herméneutique dans la pensée postmétaphysique de Heidegger”, en Mejía, E. (comp.), op.cit., p. 100. El subrayado es de Schüssler.

tridimensionalidad detrás del plano que a primera vista se presenta como la cara inmediatamente visible del fenómeno.

En este contexto se hace comprensible el rol que jugarán las modalidades de negativización de lo que se muestra tales como la angustia o la interrupción de la cadena remisional que es el mundo, en función de la mostración de aquello que, sin poder ser nunca objeto de una presentificación, permanece siempre en las profundidades de los fenómenos. Es por eso, y ello en el caso de la angustia se hace especialmente patente, que tales formas de negativización entrañan un cierto vértigo, una cierta abismalidad. Esta es en última instancia la lógica que subyace a la conocida tesis heideggeriana según la cual todo fundamento (*Grund*) es un abismo (*Abgrund*); pues, si se nos permite la expresión, la abismalidad es la introducción de la tercera dimensión en la aparente solidez del suelo fundamental.

Ahora bien, ¿a partir de qué tipo de fenómenos será posible esta puesta de relieve de la profundidad del fenómeno? Indudablemente, ha de tratarse de un tipo peculiar de fenómenos, un fenómeno que sea capaz de poner en escena en sí mismo este juego de apariencia e inapariencia, de fundamento y abismalidad. Como es sabido, se trata del ente llamado *Dasein*. Sin interrogar aún por quién sea este ente y cuáles sus peculiaridades, podemos aquí, provisionalmente, detenernos en su nombre y en aquello que su nombre puede querer decir.

Más allá de su significado usual en alemán, ya desnaturalizado en su uso filosófico, al menos desde Hegel, *Da-sein* mienta la peculiar conjunción de un verbo y un adverbio con carácter deíctico. En un punto, *Dasein* no mienta más que la condición de todo ente, el ser ahí, el existir en sentido usual. Un ente es, en general, aquello que está ahí. Y en efecto, el *Dasein* no es sino un ente. Sin embargo, su nombre lleva también la marca olvidada de lo que es un ente, a saber, el ahí del ser, su cara visible. Y también, claro, de lo que es el movimiento que posibilita su propia comparecencia como ente, la apertura de un espacio para su mostración, el ser el ahí. Todos estos sentidos confluyen, pues, en el nombre mismo del ente llamado *Dasein*. De ahí las enormes dificultades para su traducción, al menos al español. Ser-ahí, ahí del ser, ser el ahí, parece ser el adverbio deíctico el punto de apoyo sobre el que giran las diversas significaciones que confluyen en el término. Lo cual no ha de sorprender si recordamos la distinción que Heidegger, en los *Prolegomena* y a propósito del *λόγος*, estableciera entre *λόγος σημαντικός* y *λόγος ἀποφαντικός*, entre discurso significativo y discurso mostrativo. Esta distinción puede, pues, ser leída en términos de significaciones, es decir, de las formas fácticas de manifestación de la discursividad, por un lado, su efectuación, digamos, y de mostración de lo así significado, por otro. Lo interesante del *Da* deíctico que constituye el núcleo del nombre *Dasein* es que justamente condensa en sí lo puramente *ἀποφαντικός*, aquello que no puede traducirse nunca sin más en términos significativos, incluido en una cadena de significados *per se*. En términos husserlianos, el *Da* es un componente significativo formal que no puede reducirse a lo sensible y que da por ende cuenta de un exceso (*Überschuss*) frente a lo sensible mismo. En un conocido pasaje del § 26 de *Sein*

*und Zeit*¹⁵¹, Heidegger lleva a cabo una curiosa reflexión sobre la lengua y en particular sobre la imbricación entre adverbios de lugar y pronombres personales siguiendo a W. von Humboldt, y señala que toda posibilidad de distinción entre el carácter pronominal o adverbial de las expresiones locativas como *Da* pierde sentido a partir de aquello que la analítica del *Dasein* pone de relieve. No ha de perderse de vista la importancia de esta observación. Pues justamente lo que hace imposible toda distinción entre ambos sentidos de las expresiones locativas es el carácter indicial de las mismas. Tales expresiones remiten siempre más allá de la significación, más allá de la efectuación discursiva, hacia el espacio donde la discursividad puede tener lugar, hacia el espacio de juego mismo de la significación. Revelan, pues, justamente, para retomar la clásica distinción de Saussure, la profundidad de la lengua detrás del habla. Esa pura instancia de significación, en sí insignificable, que abren los pronombres, los deícticos, no es, como ha mostrado G. Agamben, otra cosa que el puro ser antes de toda determinación:

“(E)l pronombre es por lo tanto la parte del discurso en la que se realiza el paso del significar al mostrar; el puro ser (...) que éste significa y que, como tal, es insignificable e indefinible se hace significable y determinable a través de un acto de ‘indicación’”¹⁵²

Este indicar más allá de sí en lo que conduce la mirada, dirigida hacia el *Dasein*, más allá de él, lo que posibilita que no se demore en la superficie plana del ente sino que conduzca a su profundidad¹⁵³. Y ello, podemos adelantarlo, debido a que el *Dasein* no es sino esta indicación que traspasa su ser ente. En ese sentido puede decir Heidegger que el *Dasein* es lo trascendente *schlechthin*. Y también lo que hace de él el ente señalado, *aus-gezeichnet*, lo cual, como señala con precisión Th. Kisiel¹⁵⁴, significa que apunta más allá de sí.

No queda entonces aquí otro camino que, una vez establecido el marco teórico general del planteo heideggeriano como un planteo a un tiempo ontológico y fenomenológico o más bien ontológico *qua* fenomenológico y viceversa, así como el marco de nuestra propia lectura de Heidegger, ver de qué modo el mismo se pone en acción. Una pregunta rectora orientará las siguientes elucidaciones: ¿cómo es posible hacer comparecer aquello que, de suyo, no se muestra? La respuesta heideggeriana no será otra que la analítica existencial del *Dasein* que nos ocupará en la segunda parte de este trabajo.

¹⁵¹ Cf. SZ, pp. 119-20.

¹⁵² Agamben, G., *El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 45.

¹⁵³ Solamente una indicación suplementaria más: nótese como la *Jemeinigkeit* atribuida al *Dasein*, insistentemente, como caracterización privilegiada de su modo de ser y de su relación con el ser no hace más que reforzar, sino duplicar, en el *Je-* y en el *-mein-* su carácter deíctico-pronominal.

¹⁵⁴ Cf. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit., p. 424, donde el autor hace notar cómo en la caracterización del *Dasein* como *aus-gezeichnet* se halla implícita la idea de un señalar (*zeichnen*) más allá de sí (*aus*). Cf. tb. la referencia de Kisiel al carácter indicial de la *Jemeinigkeit*. Cf. *Ibid.*, pp. 425 y ss.

PARTE II

LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA COMO
UNA PUESTA EN ESCENA DE LA DINÁMICA DEL FENÓMENO.

INTRODUCCIÓN

Tal vez una de las perplejidades más recurrentes que es posible hallar entre los lectores de Heidegger consiste en el hecho de que, en *Sein und Zeit*, tal vez la única obra sistemáticamente trabajada durante años en los abordajes especializados y no especializados del autor, el proyecto de la ontología fundamental aparezca recubierto, por decirlo de algún modo, por la analítica existenciaria del *Dasein*. La mayor parte de las lecturas de Heidegger, en particular en los años previos al comienzo de la publicación de los cursos y escritos inéditos, parten de la siguiente constatación: si bien al comienzo de la obra Heidegger señala que “el desarrollo concreto de la pregunta por el sentido de ‘ser’ es el objetivo del siguiente tratado”¹, tal desarrollo se halla pospuesto en la *Hauptwerk*, diferido, de modo tal que lo único que allí encontramos es la preparatoria y provisional analítica existenciaria del *Dasein*. No ha contribuido, por cierto, a la rectificación de una hipótesis semejante el “inacabamiento” de *Sein und Zeit*, es decir, el hecho de que, en relación con el plan de la obra anunciado en el § 8, sólo se hayan publicado las dos primeras secciones de la primera parte. Si la ausencia de la segunda parte, dedicada a la “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a través del hilo conductor de la temporalidad”, ha podido fácilmente subsanarse a partir de los textos posteriores, como el *Kantsbuch* de 1929 o los *Holzwege*, donde Heidegger se ocupa efectivamente de confrontar a la tradición ontológica, y luego, a partir de la publicación de los cursos de la época, la anunciada tercera sección de la primera parte, “Tiempo y ser”, parece haber quedado como el fantasmático paso más allá de la analítica existenciaria y en dirección a la ontología fundamental que nunca tuvo lugar. Incluso el comentario de Heidegger en una nota a sus *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 – curso publicado por vez primera en 1975 - que caracteriza al mismo como una “nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*” tampoco parece haber satisfecho del todo la inquietud que la posposición de un desarrollo explícito de tal paso ha generado entre los lectores de Heidegger. Como señala von Herrmann, quien justamente discute la mencionada hipótesis,

¹ SZ, p. 1.

“[una gran parte de la bibliografía secundaria sobre Heidegger] parte de la siguiente hipótesis: ‘*Sein und Zeit*’, tal y como lo conocemos, contiene sólo el análisis ontológico-existencial del *Dasein* y ello en las dos secciones, de las cuales la primera pone en libertad de modo preparatorio las estructuras fundamentales de la existencia y la segunda interpreta las estructuras existenciales puestas en libertad como estructuras de la temporalidad del *Dasein*. Recién la tercera sección, no publicada junto a las dos primeras, habría respondido a la pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser (...).”²

Además de imprecisa con respecto al marco general en el que se inscribe el pensamiento heideggeriano, marco que hemos procurado delinear en la primera parte de este trabajo, una línea de lectura semejante ha resultado catastrófica en varios sentidos para la filosofía heideggeriana. En particular, ha abierto la posibilidad de, olvidando que la pregunta ontológica por el sentido del ser es la meta última de su empresa filosófica, tomar de forma aislada la analítica existencial y, pese a las advertencias de Heidegger en ese sentido, leerla en clave antropologista o existencialista lo cual, en última instancia, no hace más que reinscribir el pensamiento de Heidegger en el paradigma filosófico de la modernidad frente al cual, evidentemente, éste ha procurado reaccionar³. A la luz del recorrido a través de los cursos y escritos de la década del '20, antes y después de *Sein und Zeit*, que hemos realizado, contamos con nuevos elementos para discutir esta lectura y, más aún, poner de relieve la íntima imbricación entre analítica del *Dasein* y ontología fundamental, que no será otra que la relación entre fenómeno y fenomenalidad, con toda su complejidad característica, a la que hemos hecho referencia con anterioridad. Si, como nos hemos propuesto, procuraremos en esta parte de nuestro trabajo mostrar de qué modo tal dinámica tiene lugar a través del análisis heideggeriano del *Dasein*, es menester previamente y aunque más no fuere de modo provisional esclarecer la relación entre analítica del *Dasein* y ontología fundamental. Si, como advierte Heidegger al comienzo de *Sein und Zeit*, el cometido de la *Hauptwerk* es el desarrollo de la pregunta por el sentido del ser, será necesario partir del modo en que dicha pregunta es caracterizada al comienzo de la obra.

Como hemos anticipado, la presentación heideggeriana de la pregunta que interroga por el sentido del ser revela su carácter triádico, pudiéndose distinguir aquello que se pregunta (*das Gefragte*), el *wonach* del *Fragen nach*, aquello a lo que se le pregunta, el interrogado (*das Befragte*), y por fin aquello a lo que

² von Herrmann, F-W, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu SuZ*, Frankfurt, V. Klostermann, 1974, p. 72.

³ Hoy en día tales lecturas son por cierto profundamente cuestionadas, justamente en tanto por vez primera se ha sacado a la luz sistemáticamente el marco conceptual en el que se inscribe la filosofía heideggeriana. Con respecto a la insuficiencia de estas lecturas y sus posibles motivaciones, que aquí no podemos examinar en detalle, nos permitimos remitir, entre la extensa bibliografía al respecto, a von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, op.cit., *Vorwort*; Esposito, R., *Communitas*, op.cit., parte IV: Excurso; Farrell Krell, D., “The ‘factual life’ of Dasein”, en Kisiel y van Buren, op.cit., entre otros. El surgimiento de esta línea alternativa de lectura no ha empero significado la desaparición de lecturas antropologistas o existencialistas de Heidegger. Discutiremos algunas de ellas en II.b. Cf. *infra*.

tiende la pregunta (*das Intendierte*), su meta, que Heidegger denomina *das Erfragte*⁴. Aquello que introduce esta estructura triádica y en particular el tercero de sus elementos es en efecto la posibilidad de que el preguntar mismo no se agote en la situación concreta de la pregunta sino que la misma remita más allá de sí, o, para decirlo en los términos antes empleados, que permita ver más allá de su superficie. En la medida en que, según la caracterización heideggeriana en *Sein und Zeit*, se identifica a lo interrogado en la pregunta con los entes y en particular con el *Dasein* –y queda por ver por qué el *Dasein* es llamado a ocupar este lugar – y a su vez aquello a ser alcanzado por medio de este preguntar, lo *Erfragte*, con el sentido del ser en general, el problema antes mencionado de la articulación entre la analítica existencial y la ontología fundamental se condensa en el problema de la pregunta misma y de ahí que su desarrollo sea el hilo conductor de *Sein und Zeit*. Más aún, si al *Dasein* se le pregunta ante todo por su ser – lo *Gefragte* en la pregunta en cuestión – será la triple articulación entre los componentes constitutivos de la pregunta lo que ha de elucidarse⁵. En esta obra, por cierto, Heidegger no aclara explícitamente por qué la pregunta ha de tener esta estructura o, mejor dicho, por qué no es posible interrogar sin más por el ser en general. Sin embargo, a la luz de nuestros anteriores desarrollos, esto podrá verse con claridad. Si el ser es siempre el ser de un ente, es evidente que será menester interrogar a los entes por el ser. Ahora bien, ¿por qué es necesario diferenciar el ser del ente interrogado y el sentido del ser en general? Precisamente debido al peculiar modo de darse del ser que se da, siempre, como ser de un ente, es decir, como lo que en sí no es. Justamente porque es la lógica del *Schein* aquello que rige el modo de mostración del ser es que es menester diferenciar el ser de un ente del ser en general. La diferencia entre ambos no es, pues, la de lo particular y lo universal sino la de la fenomenalidad de un fenómeno, por un lado, y la del juego entre fenómeno y fenomenalidad por otro. En el lenguaje ontológico de *Sein und Zeit*, el ser en general es un ocultarse que se muestra a un tiempo como entes en su peculiar modo, aún *óntico*, de mostrarse. Dado el particular entramado que vincula a lo óntico y lo ontológico, es necesario, para acceder a lo ontológico, de una mediación a través de lo óntico y, más aún, a través de un cierto punto de condensación que sin ser plenamente óntico u ontológico es óntico-ontológico. Este punto de condensación es, pues, lo que Heidegger denomina *Dasein*. Que ese punto de condensación sea él mismo un ente no ha de sorprendernos, pues, ¿qué sino un ente puede ser interrogado por su ser en tanto el ser es siempre ser de un ente? Y que no sea meramente un ente en el sentido de un estar encerrado en su onticidad tampoco puede, pues, desconcertarnos, pues el ente que comparezca al preguntar debe él

⁴ Cf. SZ, § 2; tb. GA 20, § 16.

⁵ Hasta aquí seguimos, al igual que el caso del *Hinsehen*, el lúcido análisis de J-L. Marion en *Réduction et donation*, op.cit., cap. II. En este punto sin embargo será menester distanciarnos de su postura en la medida en que, a nuestro juicio, Marion fracasa a la hora de dar cuenta de la diferencia entre el ser del ente y el sentido del ser en general, atribuyendo aquí una cierta ambigüedad al texto heideggeriano. Cf. Ibid., pp. 108 y ss. Ello es lo que le impide detectar en la estructura tripartita la diferencia ontológica. Cf. Ibid., IV, “Pregunta por el ser y diferencia ontológica”, sobre todo p. 196 y ss. Como procuraremos mostrar, es justamente el pasaje del ser del ente al ser en general el modo en el que la diferencia ontológica se pone en juego en SZ y ya antes. Baste anticipar esta discusión que será retomada sistemáticamente *infra*, cf. *Corolarios*.

mismo ser capaz de responder acerca de lo preguntado, es decir, de su ser. En este sentido ha de comprenderse la comprensión preontológica del ser que Heidegger asigna al *Dasein* en los párrafos iniciales de *Sein und Zeit*. Muchas veces se ha comprendido esta aseveración en términos meramente subjetivistas, lo cual no es del todo impreciso: el *Dasein* sabe de su ser, por eso puede preguntársele por él. Lo cual lleva a Heidegger a ponerse en guardia contra una cierta interpretación que pudiera derivarse de aquí, a saber, que para el *Dasein* de suyo ya está dado el sentido del ser en general.

Recorramos brevemente el modo en el cual Heidegger llega a determinar el ente señalado (*ausgezeichnet*) que ha de convertirse en el *Befragte* privilegiado de la pregunta por el ser. Al final del § 2 de *Sein und Zeit*, y luego de haber analizado la estructura del preguntar, Heidegger se pregunta: “¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?”⁶ En tanto los elementos que han de ser desarrollados con vistas a la elucidación de la pregunta ontológica fundamental tales como el comprender, el mirar penetrante hacia, el ganarse un acceso al ente interrogado y demás son caracteres de un ente determinado, en particular del que *pregunta*, puede hallarse un indicio preliminar de cuál ha de ser el ente interrogado en la pregunta por el ser. A menudo se ha comprendido esta aseveración del siguiente modo: en tanto el ente que pregunta, que no es otro que el *Dasein*, sabe ya del ser – sólo por ello puede preguntar por él – es menester hacer que este ente exponga su saber y de ese modo puede sin más conquistarse el terreno sobre el cual resolver la cuestión propuesta por la *Seinsfrage*. Todo es, anticipa Heidegger la posible objeción, como si “giráramos en círculo”: “¿no está ya ‘presupuesto’ para el desarrollo de la pregunta lo que sólo la respuesta a la misma debería aportar?”⁷ No hay circularidad, dirá Heidegger, y no la hay precisamente porque no hay una coincidencia entre lo *Gefragte* y lo *Erfragte* en la pregunta misma. Si lo *Gefragte*, es decir, el ser del ente en cuestión, en este caso el *Dasein*, está dado de algún modo para éste, no ocurre lo mismo con el sentido del ser, el fin último, la meta de la pregunta ontológica:

“Fácticamente no hay en la señalada formulación de la pregunta ningún círculo. El ente puede estar determinado en su ser sin que con ello deba estar ya disponible el concepto explícito del sentido del ser”⁸.

Más aún, podemos decir, el sentido del ser, a partir de lo visto en la caracterización heideggeriana del fenómeno, nunca podrá estar disponible en la misma forma en que lo está el ser del ente para este ente. Y sin embargo de algún modo, como en el caso del *Schein*, el sentido del ser se insinúa sin mostrarse en el ser del ente que tiene una comprensión preontológica de su ser. Si el ser de algún modo está presupuesto en el ente que llamamos *Dasein*,

⁶ SZ, p. 7.

⁷ SZ, p.7.

⁸ SZ, p. 7.

“(e)l ‘presuponer’ el ser tiene el carácter de un previo golpe de vista (*Hinblicknahme*) hacia el ser, de modo que a partir de ese mirar penetrante hacia el ser el ente predado es anticipadamente articulado en su ser”⁹.

Vemos reaparecer una vez más la distinción entre el sentido del ser en general y el ser del ente que, en el caso del *Dasein*, a éste se le hace patente, le concierne. Si es posible interpretar esta distinción en términos de la diferencia óntico-ontológica, el sentido del ser en general, en tanto lo ontológico *schlechthin*, ha de distinguirse no sólo de los entes sino también del ser de los entes que nunca es sino ser *de los entes*. Éste último, en tanto considerado *per se*, será el objeto de las ontologías regionales¹⁰. En ese estarle predado su ser en su articulación de ser – en este caso, como *Dasein* y no por ejemplo como *vorhanden* o *zuhanden* – se deja ver en cierto modo, como en una perspectiva oblicua, el sentido del ser. No ha pues de confundirse la determinación ontológica del ente llamado *Dasein* con aquello que, a través de la misma, se deja ver. Esto es justamente lo que las lecturas existencialistas de Heidegger que lo acercan a Sartre ignoran. Pues mientras que en el esquema sartreano el ser es una carga para el hombre en tanto para-sí justamente porque no es otra cosa que lo que llega a ser – y aquí se trata siempre, claro está, de su ser –, en el caso de Heidegger lo crucial es aquello que, desde el trasfondo de este modo de ser del ente llamado *Dasein*, se insinúa más allá de su ser. Este esquema ganará nuevas determinaciones una vez que hallamos profundizado el camino de la analítica existencial. Podemos por ahora simplemente limitarnos a señalar esta distinción para focalizar nuestra atención sobre otra cuestión que sale a la luz inmediatamente, a saber, cómo recorrer las determinaciones de la existencia del *Dasein* sin perder de vista el horizonte al que la mirada ontológica en última instancia siempre se dirige.

La necesidad de un cuidadoso aseguramiento metodológico para abordar al *Dasein* en el sentido en que la pregunta ontológica fundamental lo requiere no es, pues, un tema menor. Y ello precisamente en la medida en que, si la ontología “tiene siempre raíces ónticas”, el desarrollo ontológico siempre estará asediado por el riesgo de su encubrimiento detrás de la onticidad, tanto en la forma de los entes propiamente

⁹ SZ, p. 8.

¹⁰ Cf. SZ, p. 9: “El ser es cada vez ser de un ente. El todo de los entes puede, de acuerdo a sus distintas regiones, devenir el campo para una puesta en libertad y una delimitación de determinados ámbitos. Éstos por su parte, por ejemplo la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, la lengua y otros similares, pueden ser tematizados como objetos de las correspondientes indagaciones científicas”. Y luego, y esto es clave, al afirmar la primacía de la ontología fundamental frente a las ontologías regionales, es decir, ónticamente determinadas, Heidegger señala: “[La tarea de tales ontologías] (s)igüe siendo ingenua y opaca (*Undurchsichtig*: no deja ver a través de ella) si sus indagaciones por el ser de los entes dejan fuera de discusión el sentido del ser en general. Y en particular la tarea ontológica de una genealogía no deductiva de los diversos posibles modos de ser requiere una previa comprensión de ‘lo que propiamente queremos decir con la expresión ‘ser’”. Ibid., p. 11. Recordemos una vez más con von Herrmann que el problema de la articulación fundamental del ser, es decir, el problema aristotélico del libro *gamma* de la *Metafísica*, debe ser pensado a partir de la diferencia ontológica y sobre su trasfondo. De donde hemos de distinguir al menos provisionalmente, lo cual a menudo es pasado por alto, el ser del ente, incluso del *Dasein*, y el ser en general.

dichos como de sus determinaciones ontológicas particulares y, al fin, ónticas. Si tomamos literalmente, y no hay demasiados reparos para hacerlo, la idea de que de lo que se trata es de que “el ser debe ser leído entre líneas (*abgelesen werden*) en el ente”¹¹, hemos de guardarnos contra la posibilidad o incluso la tendencia a una lectura demasiado literal que nos deje irremediabilmente ligados al ente sin poder ver más allá de él.

Es en este punto y precisamente ante este riesgo donde la fenomenología como ontología pasa a ser hermenéutica. Si como ha mostrado Paul Ricoeur, la hermenéutica sólo tiene sentido cuando, más allá de toda transparencia del significado, tiene lugar un enigma, el concepto mismo de fenómeno tal y como es presentado por Heidegger hace de la fenomenología una hermenéutica. Allí donde el fenómeno no es ya lo transparente sino la apariencia como conjunción de lo aparente y lo inaparente la fenomenología no puede sino ser hermenéutica. Toda posible contraposición entre ambas, como si se tratara de disciplinas independientes, es así echada por tierra. La hermenéutica se instala allí donde el enigma deviene productivo, interpela desde su enigmaticidad: “(e)l enigma no bloquea la inteligencia sino que la provoca”¹². Heidegger no hará más que confirmar la pertinencia de esta idea de hermenéutica cuando sostenga: “el fenómeno se muestra (*erwies sich*: recordemos lo dicho acerca de la *Ausweisung*) como enigmático (*rätselhaft*)”¹³. Ahora bien, para poder extraer de tal enigmaticidad toda su fuerza mostrativa, no debe anularse la enigmaticidad sino mantenerla como tal¹⁴. Y ello requerirá de ciertas precauciones metodológicas, como hemos dicho. En particular, es menester que el *Dasein* dé cuenta de su ser sin que ello nos obligue de antemano a decidir sobre el sentido del ser en general por analogía con éste. La función de articulación entre un adecuado hacer comparecer al *Dasein* en su ser sin empero presuponer una tesis acerca del ser la cumplirá la estructura ser-en-el-mundo como indicación formal (*formale Anzeige*). Es por ello que tomaremos como hilo conductor para nuestro desarrollo aquí dicha estructura.

Al comienzo de la primera parte de *Sein und Zeit* que es también el comienzo explícito de la analítica del *Dasein*, Heidegger señala que dicha analítica ha de comenzar por el análisis de la estructura fundamental ser-en-el-mundo y luego aclara, y es menester no perder de vista esta aclaración:

¹¹ GA 20, p. 423. Este *ablesen* no es un mero leer, del mismo modo que el *hinsehen auf* no es un mero ver, sino un leer más allá de lo leído, un escuchar tras la monotonía de la letra su misterio. No ha de sorprender, por ello, que la visión pronto deje lugar a una escucha, una escucha atenta más allá de lo meramente dicho, tal vez en el sentido de la escucha en el interrogatorio policíaco como sugiere Marion (cf. op.cit., p. 106) o, mejor aún, en un sentido psicoanalítico. Volveremos sobre esto a propósito de la llamada de la conciencia. Cf. *infra* II.b.

¹² Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, Buenos Aires, Siglo XXI, 10ª ed., 2002, p. 20.

¹³ GA 24, p. 446.

¹⁴ En este punto, pues, es como si en Heidegger tuviera lugar una confluencia o más bien un mantenerse en tensión de las dos estrategias que, a juicio de Ricoeur, caracterizan la comprensión de la hermenéutica, a saber, la hermenéutica de la sospecha que comprende al símbolo como ilusión y que por ende opera desenmascarando esta ilusión y la hermenéutica de la religión que comprende al símbolo como revelación y se propone escuchar lo que éste revela. Cf. Ricoeur, P., op.cit., libro primero, cap. II: “El conflicto de las interpretaciones”. En el contexto de Heidegger, pues, la ilusión es revelación y la revelación siempre se da como ilusión, otro nombre para el *Schein*. La creencia ingenua en una

“Este ‘*a priori*’ de la interpretación del *Dasein* no es un mera determinación compuesta de varios trozos sino una estructura originaria y constantemente total. Permite sin embargo diversas miradas (*Hinblicke*: miradas penetrantes, a través de ella) a sus momentos constitutivos. Mediante un constante tener a la vista la previa totalidad de esta estructura pueden recortarse estos momentos fenomenalmente”¹⁵.

Una serie de cuestiones merecen ser tenidas en cuenta en esta observación. En primer lugar, que la estructura ser-en-el-mundo se caracteriza por una peculiar relación entre unidad y multiplicidad que ha de ser puesta de manifiesto¹⁶. La misma se vincula, por cierto, con la dinámica que caracteriza al fenómeno y que ha de acompañar la mirada fenomenológica: ha de partirse de la consideración de cada uno de sus momentos constitutivos que, sin agotarla, remiten de algún modo a esa unidad que la constituye y que, en última instancia, conforma el suelo problemático a ser elucidado. Si la unidad permite, autoriza, casi como una concesión dada por su propio despliegue fenomenológico, adoptar diversas miradas, todas ellas deben, con un cierto estrabismo, mantener a la vista la unidad del fenómeno mismo. Pues si se perdiera de vista tal unidad, ningún mero agregado de las partes podrá nunca reponer el todo:

“El fenómeno *Dasein* no debe ser ensamblado (*zusammengebaut*) a partir de estas determinaciones sino que en el acentuar (*Betonung*) en cada momento un término de la indicación (*Anzeige*) debe estar siempre a la base una posible mirada (*Hinsicht*, una vez más) al mismo fenómeno fundamental en su unidad.¹⁷”

El problema metodológico aquí señalado con respecto a la estructura ser-en-el-mundo no hace sino anticipar el problema crucial de la analítica existencial del *Dasein* toda, a saber, el de la unidad del *Dasein* mismo y su imposible totalidad. No se tratará, entonces, de un recorrido analítico en sentido tradicional. Ha de comprenderse “análisis”, tal y como lo señala F. Dastur a partir de observaciones del propio Heidegger en el *Zollikoner Seminar* (1965), como este juego que va no del todo a la parte, como en el caso del análisis en sentido químico, por ejemplo, sino, por el contrario, como el “sacar a la luz la génesis de un fenómeno, la

transparencia de lo revelado de modo que pueda ser conquistado definitivamente o aquella en un carácter puramente negativo de la ilusión son, de acuerdo a la nueva noción de fenómeno, igualmente parciales y miopes.

¹⁵ SZ, p. 41.

¹⁶ Ya a comienzos de la década del '20, Heidegger concede una importancia crucial, tal vez bajo la influencia de Aristóteles, al problema de la unidad y la multiplicidad, que no es sino la primera formulación del problema de la existencia. Cf. GA 59, p. 35.

¹⁷ GA 63, p. 85.

puesta en evidencia de las condiciones últimas de posibilidad de la donación. En este sentido Heidegger mismo hablará de 'analítica existencial' en *Sein und Zeit*¹⁸.

Ahora bien, ¿cuál es el rol de la estructura ser-en-el-mundo en la analítica existencial? Heidegger nos brinda una pista hacia el final del citado pasaje:

“Sobre la base del análisis de esta estructura fundamental se hace posible una *indicación preliminar del ser del Dasein*.¹⁹”

La estructura ser-en-el-mundo, entonces, y su problemática unidad provee una indicación hacia el ser del *Dasein*, indicación que, si el análisis ha de llevarse a cabo de un modo enteramente fenomenológico y ello quiere decir dejando comparecer a las cosas mismas en tanto tales, no ha de decidir previamente sobre dicho ser. En ese sentido ha de ser formal, con el objeto de que no obture la transparencia (*Durchsichtigkeit*) del *Dasein* que en ella está en juego. Ello equivale, pues, a preguntarnos por el peculiar tipo de operatoria que implica lo que Heidegger llamara, ya desde temprano, *formale Anzeige*.

La primera indicación sistemática con respecto a la indicación formal como punto de anclaje del análisis fenomenológico se halla en el curso del semestre de invierno 1920/21, dedicado a la fenomenología de la religión. Como de costumbre, pese a tratarse de un curso sobre fenomenología de la religión o precisamente por eso, Heidegger comienza por indagar acerca del problema del fenómeno y del correlativo problema metodológico que hace a los medios para ganarse su donación. En este contexto, ha de desarrollar el curioso concepto teórico de “indicación formal”. Lamentablemente, las protestas de algunos estudiantes ante el decano de la facultad por la tendencia heideggeriana a demorarse en cuestiones metodológicas y la consiguiente carencia de un contenido estrictamente religioso llevó a Heidegger a interrumpir estos fructíferos desarrollos, además de a introducir uno de los más sarcásticos comentarios que se hayan registrado en su obra²⁰. Este *cursum interruptum*, para tomar la ocurrente expresión de Kisiel²¹, nos brinda, pese a todo, algunas indicaciones de utilidad.

¹⁸ Dastur, F., “Le projet d’une ‘chronologie philosophique’ et la première interprétation de Kant” en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit., p. 124.

¹⁹ SZ, p. 41. El subrayado es nuestro.

²⁰ Vale la pena citar el comentario completo, sobre todo por lo mucho que dice acerca de la convicción heideggeriana de que método y objeto en absoluto pueden desligarse: “La filosofía, como yo la veo, está en dificultades. Quien asiste a otras lecciones está de antemano asegurado: en las lecciones de historia del arte puede ver cuadros, en otras paga el costo para su examen. En la filosofía es diferente y no puedo cambiarlo porque yo no he inventado la filosofía. Querría sin embargo salvarme de esta calamidad e interrumpir estas consideraciones abstractas y, a partir de la próxima hora, departir sobre historia y sin ninguna consideración adicional sobre el abordaje y el método, partir de un fenómeno concreto. Todo esto lo hago bajo el supuesto de que ustedes comprenderán mal todo el tratamiento del tema, de comienzo a fin”. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt, Klostermann, 1995, p. 65.

²¹ Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit., p. 170.

La referencia a la noción de índice formal en dicho curso se inserta en el contexto de la discusión del problema, en boga en la época, acerca de la posibilidad o no de una ciencia del espíritu y en particular de lo histórico. De lo que se trata, pues, es de determinar cuál es el criterio de científicidad que ha de ser considerado cuando, aparentemente, y debido al peculiar tipo de relación entre sujeto y objeto en las ciencias históricas, la eliminación de todo componente subjetivo en las mismas parece ser imposible²². En el marco entonces de este debate acerca de la posibilidad de un abordaje objetivo, v.gr. científico en la ciencia histórica – por cierto solidario del problema de la *Urwissenschaft* que ocupa a Heidegger en la época – la introducción del concepto de indicación o índice formal tiende a sostener la posibilidad de adoptar un hilo conductor para la comprensión de lo histórico sin que ello implique empero una toma de posición que condicione de antemano los resultados mismos de la ciencia histórica en tanto tal. Así, señala Heidegger, de lo que se trata es de mostrar

“por qué la indicación formal, si bien orienta el tratamiento de la cuestión, no introduce empero en los problemas ninguna opinión preconcebida”²³

La respuesta a esta exigencia metodológica que requiere mostrar de qué modo la indicación formal no prejuzga (*präjudiziert*) sobre el objeto de la indagación conduce a Heidegger a distinguir, en el espíritu del Husserl de las *Logische Untersuchungen*, generalización (*Generalisierung*) y formalización (*Formalisierung*). Sin entrar en detalle en esta cuestión, lo que nos interesa retener aquí es que la generalización implica un ordenamiento, una estratificación (*Stufenordnung*), que se realiza al interior de una determinada región de objetos (*Sachregion*) y que opera justamente sobre la base del contenido objetivo de esa región. La generalización “se realiza siempre en una esfera de contenidos materiales (*sachhaltige Sphäre*)”²⁴ No ocurre lo mismo con la formalización y es éste justamente el punto clave. Pues la formalización prescinde precisamente de todo contenido objetivo, “evade el contenido objetivo del objeto, considera el objeto desde la perspectiva de que es dado”²⁵. Como puede verse, la formalización conviene en mucho mayor medida que la generalización a los cometidos de la empresa fenomenológica. De hecho, la presentación heideggeriana aquí de la formalización anticipa en buena medida lo que, a propósito del análisis de la intuición categorial, le valdrá en los *Prolegomena* un lugar destacado a ésta, a saber, que más allá del contenido objetivo de los objetos permite poner de relieve su objetividad (*Gegenständlichkeit*).

Un nuevo elemento debe ser tomado en cuenta llegados a este punto. En los cursos de los años '19 y '20, Heidegger había ya introducido una distinción entre tres sentidos o direcciones posibles a través de las

²² Para un desarrollo más completo y pormenorizado del contenido general del curso, cf. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit., p. 164 y ss.

²³ GA 60, p. 55.

²⁴ GA 60, p. 60.

cuales, en su conjunto, podía caracterizarse el fenómeno, a saber: *Gehaltssinn* (contenido de sentido), el qué, digamos; *Bezugssinn* (sentido referencial), el cómo en que algo es dado; y el *Vollzugssinn* (sentido de la realización), es decir, el cómo, el modo, en el que el sentido referencial se realiza o, dicho en lenguaje fenomenológico, el modo en el cual lo que se da puede darse como se da²⁶. Como puede verse, en otros términos, esta tríada anticipa la caracterización heideggeriana del fenómeno, donde el *Gehaltssinn* será el contenido objetivo de lo dado, el *Bezugssinn* el fenómeno propiamente dicho, es decir, el hecho de que se da (a alguien, por ejemplo, y de ahí que se trate de un sentido relacional y no absoluto como el contenido) y el *Vollzugssinn* a la fenomenalidad del fenómeno, a la efectuación de la donación misma. Si se quiere, el paso del *Bezugssinn* al *Vollzugssinn* es el paso de la intencionalidad a la *Urtranszendenz* expuesto en el mencionado curso de 1928 o también del ser del ente al ser en general. Como ha señalado con lucidez J. Greisch²⁷, la estructura del preguntar tal y como es caracterizada en los *Prolegomena* y *Sein und Zeit* no hace sino reinscribir este esquema primigenio del triple sentido del fenómeno, donde lo *Gefragte* corresponde al contenido de sentido, lo *Befragte* al sentido referencial o relacional (se pregunta al *Dasein* por su ser que se le da a éste, es decir, se pregunta al *Dasein* por su referencia a su ser) y lo *Erfragte* al sentido de la efectuación. Si es menester establecer estas equivalencias funcionales, no es para homogeneizar el ya de suyo complejo derrotero del pensar heideggeriano sino para determinar de qué modo funciona el esquema de la indicación formal en *Sein und Zeit*, cuando la triple direccionalidad del fenómeno presentada en los cursos primitivos ya no constituya el esquema interpretativo predominante.

Ahora bien, como hemos visto, la indicación formal no corresponde al contenido objetivo, al *Gehaltssinn* del fenómeno. Si le conviene un cierto cómo del darse del fenómeno, deberá más bien corresponderse con el *Bezugssinn* o el *Vollzugssinn* del mismo, y en efecto, Heidegger señala que “la indicación debe indicar de antemano la referencia (*Bezug*) del fenómeno”²⁸ Pero además, debe hacerlo no para privilegiar tal o cual relación de donación (por ejemplo, la del darse a la conciencia como lo habría hecho Husserl). Ello implicaría obturar la posibilidad de donación del fenómeno mismo y fijarla de acuerdo a cierto contenido objetivo, por ejemplo, el de la objetividad para una mirada teórica. Como señala Heidegger, “el sentido referencial y el sentido de la efectuación del fenómeno no son determinados de antemano, quedan en suspenso”²⁹. A partir de lo dicho anteriormente, es evidente que la no determinación de ambos sentidos tiene como objetivo dejar en libertad al fenómeno para que se dé en toda su riqueza, lo que no es sino una reafirmación de la máxima fenomenológica. Así, la noción de indicación formal adquiere un carácter doblemente negativo: por un lado, en tanto impone prescindir de todo contenido a la hora de pensar al fenómeno; por otro, en tanto constituye “una defensa, un aseguramiento preventivo [contra toda

²⁵ GA 60, p. 61.

²⁶ Para esta distinción cf. GA 58, p. 261; GA 60, p. 63. Tb. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 27.

²⁷ Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 77.

²⁸ GA 60, p. 63.

determinación del cómo de la donación], para que el modo de la realización siga siendo libre”³⁰. De lo que se trata en última instancia, una vez más, es de no obturar la transparencia del fenómeno, es decir, la posibilidad de una mirada penetrante que lo revele en su profundidad. Por eso la noción de índice formal será crucial a la hora de abordar la analítica existencial. Si ser-en-el-mundo opera como una indicación formal en relación con el *Dasein* es porque no determina un contenido sino que muestra, formalmente, un modo de donación³¹. Como señala Ph. Capelle, “(c)on esta noción (...) Heidegger busca promover una nueva perspectiva sobre el objeto: no ya su *quiddidad*, sino el hecho de que es dado, no su región óptica sino su determinación ontológica”³². La pertinencia de la misma para la analítica existencial salta, pues, a la vista:

Una vez hechas las consideraciones precedentes, podemos abocarnos a recorrer el análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo con el objeto de mostrar de qué modo se hace en él patente la dinámica del fenómeno a la que hemos hecho referencia anteriormente. A lo largo del mismo se pondrá de relieve en qué medida el análisis de cada uno de sus momentos remite a una totalidad que en sí será un fundamento abismal y que se corresponde con lo que hemos llamado la fenomenalidad del fenómeno y, por qué no, el sentido del ser en general. De este modo, procuramos poner de relieve que, por un lado, el ser se sustrae a toda mostración directa y de allí el aparente fracaso de la empresa de *Sein und Zeit* pero, por el otro, que esa sustracción es en sí misma su forma de mostración, aquello que lo hace un fenómeno en sentido estricto. Por paradójico que pudiere parecer, el fracaso de *Sein und Zeit* es la comprobación de la pertinencia de la reformulación heideggeriana de la fenomenología a lo cual ya lo condujeran sus primeras investigaciones sobre la vida fáctica.

Metodológicamente, procederemos del siguiente modo. Siguiendo la perspectiva propuesta por Heidegger, analizaremos cada uno de los momentos de la estructura ser-en-el-mundo pero sin olvidar que se trata de una indicación formal, de modo tal que la misma ponga de relieve a cada momento la (imposible) totalidad de la estructura como modo de donación del *Dasein* en el doble sentido de donación en su ser y donación del sentido del ser más allá de él. Así, en cada una de las secciones subsiguientes nos atenderemos al mundo, al quién y al ser-en, respectivamente. Sin embargo, hemos de introducir una complejidad adicional a este primer esquema. Dado que de lo que se trata es de la donación fenoménica que a través de esta estructura se pone de relieve, una nueva distinción se impone: la distinción entre propiedad e

²⁹ GA 60, p. 64.

³⁰ GA 60, p. 64. Cf. en el mismo sentido GA 61, p. 142.

³¹ Por cierto, comprender el ser-en-el-mundo como indicación formal da por tierra con todas aquellas lecturas que interpretan semejante estructura como una definición del *Dasein*, y *a fortiori* del hombre, concluyendo cosas como “el hombre es un ente situado en el mundo”, y no por ejemplo una idea platónica, y cosas por el estilo. Pues, hemos de insistir sobre esto, el ser-en-el-mundo no es un qué del *Dasein* como ente, sino un cómo de su donación y, más aún, un cómo formal.

³² Capelle, Ph., “Phenomenologie de la religion et hermeneutique de la facticité chez M. Heidegger”, Conferencia en la UNSAM, junio 2001, inédito, p. 13.

impropiedad. Si estamos en lo cierto con respecto al hecho de que el *Schein* es el modo de donación privilegiado sobre la base del cual es posible caracterizar al ser en el fenómeno, propiedad e impropiedad no podrán ser ya dos determinaciones ónticas que afecten al *Dasein* en su existencialidad (es decir, en su *Gehaltssinn*) sino dos determinaciones del juego ontológico, de la puesta en juego del ser como fenómeno que el *Dasein* es. Así, será menester distinguir estas modalidades ontológicas de las modalidades existenciales de la autenticidad (*Echtheit*) e inautenticidad (*Unechtheit*)³³. Sin embargo, si la distinción entre propiedad e impropiedad se revelará más laxa de lo que usualmente suele creerse, si, de hecho, será justamente la concurrencia de propiedad e impropiedad la que caracterizará al modo de donación propio del fenómeno, éste ha de ser el resultado y no un presupuesto de nuestro análisis aquí. Por ello, partiremos de considerar a un tiempo la estructura tripartita ser-en-el-mundo y la bipartita propiedad-impropiedad haciéndolas confluir en un juego que, esperamos, haga comparecer en toda su vastedad el juego de fenómeno y fenomenalidad que constituye, lo hemos visto, el objetivo último de la analítica existencial. Es hora de comenzar, pues, con este análisis de un modo más detallado.

II.A – EL MUNDO

Ya desde temprano, como hemos visto, el mundo ocupa un lugar temático relevante si no central en el pensamiento filosófico heideggeriano, al punto tal que un “salto hacia otro mundo o, mejor dicho, por primera vez hacia el mundo”³⁴ parece ser, desde el punto de vista de Heidegger en 1919, la única alternativa posible frente a la disolución de la filosofía a la que inevitablemente ha de conducir la perspectiva objetivista neokantiana. Una enigmática expresión, que ya escandalizara, como revela el testimonio de Gadamer, a los asistentes a dicho curso, corona la presentación heideggeriana del mundo en el KNS de 1919: “mundeá”, “*es weltet*”³⁵. Heidegger introduce esta expresión para dar cuenta del modo de ser de los entes intramundanos en su significatividad en el contexto de una confrontación con el modelo habitual de acuerdo al cual la significatividad de los entes es un agregado ulterior a un previo darse de los mismos como meros objetos. Sin embargo, el sentido de la mentada expresión lejos está de haber quedado aclarado por oposición a dicho

³³ Esta distinción, que resulta en extremo problemática para los intérpretes de Heidegger (Cf. por ej. Greisch, *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 192), aparece tanto en *Sein und Zeit* como en los cursos previos y siempre en relación con la distinción propiedad/impropiedad. Así, leemos en el curso de lógica de 1925/6: “Hay una propiedad inauténtica (*unechte Eigentlichkeit*), es decir, un inauténtico estar consigo mismo del *Dasein*, y una impropiedad auténtica (*echte Uneigentlichkeit*), es decir, un auténtico perderse a sí mismo que nace del *Dasein* concreto en cuestión”. GA 21, p. 227. Tb. SZ, p. 146: “Tanto el comprender propio como el impropio pueden ser auténticos o inauténticos”. Esta doble dualidad parece apuntar a la poco elaborada relación entre lo existencial y lo existencial. Volveremos sobre esto luego. Cf. infra III.a.

³⁴ GA 56/7, p. 63.

³⁵ GA 56/7, p. 73.

modelo. Nuestro recorrido por los cursos tempranos de Heidegger y en particular por lo que podemos llamar la hermenéutica de la vida fáctica aporta ciertas claves hacia su elucidación.

Como hemos visto en ocasión de nuestro análisis de la dinámica autoexpresiva de la vida, el mundo es, podría decirse, el resultado de dicha dinámica. En particular, en el lenguaje del curso sobre Aristóteles, llamamos mundo a la red de significados resultante del movimiento de la vida en tanto preestructiva y también, complementariamente, al punto de partida del movimiento reluciente de la misma que, en cierto modo, se comprende como mundana³⁶. Como hemos señalado en su momento, no se trata de que la vida se halle frente (*gegenüber*) a un mundo sino de que mundo y vida se entrelazan de un modo mucho más primario: “El mundo está en la vida y para ella ahí”, dirá Heidegger en el *Natorps Bericht* de 1922³⁷. Esta expresión puede ser parafraseada –si se quiere hacer jugar los diversos sentidos de la expresión alemana *Da-sein* que hemos consignado anteriormente - de este modo: el mundo es el ahí para la vida (*Die Welt ist für das Leben da*). Y ello en el sentido de que el mundo constituye el espacio de juego de la dinámica expresiva de la vida misma. ¿Implica ello, pues, que el mundo es anterior a la vida? Un análisis apresurado se vería conducido a afirmarlo sin más y sin embargo es menester tomar ciertos recaudos. Heidegger señala, de 1921 a *Sein und Zeit*, que el mundo es un entramado significativo y hemos justificado esta caracterización a partir del hecho de que las expresiones de la vida, en tanto son sus *propias* expresiones, guardan con ella una relación de familiaridad, le son significativas. Ahora bien, desde el punto de vista de la vida individual, empírica – y por cierto habría que evaluar hasta qué punto es pertinente referirse a la vida en estos términos - es evidente que cuando llegamos a la vida siempre hay ya un mundo de significaciones dado para nosotros. Desde esta perspectiva genética, sin duda es pertinente hablar con Husserl de experiencias sedimentadas que exceden al individuo y se insertan más bien en el curso de las generaciones al interior de la historia de una cultura que configuran correlativos tipos empíricos que guían nuestra propia experiencia. Sin embargo, este análisis óntico, cuando no empírico, de la experiencia del mundo no parece resistir las exigencias del análisis ontológico que domina, ya desde temprano, el enfoque heideggeriano. Desde el punto de vista ontológico, pues, no es posible concebir algo así como un mundo previo a la vida, justamente porque el mundo no es sino la contrapartida de la vida misma en su expresarse autosuficiente. En este último sentido, si el mundo no es posterior a la vida pues constituye su espacio de juego, tampoco es anterior en el sentido de una anterioridad cronológica o incluso causal. Sería pues más adecuado hablar aquí de una equiprimordialidad entre mundo y vida, en el sentido de que, en tanto la vida se da, se da siempre como mundo y, a su vez, en tanto el mundo nos es dado no nos es dado sino a través del expresarse de la vida. Justamente esta equiprimordialidad entre mundo y vida es aquello que está en juego en lo que Heidegger, en el curso sobre Aristóteles, llamara *Ruinanz* y que luego será denominado caída. Y ello en un doble sentido. Por un lado,

³⁶ Recordamos aquí brevemente lo que hemos desarrollado *in extenso* en la primera parte de este trabajo. Cf. *supra*, I.a, sobre todo pp. 22 y ss.

³⁷ NB, p. 22.

porque la caída o *Ruinanz* no es sino un perder de vista la equiprimordialidad de vida y mundo, de modo que se comprende a la vida desde el mundo, su dispersión desde lo dispersado. Una cierta unilateralidad en la consideración de la relación entre vida y mundo anima el movimiento de la *Ruinanz* en tanto sólo se privilegia el aspecto pasivo, por así decirlo, de la relación, haciéndose de la vida un mero reflejo reluciente del mundo sin tomar en cuenta que ella, en tanto preestructiva, se ha dado el mundo a sí misma. Pero si esto es cierto, la justificación, la explicación última de la *Ruinanz*, del *Verfallen*, como rasgo distintivo del movimiento de la vida se halla también en la equiprimordialidad entre vida y mundo. Pues la necesidad ontológica de la relación, como hemos señalado al comienzo de nuestro trabajo, es lo que motiva la siempre posible identificación entre vida y mundo³⁸. Así, la *Ruinanz*, por paradójico que pudiere parecer, no destruye la equiprimordialidad de vida y mundo sino que la confirma, o mejor aún, en tanto la pone en cuestión la confirma.

No parece ser sino esta peculiar relación entre vida y mundo aquello que Heidegger buscara expresar mediante el giro "*es weltet*". Puesto que, desde esta perspectiva, el mundo no es un efecto de la vida, como si se pudiera decir *das Leben weltet*, ni tampoco algo que meramente esté dado (*es gibt Welt*) sino el proceso mismo del darse, del ser mundo, del ponerse como mundo de la vida que no es otra cosa que ese mundear mismo. *Es weltet* designa pues, a un tiempo, el modo de ser de la vida y el modo de ser del mundo. Que Heidegger emplee para ello una expresión impersonal, equivalente por caso a la española "llueve", no hace sino confirmar esta hipótesis, puesto que justamente la expresión impersonal lo que hace es mentar una "constatación fenoménica de un estado de cosas"³⁹ que no deja leerse en términos de sujeto y objeto como tampoco en términos de proceso y producto. Así como la lluvia no es el producto del llover sino que no es sino el llover mismo, el que llueva, tampoco el mundo es más que el mundear que es la vida.

Ahora bien, ¿agota esto el análisis heideggeriano del mundo? Sin duda los desarrollos posteriores revelarán que no. Pero, ¿a qué se debe la insuficiencia de la caracterización del mundo como red de significaciones que se pone de relieve en el movimiento autoexpresivo de la vida? Algunas indicaciones pueden orientarnos provisoriamente. Por un lado, si hemos dicho que mundo y vida guardan una relación de equiprimordialidad, la misma no ha sido empero aclarada. En particular, queda por pensar en qué medida el mundo puede ser a un tiempo el espacio de juego, el ahí, para la manifestación de la vida y sin embargo no más que esa manifestación misma. Si en los cursos tempranos y en general en el marco de la hermenéutica de la facticidad esta cuestión no puede ser aclarada, ello ha de deberse a que el concepto de mundo que allí está en juego no ha sido aún considerado en su originariedad. El mundo como totalidad de significaciones no es,

³⁸ Cf. supra, I.a, p. 24.

³⁹ La expresión es de Castello. Cf. Castello, A., "Gramática y Ontología: el género de los nombres en indoeuropeo", ponencia en el Congreso Internacional: La gramática. Modelos. Enseñanza, Historia. (Inédito), quien insinúa esta hipótesis hacia el final de su trabajo. Para el uso de la expresión impersonal en los cursos tempranos de Heidegger mucho debemos a la elaboración de Th. Kiesel. Cf. por ejemplo su "Das Kriegnotsemester 1919: Heideggers

pues, la última palabra acerca del mundo. Y ello debido precisamente a que dicho análisis parte de lo que Heidegger, desde mediados de la década del '20, llamará cotidianeidad (*Alltäglichkeit*) o término medio (*Durchschnittlichkeit*), es decir, el modo en el cual los fenómenos, en este caso el mundo, se nos dan ante todo y la mayor parte de las veces. Como hemos visto a lo largo del desarrollo de la primera parte de este trabajo, si el fenómeno en su darse inmediato no será impugnado como punto de partida para el análisis fenomenológico, el mismo no agota lo que el fenómeno mismo es en tanto tal. En particular, es menester ver a través de él en dirección a su fenomenalidad. Éste es precisamente el camino que seguirá el análisis del mundo en el marco del tratamiento de la estructura ser-en-el-mundo como indicación formal. Cuando Heidegger, en el § 14 de *Sein und Zeit*, distinga diversos sentidos del mundo, con ello dará testimonio de que el análisis del mismo que tuviera lugar en el marco de la hermenéutica de la facticidad ha sido superado y de que el nuevo dispositivo metodológico basado en el descubrimiento de una estructura mucho más compleja del fenómeno ha comenzado a operar. Conviene entonces, pues, detenernos en esa distinción y recorrer sistemáticamente el análisis que de allí se desprende.

Comencemos, pues, por el principio mismo del párrafo en cuestión que abre la sección dedicada a la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*. Allí señala Heidegger, reiterando la premisa metodológica que orientará todo su análisis:

“El ser-en-el-mundo debe primero hacerse visible poniendo la vista en (*hinsichtlich*: a través de) el momento estructural del ‘mundo’⁴⁰”

Se trata entonces de, a través del mundo, con la mirada puesta en el mundo pero más allá de él, traer a la luz la totalidad estructural ser-en-el-mundo. Reparemos por un momento en las comillas que Heidegger coloca al término “mundo”. ¿Qué procuran indicar tales comillas? En principio, tal vez, como a menudo en *Sein und Zeit*, que se hace mención al empleo usual, tradicional del término. Hasta aquí “mundo” no es más que el concepto vulgar de mundo, podríamos decir, y es justamente a través de él que hay que conducir la mirada no para superarlo sino para hacerlo comparecer en lo que tiene de positivo como fenómeno. Las comillas reaparecen nuevamente a la hora de caracterizar con mayor precisión la tarea a llevar a cabo:

“¿Qué puede querer decir describir al ‘mundo’ como fenómeno? Dejar ver lo que se muestra en los entes (*an Seienden*) dentro del mundo.⁴¹”

Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie”, en *Philosophisches Jahrbuch*, op.cit. Heidegger mismo reflexiona sobre esta cuestión de forma explícita varias décadas más tarde. Cf. “Zeit und Sein” en *Zur Sache des Denkens*, op.cit.

⁴⁰ SZ, p. 63.

⁴¹ SZ, p. 63.

El punto de partida han de ser entonces los entes y en particular los entes en tanto intramundanos, pero no para llevar a cabo una mera enumeración (*Aufzählung*) sino para ver lo que en ellos se muestra. No podemos sino aquí recordar el citado pasaje de los *Prolegomena*: de lo que se trata es de leer entre líneas (*ablesen*) en los entes *-an Seienden* (!)- el ser⁴². El movimiento metodológico fundamental entonces consistirá, podemos precisarlo ahora, en leer entre líneas en el “mundo” – el concepto vulgar y también la experiencia fáctica del mundo, aquella que fuera objeto de análisis en los cursos de la primera parte de la década del '20 – la mundanidad del mundo y más aún aquello que ella tiene para decirnos del ser en general. Así lo corrobora la afirmación que, a continuación, Heidegger introduce diferenciando un mero ver los entes intramundanos, la *Aufzählung*, de un ver a través de ellos:

“La descripción [que se queda en la consideración de los entes intramundanos] permanece adherida a los entes. Es óptica. Pero lo que busca es el ser. ‘Fenómeno’ en sentido fenomenológico fue definido formalmente como aquello que se muestra como ser y como estructura de ser”⁴³.

Ahora bien, de lo que se trata entonces es de establecer de qué modo es posible ver a través del mundo hacia su ser. Y aquí Heidegger pondrá de relieve que, si el camino a partir de la mera “pintura óptica” de los entes intramundanos es insuficiente, determinar el ser de estos entes por ejemplo como naturaleza también lo es. Puesto que si bien esta caracterización es ontológica, lo es en el sentido restringido de las ontologías regionales que, hemos visto, han de diferenciarse de la ontología fundamental que interroga por el ser en general. Y otro tanto, y esto es crucial, habría de decirse de los entes intramundanos concebidos en su ser como, por ejemplo, “dotadas de valor”. Pese a lo que las lecturas tradicionales de Heidegger han querido ver - por ejemplo, una primacía ontológica de la experiencia práctica frente a la teórica - aquí la distinción crucial es otra, aquella que separa al ser de los entes intramundanos como objeto de una ontología regional – naturalista o pragmatista, da igual – y al ser de los entes visto desde la diferencia ontológica, es decir, como un remitir más allá de sí hacia el horizonte del ser en general. Pero entonces, ¿cómo comprender el análisis heideggeriano de la mundanidad que inmediatamente después aparece en la *Hauptwerk*, a partir del § 15, y que no parece ser otra cosa que un análisis pragmático del mundo?

Para hacer inteligible el mismo y en particular su función sistemática en el marco de una descripción fenomenológica del mundo con todo lo que ello implica, hemos de detenernos previamente en la crucial distinción entre cuatro sentidos posibles de mundo, que Heidegger presenta al final del § 14. Allí se distinguen:

⁴² Cf. GA 20, p. 423 y aquí *supra*, p. 76.

1. El mundo como concepto óntico: el todo de los entes. Se trata de la primera de las alternativas rechazadas, justamente porque no posibilita en modo alguno un ver a través del mundo, no lo abre en su ser fenómeno.
2. El mundo como concepto ontológico: el ser del mundo concebido como todo de entes o bien de una región particular: el mundo de las matemáticas por ejemplo, y tal vez también el mundo de la vida en sentido husserliano. Se trata del objeto de las ontologías regionales que repara en el ser del ente desde una perspectiva ligada aún al ente e incapaz de ver a través de él.
3. El mundo, en sentido óntico, pero como el mundo en el que el *Dasein* es. Aquí cabe incluir, aunque Heidegger no use ya aquí esta terminología, a la *Umwelt*, la *Selbstwelt* y la *Mitwelt* que, hasta los *Prolegomena*, caracterizara al análisis fáctico del mundo⁴⁴.
4. La mundanidad del mundo, es decir, la condición ontológica de posibilidad del mundo o, como indican con más precisión los *Prolegomena*, “la estructura fenomenal del mundo”, “el cómo del ser en el que el ente llamado mundo se muestra a partir de sí mismo como lo que comparece (*das Begegnende*)”⁴⁵.

La distinción crucial aquí es la del tercer y cuarto significado de mundo, si bien los dos primeros no dejan de ser relevantes. Si quisiéramos reescribir esta distinción cuatripartita en términos de la fenomenología heideggeriana, deberíamos decir que (1) corresponde al ente en su opacidad, como meramente dado, al fenómeno que se ve clausurado en sus posibilidades de mostración fenoménica; (2), por su parte, corresponde al ser del ente, a la fenomenalidad del fenómeno concebida una vez más aisladamente, como un predicado del ente y no como un componente constitutivo de su dinámica de mostración; (3) corresponde al fenómeno ya concebido fenomenológicamente, si bien todavía no en el plano de la fenomenalidad; se trata, si se quiere, de la superficie del fenómeno en dos dimensiones; (4) por su parte, como es evidente, mienta la fenomenalidad del fenómeno mundo en su relación con la mostración del fenómeno en tanto tal. En cierto modo, (1) y (2) por un lado y (3) y (4) por otro guardan una relación de proporcionalidad, en la medida en que dan cuenta de la articulación entre lo óntico y lo ontológico. (1) es a (2) lo que (3) es a (4). Si han de ser distinguidos, ello se debe a que los primeros responden a un tratamiento no fenomenológico de la cuestión que por ende permanece ciego frente a la capacidad mostrativa del mundo mientras que los segundos son conceptos que se inscriben en el espacio abierto por la mirada fenomenológica tal y como Heidegger la concibe. De acuerdo a este esquema, pues, de lo que se tratará es de operar sobre la base del juego fenomenológico entre el tercer y cuarto significado de mundo, entre el mundo propiamente dicho y la

⁴³ SZ, p. 63.

⁴⁴ Esta distinción aparece ya desde temprano, en el marco de la hermenéutica de la facticidad. Cf. por ejemplo GA 61, p. 94.

⁴⁵ GA 20, pp. 227-8.

mundanidad. Pues la mundanidad siempre es, podríamos decir, parafraseando la célebre expresión heideggeriana, mundanidad de un mundo. Por ende, el análisis fenomenológico deberá partir del mundo y orientarse en dirección a la mundanidad. Este es el sentido positivo de la *Alltäglichkeit* que Heidegger resalta una y otra vez en *Sein und Zeit*. Y ello explica asimismo por qué Heidegger partirá de la consideración de la experiencia inmediata del mundo, es decir, del mundo circundante.

Partamos, pues, entonces, del análisis del mundo circundante y en general de la experiencia cotidiana y de término medio del mundo. El desarrollo es en extremo conocido y sin embargo a menudo se pasa por alto su función metodológica en el marco de la analítica existencial, y ha de entenderse aquí método, por cierto, no como un mero procedimiento sino como el recorrido mismo (*mét-hodos*) a través del camino del fenómeno y su fenomenalidad.

Como es sabido y se ha repetido hasta el cansancio, Heidegger distingue, en su análisis del mundo, dos modalidades de darse de los entes, a saber, el ser-a-la-mano o amañalidad (*Zuhandenheit*) y el ser-ante-los-ojos o subsistencia (*Vorhandenheit*). Como también se ha señalado con frecuencia, Heidegger comienza con su análisis del modo en el cual los entes intramundanos comparecen señalando un cierto carácter *primario* de la *Zuhandenheit* frente a la *Vorhandenheit*, a contramano, podría decirse, del enfoque tradicional. No puede empero sin más identificarse esta forma primaria de darse de los entes intramundanos con una prioridad ontológica y tampoco, evidentemente, fenomenológica de la *Zuhandenheit* frente a la *Vorhandenheit*. Al menos no tan rápidamente como a menudo suele hacérselo. Nos propondremos aquí revisar esta identificación pero para ello es menester previamente avanzar sobre el desarrollo heideggeriano de la *Zuhandenheit* para ver por fin a qué se debe su prioridad en el análisis.

A partir de la consideración del modo en el cual tiene lugar el trato primario con los entes en el mundo, Heidegger señala que tales entes se presentan bajo la forma de útiles (*Zeuge*). Un análisis preliminar de los mismos pone ya de inmediato de manifiesto que los mismos no pueden considerarse bajo la forma de átomos aislados debido a que los mismos sólo salen al encuentro sobre la base de una estructura más amplia en la cual cobran su sentido. Por ello puede Heidegger señalar que “un útil no ‘existe’ en sentido estricto nunca”⁴⁶ sino que pertenece siempre, en virtud de su ser, a una totalidad de útiles. El útil es esencialmente un útil para... y ese *para* no hace sino mentar la excedencia del útil frente a cualquier forma de individuación atomística en función de la cual quisiera comprendérselo. En este sentido puede decirse que la estructura del útil es una estructura remisional. Las múltiples modulaciones que este carácter remisional del útil puede poseer (a los materiales, al productor, a otros útiles, a sus usuarios) no es aquí de especial interés. Lo que sí ha de llamar en cambio nuestra atención es que Heidegger, al finalizar el párrafo, afirme que si bien en la interpretación del útil como remisional está presupuesto el mundo, no hemos ganado con ello propiamente el

⁴⁶ SZ, p. 68.

fenómeno del mundo. Para ello será menester un movimiento en dos etapas, que ocupará respectivamente los §§ 16 y 17 de la obra: en un primer momento, se trata de ver qué ocurre cuando la estructura remisional del útil es interrumpida; ello implicará, pronto lo veremos, un desplazamiento de la mirada fenomenológica que ya no girará en torno de los útiles (*Um-sicht*) sino que será llevada más allá de estos. La correcta comprensión fenomenológica de este movimiento merece un cuidadoso tratamiento. El segundo de los pasos que, en vistas del esclarecimiento de la fenomenalidad del mundo, Heidegger introducirá a continuación consiste en una cierta distinción, la distinción entre remisión (*Verweisung*) y signo (*Zeichen*). La misma no hará más que explicitar, lo veremos, las implicancias del mentado desplazamiento de la mirada fenomenológica y permitirá por fin pasar de la consideración óptica del mundo, de su superficie fenoménica, hacia el mundo en tanto tal o, mejor dicho, hacia su mundanidad. Recorramos, pues, ambos pasos con cierto detenimiento.

En el camino de la interrogación por el modo de darse del mundo – “*Aber wie ‘gibt es’ Welt?*”⁴⁷ – Heidegger pone de relieve que, al cotidiano trato con los entes,

“pertenecen modalidades de la ocupación que dejan comparecer al ente del que se ocupan de modo tal que allí el carácter mundano del ente intramundano aparece (*zum Vorschein kommt*)”⁴⁸.

¿De qué modalidades de la ocupación se trata? ¿Acaso de algún modo en el cual la estructura remisional de los entes es puesta en primer plano, exacerbada, digamos? Todo lo contrario. O más bien, si lo es, si la misma se hace patentemente visible, ello ocurre por medio del camino de su negativización. A esto nos referíamos cuando, al final de la primera parte de este trabajo, hablábamos de la posibilidad de que sólo cuando el ente retrocede en su carácter óptico específico puede poner de manifiesto la fenomenalidad sobre la cual sus modalidades de aparición pueden darse como tales. Si en los cursos tempranos esta dimensión permanece oculta, ello ocurre precisamente porque aún no se ha comprendido adecuadamente el ser del fenómeno y se insiste en focalizarse sólo sobre la superficie de su mostración. En este sentido ha de leerse a nuestro juicio la observación heideggeriana que, bajo la forma de una nota a pie de página, cierra el § 14 de *Sein und Zeit*: “El autor debe señalar que ha expuesto el análisis del mundo circundante y en general la ‘hermenéutica de la facticidad’ del *Dasein* desde el WS 1919/20 [GA 58] en reiteradas ocasiones”⁴⁹. Si esta observación es enteramente pertinente, lo es sólo en relación con el análisis de la estructura remisional de los entes y la *Umwelt* en dicho parágrafo. Así, pues, puede leerse la línea final del mismo como un señalamiento de los límites de ese análisis y a un tiempo la necesidad de rebasarlo: “¿Conduce un camino del ser de este

⁴⁷ SZ, p. 72.

⁴⁸ SZ, p. 73.

⁴⁹ SZ, p. 72.

indicar una cierta finalidad, en general mediata, de una acción determinada, es escogida por Heidegger aquí para mentar el tipo peculiar de finalidad que, en la cadena remisional, corresponde al *Dasein*. No se trata tanto de una finalidad en sentido mecánico sino más bien en el sentido aristotélico de causa final, como lo confirma el siguiente pasaje del curso de lógica de 1928 donde Heidegger lo aproxima a la idea de bien platónica como οὐ ἔνεκα:

“Lo que más bien debemos dejar ver en la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es el carácter que Platón y sobre todo Aristóteles designaron como οὐ ἔνεκα, el por-gracia-de (*Umwillen*), aquello por gracia de lo cual algo es o no es o es otra cosa. La ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ que se halla por sobre el ente y el reino de las ideas es el por-gracia-de, es decir, es la determinación propia que trasciende al conjunto de las ideas y al mismo tiempo las organiza así en su totalidad. El por-gracia-de como ἐπέκεινα sobrepasa las ideas pero las determina precisamente en su sobrepasar y les da la forma de la totalidad, de la κοινωμία, de la pertenencia”.⁷⁰

No podemos dejar de hacer notar que, en la anterior afirmación, de lo que se trata es justamente de pensar el modo de ser de aquello que, con anterioridad y justamente por medio de una aproximación con el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platónico, hemos llamado la fenomenalidad del fenómeno. Justamente en esa dirección apunta la caracterización heideggeriana del *Dasein* como *Worumwille*m en el análisis de la mundanidad del mundo. Parafraseando, pues, la citada caracterización heideggeriana de la causa final aristotélica, podría decirse que el *Dasein* en tanto *Worumwille*m sobrepasa al mundo como entramado remisional y que es precisamente en ese sobrepasar que permite al mundo hacer frente en tanto totalidad de conformidad. En última instancia, lo así descrito no es sino el movimiento de trascendencia que, si sólo es explicitado a partir de los *Grundprobleme der Phänomenologie* del SS 1927, no por ello no opera en *Sein und Zeit* y en general en todo el análisis heideggeriano del mundo anterior a éste. La distinción entre descubrimiento (*Entdecken*) y apertura (*Erschlossenheit*) se orienta en esta dirección⁷¹. La relación entre ambos movimientos fundamentales en la experiencia del mundo es idéntica a aquella que se insinúa entre los entes intramundanos como totalidad de conformidad y el *Dasein* como *Worumwille*m. Que los entes sean descubiertos exige, pues, una previa apertura del horizonte de mostración que, él mismo no pasible de un descubrimiento en el mismo sentido sino apenas anunciado (*gemeldet*) como en un destello (*Aufleuchtung*), no es sino el ahí (*Da*) que el *Dasein* es. Y si ese ahí se anuncia en los entes lo hace, como hemos visto, como

⁷⁰ GA 26, pp. 237-8.

⁷¹ Cf. por ejemplo GA 63, p. 95: “Lo que en lo que comparece constituye su apertura es tan poco una pluralidad de relaciones en la que ulterior y secundariamente sea puesto lo que comparece y es ahí (*das begegnende Daseiende*) que más bien precisamente a partir de la apertura y a través de ésta lo que comparece es *ahí*, se mantiene en su ser ahí”.

ente a la exposición (*Aufweisung*) del fenómeno del mundo?⁵⁰ El camino, pues, es lo que se ha ganado a partir de la reapropiación crítica de la fenomenología donde, por cierto, como hemos visto, la cuestión de la *Aufweisung* no ocupa un lugar menor.

Volviendo entonces al hilo conductor del desarrollo del § 15, las modalidades que permiten ganar el acceso al carácter mundano (*Weltmässigkeit*) del ente en tanto tal son tres, a saber: la sorpresa u ostensibilidad que provoca el que el útil se revele como inempleable; la impertinencia o molestia que genera aquello que se nos presenta como empleable en la medida en que aquello que la ocupación requiere falta, no está a la mano; la insistencia de aquello de lo que la ocupación ha de ocuparse a través de la puesta en primer plano de aquello de lo que no podemos ocuparnos, que pasa entonces a ser algo no a la mano en el sentido de un obstáculo para la ocupación anunciándose a un tiempo el carácter de *vorhanden* en aquello de lo que debemos ocuparnos. Pese a lo que pudiere parecer a primera vista, este análisis óntico revela en el fondo una densidad ontológica que merece ser considerada. De hecho, ya la estructura de las mencionadas modalidades de la ocupación es en sí más compleja de lo que en principio podría parecer. Pues allí están al menos en juego tres elementos: el útil que se ve modificado en su modo de ser, pasando de comparecer en el modo de lo *zuhanden* a hacerlo en el de lo *vorhanden*, por un lado; el efecto que esto tiene sobre la cadena remisional toda, por otro; por último, las resultantes modalidades o “marcas fenomenológicas”, para emplear un término de Greisch⁵¹.

Tomemos por ejemplo el segundo de los casos presentados por Heidegger, aquél en el que lo que se necesita para realizar determinada actividad *falta*. En este caso, lo faltante se revela como no-a-la-mano (*Unzuhanden*) pero con ello también lo hace en cierto modo todo el entramado de útiles con él vinculado. De este modo, toda la lógica remisional característica del *Umgehen* se ve afectada, e incluso aquello que, de suyo, es utilizable pierde su sentido de utilidad y deviene molesto, impertinente. No se trata meramente de que lo que falta en tanto falta no salga al encuentro ya como *zuhanden*, sino que el modo mismo de ser de la *Zuhandenheit*, a saber, su remisionalidad, es puesto en jaque. Otro tanto puede decirse con respecto a la inempleabilidad del útil así como al ponerse en nuestro camino de un ente del que no podemos ocuparnos. De todos modos, lo que debe ser destacado en cada caso es que la *Unzuhandenheit* afecta a la cadena remisional toda y no sólo al útil que ha perdido primariamente ese carácter.

Ahora bien, ¿qué pone de relieve el anterior análisis? Una primera lectura puede indicar que, como producto de la interrupción de la *Zuhandenheit* del útil, se nos pone de relieve la cosa en tanto cosa, como meramente subsistente (*vorhanden*). Lo cual no deja, claro, de ser cierto. Sin embargo, el resultado del análisis lejos está de ser una mera constatación de que la actitud teórica para la cual los entes se revelan como meramente subsistentes es el resultado de una suspensión de su carácter remisional. De hecho, esta

⁵⁰ SZ, p. 72.

⁵¹ Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 135.

tesis está ya presupuesta en el análisis y viene siendo desarrollada por Heidegger desde los primeros cursos en Freiburg. Más aún, en las mencionadas modalidades del ocuparse,

“la a-la-mano no es empero meramente considerado como subsistente ni se lo contempla boquiabierto como tal. La subsistencia que así se anuncia está aún ligada a la amanualidad del útil. Éste no se oculta en las meras cosas”⁵².

Y ello precisamente porque a través de la perturbación de la red remisional puede salir a la luz la remisión como remisión, justamente en tanto la misma se hace ostensible (*auffällig*). Si en el normal funcionamiento del trato con los entes intramundanos de la *Umsicht* de lo que se trata es justamente de que las remisiones operen pasando sin embargo en tanto tales desapercibidas (*unauffällig*) para toda consideración temática, en el caso límite de una distorsión de las remisiones en tanto tales sale a la luz la red de remisiones sobre la cual toda *Zuhandenheit* se anuncia. Así, señala Heidegger:

“Que un útil sea inempleable implica que la remisión concreta de su ser para a un qué para lo cual es se vea perturbada. La remisión misma no es objeto de consideración sino que está ‘ahí’ en el situarse entre ellas de la ocupación. En una perturbación de las remisiones (...) se hace la remisión explícita”⁵³.

Veremos con más claridad esto al ocuparnos de la distinción entre remisión y signo que ocupa el siguiente parágrafo de la *Hauptwerk*. Sin embargo, conviene aún interrogar a fondo aquello que la *Unzuhandenheit* de los útiles que se manifiesta en las mentadas modalidades de la ocupación pone de relieve. En particular, ¿hemos ganado con este análisis la posibilidad de acceder fenomenológicamente al mundo? En cierto sentido, señala Heidegger, es así, si bien “con el análisis de esta modificación [del modo habitual de la ocupación] permanecemos aún en el ámbito del ser de los entes intramundanos”⁵⁴. ¿De qué modo, entonces, se anuncia el mundo en esta determinación aún óptica de los entes intramundanos? Si, como señala Heidegger, las mencionadas modalidades implican que la *Umsicht* “choque con el vacío”, dicho de otro

⁵² SZ, p. 74.

⁵³ SZ, p. 74.

⁵⁴ SZ, p. 74. Esta observación es crucial y ha sido pasada por alto por quienes, como H. Hall, sólo ven en estas modalidades de la ocupación una forma de poner de relieve el mundo en sentido óptico, como “red de relaciones”. Cf. Hall, H., “Intentionality and world: Division I of Being and Time”, en Guignon, Ch., *The Cambridge Companion to Heidegger*, CUP, 1993, pp. 127 y ss. Con lo cual no ha de sorprender que Hall se limite a constatar la conocida tesis de que “las modificaciones requeridas para alcanzar el punto de vista teórico son inteligibles en términos de una disminución del interés y el compromiso práctico”. Cf. *Ibid.*, p. 130. Hall acierta sin embargo, tal vez sin poder dar cuenta de ello adecuadamente a partir de la interrupción de la cadena remisional, al señalar que lo crucial en Heidegger es una forma de intencionalidad (¿?) más primordial que la teórica y la práctica, aquella que hace a la apertura de la mundanidad del mundo. Cf. *Ibid.*, p. 124.

modo, si aquellas entrañan una nihilización de la cadena remisional en tanto tal, habrá que ver qué es lo que esa nada o en esa nada podemos ver del mundo.

El plexo de útiles puesto de relieve, como hemos visto, por la perturbación de la remisión

“no destella como un todo aún nunca visto sino como un todo ya visto constantemente con anterioridad en la circunspección (*Umsicht*). Con este todo se anuncia (*meldet sich*) el mundo⁵⁵”

Pero, ¿en qué consiste precisamente este anunciarse aquí caracterizado como un destello? Leemos a continuación:

“lo que así destella (*aufleuchtet*) no es ello mismo algo a-la-mano entre las ‘cosas’ de la misma forma de ser ni mucho menos algo ‘subsistente’ en lo que el útil ‘a-la-mano’ se funde. Es el ahí (*Da*) antes de toda constatación y consideración.⁵⁶”

Podrá verse con facilidad aquí la típica estructura del fenómeno que hemos analizado en la primera parte de nuestro trabajo. Hemos pasado así de la superficie del fenómeno a su profundidad, en este caso de los entes intramundanos y sus diversas formas de descubrimiento, v.gr. de aparición – *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* – al espacio previamente abierto en el que todo descubrimiento es posible. Pero para aprehender ese espacio hace falta un peculiar tipo de visión:

“Éste [sc. el ahí] es en sí mismo inaccesible para el ver en torno (*Umsicht*) en la medida en que éste siempre se dirige a los entes si bien siempre está ya abierto en cada caso para dicho ver en torno⁵⁷”

Sin duda otro tanto podría decirse en lo que respecta a la mirada teórica, a lo que Heidegger llama aquí el mero dirigir la vista (*blosses Hinsehen auf*) que, por su parte, no rebasa tampoco al ente sino que se queda, por decirlo de algún modo, absorto en él. Tal absorberse en la superficie de los entes es, por otra parte, la no explicitada condición de posibilidad para que el descubrimiento de los mismos sea posible. Y es de destacar, en este sentido, que si en los cursos de la primera parte de la década del '20 la desmundanización (*Entweltlichung*) jugaba meramente un rol negativo, justamente en tanto impedía comprender el inmediato modo de descubrimiento de los entes intramundanos, aquí es caracterizada

⁵⁵ SZ, p. 75.

⁵⁶ SZ, p. 75.

⁵⁷ SZ, p. 75.

positivamente justamente – y no pese a ello – porque echando un cono de sombras sobre los entes intramundanos permite ver más allá de ellos:

“Que el mundo no se compone de lo a la mano se muestra, entre otras cosas, en que con el destellar del mundo en los interpretados modos de la ocupación va a la par una desmundanización de lo a la mano (...)”⁵⁸

De lo que se trata es, pues, de otro tipo de mirada, de una *Hinsicht* en sentido propio, que pueda atravesar esa superficie de los entes más allá de ellos. Así, acierta A. Vigo cuando señala que “la innovación radical y decisiva de la tematización heideggeriana hace a la función fundamental que desempeña en Heidegger (...) el vínculo trascendente con el mundo en tanto tal, que no mienta relación alguna con un objeto”⁵⁹ Se revela así un *plus* del mundo en relación con la mera efectividad de los entes en su comparecer en el mundo. Ese *plus*, aun cuando no se lo pueda todavía caracterizar, es la mundanidad del mundo. Vemos, pues, de este modo delinearse una respuesta provisional a una de las cuestiones que hemos dejado pendientes. Como hemos sostenido al comienzo, si bien la experiencia práctica del mundo es señalada como primaria, no por ello ha de concebírsela como originaria y equiparar la *Zuhandenheit* al modo originario de darse de los entes. Si el *Umgang* y la *Zuhandenheit* merecen un privilegio frente a la habitual perspectiva teórica y la consideración del ente como meramente subsistente, ello es así debido a que constituyen la forma primaria de relación con los entes intramundanos y permiten dar cuenta del modo habitual de comparecencia de los mismos. Ello no implica, empero, que debamos quedarnos allí. Más aún, en rigor, la *Vorhandenheit* ocupa un lugar metodológico tal vez más fundamental en la medida en que permite visualizar, desde su irremisionalidad, un más allá de la cadena remisional en la que, por lo general y a menudo, estamos absortos. Por ello quizás pueda decir Heidegger en los *Prolegomena* que “(l)a específica amañalidad del mundo circundante del útil como de aquello que nos ocupamos se constituye en la no-amañalidad (*Unzuhandenheit*)”⁶⁰. Y ello en el sentido de que

“esta ausencia específica [la falta de algo en la cadena remisional] indica aquello que subyace a ella como su condición de posibilidad, a saber, el *siempre-ya-ahí* de un entramado

⁵⁸ SZ, p. 75.

⁵⁹ Vigo, A., “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit”, en *Heidegger Studien*, 15, Berlin, 1999, p. 51. Si bien no hay en Vigo un desarrollo completo del enfoque fenomenológico del cual este desplazamiento del centro de gravedad del análisis heideggeriano del mundo revela, el autor insinúa que esta nueva relación ha de pensarse ya no en términos de intencionalidad – como lo hace Hall, hemos visto – sino en términos de trascendencia.

⁶⁰ GA 20, p. 256.

remisional familiar que es perturbado, cuando algo falta, y que sale a la superficie por medio de esta ausencia en particular⁶¹”.

Sin embargo, para comprender adecuadamente en qué consiste ese ahí que llamamos mundo o más precisamente mundanidad del mundo, hemos de avanzar siguiendo los derroteros de la tematización heideggeriana. De este modo, nos vemos conducidos al segundo de los pasos antes mencionados, a saber, aquél que consiste en la distinción entre remisión y signo y que ocupa el § 17 de *Sein und Zeit*.

El mencionado párrafo puede, a primera vista, sorprender en la medida en que su tema explícito, a saber, el modo en el cual puede comprenderse el signo como un muy particular tipo de remisión, no parece seguirse inmediatamente del tema del anterior análisis. Más bien, es como si se tratara de un *excursus* en el cual Heidegger aborda un problema tradicional y ofrece una nueva respuesta a partir de su propia propuesta filosófica pero sin que el aporte en este sentido sea capital para el desarrollo de la analítica existencial que ocupa la sección presente de la *Hauptwerk*. Si la elucidación del signo pudiera tener cierta relevancia en la obra, la misma cuadraría mejor, todo parece indicar, en el análisis de la comprensión y la interpretación más que en el análisis de la mundanidad del mundo. Sin embargo, su aporte es crucial, sobre todo si se tiene en cuenta que de lo que se trata es de comprender qué quiere decir mostrar (*Zeigen*). No hemos de olvidar que, en este punto, el objetivo es precisamente mostrar, de algún modo, la mundanidad del mundo.

Heidegger comenzará por señalar lo que parece evidente: los signos son útiles. Sin embargo, no todo útil es en sí un signo. Si todo útil tiene, como hemos visto, una estructura remisional, una cierta peculiaridad caracteriza al signo y permite distinguirlo del resto de las remisiones que caracterizan a los útiles. Como lo revela con claridad el ejemplo proporcionado por Heidegger de la flecha roja que indica la dirección de giro en los automóviles – nuestra actual luz de giro –, la peculiaridad del signo está dada por su ostensibilidad como signo, su *Auffälligkeit*. Para que el signo funcione como tal debe sobresalir de su entorno, ponerse en primer plano, digamos, y así “poder anunciar el mundo circundante en cada caso a la circunspección”⁶² Como vemos, se reitera aquí uno de los efectos, por así decirlo, de las modalidades de la ocupación analizadas en el anterior párrafo de *Sein und Zeit*, a saber, su capacidad de revelar la *Umwelt* en tanto tal. Hasta aquí, pues, el signo se revela como una modificación peculiar de la remisionalidad del plexo de entes a la mano, modificación que “permite que lo a la mano sorprenda”⁶³. Sin embargo, aún puede irse un poco más allá. Pues el signo propiamente dicho como mostrar, indicar, puede prescindir de todo plexo remisional. Ello ocurre en el caso límite en que nos hallemos ante un signo que ha perdido su carácter remisional pero con ello no su carácter de signo. Heidegger se refiere, por ejemplo, al nudo en el pañuelo que a menudo se hace para indicar algo y que sin embargo, con frecuencia, se olvida qué indica, incluso para

⁶¹ GA 20, p. 256.

⁶² SZ, p. 80.

⁶³ SZ, p. 80.

quien lo ha instituido como signo. Pues incluso cuando ya no es comprensible, en el sentido de que ya no pueda decirse qué indica, “no pierde con ello su carácter de signo sino que por el contrario comparece en un sentido perturbador (*beunruhigende Sinn*) precisamente como signo (...)”⁶⁴. Nos hallamos, en cierto modo, en estas situaciones ante el puro hecho de la indicación con prescindencia de lo indicado, de todo para qué. Éste es precisamente el rasgo distintivo del signo, un indicar más allá de sí que, aún cuando no se deja descifrar, impele a dirigir la mirada más allá de la superficie. El signo es así un enigma, enigma que ninguna *Umsicht* puede develar. El signo opera como el *maná* de Lévi-Strauss, “que debe sin duda tener un sentido incluso y sobre todo cuando somos todavía incapaces de decir en qué consiste”⁶⁵ o mejor aún como el *verbum incognitum* que presenta Agustín en el *De trinitate* y que motivó más de un comentario en la lógica medieval. Allí, Agustín se refiere a un vocablo muerto, extinto, *temetum*, y a la experiencia que resulta de oír esa voz:

“¿Qué otra cosa habríamos de buscar en él para conocerlo mejor, desde el momento en que todas sus letras y la duración de cada sonido son conocidas, si no se supiese al mismo tiempo que es un signo y el ánimo no fuese movido por el deseo de saber de qué es signo? Así pues, cuanto más conocida es la palabra, pero sin serlo plenamente, tanto más el ánimo desea saber ese residuo de conocimiento.”⁶⁶

Todavía no siendo significado, estamos aquí ante la mera intención de significar, dirá Agamben, e incluso más, podríamos decir, ante el hecho desnudo de la indicación, de la mostración (*Zeigen*). Es sin duda la perturbadora comparecencia del signo de la que habla Heidegger la que mueve el ánimo del que habla Agustín. Y sin duda, y esto es lo fundamental, es el signo como puro signo el modelo de acuerdo al cual puede hacerse más comprensible esa remisión más allá de sí hacia ese lejano destello que es la mundanidad que los entes intramundanos en cierto modo requieren, imponen (y *Auffälligkeit*, como señala Greisch, puede querer decir también imposición). Pero entonces, y Heidegger lo hará a continuación, es menester repensar la cuestión toda de la significación o mejor aún, si seguimos la indicación de Biemel⁶⁷, de la referencia (*Bedeutung*), para comprender de qué modo la mundanidad es anunciada en los entes intramundanos, de qué modo se la puede leer entre líneas (*ablesen*) en ellos.

El § 18 de *Sein und Zeit* donde la cuestión es explícitamente presentada se caracteriza por una notoria densidad conceptual, en particular debido a la introducción de dos términos técnicos de difícil clarificación, a saber *Bewandtnis* – y la familia terminológica asociada – y *Umwillen*. Ambos términos

⁶⁴ GA 20, p. 283. El subrayado es nuestro. Cf. en el mismo sentido SZ, p. 81.

⁶⁵ Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 140.

⁶⁶ Agustín, *De Trinitate*, X, 1.2, citado en Agamben, *El lenguaje y la muerte*, op.cit., p. 62. Todo el análisis de Agamben es sumamente valioso para la comprensión del problema que aquí está en juego.

aparecen en el marco de una diferenciación de los entes intramundanos en el modo de ser de la *Zuhandenheit* y el *Dasein*. Ante todo hay que hacer notar lo crucial de esta distinción pues, si hasta aquí, el análisis se ha referido exclusivamente a los entes intramundanos que no son *Dasein*, la introducción del *Dasein* como categoría conceptual para pensar el mundo constituye un aporte radical al desarrollo de la problemática. Hasta aquí hemos visto que Heidegger distingue taxativamente al mundo de toda suma o agregado de entes intramundanos. Dicho de otro modo, el mundo no se identifica con la totalidad de la cadena remisional que constituye el ser de los entes intramundanos, sólo se *anuncia* en ella. Queda aún por determinar el sentido de este anunciarse si bien el análisis de ciertas modalidades particulares de la ocupación y, luego, la distinción del signo frente a la remisión en tanto tal nos han brindado ya algunas indicaciones con respecto a la forma que dicho anuncio adopta. Si en cierto modo parece razonable y hasta evidente que el mundo no es identificable como un ente intramundano más ni como la suma de todos estos, lo cual es casi lo mismo, desde una perspectiva ontológica, la cuestión es algo más compleja en lo que hace al *Dasein*. Sin decidir aún acerca de lo que *Dasein* pueda querer decir, podría pensarse que, en tanto ente, el *Dasein* es también un ente intramundano que ocupa por ende una posición en la cadena remisional que constituye el juego de los entes intramundanos en tanto tales. Más aún, la referencia, al comienzo del análisis fenomenológico del mundo, a los portadores, productores, etc. como remitidos en la cadena remisional parece confirmar que los entes que son en el modo de ser del *Dasein* no están exentos del carácter remisional de los entes intramundanos y que por ende pueden ser analizados en los mismos términos que aquellos. Sin embargo, el desarrollo que ocupará el § 18 nos obliga al menos a revisar esta posible lectura.

El pasaje en que la distinción explícita entre el *Dasein* y los entes intramundanos que no son *Dasein* aparece por vez primera merece ser citado *in extenso*:

“La totalidad de conformidad (*Bewandtnisganzheit*) misma conduce empero en última instancia a un para qué en el que ya no se tiene conformidad alguna, que no es él mismo un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro de un mundo sino un ente cuyo ser es determinado como ser-en-el-mundo, a cuya constitución ontológica le pertenece la mundanidad misma. (...) Este para qué primario es un por-gracia-de lo cual (*Worumwillen*). El “por-gracia-de” cabe sin embargo siempre al ser del *Dasein* al que esencialmente en su ser le va su ser”⁶⁸.

⁶⁷ Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1981, p. 54.

⁶⁸ SZ, p. 84. En lo que hace al término *Bewandtnis*, nos vemos obligados a seguir la traducción de Gaos que, sin ser enteramente satisfactoria, permite construir en español expresiones equivalentes a las alemanas *mit-* y *bei etwas eine Bewandtnis haben* así como emular, sin modificar el verbo base, el sentido de la expresión *bewenden lassen* como “conformarse”. De todos modos, el lector debe estar alerta con respecto al movimiento reduccionista en relación con la especificidad y la riqueza que el vocablo alemán posee que toda traducción posible entraña. Se trata, sin duda, como señalara Th. Kiesel en su prefacio a la traducción inglesa de los *Prolegomena*, “de la quizás más problemática palabra con las que se la ha de ver un traductor de Heidegger”. Cf. Kiesel, Th., “On the way to *Being and Time*: Introduction to the Translation of Heidegger’s *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*”, en *Research in Phenomenology*, vol. XV,

¿Cómo comprender esta aparentemente enigmático pasaje? La *Bewandtnis* constituye, señala Heidegger poco antes, el modo de ser de lo a la mano. Y lo es precisamente porque da cuenta, de un modo más preciso, de su irreductible remisionalidad. En tanto descubierto como tal, el ente intramundano en el modo de la amañalidad se halla siempre remitido de modo que se conforma con algo en algo, en el sentido de en cierto ámbito, cierta situación, cierta tarea. Ahora bien, ¿implica ello que el *Dasein* se halla fuera de la cadena remisional sin más? En modo alguno. Heidegger establece claramente, en el mencionado pasaje, que el *Dasein* no sólo forma parte del juego de remisiones sino que es el para qué (*Wozu*) primario de todas las remisiones. Se trata, sin duda, de un para qué peculiar puesto que es un para qué que no es empero un para lo cual (*Dazu*) como lo son los entes intramundanos en el modo de la amañalidad. Todo ocurre como si las remisiones remitieran al *Dasein*, refirieran a él, sin que empero éste se halle en el mismo nivel que los entes en la cadena remisional. Dicho de otro modo, es como si debiéramos entender el *Wozu* que el *Dasein* primariamente es en un sentido diferente que el *Wozu* que, como señala el § 14, caracteriza al juego de los entes intramundanos entre sí. Por eso no puede leerse esta sección del análisis del mundo en *Sein und Zeit* en términos utilitaristas, como si lo que se mentara con la mencionada distinción fuera meramente el hecho de que todo significado es un significado para el *Dasein* – donde *Dasein* se deja traducir demasiado fácilmente como sujeto sino como hombre – en el sentido de que es su praxis la que instituye las significaciones. Este modelo supondría, por otra parte, que en sentido ontológico los entes carecen de significación antes de que la misma sea instituida por un *Dasein*, reduciendo la afirmación heideggeriana de que los entes son ya siempre significativos al plano de la facticidad óptica⁶⁹. Ahora bien, el sentido de la distinción entre el *Dasein* como *Wozu* primario y el *Wozu* que afecta a los entes intramundanos en tanto tales queda por ser aclarado y es con tal fin que Heidegger introduce la expresión *Worumwillen*. Esta expresión que en alemán es empleada para

1985, p. 214. Puede verse toda la justificación de Kiesel en *Ibid.*, pp. 214-5 de su traducción por “deployment”. J. Greisch, por su parte, adopta la traducción clásica de Martineau por “tournure” no sin reservas. Es interesante empero el comentario de Greisch de que la expresión “etwas bewenden lassen” es empleada en ocasiones para mentar la idea de que algo cuyo significado se desconoce “debe sin duda querer decir algo” (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit. p. 140), lo que permite aproximar la idea a nuestra interpretación de la noción de *Zeichen* y *Zeigen* antes presentada a partir del análisis agustiniano del *verbum incognitum*. De un modo u otro, lo esencial es que la expresión alude al hecho de que toda significación de un ente en particular remite a un contexto más amplio y lo presupone, con lo cual insinúa, en el nivel óptico, la profundidad del fenómeno.

Con respecto a la traducción escogida de *Worumwillen* como por-gracia-de-lo-cual, optamos aquí por la misma debido a que, por un lado, el término latino *gratia* es a menudo empleado en expresiones análogas a aquellas en las que aparece el alemán *Um... Willen*, en particular aunque no sólo en referencia a Dios. Por otro lado, debido a que *gratia* atestigua usos proposicionales en el mismo sentido que el *ἔνεκα* griego que Heidegger señala como expresión equivalente al *Worumwillen* en GA 26 (cf. *infra*). No empleamos la traducción de Gaos por-mor-de en tanto es, hoy en día y en el contexto rioplatense, prácticamente incomprensible. Por-amor-de es, claro, otra traducción posible, aunque puede dar lugar a confusiones.

⁶⁹ Esta parece ser la idea, por ejemplo, de Hall, cuando sostiene que “(p)ara Heidegger siempre estamos eligiendo entre las posibilidades de la cultura y sobre el trasfondo cultural de inteligibilidad en el que estamos arrojados”. Cf. Hall, op.cit., p. 137. Por pertinente que pueda ser esta lectura desde el punto de vista de una antropología heideggerianizada, no es en modo alguno de lo que se trata en el desarrollo de la analítica existencial.

una excedencia frente a la cadena remisional, como aquello que queda cuando ésta se ve perturbada (*gestört*). Por ello Heidegger puede afirmar:

“El específico exceder (*Übertreffen*) del ente fáctico que reside en el mundo en tanto tal y con ello en la trascendencia y la libertad corresponde al ἐπέκειναι. Con otra palabras: el mundo mismo es excedente (*übertrifftig*); el ente en el modo del *Dasein* es señalado (*ausgezeichnet*) por la exhuberancia (*Überschwung*); el mundo es el libre sostén excedente del por-gracia-de.”⁷²

El modo de ser, pues, que mentamos mediante el término *Dasein* es justamente el de esta excedencia, de esta exhuberancia, de este exceso (*Überschuss*) dirá también Heidegger y no podemos evitar escuchar las resonancias de la VI *Investigación Lógica* de Husserl y su análisis de lo categorial. El carácter señalado que hace del *Dasein* el ente escogido para el desarrollo de la pregunta ontológica fundamental como lo *Befragte* en ella no es sino otro nombre para esa excedencia.

Ahora bien, así puestas las cosas, parecería ser que ya no es posible distinguir *Dasein* y mundo. En efecto, el mundo no es más que ese ahí donde los entes intramundanos pueden comparecer y ser descubiertos en tanto tales. Por ello, no ha de sorprender la afirmación heideggeriana que, en los *Grundprobleme*, ratifica esta posible identificación:

“El mundo es algo en el modo del *Dasein*. No es nada subsistente (*vorhanden*) como las cosas sino que *es ahí*, como el *Da-sein*, que nosotros mismos somos, es decir, existe. El modo de ser del ente que somos nosotros mismos, del *Dasein*, lo llamamos existencia. Lo cual como resultado puramente terminológico implica que el mundo no es subsistente sino que existe, es decir, tiene el modo de ser del *Dasein*”⁷³

Sin la ambigüedad característica de la expresión según la cual “no hay mundo sin *Dasein*”, aquí no se dice sin embargo otra cosa, justamente en la medida en que el *Dasein* es el espacio en el que el mundo puede irrumpir:

“Y entonces el *Dasein* como existente fáctico, visto metafísicamente desde el ser-en-el-mundo, no es sino la posibilidad óptica de la irrupción en el mundo (*Welteingang*) del ente. (...)”

⁷² GA 26, p. 249.

⁷³ GA 24, p. 237. El subrayado es de Heidegger.

La irrupción en el mundo por su parte ofrece la posibilidad del desvelamiento (*Enthüllbarkeit*) del ente”⁷⁴.

Sólo en tanto en el mundo, es decir, en la previa apertura del *ahí*, puede el ente ser descubierto. Acierta A. Kelkel cuando sostiene que

“(E)l *Dasein* existiendo y comprometiéndose en su ‘ímpetu de sobrepasamiento’ hacia el mundo engendra ya para el ente la posibilidad de su ‘entrada en el mundo’ (*Welteingang*), no siendo el acto de trascender en tanto tal más que una manera para el *Dasein* de dar al ente la posibilidad de surgir en el mundo. Y ello no es un proceso que afectaría al ente subsistente en sí mismo; si es un acontecimiento (*événement*), es más bien el advenir (*avènement*) mismo del mundo y de la historia”⁷⁵.

Claro que ha de comprenderse esto correctamente y de un modo radical que no presuponga ya el esquema sujeto-objeto y ni siquiera ya el de la intencionalidad. Si estamos, como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, ante una trascendencia originaria, no se trata de que el *Dasein* se trascienda hacia el mundo como yendo más allá de sí hacia otra cosa sino que el *Dasein* mismo es esa trascendencia y en ese sentido puede identificárselo con el mundo como ahí. Lo que está en juego, una vez más, es la profundidad del fenómeno y, si podemos decirlo así, el *Dasein* no es sino el testimonio óntico de esa profundidad, el nombre del enigma.

Ahora bien, pese a la variedad y riqueza de los resultados obtenidos a lo largo del recorrido por el análisis del mundo, Heidegger no alcanza, en *Sein und Zeit*, a brindar una caracterización satisfactoria de la mundanidad en tanto tal. Sin duda mucho se ha ganado en lo que hace a la descripción fenomenológica del mundo en sentido óntico como mundo de la ocupación, es decir, aquel al que se refiriera el tercero de los significados posibles de mundo enumerados al comienzo de la sección correspondiente de *Sein und Zeit*. Si la mundanidad del mundo de algún modo se ha insinuado en el análisis, ha sido siempre de modo negativo frente al concepto de mundo en sentido óntico, como aquello que no se identifica con éste y que lo precede, como el espacio de apertura para todo descubrimiento, en suma, como un trascender el ente como tal. La mundanidad se configura así como un cierto espacio negativo y sin embargo, en *Sein und Zeit*, esa negatividad no es afirmada en tanto tal como carácter constitutivo de la mundanidad, pese a que todo conduce a ello. Su forma de mostración, si aún puede hablarse así, no es ya la de la presentación sino más bien la de la ausencia, la ausencia, por ejemplo, de remisionalidad que caracteriza a lo *Vorhanden* cuando se

⁷⁴ GA 26, p. 249.

⁷⁵ Kelkel, A., “Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*”, en Volpi, F. (comp.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, op.cit, p. 181.

manifiesta en función de los modos de la ocupación que resultan en la *Auffälligkeit*, la *Aufdringlichkeit*, la *Aufsässigkeit*, la ausencia que, más bien, lo recubre. Si se inscribe en términos ontológicos el resultado del recorrido del análisis heideggeriano del mundo, la mundanidad se recorta como aquello que no es ente, que más bien es nada. No puede ya sorprendernos ni mucho menos llevarnos a concluir un giro drástico en el pensamiento heideggeriano que en el curso de lógica de 1928 Heidegger señale:

“De hecho, el mundo es nada, si ‘nada’ quiere decir: no un ente en el sentido de lo subsistente, más aún, nada en el sentido de un no-ente, nada de lo que el *Dasein* mismo como tal trasciende; pero se trasciende también a sí mismo. El mundo: una nada, ningún ente – y sin embargo algo, no un ente – sino ser. Entonces el mundo no es una nada en el sentido del *nihil negativum*. ¿Qué clase de *nihil* es el mundo y en el fondo el ser-en-el-mundo mismo?”⁷⁶

Si se anticipa en cierto modo aquí aquello que, un año más tarde en la conferencia inaugural de Freiburg llevará a Heidegger a hacer confluír ser y nada, ello no nos conduce a afirmar una ruptura con los desarrollos anteriores sino más bien a refrendarlos. En particular, lo que hace explícita esta afirmación no es sino la diferencia entre fenómeno y fenomenalidad de la que hemos partido y la imposibilidad esencial de que la fenomenalidad comparezca bajo la forma de un fenómeno. Por otro lado, es indudable que esta nada es lo que está en juego cuando Heidegger afirma que el ahí no es visible para la *Umsicht* y en rigor para ninguna visión en general o cuando señala que el mismo se da bajo la forma de una ausencia consitutiva en aquello que sí se manifiesta. Para justificar que en rigor no hay punto de ruptura alguno entre los desarrollos anteriores de la obra de Heidegger y esta aparente, pero sólo aparente novedad, del curso de 1928, basta con remitirnos al análisis de la *Ruinanz* en el curso sobre Aristóteles de fecha tan temprana como 1920/1. En el apartado que lleva por título precisamente “El hacia qué de la *Ruinanz*: la nada”, podemos leer:

“El hacia qué de la ruina (*Sturz*) no es nada que le sea ajeno, él mismo tiene el carácter de la vida fáctica y en particular ‘la nada de la vida fáctica’”⁷⁷

Recordemos que el hacia qué del movimiento de la vida fáctica es caracterizado en este mismo curso como mundo, si bien aún no se distinguen mundo y mundanidad. Pero en el fondo, aquello que se mienta es que la ruina no es sino el movimiento de la nada en la vida fáctica que revela que la vida fáctica está habitada por su propia nada, es decir, por un fundamento negativo, si bien no en sentido lógico. Ese fundamento, lo hemos visto, es la privación, la carencia, la *Darbung*, que explica todo movimiento de la vida en general y llegados a este punto, *mutatis mutandi*, otro tanto podemos decir de la trascendencia del *Dasein*.

⁷⁶ GA 26, p. 252.

Un desarrollo más detallado de esta cuestión nos ocupará más adelante⁷⁸. Por el momento cabe sin embargo detenernos en una dificultad que un esquema hermenéutico capaz de explicar el juego entre fenómeno y fenomenalidad debe poder dar cuenta y que constituye, a un tiempo, uno de los principales obstáculos en la bibliografía sobre Heidegger para poder aprehender dicho juego. Se trata de la cuestión de la propiedad y la impropiedad, que en este punto parecen entrar en contacto peligrosamente.

En efecto, como hemos visto, la nada surge en tanto tal en el análisis heideggeriano que ocupa el curso de 1928 y que retoma el análisis de *Sein und Zeit* a la hora de caracterizar el modo de ser del mundo, la mundanidad. De acuerdo al esquema tradicional, la mundanidad en tanto condición ontológica de posibilidad del comparecer del mundo en tanto tal correspondería, pues, a la esfera de la propiedad como toda instancia originaria. Justamente, si entendemos por impropiedad la prevalencia de los entes que no son *Dasein* y un cierto enmascaramiento de la forma de ser de éste en función de aquellos, la mundanidad del mundo vendría a desarticular, en el caso específico del mundo, dicho enmascaramiento. Como hemos visto a propósito de las modalidades de la ocupación que entrañan una interrupción de la cadena remisional, lo que allí se pone en juego es una suerte de suspensión del estar absortos en el mundo característico tanto de la *Umsicht* como del *blosses Hinsehen auf* y el surgimiento de una nueva mirada capaz de dejar atrás toda interpretación del mundo en términos puramente ópticos. No obstante, como puede verse en el curso sobre Aristóteles, la nada ocupa asimismo un lugar relevante en el análisis de la *Ruinanz*, o lo que es lo mismo, de la caída, con lo cual la misma no parece ser un rasgo exclusivo de una interpretación propia del mundo sino asimismo de una impropia, y tal vez en mayor medida. Si queremos prescindir, y sin duda la cosa misma lo exige, de una hipótesis *ad hoc* meramente exterior que se limite a constatar un “cambio de perspectiva” en el análisis heideggeriano contra toda evidencia, hemos de afrontar con seriedad esta cuestión. La misma, en rigor, no compete exclusivamente al análisis de la mundanidad del mundo y atravesará todo nuestro recorrido a través de la analítica existencial. Si el mundo en tanto tal merece especial atención en lo que hace a este problema, es precisamente porque en él resulta mucho más difícil, *prima facie*, distinguir propiedad e impropiedad. Y ello no sólo porque Heidegger, ni en los párrafos iniciales de *Sein und Zeit* ni en los *Prolegomena*, presente explícitamente esta distinción ni porque, como se ha insistido en numerosas ocasiones, a la hora de analizar su fundamento temporal el mundo parezca ser siempre objeto de un análisis en la esfera de la impropiedad. Estos son, en rigor, sólo testimonios de un carácter eminente del mundo en cuanto a aquello que puede aportar para clarificar la relación propiedad-impropiedad, que no es otra cosa, aunque esto queda por ser demostrado, que la dinámica del fenómeno como *Schein*. Pues en efecto, el mundo se ha revelado a lo largo del análisis, como lo que no es, a saber, una red de remisiones, una totalidad de conformidad, un todo de significación. Ninguno de estos rasgos alcanzan a caracterizar el mundo como ahí y sin embargo éste no se muestra más allá de eso. Pues puede aplicarse al mundo el mismo carácter que al

⁷⁷ GA 61, p. 145. El subrayado es de Heidegger.

Dasein, a saber, “el carácter de más-rico-que, de lo exhuberante”⁷⁹. El mundo es, pues, una nada en el sentido de nada de ente, hemos dicho, pero a su vez de una nada que no se deja caracterizar por medio de la mera negación lógica. Se trata, pues, de una nada productiva, de una nada que da cuenta del puro haber algo (*es gibt*), del darse. Como señala J.-L. Nancy, “el mundo (...) es el espacio del hay (*il y a*), su configuración sin rostro”. “ ‘Mundo’ dice la localidad (*y*) del hay (*il y a*)”⁸⁰. En este sentido el mundo es una nada, una nada productiva, podría decirse, que se abre allí donde tiene lugar una donación como su *ahí*. Si en el análisis fenomenológico, empero, la mundanidad del mundo se da siempre como menos de lo que es, ello no ha de decidir sobre el fracaso de dicho análisis sino más bien refrendar el modo en el cual, en el contexto del mismo, debe ser comprendido el fenómeno. Si pensamos, pues, en un fenómeno con profundidad, como pretendemos sostener es el caso de Heidegger, esa profundidad será a un tiempo el origen del fenómeno y al mismo tiempo nada de fenómeno, que es precisamente lo que hace del mundo una nada originaria (*nihil originarium*):

“El mundo es la nada que originariamente se temporaliza, lo que surge sin más en y con la temporalización – lo llamamos por eso el *nihil originarium*.”⁸¹

Hasta aquí nos ha conducido este primer análisis del mundo; pronto veremos reaparecer este esquema a propósito de la cuestión del quién y del ser-en en nuestro recorrido por la estructura ser-en-el-mundo como indicación formal. Esa reaparición revelará a su vez nuevos elementos, que contribuirán a un tiempo a hacerla más sencilla y más compleja. Es hora pues de seguir nuestro recorrido y abocarnos, ahora, a la cuestión del quién.

II.B – EL QUIÉN

El segundo de los momentos que, a partir de la consideración de la estructura ser-en-el-mundo como indicación formal, ocupa el desarrollo de la analítica existencial es aquel que concierne a quién es en el mundo. Si el momento del mundo y aquél del ser-en, que será objeto de consideración a continuación, parecen desprenderse sin más de la estructura ser-en-el-mundo con sólo echarle un vistazo, no es posible, al menos en principio, decir otro tanto del quién. Pues en efecto, ¿en qué medida se impone sin más, a partir de la consideración de una estructura que es en principio anterior a toda distinción entre sujeto y objeto

⁷⁸ Cf. *infra*, III.a.

⁷⁹ GA 26, p. 273.

⁸⁰ Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, trad. J. Casas, Buenos Aires, La marca, 2003, p. 224.

⁸¹ GA 26, p. 272.

consagrar un análisis particular a la cuestión de la subjetividad? Esta pregunta, a menudo pasada por alto por las lecturas más tradicionales de Heidegger justamente en función de la matriz antropologizante sobre la que éstas se construyen, se torna especialmente insistente en la medida en que se procura dejar atrás tales lecturas. Una respuesta preliminar podría obtenerse si, a partir de una consideración superficial del movimiento general de la obra, se descubre que la subjetividad tal y como es presentada en los §§ 25-7 de *Sein und Zeit* se limita a la esfera de la impropiedad mientras que, con la radicalización de los resultados obtenidos en la primera parte de la *Hauptwerk*, la misma se desvanece progresivamente. Por otra parte, esta dificultad se enlaza inmediatamente con otra, a saber, la que concierne al rol de la alteridad en la constitución ontológica del *Dasein* como ente ejemplar. El propio Heidegger parece abonar la idea de que, *stricto sensu*, toda forma de alteridad sólo tiene cabida en el nivel de lo impropio mientras que, complementariamente, el acceso a la esfera de la propiedad entraña una neutralización, por decirlo de algún modo, de toda alteridad posible.

El carácter particularmente complejo del desarrollo de la cuestión en el marco de la filosofía heideggeriana explica el hecho de que, en gran medida, los herederos filosóficos de Heidegger, de Lévinas a Derrida, de Blanchot a Marion, de Jaspers a Arendt y Gadamer, hayan concentrado sus esfuerzos en el intento por recuperar un espacio para la cuestión del sujeto y el otro luego de la aparente demolición heideggeriana de sus fundamentos. Ciertamente es, por otro lado, que en cada uno de dichos autores el diagnóstico del modo en que la relación entre subjetividad y alteridad tiene lugar en Heidegger es divergente. Así, si para autores como Derrida el corolario último del tratamiento heideggeriano del tema resulta ser una afirmación de la subjetividad, concebida en el más cartesiano de sus sentidos, en detrimento de la alteridad, para Arendt el problema reside en que ya no parece quedar lugar siquiera para la subjetividad y por ende para la ética que, en tanto requiere de un espacio inter-subjetivo como su condición de posibilidad, está ineludiblemente ligada a ésta. De un modo u otro, es especialmente urgente y necesario el volvernos sobre el desarrollo heideggeriano del problema para echar luz sobre la complejidad filosófica que el mismo entraña y contribuir de este modo a esclarecer la peculiar relación entre mismidad y alteridad que de allí se deriva, relación que, a nuestro juicio, no puede en modo alguno comprenderse como una reinscripción del planteo tradicional del problema ni tampoco, por cierto, como una mera disolución del mismo. Por otra parte, la reiteración de la cuestión del sujeto ha de comprenderse en términos de lo que Heidegger mismo ha notado es la tarea deconstructiva de la filosofía, que no consiste en un mero dejar atrás los conceptos de la tradición sino más bien en interrogarlos de un modo tan radical que conduzca a su implosión. Este es sin duda el caso con la noción de sujeto que, como procuraremos mostrar, a lo largo del desarrollo heideggeriano de la misma muestra sus límites pero también su naturaleza más propia o más bien sus límites como su naturaleza. A modo prospectivo y para señalar solamente el enfoque metodológico que aquí adoptaremos, permítasenos

hacer nuestra la siguiente afirmación de J-F. Courtine que retrata con toda lucidez el tratamiento heideggeriano del problema:

“Hacer notar en *Sein und Zeit* – para sorprenderse o no – la permanencia del vocabulario del ‘sujeto’ o de la ‘subjetividad’ es simplemente no reconocer o silenciar un punto por otra parte esencial, a saber, que la subversión radical de la subjetividad no puede ser precisamente más que la subversión *de la* subjetividad misma, inversión a la cual ésta se ve obligada, de manera última y que ella debe operar como al interior de sí misma, sólo si logra apropiarse radicalmente del sí mismo (*soi*).⁸²”

Si aceptamos entonces que esta caracterización da cuenta acabadamente del recorrido que atraviesa la subjetividad y con ella casi indisolublemente la alteridad en el planteo heideggeriano, hemos de mostrar de qué modo se articula este recorrido. Como tendremos oportunidad de ver hacia el final de este apartado, el mismo no es sino una nueva y peculiar modalización del juego entre fenómeno y fenomenalidad que nos ha guiado hasta aquí.

Metodológicamente, como es su costumbre, y ello debido justamente a la naturaleza misma de su proyecto fenomenológico, Heidegger parte de analizar el modo en el cual la subjetividad se presenta ante todo y por lo general, es decir, en la cotidianidad. Así, la pregunta conductora con la que se abre la sección correspondiente en *Sein und Zeit* es: “¿Quién es el que en la cotidianidad es el *Dasein*?”⁸³ No ha de perderse de vista, ante todo, que el capítulo entero estará dedicado al quién en la cotidianidad o de término medio, y deberemos oportunamente sacar las conclusiones pertinentes de ello.

Ahora bien, el punto de partida de la mencionada interrogación se topa ya con una respuesta que, de no ser adecuadamente comprendida, impide todo ulterior esclarecimiento fenomenológico. En efecto, ya en la indicación formal del carácter del *Dasein* al comienzo de la obra se ha dicho que este ente es “el ente que en cada caso yo soy, el ser es en cada caso el mío”⁸⁴. Ahora bien, este enunciado es aún formal y queda por determinarse si de ese modo se ha ganado el acceso al fenómeno por él mentado. Dicho de otro modo, ¿es efectivamente el yo dado bajo la forma de esta especie de comprensión óptica antes señalada? De acuerdo a las exigencias del método fenomenológico, no estamos al menos autorizados a suponerlo sin más, pues “podría ser que el quién del *Dasein* cotidiano precisamente *no* sea en cada caso yo mismo”⁸⁵. Esta sospecha

⁸² Courtine, J.F., *Heidegger et la phénoménologie*, op.cit, p. 74. El subrayado es de Courtine. Si Courtine se pone en guardia aquí con extrema lucidez contra las lecturas que lamentan si no deploran que en SZ el sujeto siga ocupando un lugar de relevancia, no hará otro tanto con aquellas que, como la de Arendt, lamentan que Heidegger haya llegado tan lejos con su deconstrucción de la subjetividad como para anular, aparentemente, todo criterio de responsabilidad posible. Cf. Ibid., sobre todo Parte III, cap. 3: “La voix (étrangere) de l’ami”, pp. 327-353

⁸³ SZ, p. 114. El subrayado es de Heidegger.

⁸⁴ SZ, p. 114.

⁸⁵ SZ, p. 115. El subrayado es de Heidegger.

no aparece aquí del todo justificada y sin embargo se hace comprensible si tenemos en cuenta las peculiaridades del fenómeno tal y como es concebido por Heidegger. Dicho en los términos con los que hemos venido trabajando hasta aquí, la mera mostración no permite sin más distinguir aquello que se muestra como lo que es y aquello que, mostrándose igualmente, se muestra como lo que no es. Justamente esta posibilidad siempre abierta de recubrimiento de apariencia (*Schein*) y mostración es lo que impide, aquí y en general, aceptar sin más como evidente la forma primaria de darse de los fenómenos en tanto tales. Esto es precisamente lo que ha sido pasado por alto por la tradición, sobre todo en el caso de la subjetividad que, al menos desde Descartes, detenta una primacía en cuanto a la evidencia de su mostración: “¿Qué es más indubitante que la donación (*Gegebenheit*) del yo?”⁸⁶, se pregunta Heidegger. Y sin duda, esto ha sido visto con igual claridad por Descartes y por Husserl, el yo se da, nos es siempre y de antemano dado. Pero, ¿se garantiza con ello que no se trate, de todos modos, de una apariencia? La cuestión parece no poder ser pasada por alto sin más puesto que “(t)al vez diga el *Dasein* en su inmediato llamarse a sí mismo siempre ‘yo lo soy’ (*ich bin es*) y al final con la mayor sonoridad cuando ‘no’ es este ente”⁸⁷. Insistimos, con este movimiento Heidegger no hace más que reinscribir precisamente allí donde la tradición poscartesiana había querido ver la desaparición de toda duda la dinámica del fenómeno como apariencia como constitutiva del fenómeno mismo. Y ello justamente porque toda donación supone ya la posibilidad de la apariencia. Si el yo se da, como ha insistido la tradición, puede sin embargo siempre, y sobre todo, darse como lo que no es. Así,

“(e)l ‘yo’ debe ser sólo comprendido en el sentido de una indicación formal no compulsiva de algo que tal vez en el entramado ontológico fenomenal de cada ocasión se revele (*enthüllt*) como su ‘opuesto’”⁸⁸

Esta posibilidad anclada en el modo mismo de ser del fenómeno en tanto tal no sólo afecta a la ipseidad bajo la forma del ‘yo’ sino que también se hace extensiva, como no podría ser de otro modo, a los otros. Como es sabido, la forma primaria de comparecencia de los otros tiene lugar a partir de la cadena remisional que constituye la estructura fundamental de los entes intramundanos en la ocupación. Así, puede decirse que al tiempo que los entes intramundanos salen al encuentro del yo, salen a un tiempo al encuentro de los otros que de ese modo se nos hacen patentes. Los otros, en este sentido, no revisten sin embargo el mismo carácter que los entes intramundanos en su ser descubiertos en el mundo sino que más bien salen al encuentro bajo la forma de un mundo compartido con los otros, un mundo común (*Mitwelt*). Por ello, puede decirse que el *Dasein* en tanto es es ya siempre *Mitdasein*, lo cual en este punto al menos no quiere decir sino

⁸⁶ SZ, p. 115.

⁸⁷ SZ, p. 115.

⁸⁸ SZ, p. 116.

que los otros salen al encuentro de la circunspección del *Dasein* en su ocuparse del mundo. Pero, ¿de qué tipo de alteridad se trata?

“Para evitar estos malos entendidos es de notar en qué sentido se habla aquí de ‘los otros’. ‘Los otros’ no significa algo así como: todo el resto de los demás fuera de mí, de los que el yo se separa; los otros son más bien aquellos de los que uno mismo por lo general no se distingue, entre los cuales uno también es”⁸⁹

En cierto sentido, pues, la alteridad también aparece recubierta, y resulta ser una alteridad aparente en lo que en realidad es el reino de la identificación y la mismidad.

Así, llegados a este punto, hemos de distinguir una mismidad y alteridad *aparentes*, lo cual querrá decir impropias (*Uneigentlich*) de una mismidad y una alteridad en sentido *propio*. En pocos ámbitos la distinción entre propiedad e impropiedad alcanza un rol tan crucial como aquí y es justamente por ello que una correcta elucidación del análisis heideggeriano de la cuestión del sí mismo y el otro adquiere una especial relevancia. Provisionalmente, y con el único fin de ordenar nuestra exposición aquí, consideraremos separadamente el modo de darse del sí mismo y el otro en la impropiedad y el modo de darse de éstos en la propiedad que, como es sabido, excede el marco del análisis del quién en la primera parte de *Sein und Zeit*. Si este esquema se revelará insuficiente y más complejo, no habremos con ello sino mostrado que el vínculo entre propiedad e impropiedad debe ser reformulado.

Comencemos, pues, por abordar el modo de darse de la mismidad y la alteridad en la cotidianidad. No nos interesa aquí detenernos en el minucioso análisis de las peculiaridades de la relación con otro en la cotidianidad ni en la exposición de los límites de toda teoría empática como modo de acceso al otro que ocupan el § 26 de *Sein und Zeit*. Conviene en cambio focalizarnos en lo que Heidegger denomina “el resultado *ontológicamente* relevante” de dicho análisis, es decir, aquello que el mismo pone de manifiesto con respecto a la estructura fenomenal misma en juego más allá de las peculiaridades ópticas del caso. Dicho resultado

“reside en la certeza de que el ‘carácter de sujeto’ del propio *Dasein* y de los otros se determina existencialmente, es decir, a partir de ciertos modos de ser. En la ocupación en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son y *son* aquello que hacen”⁹⁰.

La característica distintiva del modo de ser propio del *Dasein* y su relación con el otro en la cotidianidad, señala Heidegger, es la de distanciarse, lo cual constituye, por así decirlo, el *principio de*

⁸⁹ SZ, p. 118.

individuación distintivo del modo de ser en la impropiedad. Si en la cotidianidad el *Dasein* es regido por una suerte de impulso a la diferenciación con el otro, ello no hace más que atestiguar que el *Dasein* se halla bajo el “dominio” del otro, que es su “súbdito”. Dicho de otro modo, la tendencia a diferenciarse no hace más que confirmar el medio de indiferenciación en el cual el *Dasein* se halla. La identidad del *Dasein* se define aquí de modo meramente negativo frente a los otros, sin que con ello logre superar la uniformidad sino sólo reafirmarse en ella, reproduciendo, por así decirlo, sus procedimientos característicos. Claro que, en rigor, no puede hablarse aquí siquiera de una primacía, de un dominio por parte de la alteridad pues en este juego de la medianía es justamente la diferencia en tanto diferencia aquello que queda obturado. Este es el sentido de la caracterización de los otros que, complementando la antes citada, Heidegger presenta inmediatamente a continuación:

“Estos otros no son otros *determinados* (*bestimmte Andere*). Por el contrario, cualquier otro puede ponerse en su lugar. (...) El quién no es éste o aquél, no uno mismo ni algunos ni la suma. El ‘quién’ es el neutro, *el Uno* (*das Man*)”⁹¹.

Nótese aquí que no se trata de que en la impropiedad el rasgo decisivo sea la subordinación a otro, de modo tal que sería menester emprender quién sabe qué camino liberador de autoemancipación y afirmación de la ipseidad. Lo crucial aquí es que, en rigor, es la alteridad lo que se pierde al tiempo que la *ipseidad* o, más aún, como procuraremos mostrar a continuación, que una cierta forma de comprender la identidad, precisamente aquella que se suele pensar bajo la forma del “yo”, supone neutralizar toda posible diferencia y asegurar de tal modo una cierta neutralidad, una determinada homogeneidad.

El *Man* asedia al *Dasein* como un fantasma, como señala el curso sobre hermenéutica de la facticidad:

“Este ‘uno’ es el ‘nadie’ que como un fantasma asedia al *Dasein* fáctico (*im faktischen Dasein umgeht*), un cómo de la específica maldición (*Verhängnis*) de la facticidad, a la cual cada vida fáctica paga su tributo”⁹².

Y sin embargo, es gracias al *Man* que el *Dasein* puede ser considerado propiamente un *ens realissimum*, “si se comprende ‘realidad’ como ser en el modo de ser del *Dasein*”⁹³. Justamente porque su realidad en cuanto *Dasein* depende del *Man*, éste es beneficiario de un tributo. A cambio, lo que se ofrece es

⁹⁰ SZ, p. 126. El subrayado es de Heidegger.

⁹¹ SZ, p. 126. El subrayado es de Heidegger.

⁹² GA 63, p. 32.

⁹³ SZ, p. 128.

justamente una cierta estabilidad (*Ständigkeit*) y en última instancia una protección frente a lo que, pronto, Heidegger caracterizará como lo inhóspito (*Unheimlichkeit*). En este sentido ha de comprenderse el que Heidegger, en el mencionado curso, señale que

“(e)l *Dasein* habla de sí mismo, se ve de tal o cual forma, y sin embargo es sólo una máscara que se pone delante de sí, para no espantarse (*erschrecken*) ante sí mismo”⁹⁴

Qué sea exactamente aquello que espanta queda por verse. Sin embargo, antes de pasar a considerar esa cuestión es menester detenernos en el análisis del *Man* en tanto tal. Pese a lo que suele creerse, el *Man* no implica en modo alguno una pérdida del ser *Dasein* como modalidad de ser sino que, por el contrario, expone este modo de ser con peculiar precisión, siempre y cuando logremos abordarlo desde una perspectiva metodológica adecuada, evitando extraer conclusiones apresuradas y fenomenológicamente inadecuadas, tales como la de señalar que “el Uno no es ‘propiamente’ nada” o que es “un resultado ulterior del ser conjuntamente subsistentes de varios sujetos”⁹⁵. Justamente, en lo que hace a la cuestión del quién, el *Man* tiene un lugar fundamental al punto tal de que “el desarrollo de los conceptos ontológicos debe orientarse en dirección a este innegable fenómeno”⁹⁶.

Ahora bien, ¿qué es lo que una mirada que atraviese este fenómeno puede poner de manifiesto? En principio, que la identidad del *Dasein* en la cotidianeidad es el uno-mismo y que, en tanto tal, “el *Dasein* en cada ocasión se halla disperso (*zerstreut*) en el uno”⁹⁷. “Esta dispersión” – señala Heidegger – “caracteriza al ‘sujeto’ del modo de ser que conocemos como el estar absorbido de la ocupación en el mundo que comparece inmediatamente”⁹⁸. Lo cual implica, podrá verse con facilidad, que el uno no es sino un nombre para cierto movimiento fundamental que constituye al *Dasein*, el de la dispersión, que se halla en el núcleo de su determinación como ser-en-el-mundo. Dicho de otro modo, el sujeto de la *Umsicht* es el *Man*. Si, como hemos visto, la determinación del *Dasein* como sujeto de la ocupación en el mundo tiene un carácter positivo en la medida en que da cuenta del modo primario de presentarse del mismo, y con él de los entes intramundanos, como fenómenos, el *Man* no puede ser considerado una mera degeneración. Por otra parte, como ha señalado R. Bernet, la diseminación, la dispersión, son la característica distintiva del sujeto para Heidegger y no hacen más que nombrar, de otra forma, la trascendencia⁹⁹. La forma primaria de donación del

⁹⁴ GA 63, p. 32.

⁹⁵ SZ, p. 128.

⁹⁶ SZ, p. 128.

⁹⁷ SZ, p. 129.

⁹⁸ SZ, p. 129.

⁹⁹ Bernet, R., “Transcendence et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d’une ontologie phénoménologique” en Volpi, F. (comp.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, op.cit., p. 213. Esta idea se halla explícitamente desarrollada por Heidegger en GA 26, p. 172 y ss. pero ya está anticipada en los cursos sobre la vida fáctica. Cf. por ejemplo GA 61, p. 119. Cf. nuestro análisis *supra*, I.a, pp. 22 y ss.

Dasein – y ello quiere decir, hemos de hacerlo notar, no sólo aquella propia de la actitud teórica sino también y sobre todo aquella propia del encontrarse el ‘yo’ en la cadena remisional que constituye el mundo, como ha sido ya caracterizada desde el análisis de la *Katheders-Erfahrung* en el KNS 1919 – es el *Man*:

“*Ante todo no ‘soy’ ‘yo’ en el sentido del sí mismo propio sino los otros en el modo del Uno. A partir de éste y como éste me soy ‘dado’ a ‘mí mismo’ ante todo*”¹⁰⁰

Notemos aquí el juego de las comillas. Si en cierto sentido, aquél de la tradición, “yo” no es dado ante todo en su perfecta transparencia, ello no quiere decir que no sea dado sino más bien que darse como yo es darse el sí mismo como lo que no es. El yo, y las resonancias nietzscheanas de esta tesis son ostensibles, es una máscara del sí mismo. O si se quiere, para ponerlo en términos de la perspectiva fenomenológica heideggeriana antes presentada, el *Selbst* se da como yo, es decir, como lo que no es, bajo la modalidad del *Schein*, como lo atestigua la siguiente nota que Heidegger, en su *Hüttenexemplar*, añadiera a propósito de la relación del ‘Yo’ y el *Selbst*:

“El ‘yo’ como el sí mismo (*Selbst*) bajo su forma ‘inmediata’, de superficie (*vordergründlich*: la figura ostensible, destacada sobre un trasfondo, puesta en primer plano) y con ello *aparente (scheinbare)*”¹⁰¹

Sin comprender el desarrollo heideggeriano de la fenomenalidad y el lugar que el *Schein* ocupa en él la relación entre yo y *Selbst* está condenada a ser incomprendida. Pero a partir de dicho desarrollo, podemos ver con claridad que en tanto tal donación es una donación del *Selbst*, no se trata de dejar detrás de sí al yo sino de ver a través de él, en profundidad. Esta será la función metodológica de la angustia y del ser para la muerte que, a partir del § 40 de la *Hauptwerk*, operarán de modo tal que esta dimensión de profundidad del fenómeno del *Selbst* – dimensión, por cierto, espantosa (*erschreckend*) y veremos por qué – sea puesta de manifiesto.

Si volvemos sobre nuestros pasos puede comprenderse ahora el por qué de la recurrencia en la obra de Heidegger de un vocabulario de la subjetividad. Indudablemente, Heidegger concede a los enfoques tradicionales del problema, de Descartes a Husserl, el haber reconocido que la forma primaria de donación de la *ipseidad* es la del yo. Si ulteriormente esta forma de manifestación ha dado lugar a una comprensión de la

¹⁰⁰ SZ, p. 129. El subrayado es de Heidegger.

¹⁰¹ SZ, 445 (nota b del *Hüttenexemplar* a p. 317; las notas que han sido incluidas en GA 2 se incorporaron ulteriormente a la *Einzelangabe* de la que aquí citamos). El subrayado es nuestro. Ver el comentario al respecto de J.-F. Marquet, en su “Naissance et développement d’un thème: l’isolement”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-29*, op.cit, pp. 193-204, sobre todo pp. 200 y ss.

subjetividad en términos de una *res*, de una *Ichding*, es debido a que se ha omitido considerar las condiciones mismas de donación del yo en tanto tal. Sin embargo, como señala Heidegger en los *Prolegomena*,

“Ni el ‘yo’ ni el ‘sí mismo’ son, por otra parte, un epifenómeno, es decir, no son una suerte de sedimento de una determinada constelación de ser del *Dasein*. El ‘yo’, el ‘sí mismo’ no son sino el quién de este ser, es decir, este ser mismo que tiene al uno como posibilidad ontológica del ‘yo’”¹⁰²

Cabe insistir, entonces, sobre todo debido a la tendencia general de las lecturas más ingenuas de Heidegger a pasar por alto este punto, acerca del hecho de que el *Man* y el yo, en su inextricable vinculación, no constituyen un fenómeno derivado frente a una forma más originaria de subjetividad. Una lectura semejante resulta incapaz de explicar por qué Heidegger afirma, al finalizar la sección correspondiente de la primera parte de *Sein und Zeit* que

“(e)l *ser sí mismo propio* no corresponde a un estado excepcional del sujeto desprendido del Uno sino que *es una modificación existencial del uno como un esencial existenciarío*”¹⁰³

Esta modificación existencial, como es sabido, se efectuará a partir de la caracterización heideggeriana de la angustia y sobre todo del ser-para-la-muerte que comienza en el § 40 de *Sein und Zeit*. Desde el punto de vista fenomenológico, como procuraremos mostrar, dicho análisis es el equivalente, en cuanto a la cuestión del quién, de los modos de la ocupación ligados a una ruptura de la cadena remisional que analizáramos a propósito de la cuestión del mundo. Su función será, pues, horadar en la compacidad de la superficie del fenómeno un espacio de apertura a través del cual sea posible poner de relieve su dimensión de profundidad, es decir, su fenomenalidad. El esclarecimiento de estas modalidades específicas de mostración fenomenológica contribuirá, complementariamente, a un enriquecimiento de nuestros análisis anteriores a propósito del mundo. Nos hemos de abocar a continuación, entonces, a esclarecer el modo en el que la angustia y el ser-para-la muerte contribuyen al desarrollo de la cuestión fundamental que atraviesa la obra heideggeriana temprana en su totalidad, es decir, la cuestión del fenómeno y la fenomenalidad.

Dejemos de lado, entonces, provisoriamente el capítulo quinto que tiene por objeto explícito el ser-en y que será el tema de nuestro próximo apartado y consideremos el análisis que, en dirección a la

¹⁰² GA 20, p. 341.

¹⁰³ SZ, p. 130. El subrayado es de Heidegger.

determinación de la cura (*Sorge*) como figura de la problemática totalidad del *Dasein* se abre con un análisis de la angustia (*Angst*)¹⁰⁴.

En rigor, el comienzo del mencionado capítulo retoma la premisa metodológica anticipada en la presentación de la analítica existencial al comienzo de la obra, a saber, que pese a la multiplicidad de estructuras que parecen caracterizar al *Dasein* las mismas han de remitir a una unidad estructural. Sin duda, dicha unidad no puede alcanzarse por medio del mero agregado de sus partes sino que debe obtenerse a partir de una puesta fenomenológica de relieve de la totalidad a partir de las partes y en ellas. De lo que se trata es de hacernos accesible

“el ser del *Dasein*, que lleva en sí ontológicamente la totalidad estructural misma, en un completo atravesar con la mirada (*vollen Durchblick*) a través de esta totalidad y en dirección a un fenómeno originariamente unitario, que ya se halla en la totalidad, de modo que funda ontológicamente cada momento estructural en su posibilidad estructural”¹⁰⁵

En este punto podrá sorprender que Heidegger dirija su atención a un *páthos* particular del *Dasein*, la angustia (*Angst*). Pues, ¿no se trata ante todo de un temple anímico particular, ónticamente anclado, que concierne más bien al campo de la psicología o la antropología que al análisis fenomenológico propiamente dicho? Si la angustia ha de revelar su pertinencia aquí, hemos de considerarla desde la perspectiva del aporte que la misma implica para el movimiento que ha de llevar de la caracterización de los momentos estructurales del *Dasein* ligados a su modo de ser en tanto ente a la condición de posibilidad de su donación como tal.

Para comenzar, hemos de preguntarnos: ¿de qué modo se llega a determinar la angustia como *páthos* privilegiado? Ya desde los primeros cursos, en particular a partir del curso sobre Aristóteles de 1920/1, hemos visto que un movimiento de enmascaramiento caracteriza a la vida fáctica y luego al *Dasein* esencialmente. Dicho movimiento no constituye una mera circunstancia azarosa o fortuita relativa a la disposición óntica de un ente en particular sino que es uno con su modo mismo de ser. Aquello que en el mencionado curso era caracterizado como *Ruinanz* va ganando progresivamente en complejidad y tanto a

¹⁰⁴ Tal vez quepa aclarar aquí que, si tomamos el ordenamiento explícito de *Sein und Zeit* como hilo conductor en la segunda parte de nuestro trabajo, lejos está de nuestro interés el brindar una interpretación integral de la obra. Por el contrario, nuestro cometido aquí es, a partir de la puesta de relieve de la estructura de la fenomenalidad como resultado fundamental del itinerario heideggeriano, comprender el desarrollo de la analítica existencial como una puesta en juego de esa estructura en el contexto del desarrollo, por cierto problemático y quizás condenado al fracaso, de la pregunta ontológica fundamental. Por ello optamos aquí por alterar el orden que, en la *Hauptwerk*, conduce la analítica existencial para poner en libertad las líneas de fuerza que en ella anidan con respecto a nuestro cometido fundamental. Si preferimos posponer al análisis del ser-en y la caída aquí es porque el mismo, desde la perspectiva enriquecida alcanzada mediante una cuidadosa relectura del ser-para-la muerte y el *Gewissen*, pondrá de relieve nuevos elementos que nos conducirán, al comienzo de la tercera parte de este trabajo, a una reelaboración del tema de la caída y de la distinción entre propiedad e inpropiedad.

propósito de la tematización del mundo como de la del quién, en *Sein und Zeit* y mucho antes, Heidegger se referirá a una tendencia del *Dasein* a comprenderse a partir de los entes que no son *Dasein*, en un caso, a partir del *Man* en otro. Esta tendencia, que en líneas generales puede caracterizarse como caída, constituye en su núcleo mismo el modo de ser del *Dasein* como fenómeno ejemplar y revela al análisis más cuidadoso un doble movimiento que le es constitutivo; por un lado una cierta inclinación o más bien tal vez declinación (*Hang*) al recubrimiento por parte del mundo, por otro lado un impulso (*Drang*) que, si no necesariamente implica un movimiento contrario, sí se halla a la base de todo movimiento en general, de la constitutiva movilidad del *Dasein*¹⁰⁶. Sin embargo, queda por especificar de un modo más preciso este movimiento y en particular el ante-lo-cual del mismo (*Wovor*). En efecto, si la caída constituye un movimiento fundamental del *Dasein* hacia el mundo – y en general, como veremos, hacia toda forma de onticidad, hacia su propia autointerpretación en términos puramente ónticos – ¿de qué se aleja el *Dasein* en este movimiento? ¿De qué huye (*flieht*)?

Un análisis de la fuga (*Fliehen*) se impone pues a la hora de comprender acabadamente en qué consiste la caída y poner de relieve la estructura más compleja en la que se inserta. La forma primaria de darse del ante qué de la fuga es, aparentemente, el temor (*Furcht*) frente a lo amenazante (*Bedrohendes*). Sin embargo, esta amenaza no puede surgir, en el caso de la caída como fuga, de los entes intramundanos que en su cercanía amenazante conducen al temor. Más aún, es hacia los entes intramundanos en la cercanía que el *Dasein* cadente huye con lo cual el ante qué de la primaria huida del *Dasein* ha de constituir otro tipo de amenaza, sin duda más atroz, que aquella que cualquier ente intramundano pudiese siquiera motivar. De un modo enteramente formal podría decirse que la fuga del *Dasein* en tanto cadente “es una fuga ante sí mismo y no una fuga ante el mundo ni ante una determinada cosa mundana”¹⁰⁷. Pero, ¿qué es entonces lo amenazante en el *Dasein* mismo que motiva el movimiento de fuga de sí? Ninguna determinación óntica particular parece justificar dicho movimiento y es en este punto donde el esquema característico del temor resulta insuficiente para dar cuenta de la fuga de sí como movimiento fundamental del *Dasein* en tanto tal. En rigor, en el caso de la fuga del *Dasein* ante sí mismo, nos hallamos ante la imposibilidad de determinar el ante qué del temor; no se trata ya de que temamos esto o aquello que se nos presenta en el mundo circundante como amenazante sino que, más bien, simplemente nos sobrecoge (*befällt*) la amenaza, nos asalta (*überfällt*). Y de improviso lo amenazante es el mundo circundante mismo:

“Decimos entonces: se torna inhóspito (*es wird einem unheimlich*). Uno no está ya en casa en el mundo circundante familiar, no porque un cierto ámbito del mundo previamente conocido y familiar no se encuentre en su orientación, no porque uno no se encuentre en casa

¹⁰⁵ SZ, p. 181.

¹⁰⁶ Cf. GA 20, pp. 390-1.

¹⁰⁷ GA 20, p. 392.

en este preciso entorno en el que se encuentra, y prefiriera estar en otro, sino que el ser-en-el-mundo mismo deviene en la angustia un total 'no-en-casa' sin más"¹⁰⁸

La angustia, entonces, a diferencia del temor, no puede precisar su ante qué, toma por asalto y en ese sentido amenaza "el cotidiano estar perdido en el Uno"¹⁰⁹ Debe tomarse en serio este carácter amenazante de la angustia y por ende ponerse en guardia contra toda lectura que crea ver en ella una receta existencialista o una escatología.

El ante qué de la angustia permanece entonces indeterminado, y en su indeterminación es, dirá Heidegger, la nada¹¹⁰, y ello en el sentido de una nada de ente, "nada que ocurra en el mundo, nada determinado, nada mundano"¹¹¹. Podrá verse aquí anticipado, casi literalmente, el modo en el que Heidegger caracterizara, en 1928, la mundanidad del mundo como *nihil originarium*. Es ante esa nada que nos sitúa la angustia, y efectivamente esa nada no es sino "el mundo como tal", o, como dirá Heidegger con más precisión en los *Prolegomena*, "el mundo en su mundanidad misma"¹¹². Si, como hemos ya señalado, esta nada originaria no es otra cosa que la fenomenalidad del fenómeno que se sustrae a toda mostración, el abismo que se abre en las profundidades del fenómeno, no habrá de sorprender que Heidegger concluya que la *Unheimlichkeit* que se patentiza a partir de la angustia "debe ser captada como el fenómeno más originario"¹¹³ o, tal vez mejor, como lo más originario del fenómeno.

En este sentido, la angustia ocupa en el esquema fenomenológico heideggeriano un rol de marcada importancia y en efecto es posible decir con J.-F. Courtine que en ella se efectúa la reducción fenomenológica, siempre y cuando comprendamos reducción en el sentido de una reconducción del ente al ser, tal y como lo señala Heidegger en el § 5 de los *Grundprobleme*. Lo cual no implica sino que "la angustia es (...) el surgimiento de la diferencia (*Unterschied*)", "revela más originalmente al *Dasein* mismo como *Da-sein*, como el lugar mismo de la diferencia"¹¹⁴. Si se quiere, la peculiar experiencia de la angustia es la experiencia del ser, o más bien del ser en su diferencia con el ente:

"He señalado una vez antes en oportunidad del análisis del *concepto cartesiano de sujeto* que *Descartes* dice que no tenemos afección alguna del ser en tanto tal (...). La angustia no es sino la experiencia sin más del ser en el sentido del ser-en-el-mundo"¹¹⁵, es decir, del ser en su diferencia con el ente en el *Da-sein*.

¹⁰⁸ GA 20, p. 400.

¹⁰⁹ SZ, p. 189.

¹¹⁰ Cf. GA 20, p. 401. Tb. SZ, p. 186.

¹¹¹ GA 20, p. 401.

¹¹² SZ, p. 187 y GA 20, p. 401, respectivamente.

¹¹³ SZ, p. 189.

¹¹⁴ Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op.cit., pp. 246-7.

¹¹⁵ GA 20, p. 403. El subrayado es de Heidegger.

Con esto no se ha agotado sin embargo el campo temático que abre el fenómeno de la angustia. En efecto, en lo que aquí nos concierne, debemos aún tomar nota de dos cuestiones fundamentales que de aquí se derivan. La primera hace al hecho de que la angustia “aisla y abre así al *Dasein* como ‘*solus ipse*’”. Debemos, pues, analizar las implicancias de ello en lo que hace a la cuestión de la mismidad y la alteridad que nos ha conducido hasta aquí. Por otra parte, será menester precisar de un modo más adecuado en qué consiste el movimiento por el cual la angustia da cuenta de la negatividad que constituye la fenomenalidad del fenómeno y para ello deberemos abocarnos a analizar en detalle el tratamiento heideggeriano de la voz de la conciencia. Si ambas cuestiones, a saber, la del aislamiento, que será pronto profundizada sobre la base del análisis del ser para la muerte, y la de la voz de la conciencia se hallan íntimamente ligadas, será conveniente partir de la primera y seguir el recorrido heideggeriano que conduce a la segunda. Como corolario de estos desarrollos podremos insinuar una primera hipótesis, provisional, por cierto, en lo que respecta a la relación entre propiedad e impropiiedad.

Al final del párrafo dedicado a la angustia en *Sein und Zeit*, Heidegger afirma:

“Sólo en la angustia reside la posibilidad de un abrir señalado (*aus-gezeichnet*) porque ésta aisla. Este aislamiento trae de vuelta al *Dasein* de su caída y hace para él evidentes (*offenbar*) la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de su existencia”¹¹⁶.

El por qué de la íntima imbricación entre aislamiento y apertura queda aquí sin dilucidar, si bien la relación antes señalada entre apertura y *Unheimlichkeit* nos brinda ciertas indicaciones al respecto. Sin embargo, para elucidarla adecuadamente es menester remitirnos al análisis del ser-para-la-muerte que, al comienzo de la segunda parte de la obra, inaugura el recorrido que conducirá a la temporalidad. El tratamiento heideggeriano del problema reviste un doble interés: en primer lugar, en la medida en que resulta crucial para comprender el modo en el cual la empresa fenomenológica heideggeriana se orienta más allá de la superficie del fenómeno y en relación a la fenomenalidad, así como para determinar con mayor precisión el enigmático modo de ser que Heidegger denomina *Dasein*; en segundo término, porque es en particular a partir de este pasaje de *Sein und Zeit* que han surgido los mayores equívocos en torno a la obra de Heidegger y en particular en torno a la cuestión de la subjetividad en la misma. Si hoy en día el tema es objeto de múltiples y acaloradas discusiones, las mismas se deben en gran medida a una lectura parcial y sesgada de este pasaje de la obra sin comprender el proyecto filosófico general en el que se inscribe. Un análisis detallado de la misma, que hunda sus raíces en las fuentes del pensamiento heideggeriano, ayudará en gran

¹¹⁶ SZ, pp. 190-1

medida a despejar la “ambigüedad relativa al lugar del sí mismo” que autores como M. Haar han creído ver y que los han conducido a señalar que, pese a todo, el sí mismo heideggeriano “conserva, si bien traspuesta, la propiedad más importante del sujeto, la relación consigo mismo”¹¹⁷. Sin ser el tema explícito aquí, podremos brindar, a partir del análisis siguiente, algunas indicaciones para abordar la cuestión desde otra perspectiva.

Como es sabido, la introducción de la cuestión de la muerte en el desarrollo de la analítica existencial tiene lugar a partir de la consideración de la posibilidad – o más bien de la imposibilidad – de aprehender al *Dasein* como totalidad. La estructura misma de la *Sorge* como estructura ontológica fundamental del *Dasein* entraña, en efecto, una “permanente ineludabilidad (*ständige Unabgeschlossenheit*)” del mismo. La imposibilidad de captar, pues, al *Dasein* como totalidad no se debe, por cierto, a limitaciones de nuestras capacidades cognoscitivas sino que “el obstáculo se sitúa del lado del ser de este ente”¹¹⁸, pues en efecto, en tanto es, el *Dasein* no es nunca total. Frente a ello Heidegger se preguntará:

“¿No resulta entonces la lectura entre líneas (*Ablesung*) de la ontológica totalidad del ser en el *Dasein* (*am Dasein*) una empresa sin esperanza?”¹¹⁹

En tal caso, si se ha de poder leer el ser como totalidad en el *Dasein*, la idea de totalidad deberá ser reformulada. Este será, en último término, el camino seguido por Heidegger. Pero en la medida en que la finalización del *Dasein*, su completitud, está ligada a la muerte, será menester analizar de qué modo la muerte se inserta en la estructura ontológica de este ente.

El recorrido que propone Heidegger es el siguiente: si el *Dasein* ha de ser apresado en su totalidad, es menester remitirse al *Dasein* en su *perfectio*, en el sentido de su plena actualidad, su absoluta realización. Sin embargo, en la medida en que el modo de ser del *Dasein* de acuerdo a su carácter ontológico distintivo es la posibilidad, tal *perfectio* parece inalcanzable, en particular, por decirlo así, en primera persona. Y ello debido a que la realización plena del *Dasein*, el agotamiento de toda posibilidad es la muerte que, en tanto tal, se resiste a ser experimentada por el *Dasein* mismo, marcando más bien la imposibilidad última de toda experiencia. Pero entonces, ¿cómo hacer comparecer la muerte en tanto tal ante la mirada fenomenológica? Aún parece quedar un recurso, y Heidegger lo presenta sin dilación: a través de la muerte del otro,

¹¹⁷ Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990, p. 14. En el mismo sentido, se ubica la hipótesis de Taminioux. Cf. Taminioux, J., “The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self”, en Kisiel y v. Buren (comp.), op.cit., pp. 269-290.; cf. tb. Taminioux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, op.cit., por ej. Avant-propos y cap. III. Similar en este punto es tb. la lectura de Bernet, si bien más matizada. Cf. Bernet, R., “Le monde et le sujet”, en *Philosophie*, nro. 21. Paris. Vrin, invierno 1989, pp. 57-76.

¹¹⁸ SZ, p. 236.

“(u)na finalización del *Dasein* llega a ser ‘objetivamente’ accesible. El *Dasein* puede, en tanto es esencialmente ser-con con otros, ganar una experiencia de la muerte. Este darse ‘objetivo’ de la muerte debe entonces posibilitar también una delimitación de la totalidad del *Dasein*¹²⁰”.

Si un análisis semejante ha de ser posible, sólo puede serlo en tanto descansa sobre la premisa metodológica de que el *Dasein* es sustituible (*ersatzbar*) por otro. Se trata del presupuesto según el cual

“el *Dasein* podría ser sustituido por otro, de modo que lo que permanece inexperienciable en el propio *Dasein* se haría accesible en el extraño (*am fremden*¹²¹)”.

Esta presuposición, que bien podría valer, señala Heidegger, para una lógica de roles que pudieren ser intercambiados por medio de una delegación de los mismos en un representante (*Vertreter*), no es apta para el caso de la muerte pues, aquí, ya no se trata de estar en lugar del otro sino de “‘ser’ el otro dentro de ciertos límites¹²²”. Sin duda, una exigencia semejante rompe con la lógica del intercambio y la reciprocidad que posibilitaría una sustitución en términos de representación (*Vertreten*). La muerte no es delegable y ello, ante todo, porque no se posee como un atributo o una función. Más aún, ¿quién puede propiamente morir? Sin duda no el “yo”, pues, ¿cómo decir siquiera “yo muero”? Como señala J.-L. Nancy, “la muerte excede (...) los recursos de una metafísica de la subjetividad”¹²³. Sin duda todo camino en primera persona deberá ser descartado de antemano, en la medida en que justamente es la disolución de la primera persona aquello que la muerte pone en juego. Pero ello parece implicar a un tiempo cerrar la puerta al rodeo a través de la muerte del otro, puesto que es solamente en la sustituibilidad dada por la proliferación de sujetos en un medio de homogeneidad que una representación de la muerte propia en el otro es posible. Y es justamente esa homogeneidad, que no es otra que la del *Man*, lo que la muerte pone en jaque. Por eso, concluye Heidegger: “*Nadie puede tomar la muerte a otro*”¹²⁴.

De aquí se desprende claramente la imbricación entre muerte y aislamiento (*Isolierung, Vereinzelung*) sin que con ello se ponga empero todavía de manifiesto en qué consiste este aislamiento y cuál es su función positiva de mostración fenomenológica. Para ello hemos de comenzar por delimitar este aislamiento de un posible no-aislamiento en relación con la muerte. Pues, en efecto, la muerte, en algún sentido, parece ser aquello que nos liga ante todo a los otros, el más común de los acontecimientos. En la

¹¹⁹ SZ, p. 236.

¹²⁰ SZ., p. 237.

¹²¹ SZ, p. 239.

¹²² SZ, p. 240.

¹²³ Nancy, J.-L., *La Communauté désouvrée*, Paris, Ch. Bourgeois, 3ª ed., 1999, p. 40.

¹²⁴ SZ, p. 240. El subrayado es de Heidegger.

medida en que se concibe a la muerte como un acontecimiento por llegar (*vorkommenden Begegnis*), y de hecho ésta es la forma que la comprensión de la muerte adquiere en la cotidianidad, puede decirse que la muerte no sorprende a nadie, que como todo aquello que sale al encuentro en el mundo es *unauffällig*. Esta comprensión cotidiana de la muerte se articula en una serie de enunciados que han de ser aprehendidos correctamente. Así, por ejemplo, puede decirse y de hecho siempre se dice: “Uno también muere una vez al final, pero por ahora uno mismo sigue sin ser afectado (*bleibt unbetroffen*)”¹²⁵. Más aún: “La interpretación pública del *Dasein* dice: ‘uno muere’, porque de ese modo cualquier otro y uno mismo puede decirse: pero todavía yo no, ya que este uno es *nadie*.”¹²⁶ La lógica que caracteriza, pues, a la comprensión de la muerte en la cotidianidad es, entonces, la siguiente: por un lado, la muerte es concebida como un acontecimiento que, desapercibidamente, sale al encuentro como cualquier otro en el mundo; más aún, es el acontecimiento que siempre alcanza a uno pero de modo tal que, siempre, todavía no lo ha alcanzado. Si, como decíamos anteriormente, la muerte no puede conjugarse en primera persona, si el yo no puede morir, es justamente a partir de este “yo todavía no” que el yo se afirma en tanto tal. Ello no implica sin embargo que en la cotidianidad o, más precisamente, en la impropiedad la muerte como rasgo esencial de la existencia sea excluida; es más bien por medio de su inclusión, si bien una inclusión negativa, que la impropiedad se configura: “uno muere, yo todavía no” es si se quiere la forma que adopta la certeza de sí en la cotidianidad, certeza que se funda en una “indiferencia *contra* la extrema posibilidad de su existencia”¹²⁷. Reaparece, pues, de este modo la estructura de la fuga (*Fliehen, Flucht*) que hemos ya caracterizado, sumariamente, como modo de ser de la caída, es decir, de la impropiedad. En la medida en que la certeza de la muerte en la cotidianidad se funda en una fuga ante la muerte, la certeza de la muerte no es apodíctica sino más bien empírica, con lo cual autoriza siempre el sostenimiento de la posibilidad de su no realización y es sobre esta posibilidad que se sostiene el ‘yo’:

“La muerte es para todo hombre probable en grado sumo, y sin embargo no ‘incondicionadamente’ cierta. En sentido estricto ‘sólo’ se puede atribuir a la muerte una certeza *empírica*.”¹²⁸

Ahora bien, si incluso en la impropiedad la muerte se halla presente en la estructura existencial del *Dasein*, parece abrirse de este modo una posibilidad para pensar al *Dasein* como totalidad. En efecto, la muerte marca un límite para aprehender al *Dasein* en su totalidad en la medida en que, como lo revela un

¹²⁵ SZ, p. 253.

¹²⁶ SZ, p. 253. El subrayado es de Heidegger.

¹²⁷ SZ; p. 255. El subrayado es de Heidegger.

¹²⁸ SZ, p. 257. Sigmund Freud, otro de los grandes pensadores de la muerte, ha atribuido, entre otras cosas, a esta no apodícticidad de la muerte el origen de la *Unheimlichkeit*, lo cual no deja de resultar significativo aquí. Cf. Freud, S.,

primer abordaje, la misma se sustrae a la efectivización sin que con ello el *Dasein* deje de ser, con lo cual nos hallamos ante la paradoja de que el *Dasein*, cuando es total, ya no es. Sin embargo, si la muerte, al menos como aquello de lo que uno se fuga en la cotidianidad, se da de algún modo, a partir de un análisis fenomenológico de esta modalidad de donación podremos franquear el acceso para un análisis de la totalidad del *Dasein*. Volvemos de este modo a la pregunta de la cual partimos, aunque desde una perspectiva enriquecida: ¿de qué modo se da la muerte? Una indicación de Heidegger con respecto a aquello que el Uno oculta, aquello de lo que huye, contribuye a aclarar esta cuestión. Se trata del desplazamiento, llevado a cabo mediante el ‘todavía no’ antes mencionado, de la absoluta certeza de la muerte a la mera certeza empírica y presuntiva:

“Así oculta el Uno lo propio de la certeza de la muerte, que *ésta es posible a cada momento*”¹²⁹.

La clave aquí está en la posibilidad; que la muerte sea posible a cada momento no quiere sino decir que la muerte es a cada momento en tanto posible, que la muerte ya está dada en tanto posibilidad. Lo cual no depende en absoluto de la probabilidad empírica u objetiva. Debe comprenderse adecuadamente qué quiere decir posibilidad, en particular en el marco de un pensamiento que, en gran medida, es un pensamiento de lo posible, para entender el modo de ser de la muerte. Este tema será objeto de un ulterior desarrollo pero debemos insistir aquí sobre el hecho de que la posibilidad no es una posibilidad empírica sino, más bien, una forma “real”, ontológicamente legítima, de darse. Es justamente esto lo que pasan por alto quienes, como M. Haar, se escandalizan – y este escandalizarse parece no hacer más que confirmar la tendencia a la fuga propia de la cotidianidad – frente a la anterior afirmación heideggeriana:

“En efecto, la muerte es *teóricamente* posible a cada instante, pero no es verdad que yo esté *objetivamente* amenazado a cada instante. Así, la proximidad de la muerte posible no puede resultar más que de un esfuerzo por imaginar aquello que es *abstractamente* posible pero *improbable* la mayor parte del tiempo”¹³⁰

Podrá verse con facilidad cómo esta lectura, apoyada en el esquema ontológico tradicional, busca desarticular la elucidación heideggeriana de la muerte y cómo, al mismo tiempo, no hace sino mostrar que ese esquema ontológico aquello que pensar la muerte a fondo pone en peligro. Pues, ¿qué sentido tienen en este contexto categorías tales como lo teóricamente posible o lo abstractamente posible, frente, digamos, a lo

“Das Unheimliche”, en *Gesammelte Werke*, éd. por A. Freud et al., Fischer Verlag, Frankfurt, 1999, Bd. 12, pp. 227 y ss.

¹²⁹ SZ, p. 258.

¹³⁰ Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, op.cit., p. 28. El subrayado es nuestro.

objetivo? Aquí no se hace más que pensar la posibilidad desde la realidad, como si fuera más posible aquello que está por realizarse, que ya ha comenzado a realizarse, bajo la forma de la vejez, digamos, o de la enfermedad. Pero esa realización implica, por el contrario, una disminución de la posibilidad y es justamente lo contrario aquello que plantea Heidegger cuando señala, y pasamos así a considerar en sí el modo de donación de la muerte, que de lo que se trata es de precursar (*Vorlaufen*) la muerte como posibilidad.

Que la cuestión de la posibilidad es central aquí lo pone de manifiesto el análisis heideggeriano de un ser-para-la-muerte propio y, en rigor, la idea misma de ser-para-la-muerte o ser-relativamente-a-la-muerte como tal. Pues *Sein-zum-Tode* no quiere decir sino “*ser para una posibilidad, y en particular para la posibilidad destacada del Dasein mismo (...)*”¹³¹. Inmediatamente a continuación, Heidegger aclara que no se trata, como en el caso de la cotidiana ocupación, de referirse a la posibilidad en el sentido de un ocuparse de su realización (*Besorgen seiner Verwirklichung*). Más aún, la realización es justamente, lo hemos anticipado, lo contrario de la posibilidad, en tanto implica “*aniquilar (...) la posibilidad de lo posible (die Möglichkeit des Möglichen vernichten)*”¹³². Si se quiere comprender la posibilidad como posibilidad, el abordaje de la misma debe consistir en una “*consideración de lo posible como posible y en particular en dirección a (hinsichtlich: penetrándolo con la mirada hacia) su posibilidad como tal*”¹³³.

Vemos de este modo reiterarse nuevamente el esquema del fenómeno que, a lo largo de este trabajo, hemos procurado poner de relieve como la clave hermenéutica última para desentrañar el camino del pensar heideggeriano. Sólo que aquí nos hallamos ante un caso especial de dicha dinámica, que confiere al ser-para-la-muerte una cierta preeminencia en el esquema general. Si la fenomenalidad es la condición de posibilidad de mostración del fenómeno, su espacio de juego posibilitador de la donación de éste, a partir del análisis de la muerte como posibilidad podemos por fin comprender en qué sentido la fenomenalidad – el ser, la apertura, la mundanidad - es *condición de posibilidad* de la donación. En particular, es a partir del ser-para-la-muerte que puede comprenderse al fin la fenomenalidad como posibilidad. Sin duda ello requiere una completa y radical reformulación del pensamiento tradicional, y en particular de la lógica, en lo que hace a la cuestión de la posibilidad. Una transformación semejante se ha operado, sin que lo hayamos aún visto, correlativamente al desarrollo de la analítica existencial. Será necesario, para comprender adecuadamente el problema del fenómeno y la fenomenalidad, comprender a un tiempo el sentido radical de posibilidad que se halla en el trasfondo del mismo. Si aún no podemos avanzar en esa dirección, valga aquí esta indicación preliminar que retomaremos en el momento oportuno¹³⁴.

Ahora bien, si la muerte se da como posibilidad en sentido extremo, eso implica no sólo que debemos cuidarnos de identificar posibilidad y realización sino que, en el caso de la muerte, la posibilidad es

¹³¹ SZ, p. 261. El subrayado es de Heidegger.

¹³² SZ, p. 261.

¹³³ SZ, p. 261.

¹³⁴ Cf. *infra*, III.b.

pura posibilidad, es decir, a un tiempo, imposibilidad de la realización. La muerte es la posibilidad como imposibilidad de toda realización y no sólo porque, tras la muerte, ya nada podemos hacer – esta lectura ingenua y existencialista ya nada aporta desde una perspectiva ontológica – sino porque, como ya lo ha visto Aristóteles, la posibilidad en tanto tal debe implicar siempre la posibilidad de que no, es decir, para mantenerse como tal no debe confundirse con el acto¹³⁵. Ese es el sentido del siguiente pasaje, tal vez uno de los más recurrentemente citados – a menudo de manera aislada y por ende renunciando a toda comprensión del mismo – del *corpus* heideggeriano:

“La muerte como posibilidad no da al *Dasein* nada ‘a ser realizado’ ni nada que en tanto real él mismo pueda *ser*. Es la posibilidad de la imposibilidad de todo relacionarse con, de todo existir. En el precursar hacia esta posibilidad ella es ‘cada vez mayor’, es decir, se desvela como lo que en general no conoce ninguna medida, ningún más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia”¹³⁶.

De aquí se desprende con claridad el sentido del ‘precursar’ que nada tiene que ver con un estar obsesionado con la muerte, con un temerla a cada momento, con un esperarla. Todas estas formas de relación con la muerte la conciben desde la perspectiva de su imposible realización. “Precursar” no quiere decir sino ver a través de la muerte como posible la posibilidad en tanto tal y comprender de este modo al fenómeno de la existencia en su fenomenalidad, es decir, en su abismal profundidad. Que la posibilidad de lo posible en el precursar sea cada vez mayor – en tanto posibilidad, se entiende – no hace más que señalar que de lo que se trata es de comprender que la posibilidad en tanto tal no es sino la imposibilidad de su plena realización, que ser posible implica siempre una excedencia ontológica frente a lo real y lo necesario. Esta comprensión de la muerte permitirá, como mostraremos luego, poner de relieve una forma de totalidad para el *Dasein*.

En este contexto, y tras haber introducido esta primer caracterización ontológica de la posibilidad, Heidegger pasa a considerar la cuestión del aislamiento. En efecto, señala, la muerte como posibilidad

“(h)ace patente que todo ser cabe aquello de lo que se ocupa y todo ser-con con otros fracasa, cuando se trata del más propio poder ser”¹³⁷

¹³⁵ El desarrollo aristotélico puede hallarse por ejemplo en *Met.*, 1046 a 32: “Toda potencia es impotencia (*adynamia*) de lo mismo y con relación a lo mismo”. Retomaremos esta cuestión *infra*, III.b.

¹³⁶ SZ, p. 262.

¹³⁷ SZ, p. 263.

Este pasaje a menudo ha sido leído como una suerte de retorno del *Dasein* sobre sí mismo en el sentido de un “hacer un círculo sobre sí mismo. No comprende auténticamente (*sic*) más que para quererse”¹³⁸. Sin embargo, ¿puede concluirse sin más que el *Dasein* aislado es un *Dasein* “purificado monádicamente”¹³⁹? Estas lecturas, que se apoyan justamente sobre este pasaje así como sobre el desarrollo del *Gewissen* del que nos ocuparemos luego, pasan por alto el sentido fenomenológico de este solipsismo que no es otro que el de la reducción – del ente al ser, claro – anunciada por la angustia. Justamente aquello que fracasa – y nótese que no se habla aquí de que el *Dasein* deba aislarse ni nada por el estilo – es el impulso - impulso característico de la cotidianidad y perfectamente ejemplificado por la ontología clásica – a mantenerse en la superficie del fenómeno sin reconocer su abismal profundidad, a comprender, pues, la relación con los entes desde el plano de la mera onticidad sin interrogar por las condiciones de su donación, a pensar la relación con el otro en términos de una inter-subjetividad, es decir, de una comunidad intermonádica. Pues, en efecto, el fracaso de este impulso a permanecer en la superficie no implica “en modo alguno una separación (*Abschnürung*) de estos modos de ser [sc. el ser cabe los entes, el ser-con] del ser sí mismo propio” sino que los sitúa en un plano más originario o más bien los abre en su profundidad. En el caso particular de la relación con la alteridad, lo que ocurre es que

“recién del propio ser sí mismo de la resolución surge el propio ser-con-otro, y no de los ambiguos y celosos *convenios* (*Verabredungen*) ni de las *locuaces fraternidades* (*redseligen Verbrüderungen*) del Uno (...)”¹⁴⁰.

Lo que fracasa es pues el espacio de homogeneidad donde la alteridad no puede ser pensada sino bajo la forma de una identidad duplicada, de una *doublette* del *Selbst*, a la cual hay que alcanzar de algún modo, con la cual debe establecerse un lazo¹⁴¹. Más bien, el otro se revela aquí como constitutivo del *Dasein*, o en rigor como cooriginario en relación con el *Selbst*, en la medida en que es en la previa apertura, que excede tanto al *Selbst* como al otro, donde ambos pueden darse como tales. En rigor, ya no puede, ante el abismo abierto por la muerte que no es otro que el de la apertura, el del *Da*, como lugar de la diferencia ontológica, diferenciarse al *Selbst* y al otro. De hecho, y de un modo algo paradójico, la individuación tiene

¹³⁸ Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, op.cit., p. 13.

¹³⁹ La expresión es tb. de Taminiaux. Cf. Taminiaux, J., “The Husserlian Heritage in Heidegger’s Notion of the Self”, op.cit., pp. 286 y ss.

¹⁴⁰ SZ, p. 298. El subrayado es nuestro.

¹⁴¹ Cf. tb. GA 24, p. 408: “El ser uno con otro no es un pegajoso congraciarse del yo con el tú, surgido de una compartida indefensión sino que el existente juntos y uno-con-otro se funda en el auténtico (*echten*) (...) aislamiento de lo propio”. Mucho habría para decir, aunque no es éste el lugar, acerca de la demoledora crítica a toda lectura de Heidegger en clave liberal – las referencias al vocabulario contractualista son evidentes – e incluso nacionalsocialista que de aquí se desprenden.

lugar por medio de una indiferenciación. En este sentido puede decirse, como lo hiciera ya en 1924 Heidegger, justamente a propósito del precursar la muerte:

“Esta individuación tiene la peculiaridad de que no conduce a una individuación en el sentido de un surgimiento fantástico de existencias excepcionales; da por tierra con todo exceptuarse. Individualiza de modo tal que hace a todos iguales. En relación con la muerte todos son conducidos al cómo que cada uno de igual modo puede ser; a una posibilidad en relación con la cual nadie sobresale; al cómo en el que todo qué se pulveriza”¹⁴²

Nótese cómo el énfasis está puesto en la distinción de la modalidad fenomenológicamente privilegiada del cómo frente a todo qué; la muerte pone de relieve en el circuito de la mismidad su modalidad de donación frente a todo contenido concreto y en ese sentido, al tiempo que confiere a la mismidad la ley de su individualización, la inscribe en un movimiento que en todo punto la excede y ya no le permite diferenciarse del otro. Dicho de otro modo, si tal diferenciación supone un principio identitario capaz de *delimitar* dónde comienza uno y acaba el otro, dicho principio, *aparentemente* – y debe entenderse aquí apariencia en su sentido fenomenológico – operante en el ‘yo’, se revela aquí sólo un efecto de superficie. Pues lo propio de la *Selbtheit* es esta apertura originaria, es decir, el trascenderse. “Ser sujeto es trascender”¹⁴³, dirá Heidegger en 1928, y a un tiempo inmunizarse contra el espacio abismal abierto por esa trascendencia¹⁴⁴:

“La apertura (*Erschlossenheit*) no es en absoluto sólo de la naturaleza de la mismidad (*selbthafter Natur*), no es sólo la apertura de un sí mismo dentro de las fronteras del sí mismo, sino que traspasa (*übersteigt*) las fronteras del sí mismo”¹⁴⁵

Si esta trascendencia, que no es sino el no-estar-en-casa, la *Unheimlichkeit*, de la que hemos hablado anteriormente, tiene algo de monstruosa, justamente en tanto desarticula toda estabilidad, toda seguridad, y abre una dimensión abismal, eso explica y a su vez confiere toda su legitimidad al enmascaramiento que llamamos “yo”. Y sin embargo ese ‘yo’ lleva sobre sí o más bien en sus profundidades, como una carga de la cual no puede jamás desembarazarse, la nada sobre la cual se sostiene y que constituye la condición de posibilidad misma – justamente en su reafirmarse frente a ella – de su existencia. Es este el sentido en el cual el *Dasein* puede ser total, albergando en sí como posibilidad incluso su imposibilidad. En tanto se trasciende

¹⁴² Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, Max Niemeyer, 1995, p. 27. De aquí es más consignaremos esta obra como BZ.

¹⁴³ GA 26, p. 211.

¹⁴⁴ Cf. al respecto tb. Marquet, J.-F., “Genèse et développement d’un thème: l’isolement”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-29*, op.cit., p. 197.

¹⁴⁵ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu SuZ*, op.cit., p. 34.

a sí mismo, el *Dasein* puede ser total. La muerte como posibilidad implica la posibilidad de aprehender al *Dasein* como totalidad pues, en cierto modo, y justamente a partir de la modalidad ontológica privilegiada de la posibilidad, el *Dasein* puede pensarse como totalidad sin que ello signifique su cerrazón. La muerte abre la posibilidad como lo otro en el *Dasein* que, en tanto tal, lo lleva más allá de sus límites, y de ese modo permite pensarlo como total. Claro que la totalidad resultante será una totalidad posible, no reductible, por decirlo en otras palabras, al modo de la plena presentación:

“Así sale a la luz la posibilidad de un poder ser total propio del *Dasein* – pero sólo como posibilidad ontológica”¹⁴⁶.

Esta es, podemos arriesgar, la última palabra de Heidegger sobre la cuestión de la identidad – identidad abierta e inestable, traspasada por lo otro de sí - y sin embargo ésta está destinada aún a recibir una nueva modulación, justamente en la medida en que es aún necesario dar testimonio de ella. A ello contribuirá el análisis del *Gewissen* que será introducido, justamente, a modo de testimonio (*Bezeugung*).

Recordemos, como lo hace Heidegger al comienzo de la sección dedicada en *Sein und Zeit* al *Gewissen*, que el ser sí mismo propio es una “modificación existencial del *Man*”. El sentido de esta afirmación del § 27 de la *Hauptwerk* ha quedado suficientemente claro a partir de los anteriores desarrollos pues, en efecto, la identidad se ha revelado ante todo como un fenómeno de superficie y en ese sentido su lugar característico es el Uno; el sí mismo propio no es sino un horadar la superficie del *Man* para ver tras de éste la profundidad de un *Selbst* que ya no es un yo. De lo que se trata ahora es de pensar las “condiciones ontológicas de posibilidad” de esta modificación. Si de lo que hemos de ocuparnos es de una modificación existencial, es decir, ónticamente determinada, no ha de sorprender que Heidegger parta de un fenómeno óntico si bien no hemos de perder la vista que, una vez más, de lo que se trata es de elucidar el sustrato ontológico del mismo. El fenómeno óntico escogido es la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) y si bien Heidegger no justifica aquí semejante elección, el hecho de que tal fenómeno se caracterice por un juego de interpelación y escucha parece conducirnos fácilmente a concluir que de lo que se trata aquí es de poner de manifiesto de qué modo se revela al *Dasein* su propia abismalidad. La voz de la conciencia, en efecto, tiene el carácter de una revelación y de ahí, podemos conjeturar, su carácter ónticamente ejemplar como testimonio de la estructura fenomenal del *Dasein* mismo:

“Para encontrarse a sí mismo en general debe ser ‘mostrado’ en su posible propiedad. El *Dasein* requiere de un testimonio de su poder ser sí mismo que, según su *posibilidad*, ya es”¹⁴⁷

Nótese que de lo que aquí se trata es de hacer patente lo que ya en el *Dasein* está dado como posibilidad, a saber, su poder ser sí mismo que es también su ser sí mismo posibilidad. Y es justamente éste el carácter del *Gewissen* que hace que aquí se lo privilegie: “La conciencia da ‘algo’ a entender, abre”¹⁴⁸. No será difícil ver que justamente lo que da el *Gewissen* es el dar mismo, la apertura.

En principio, la conciencia posee, estructuralmente, la forma de un llamado (*Ruf*), o más bien de una interpelación (*Anruf*) que exige, complementariamente, una escucha (*Hören*). En rigor, la estructura del llamado reitera, y ello da sin duda que pensar, el esquema que Heidegger presentara a la hora de caracterizar la estructura del preguntar: por un lado lo que llama (*der Ruf*), por otra el interpelado (*der Angerufene*), por último aquello a lo cual es interpelado el interpelado, el a qué de la convocatoria (un cierto *Wozu des Aufrufens*). Si el esquema no es presentado aquí tan claramente como en el caso de la pregunta, es evidente que la estructura subyacente es la misma, y el análisis ulterior no hará sino confirmarlo. De todos modos, hemos omitido considerar un elemento central en la estructura del llamado, aquél que demostró ser el elemento crucial en el preguntar: su meta, aquello a lo cual tiende. Pues es ese elemento, hemos visto, aquel que rompe con la estructura ópticamente determinada de la pregunta – y otro tanto podremos decir del llamado – y da cuenta de su capacidad de mostración ontológica. Podemos adelantar aquí que es el desconocimiento de este elemento lo que ha motivado que una serie de lecturas de Heidegger hayan visto en el llamado de la conciencia la figura de una depuración monadológica. Procuraremos mostrar aquí lo inadecuada de tal lectura.

Volvamos, por el momento, a la estructura del llamado. Al igual que en el caso del preguntar, el interpelado es aquí sin duda el *Dasein*. Como señala Heidegger, esto va de suyo aunque también es aún indeterminado. En rigor, el interpelado en el llamado es el *Dasein* como *Man*, es decir, el sujeto de la ocupación, de la *Umsicht*, el ‘yo’ podría decirse. ¿A qué es pues llamado el interpelado? Al propio sí mismo, responde Heidegger. Y ello no en el sentido de una vida interior o un *Ichpol* – todo ello es puesto en suspenso, dislocado por el llamado – sino al *Selbst* como ser-en-el-mundo mismo.

Ahora bien, el análisis de los restantes elementos estructurales del llamado resulta más problemático y Heidegger se demora en ellos. En primer lugar, hemos de dirigir nuestra atención a un elemento que, aparentemente, hemos pasado por alto, a saber, lo dicho (*das Geredete*) en el llamado, su contenido, su qué (*Was*). La respuesta heideggeriana a primera vista parece desconcertante:

¹⁴⁶ SZ, p. 266.

¹⁴⁷ SZ, p. 268. El subrayado es de Heidegger.

¹⁴⁸ SZ, p. 269.

“¿Qué dice en el llamado (*was ruft*) la conciencia al interpelado? En sentido estricto, nada. (...) *La conciencia habla únicamente y siempre en el modo del silencio*¹⁴⁹”

Esta en principio enigmática aseveración debe ser correctamente comprendida. Muchos autores han visto a menudo en ella una constatación de la impugnación heideggeriana de todo vínculo ético, si se concibe la ética en términos comunicativos y sin duda aciertan con ello¹⁵⁰. Pues, en efecto, el llamado de la conciencia debe distinguirse de toda forma de comunicación (*Mitteilung*). Sin embargo, estas lecturas no llegan a comprender en qué sentido ha de leerse, en el marco de la atestiguación óptica de la dinámica fenomenológica que aquí, lo hemos visto, está en juego, la anterior afirmación. Para ello basta con prestar la suficiente atención a la misma. En cuanto al qué, Heidegger lo subraya, la conciencia no dice *nada* en el llamado. O dicho de otro modo, el llamado de la conciencia dice una nada de qué, nihiliza el qué en cuanto posible contenido objetivo del llamado pero con ello pone de relieve en un sentido más originario, un cierto movimiento, un movimiento más allá de *qué* y en dirección, podemos adelantarlo, a un cierto *cómo*. Si Heidegger ha a menudo privilegiado la dimensión del cómo frente a la de qué, la de la modalidad frente al contenido, y ello por razones que hacen al núcleo de su proyecto fenomenológico, en este caso este privilegio se pone en juego plenamente en el modo mismo de ser de la llamada de la conciencia lo cual, por otra parte, contribuye a justificar la elección de la misma como una forma eminente de atestiguación óptica de la dinámica fenomenológica en tanto tal. Si la llamada de la conciencia es una puesta en juego ejemplar de esa dinámica, un testimonio del modo en el que se efectúa la reducción en sentido heideggeriano, lo es, ante todo, porque en su nada de contenido conduce la mirada más allá de lo captable bajo la forma de lo meramente óptico, i.e. de lo dado. Qué es lo que esa nada pueda poner de relieve queda por dilucidarse, si bien vemos aquí reiterarse un esquema ya familiar, que hemos visto aparecer en el caso de la mundanidad del mundo como nada de ente, en el de la angustia como angustia ante nada.

¹⁴⁹ SZ, p. 273. El subrayado es de Heidegger.

¹⁵⁰ Cf. Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op.cit., pp. 345 y ss. Allí Courtine retoma la posición de Arendt y Buber frente a Heidegger y señala: “La crítica heideggeriana de las metafísicas del sujeto se orienta ciertamente a hacer caduca toda problemática intersubjetiva. Se ve claramente aquello en lo que el abordaje intersubjetivo se vincula esencialmente con la cuestión cartesiano-husserliana de la egología. Se puede sin embargo preguntar si la destrucción de la subjetividad aquí no pone en cuestión un aspecto ético del ‘sujeto’ que podría también contribuir por sí mismo, y más radicalmente, al sobrepasamiento de la perspectiva egológica. En otras palabras, ¿no sería más bien una problemática auténticamente intersubjetiva aquella que permitiría criticar a fondo las metafísicas modernas del sujeto y de la subjetividad autocentrada, ipseica (*ipséique*)? ¿En qué medida la aproximación intersubjetiva, comunicacional y lingüística no hace más que extender la metafísica del sujeto (...)? ¿En qué medida es capaz de subvertirla en su fundamento?” (Ibid., p. 347). En el mismo sentido dirige sus críticas Haar. Cf. *Heidegger et l’essence de l’homme*, op.cit., Parte I, cap. 2. No podemos detenernos aquí a discutir estas cuestiones. Lo hemos hecho en nuestro “La comunidad diferida. El retorno a Heidegger o para una (im)política futura”, a publicarse próximamente en un volumen colectivo, aún sin título, bajo la supervisión de la Dra. Mónica B. Cragnolini en el marco del PIP-Conicet 2350. Lo que procuraremos mostrar aquí, en tal caso, es el modo en el cual, más allá de la cuestión de fondo, a saber, cuál es el mejor modo de superar lo que, bajo un título general e inexacto, se ha llamado la metafísica del sujeto en dirección a una ética, la lectura de estos autores no hace justicia al sentido que el desarrollo de la *Stimme des Gewissens* ocupa en la obra de Heidegger.

Para echar algo de luz sobre las mentadas cuestiones, hemos de dirigir nuestra atención al tercer elemento de aquellos que surgieron a la hora de caracterizar la estructura del llamado y que aún no ha sido desarrollado, a saber, el de quien llama (*der Rufer*). En principio, quien llama parece verse indeterminado, como si no pudiéramos encontrar en el llamado mismo ninguna pista acerca de su identidad: “Quien llama en el llamado – ello pertenece a su carácter fenoménico – aleja de sí todo darse a conocer”¹⁵¹. Esta indeterminación es crucial pues pone de relieve un señalamiento (*Auszeichnung*) fenomenológico positivo en tanto delimita definitivamente la llamada de la conciencia frente a toda forma comunicacional ónticamente determinada. La indeterminación de quien llama no hace sino reforzar aquello que ya pusiera de relieve la nada de contenido del llamado, a saber, la imposibilidad de hacer frente a este fenómeno sin ir más allá de su superficie. La llamada de la conciencia es de suyo enigmática, en el sentido ricoeuriano antes señalado, y conduce por ende, de acuerdo a la estructura propia del enigma, más allá de lo e-vidente, en el sentido de aquello que meramente se nos da bajo la forma de una presencia, ante los ojos. No otra cosa quiere decir Heidegger cuando afirma:

“[Esta indeterminación de quien llama] indica que quien llama se agota sólo en el llamar (*Aufrufen zu*: ad-vocar, interpelar), que sólo quiere ser escuchado en tanto tal y no entrar en ulteriores disquisiciones.”¹⁵²

Pese a ello, desde el punto de vista de su relevancia ontológica, es menester interrogar por quién llama. Una primera aproximación, quizás basada en las interpretaciones usuales de la voz de la conciencia como una suerte de voz interior, conduciría a afirmar que “el *Dasein* se llama en la conciencia a sí mismo”¹⁵³. Sin embargo, esta respuesta no parece ser del todo satisfactoria y requiere ser repensada ya que:

“(e)l llamado no es nunca planeado ni preparado *por nosotros mismos*, ni voluntariamente realizado. ‘Ello’ llama, contra toda expectativa y toda voluntad. Por otro lado, el llamado no proviene sin duda de otro que esté conmigo en el mundo. El llamado viene *de mí* y sin embargo *más allá* de mí”¹⁵⁴.

Si el llamado, por un lado, puede adscribirse al *Dasein* – en el sentido de que no proviene de una alteridad identificable en la lógica de la cotidianidad –, sin duda no puede identificarse sin más a quien llama con el interpelado por ese llamado, pues justamente el llamado introduce una instancia de alter-idad que no

¹⁵¹ SZ, p. 274.

¹⁵² SZ, p. 275. El subrayado es de Heidegger.

¹⁵³ SZ, p. 275.

¹⁵⁴ SZ, p. 275. El subrayado es de Heidegger.

puede resolverse en la perfecta identidad del *Dasein* consigo mismo. Si, como hemos visto, esa identidad en rigor sólo tiene validez en la esfera del *Man*, es justamente la inestabilidad de la misma lo que pone de manifiesto el llamado. En ese sentido “quien llama no es familiar para el uno-mismo cotidiano – es algo así como una voz *extraña*”¹⁵⁵. El llamado – su silencio, su indeterminación óptica – revela justamente al *Dasein* que su identidad es sólo un fenómeno de superficie, y adquiere de ese modo la forma de una amenaza para la misma abriendo el espacio de lo inhóspito (*unheimlich*) que, paradójicamente, lo habita.

La estructura, entonces, del llamado, ha de comprenderse adecuadamente: si es cierto, por un lado, que el *Dasein* llama al *Dasein* en el llamado, ello no implica, como creyera verlo, entre otros, Taminioux, una depuración monadológica, un círculo consigo mismo. Pues el llamado rompe justamente la estructura plana sobre la cual el *Dasein* y su identidad se sostiene en la cotidianeidad bajo la forma de un dar la espalda a lo inhóspito en él y revela, hace patente, lo otro en el *Dasein* que constituye al *Dasein* mismo en tanto tal, la diferencia que lo habita. Este movimiento adopta la forma de un asedio: “(L)a inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) persigue al *Dasein* y amenaza su estar perdido olvidado de sí”¹⁵⁶.

Ahora bien, ¿en qué sentido el llamado de la conciencia tiene un carácter fenoménico positivo? ¿En qué consiste esta alteridad, esta extrañeza que se pone de relieve, a través del llamado, en el corazón mismo del *Dasein*? ¿Qué es, pues, lo escuchado en la “escucha de la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo”¹⁵⁷? Como puede verse, hay aún otro elemento a tener en cuenta, el crucial, tal vez, que hasta aquí se ha pasado por alto y que sólo hemos anunciado en nuestra presentación de la estructura del llamado por medio de la mera analogía con lo *Erfragte* en la estructura del preguntar, a saber, la meta del llamado o, como dice Heidegger aquí, “lo que el llamado da a entender”¹⁵⁸. Al momento mismo de presentar esta cuestión vemos reaparecer, sin embargo, la nada, pues en efecto, del llamado “nada resulta”. Pero “que *nada* resulte” significa, en relación con el *Dasein*, algo *positivo*¹⁵⁹. Debemos, entonces, elucidar el sentido de esta positividad, lo cual nos conduce al análisis de la última de las cuestiones presentadas por Heidegger a propósito del *Gewissen*: la de la culpa, la de la deuda (*Schuld*).

Como es habitual, Heidegger encara el análisis de la deuda – cuya pertinencia para un análisis de la voz de la conciencia es indudable, si bien la relación requiere ser ontológicamente elucidada - a partir de una distinción de los sentidos habituales de la misma. La deuda o la culpa – es imposible aquí despejar la ambigüedad semántica del término alemán, conviene en cambio ponerla en juego plenamente – significa a

¹⁵⁵ SZ, p. 277. El subrayado es de Heidegger.

¹⁵⁶ SZ, p. 277.

¹⁵⁷ SZ, p. 163. Esta extraña fórmula, que se halla en el apartado dedicado a la angustia, no sólo anticipa el ulterior desarrollo de la analítica existencial, por ejemplo, el aquí presentado análisis del *Gewissen*, sino que abre la puerta para hacer confluir una línea de pensamiento que, desde Nietzsche, y a menudo *contra* Heidegger, ha pensado la amistad como modelo para la alteridad. El caso ejemplar en este sentido es, claro, Derrida, quien sin embargo, pese a reparar en este pasaje de *Sein und Zeit*, no le presta la debida atención. Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid, Trotta, 2001, pp. 253 y ss.

¹⁵⁸ SZ, p. 279.

menudo, en la interpretación cotidiana de la misma, “deber algo a alguien” o también “ser culpable de algo”, en el sentido de haber causado algo de lo cual somos responsables. Ambos sentidos confluyen en la idea del “estar en falta”. Todos estos sentidos, como es evidente, tienen un carácter relacional que pronto los ubica en el terreno de la ocupación en el mundo y el correlativo ser-con cotidiano. Heidegger, frente a estos cotidianos sentidos de *Schuld*, señala la necesidad de formalizar el concepto en una determinada dirección, más allá de toda connotación moral. Si esto ha resultado escandaloso para varios de los lectores de Heidegger, justamente porque de este modo se perdería la posibilidad de establecer un criterio de responsabilidad en función de un estar en falta con respecto al otro que nos interpela y por ende deber responder ante él – es, claro está, el clásico argumento de Lévinas y también de cierta tradición de la fenomenología católica¹⁶⁰ – es menester hacer notar que Heidegger no sostiene – en rigor nunca lo hace – que deba desecharse el sentido usual de la culpa o que éste no tenga pleno derecho. Más bien, de lo que se trata, en el marco de una indagación fenomenológico-ontológica, es de ver a través de él para hacer a un tiempo comprensible el modo de ser de estas cotidianas modalidades del ser culpable. Si estos significados usuales ven erróneamente (*Fehlsehen*) es porque se quedan en la superficie del fenómeno en el sentido que hemos venido desarrollando aquí. Lo cual no implica, desde luego, que no sean significados *del* fenómeno. De hecho, como en todo el desarrollo de la analítica existencial, juegan un rol central pues son la cara visible (el *Schein*) que permite poner de relieve el juego fenoménico que está detrás de ellos:

“Pero en todo ver erróneamente se halla codesvelado (*mitenthüllt*) una indicación (*Anweisung*) hacia la ‘idea’ originaria del fenómeno.”¹⁶¹

La analítica existencial no consiste sino en recorrer el camino de ese codesvelamiento y explicitar lo en él codesvelado frente a lo cual la cotidianeidad permanece, al menos en cierto sentido, ciega o más bien frente a lo cual ésta se fuga para poder constituirse como tal. Éste es precisamente el sentido en el cual la idea de “culpable” (“*schuldig*” - y las comillas indican justamente que se trata de la idea que se nos presenta *zunächst und zumeist*) debe ser formalizada. No olvidemos que la formalización juega un rol central en el desarrollo de la analítica existencial y que no implica un paso de lo particular a lo general o de lo concreto a lo abstracto sino del qué al cómo, del fenómeno en su mostrarse al movimiento mismo por el cual esa mostración puede tener lugar. Un análisis formal del fenómeno de la *Schuld* pone de relieve un doble aspecto: por un lado, una cierta *nihilidad* (*Nichtigkeit*), justamente en tanto la deuda da cuenta de una falta; por otro, el *ser fundamento para...* que funda la culpa como responsabilidad. Fenomenológicamente, de lo

¹⁵⁹ SZ, p. 279.

¹⁶⁰ Cf. Lévinas, E., “¿Es la ontología fundamental?” en *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, trad. J.L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1998. Tb. por ejemplo, desde otra perspectiva, Marion, J.-L., “El interpelado”, trad. J.L. Vermal en *Taula, quaderns de pensament*, nro. 13-14, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1990, pp. 87-96.

que se trata es de poner de manifiesto la confluencia de la negatividad y del ser fundamento para... que se expresa en el fenómeno de la *Schuld*:

“Determinamos la existencial idea formal del “culpable/en deuda” a partir de esto así: ser fundamento para un ser determinado por la nihilidad, i.e. *ser fundamento de una nihilidad*¹⁶²”

Un desarrollo concreto de esta cuestión exige, evidentemente, una ontología de la nada que, sistemáticamente, será abordada a partir de la conferencia inaugural de 1929 y que no dejará de atravesar la obra heideggeriana de allí en más. Sin embargo, se pone aquí de relieve de qué modo estos desarrollos hunden sus raíces en el proyecto fenomenológico que se iniciara mucho antes de *Sein und Zeit*, proyecto que, de suyo, no es jamás abandonado. Volveremos sobre esta cuestión al final de nuestro trabajo¹⁶³. Lo que es menester notar aquí es que esta referencia a la nada no hace sino reiterar aquello que, en el análisis de la mundanidad, de la angustia, del ser-para-la-muerte, ya se ha puesto de relieve *precisamente como fundamento* – si bien de un tipo peculiar – de los fenómenos así mentados. El *Dasein* es en tanto tal atravesado por la negatividad y en ese sentido siempre ya en deuda. Si el desarrollo heideggeriano aquí apunta a la relación entre proyecto y estado-de-yecto para justificar esta caracterización del *Dasein*, relación de la que nos ocuparemos en el próximo apartado justamente por su importancia para la comprensión de la cuestión de la nihilidad, podríamos llegar a la misma conclusión a partir de los análisis de la mundanidad o del problema de la mismidad y la alteridad antes presentados. De hecho, este originario estar en deuda del *Dasein* se solapa con la *Darbung* que, desde los cursos tempranos, constituyera el principio del movimiento (¡el οὐ ἔνεκα, precisamente, también identificado en el curso de lógica de 1928 con la nada!) de la vida fáctica y operara como principio explicativo de la *Ruinanz*. Es esa nada que atraviesa al *Dasein* y que no es sino el abismo de su propia fenomenalidad aquello frente a lo que, espantoso, *unheimlich*, el *Dasein* se fuga hacia el reino de la pura onticidad.

Así, de acuerdo al esquema antes presentado, el estar-en-deuda da cuenta de aquello que, a través del llamado de la conciencia, se deja ver como su condición de posibilidad¹⁶⁴. Mienta, pues, esa presencia extraña en el *Dasein* o más bien esa presencia extraña, esa extrañeza en sí que el *Dasein* como ente es, en

¹⁶¹ SZ, p. 281.

¹⁶² SZ, p. 283. El subrayado es de Heidegger.

¹⁶³ Cf. *infra*, Corolarios.

¹⁶⁴ Jean Greisch, quien en este punto forma parte de quienes, engeguados por el aparente escándalo ético de la propuesta heideggeriana, no alcanzan a comprender el desarrollo que tiene lugar en torno al *Gewissen*, constata sin embargo con lucidez aunque sin extraer consecuencias de ello que la llamada constituye el fenómeno aparente y el estar en deuda el fenómeno inaparente. La relación entre ambos le parece empero oscura y señala que Heidegger “nos invita a efectuar el difícil pasaje” de uno al otro. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 295. Sin embargo, ese

tanto está atravesado por lo otro de su onticidad que aquí se revela como una negatividad. Sin duda esto deberá conducirnos a replantear la cuestión de la propiedad y la impropiedad pues, todo parece indicarlo, es en la propiedad donde lo extraño efectivamente irrumpe mientras que la impropiedad es justamente una reacción frente a esa irrupción, una suerte de intento, infructuoso por cierto, de inmunización contra ella. Debemos limitarnos aquí, hasta contar con la totalidad de los elementos necesarios, a anticipar meramente esta hipótesis. Volveremos sobre esto luego.

A partir de lo dicho, entonces, y siempre sobre el trasfondo del esquema de la fenomenalidad que, como procuramos mostrar aquí, constituye el marco general y el hilo conductor de la empresa filosófica heideggeriana, podemos caracterizar al *Dasein* del siguiente modo: el *Dasein*, como ente, es la aparición, es decir, la apariencia (*Schein*) de una negatividad. En qué consista esta negatividad habrá de elucidarse y es por ello que es menester ahora dirigir nuestra atención al desarrollo heideggeriano del ser-en que procurará, lo veremos, caracterizar el modo en que la nihilidad habita al *Dasein*.

II.C – EL SER-EN

Si se considera la estructura ser-en-el-mundo desde un punto de vista meramente exterior, todo parecería indicar que el momento del ser-en da cuenta de la relación entre el *Dasein*, es decir, el quién es en el mundo, y el mundo. En cierta medida contribuye a semejante interpretación el hecho de que Heidegger, en el § 13 de *Sein und Zeit*, eche mano a esta estructura para dar cuenta del fenómeno del conocimiento en abierta confrontación con la perspectiva tradicional que parte de la consideración del mismo como una relación entre un sujeto y un objeto y busca, precisamente, explicar el modo en el que esa relación tiene lugar. Contra esa perspectiva, lo sabemos, Heidegger sostiene la precedencia de la relación o, en rigor, dado que no se trata de una relación entre dos términos exteriores, más bien la originariedad del conocimiento frente a la distinción sujeto-objeto. Sin embargo, esta tesis, que por cierto es sin duda atribuible a Heidegger, no agota en modo alguno aquello mentado mediante la idea de ser-en. No hemos de olvidar que, como lo señala el título del mencionado párrafo, el conocimiento del mundo es un modo fundado del ser-en que, si bien es capaz de ejemplificarlo, dicho de otro modo, si bien es capaz de servir de punto de partida para su comprensión, no puede identificarse con él. Antes de ofrecer una caracterización positiva del rol que el análisis del ser-en ocupa en el esquema de la analítica existencialista revisemos brevemente el modo en el que el mismo es presentado – anticipado, en rigor – en los párrafos iniciales de *Sein und Zeit*.

pasaje no es otra cosa que lo que ocurre, cada vez, a lo largo de la analítica existencialista y que aparece claramente caracterizado ya en el § 7 de *Sein und Zeit*.

Al introducir por primera vez la cuestión en el § 12, Heidegger señala que de lo que se trata es de pensar la “constitución ontológica de la en-cidad (*Inheit*)”¹⁶⁵, es decir, no el fenómeno mismo del ser de algo en algo sino aquello que, a través de ese fenómeno, se pone de relieve con respecto al modo de darse del mismo. “¿Qué quiere decir (*besagt*) ser-en?” – se pregunta Heidegger. ¿Qué es lo que ser-en pone de relieve, indica? En función de una tendencia arraigada en los usos lingüísticos, tendemos, constata Heidegger, a completar la estructura mediante aquello en lo que algo es: el mundo, por ejemplo. Así, en la comprensión de término medio del ser-en aprehendemos lo mentado por éste bajo la forma de un ser en... (*Sein in...*), es decir, en el sentido de una relación categorial de inclusión espacial de una cosa en otra. Si una comprensión más originaria del ser-en se impone, ello se debe ante todo a que, en sentido estricto, en los casos en que se mienta la relación entre una cosa y otra en términos de inclusión espacial no hemos pensado de un modo suficiente aquello que ser-en significa. En particular, no hemos analizado de un modo adecuado la condición de posibilidad para que algo sea descubierto como siendo en algo. Como se ha visto a propósito del análisis del mundo, para que dos entes puedan hallarse en determinada relación remisional deben haber previamente comparecido, es decir, deben haberse ya dado, y es la lógica de esa donación aquello que resta por ser pensado a partir del ser-en. El ser-en no mienta entonces la relación de inclusión espacial de dos entes subsistentes y sin embargo no se alcanza de este modo una caracterización positiva del mismo. Si en principio el ser-en sólo puede ser abordado a partir de lo que no es, es necesario pensar el sentido de la negatividad que constituye su caracterización. La misma no es pues, azarosa, sino que

“(m)anifiesta más bien en sí misma la peculiaridad del fenómeno y es por eso en un sentido auténtico, adecuado al fenómeno mismo, positivo”¹⁶⁶.

A partir de lo dicho en los anteriores apartados podrá ya preverse el sentido en el cual la negatividad constituye un elemento positivo en relación con la estructura misma del fenómeno. Sin embargo, hemos de abocarnos al análisis de las peculiaridades que, en tanto tal, el momento estructural del ser-en pone de relieve.

En el contexto de esta anticipación del análisis del ser-en, lo hemos visto, Heidegger se aboca a analizar el problema del conocimiento. Dos puntos han de retener nuestra atención aquí. El primero hace a la deconstrucción heideggeriana de la perspectiva tradicional en torno al problema y sus implicancias; el segundo se refiere a la caracterización del conocimiento como un fenómeno derivado frente a la donación.

Por un lado, lo hemos anticipado, Heidegger señala que las perspectivas tradicionales acerca del conocimiento, en la medida en que parten de la consideración del sujeto y el objeto como entidades

¹⁶⁵ SZ, p. 53. Traduzco en-cidad a falta de una mejor alternativa, tomando como base, pues de eso se trata, conceptos como mundan-idad o fenomenal-idad.

¹⁶⁶ SZ, p. 58.

autónomas, concentran sus esfuerzos en dar cuenta de de qué modo es posible establecer una relación entre ambos y, más aún, una relación legítima, es decir, capaz de garantizar la adecuación del conocimiento de algo y el algo conocido. Pero en tanto se parte de la consideración de los términos de la relación como exteriores y autónomos, el problema de su vinculación parece estar destinado a permanecer problemático, como si el punto de partida mismo condenara ya de antemano al planteo a un callejón sin salida. Como hemos visto a propósito de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl, que podemos encontrar, sobre todo, en los *Prolegomena*, es justamente la noción husserliana de intencionalidad aquella que permite sortear esta dificultad. Pues, en efecto, en la medida en que se concibe el vínculo entre sujeto y objeto no como una relación a construir una vez dados el uno y el otro sino como un carácter constitutivo del modo de ser del sujeto y del objeto, no es necesario ya preguntarse por el modo en que puede alcanzarse un objeto trascendente a partir de una esfera subjetiva inmanente. En tanto el sujeto está ya de suyo dirigido a... y el objeto a su vez no es sino objeto para..., la relación está ya dada y es de hecho más originaria que el sujeto y el objeto considerados aisladamente. En *Sein und Zeit* Heidegger presenta, sin utilizar aún la expresión, el concepto vulgar de trascendencia que subyace, a su juicio, a una adecuada comprensión de la intencionalidad y que echa por tierra el modo usual de comprender el problema del conocimiento:

“En el dirigirse a... y el captar no sale recién el *Dasein* de una especie de esfera interna en la que primero se halla encapsulado sino que éste es de acuerdo a su primario modo de ser ya siempre ‘fuera’ cabe un ente del mundo ya descubierto en cada caso que comparece”¹⁶⁷

Si este modo de comprender el conocimiento, por entero apegado a la tematización husserliana de la intencionalidad, implica un indudable avance en cuanto al planteo del problema frente a la perspectiva cartesiana, no se ha con ello comprendido a fondo aquello que el ser-en pone en juego. Como hemos señalado anteriormente, esta trascendencia es aún una trascendencia óptica – y en general la perspectiva gnoseológica en tanto tal no puede ir más allá de lo óptico – y se funda en una trascendencia originaria (*Urtranszendenz*) que corresponde a lo que, en el esquema del fenómeno, se revelara como la fenomenalidad¹⁶⁸. En este sentido, hemos de insistir en que el aporte heideggeriano, en particular en cuanto al tratamiento del ser-en, no se agota en esta superación del problema de la relación sujeto-objeto sino que la misma remite a un estrato más originario que ha de ser considerado, como pronto lo revelará el análisis pormenorizado del mencionado momento estructural que comienza en el § 28 de la *Hauptwerk*. Si al concepto vulgar de trascendencia subyace, en una relación que no es precisamente causal o motivacional sino más bien fenomenológica, una prototranscendencia, podemos adelantar, a título de hipótesis, que el

¹⁶⁷ SZ, p. 62. Para un desarrollo *in extenso* de la cuestión de la intencionalidad y su comprensión en términos del concepto vulgar de trascendencia cf. *supra*, l.c., pp. 60 y ss.

¹⁶⁸ Cf. *supra*, l.c., pp. 61 y ss.

desarrollo del ser-en habrá de corresponder con el momento de la *Urtranszendenz* introducido en el curso de lógica de 1928.

Antes de abocarnos a la elucidación de dicho desarrollo, hemos de reparar aún en el segundo de los puntos mencionados que el análisis heideggeriano del conocimiento en los §§ 12 y 13 de *Sein und Zeit* deja entrever. Sin duda, el problema del conocimiento no se agota en la determinación de la posibilidad de la relación sujeto-objeto. Pues en efecto, para que efectivamente haya conocimiento debe considerarse además si lo captado por el sujeto se adecúa a lo dado en el objeto o no lo hace. Se trata, claro, del problema de la legitimidad del conocimiento, de la distinción entre conocimiento verdadero o conocimiento falso o sencillamente entre conocimiento en sentido estricto e ilusión. Efectivamente, el problema del conocimiento es inescindible del problema de la verdad. El punto es de qué modo ha de comprenderse la verdad y cuál es su relevancia para el análisis del ser-en. Ello abre una nueva dimensión problemática pues no se trata ya solamente de captar o aprehender (*erfassen*) algo sino de captarlo como lo que es o bien como lo que no es. Ello nos remite al problema del algo como algo que, como se sabe, ocupará un lugar central en el análisis heideggeriano del ser-en. En el § 13 Heidegger anticipa de modo sucinto esta cuestión cuando hace notar que “toda decepción (*Täuschung*) y todo error (*Irrtum*)” debe ser comprendido como “una modificación del originario ser-en”¹⁶⁹. Como veremos a continuación, la cuestión de la verdad y el error será comprendida a partir del ser-en justamente en términos de los modos de darse característicos del fenómeno – desvelamiento, encubrimiento; mostración, apariencia -.

En una primera aproximación podemos entonces decir: el ser-en da cuenta originariamente y del modo más palpable del modo en el cual los entes son dados y de la apertura de ese espacio de mostración que el *Dasein* es, es decir, de su *Da*. En este sentido, su análisis contribuirá de un modo decisivo a comprender la hasta ahora parcialmente caracterizada teoría de la relación entre fenómeno y fenomenalidad que constituye el núcleo del abordaje heideggeriano del problema de la ontología fundamental. Abordaremos la cuestión, en primer lugar, a partir del análisis del ser-en que ocupa los §§ 28-33 de *Sein und Zeit* para poner de relieve el modo en que dicho análisis puede ser comprendido como una explicitación articulada de la idea de trascendencia originaria. Luego, nos abocaremos al análisis de la cuestión de la verdad y la falsedad en el marco de la teoría heideggeriana del fenómeno. Ambas perspectivas confluirán en la anticipación de la estructura de la caída y su elucidación. Por último, y a partir de lo hasta aquí alcanzado, procuraremos poner de relieve – como cierre de la segunda parte de este trabajo - los resultados generales de nuestro recorrido por la analítica existencial del *Dasein* como una puesta en escena de la dinámica del fenómeno, expresión que queda, aún, por dilucidar en profundidad.

¹⁶⁹ SZ, p. 62.

De fundamental importancia, para comenzar, es el hecho de que al comienzo del capítulo dedicado al análisis del ser-en en tanto tal Heidegger introduzca el siguiente comentario:

“Todo lo hasta aquí presentado [sc. el análisis del mundo de la cotidianidad y el quién] requiere en muchos aspectos ser completado en dirección a un desarrollo completo del *a priori* existencial de una antropología filosófica. Pero la presente investigación no se orienta a esa meta. *Su cometido es ontológico-fundamental*”¹⁷⁰.

Hemos de reparar en este comentario, aparentemente accesorio. Pues lo que allí se pone de relieve es que nos encontramos ante un momento decisivo en el desarrollo de la analítica existencial. Si lo hasta aquí expuesto es pasible de un análisis en el sentido de una antropología filosófica, el desarrollo de la cuestión del ser-en decide sobre la orientación de la indagación en el sentido de la ontología fundamental. Ello no implica, y hemos visto sobradas pruebas al respecto, que el análisis del mundo y del quién no proporcionen múltiples indicaciones en dirección a la indagación ontológica, múltiples remisiones más allá de lo óntico. Pero aquí parecemos hallarnos por vez primera ante un análisis ontológicamente orientado sin más, como si el ser-en debiera dar cuenta del sentido en el cual, en la analítica existencial, se pone en juego la dimensión ontológica a la cual la misma estaría destinada. Ello no quiere decir que lo óntico haya quedado atrás. En este sentido, ha de hacerse notar que Heidegger inmediatamente a continuación impugna la tendencia característica de la ontología tradicional a “demostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple ‘fundamento originario’”¹⁷¹. Más bien, lo que aquí está en juego es justamente el análisis del modo en el cual lo óntico y lo ontológico se entrecruzan en el *Dasein*, el modo en el cual, podemos arriesgar y luego volveremos sobre ello, el ser está *en* el *Dasein*. Si la cuestión del ser-en es tan crucial, lo es justamente porque la perspectiva ontológica así lo requiere. Insistimos, y Heidegger también lo hace aquí: el ser-en no mienta una relación de inclusión entre dos entes subsistentes y tampoco – lo cual sólo sería una variación de este sentido – la inclusión de un sujeto en un mundo, como en un receptáculo. Tampoco se trata, Heidegger lo advierte en *Sein und Zeit* y también en los *Prolegomena*, de un “entre”, en el sentido de que el *Dasein* sea el “entre” (*Zwischen*) entre el sujeto y el mundo, pues ello supondría dar por sentado de antemano que están ya dados el sujeto y el mundo¹⁷². Si, en la *Hauptwerk*, Heidegger señala que hay un contenido positivo en la afirmación según la cual el *Dasein* es el “ser de este ‘entre’”, ello ha de entenderse no en el sentido del “entre el sujeto y el mundo” sino tal vez, como lo afirma la recientemente

¹⁷⁰ SZ, p. 131. El subrayado es de Heidegger.

¹⁷¹ SZ, p. 131.

¹⁷² Cf. GA 20, p. 347; SZ, p. 132.

publicada *Abhandlung* de 1936, entre el ser y el ente¹⁷³. Así, no es la relación de inclusión espacial entre dos entes la mentada por el ser-en sino más bien otro tipo de “inclusión”, de “presencia” – las comillas no hacen sino indicar la impertinencia de estas expresiones: se trata de una inclusión que excede aquello en lo que se incluye, una presencia que es también una ausencia. Si se quiere atestiguar su sentido en una expresión propia de la experiencia fáctica, no ha de pensarse en la relación de los entes intramundanos que mienta la expresión “el agua está *en* el vaso” sino más bien en aquella, por ejemplo, que, en las epístolas paulinas, caracteriza la comunión con Cristo: “Cristo *en* mí, yo *en* Cristo”¹⁷⁴.

Si estamos en lo cierto respecto al hecho de que aquello que procura caracterizar el “en”, la relación problemática, *fragwürdig*, por él mentada, es la relación del ser en el *Dasein*, del ser en el ente como lo otro del ente, no habrá de sorprender que Heidegger, por primera vez, se refiera aquí explícitamente al *Da* en el *Dasein* y en particular al *Da* como apertura, *Erschlossenheit*. De lo que se trata es de dilucidar de qué modo el *Dasein* – que es un ente, no lo olvidemos – es su *Da*, es decir, de qué modo es él mismo la apertura, el espacio de toda donación. Este es el problema y no ningún tipo de relación – cognoscitiva, emotiva o lo que fuere – lo que mientan los desarrollos siguientes de la *Befindlichkeit* y el *Verstehen*, de la *Geworfenheit* y el *Entwurf*. Si no fuere porque existe de hecho una larga tradición en este sentido debería resultar sorprendente si no incomprensible la cantidad de lecturas que insisten en interpretarlos como modos de conocimiento o de experiencia, pasando por alto las indicaciones expresas de Heidegger en ese sentido.

Antes de analizar, lo que aquí nos interesa al fin de cuentas, la articulación característica del ser-en, hemos de relevar sucintamente sus dos momentos constitutivos, la *Geworfenheit* y el *Entwurf*, que contribuirán a esclarecer el movimiento aquí en juego. La *Rede* ocupa un lugar asimétrico con respecto a los dos mencionados momentos y por ello la dejaremos de lado por ahora.

En el § 29 de *Sein und Zeit*, Heidegger presenta el existenciario que recibirá la denominación de *Befindlichkeit*, encontrarse, y que contribuirá a poner de relieve la *Geworfenheit* o estado-de-yecto característico del *Dasein*. Allí, Heidegger distingue la *Befindlichkeit* como existenciario de su patentización óptica bajo la forma de templos anímicos (*Stimmungen*). En rigor, la traducción de *Stimmung* como “temple anímico”, si bien no inexacta, no hace justicia a las resonancias del término alemán, vinculado al campo semántico de la determinación (*Bestimmtheit*). Tal vez el vocablo griego *páthos* dé más adecuadamente cuenta del sentido de la *Stimmung* heideggeriana. De todos modos, lo que interesa retener aquí es que las

¹⁷³ Cf. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt, Klostermann, 3a. ed., 2003, por ejemplo p. 13. Es en este escrito cuya importancia no deja de ser señalada por ninguno de los intérpretes actuales de Heidegger donde esta cuestión adquiere una configuración explícita. Sin embargo, muchas de las cuestiones allí presentadas se hallan ya anticipadas en la obra y los cursos de la década del '20, lo cual obligaría a repensar la cuestión de la *Kehre*. Hacerlo excede los límites del presente trabajo.

¹⁷⁴ Th. Kiesel cita los estudios de Heidegger sobre Pablo a través de la obra de A. Deissmann y señala que justamente en la descripción paulina de la comunión se ve anticipada la cuestión del “en” que preocupará recurrentemente a Heidegger. El análisis de la fe en este contexto se aproxima al tipo de imbricación entre el ser y el ente en el *Dasein* que aquí nos ocupa. Cf. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op.cit., p. 88.

Stimmungen son tenidas en cuenta no en su *qué*, como lo haría una teoría de las emociones o las pasiones, para conservar el juego terminológico, sino en su *cómo*. De ello da cuenta el hecho de que la *Stimmung* privilegiada en el análisis, a la hora de considerar la estructura ontológica del *Dasein* en su totalidad, sea la angustia que, como hemos visto, se caracteriza justamente por prescindir de todo contenido y poner por ende de relieve, en primer plano, su función eminentemente mostrativa, fenomenológicamente relevante. Heidegger señala como función capital de la *Stimmung* que la misma

“hace patente ‘cómo le va a uno’. En éste ‘cómo le va a uno’ el estar-en-un-estado-de-patencia (*Gestimmtsein*: el estar afinado, en sintonía) conduce al ser a su ahí ‘(Da)’”¹⁷⁵

La *Stimmung* entonces pone en juego una determinada patencia del ser y con ello pone de relieve al *Dasein* como *ahí* del ser. Por enigmática que pudiera parece a primera vista, esta afirmación no hace sino reiterar aquello que, a lo largo de nuestro análisis, se ha revelado como la profundidad del fenómeno, o el juego entre la superficie del fenómeno y su profundidad, que caracteriza al *Dasein*. En este sentido ha de entenderse la referencia a una carga (*Last*) de ser o al ser como carga que, señala Heidegger, se pone de relieve a través de la *Stimmung*. En tanto señala que de este modo se pone el *Dasein* ante su “que es” no dice Heidegger sino que de este modo el *Dasein* se torna transparente para su profundidad. No ha de comprenderse esto, como a menudo se ha propuesto, a la luz sobre todo de la lectura sartreana, como una constatación del hecho de que el *Dasein*, entendido aquí como hombre, no tiene una esencia predeterminada y con ello debe por ende hacerse a sí mismo. La libertad del *Dasein* entendida en este sentido es un fenómeno derivado de su verse atravesado por el ser, es decir, de su “impureza óptica”.

Aquello que se hace patente en la *Stimmung* o más bien aquello de cuya patencia la *Stimmung* no es sino su figura¹⁷⁶ es precisado por Heidegger como *Geworfenheit* o estado-de-yecto, para tomar la clásica traducción de Gaos. Este estar arrojado no hace sino dar cuenta de una presencia extraña en el *Dasein*, de su *Unheimlichkeit* justamente, nunca apropiable. Dicha *Unheimlichkeit* es la condición de posibilidad de todo descubrimiento. Lo *unheimlich* es, precisamente, la forma de patencia de la apertura:

¹⁷⁵ SZ, p. 134.

¹⁷⁶ Es por cierto algo oscuro en qué sentido la *Stimmung* entendida de este modo puede equipararse con lo que habitualmente llamaríamos templos anímicos y es también dudosa la relación entre el contenido de cada templo particular y el modo en el cual se hace patente en ellos la carga de ser. Dado que Heidegger analiza el tema en el contexto de la ontología fundamental no hay precisiones al respecto. Lo que sí es indudable es que la clave para comprender el rol de la *Stimmung* es su *cómo* y no su *qué*. Sería necesario para esclarecer dicho rol analizar la relación entre la capacidad afectiva – en el sentido del verse afectado – del *Dasein* y el estar atravesado por el ser que lo constituye. Indicaciones fructíferas en este sentido podrían provenir, quizás, de la teoría psicoanalítica donde, como es sabido, la vida anímica se organiza en función de una carencia – de una negatividad, en lenguaje ontológico – que le es constitutiva. Si este paralelo es posible, todo ocurriría como si la carga del ser no fuera sino el inevitable recuerdo de esa carencia.

“Este fenómeno de la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) es la condición de posibilidad de que en el *Dasein* resida algo así como un estado de descubierto (*Entdecktheit*).”¹⁷⁷

Por ello, en el tratamiento de la deuda (*Schuld*), antes analizado, Heidegger confiere un lugar destacado a la *Geworfenheit* como figura de esa deuda. Pues aquello que mienta la *Geworfenheit* es precisamente que el *Dasein* no se halla en posesión de sí mismo, que “en tanto ente se halla el *Dasein* arrojado, no llevado a su ahí por sí mismo”¹⁷⁸. El *Dasein* es arrojado justamente en tanto se revela como diferente de su fundamento; la yección no es sino la figura del diferimiento de su fundamento, de su ajenidad.

Por otro lado, no ha de pasarse por alto el hecho de que esta carga que constituye el *Da* no es captable por medio de una intuición. No es el camino de la percepción interna a la que pudiera dar lugar un movimiento reflexivo el que posibilitaría poner de relieve la carga. Como señala J. Greisch: “Lo propio de la *Geworfenheit* es que no es vista porque aquello que ella mienta trasciende el orden de lo visible”¹⁷⁹. Más aún, podría decirse, lo que se hace patente en la *Geworfenheit* excede el orden de lo que se muestra y es justamente esa inapariencia en lo que aparece aquello que la misma pone de relieve. Es en este punto que la *Geworfenheit* se vincula, como lo revela su reaparición en el análisis del *Gewissen* y la *Schuld*, con la nada: nada visible, nada de ente, nada de fenómeno – esa nada es lo que se revela en la carga que el *Dasein* lleva consigo. Es por ello que el *ahí* se revela en una “inexorable enigmaticidad (*unerbittliche Rätselhaftigkeit*)”¹⁸⁰.

En una relación de complementariadad que ha de ser precisada con la yección tiene lugar lo que Heidegger, a partir del análisis del fenómeno de la comprensión, llama pro-yecto (*Entwurf*). La noción de comprensión de la que parte Heidegger ha de entenderse en sentido originario, es decir, como la apertura (*Erschlossenheit*) sobre la base de la cual pueden ser descubiertos los entes intramundanos en su significatividad. Comprender no mienta un aprehender temáticamente sino, como uno de sus usos posibles lo revela, “poder”. No se trata claro está de la comprensión en el sentido de una actitud cognitiva sino de aquello que a través del comprender se manifiesta, a saber, la apertura para la donación de lo que se comprende. Si aquí se hace referencia a la posibilidad ha de comprenderse a la misma en un sentido particular, tal y como lo ha puesto de manifiesto el análisis de la muerte. La posibilidad no ha de concebirse en relación con una realización de la misma, como si lo posible fuera lo realizable aunque aún no realizado sino como posibilidad sin más que excede toda realización, que no se agota en ninguna realización fuere la que fuere. En este sentido, puede decirse, comprender equivale a sobrepasar lo dado en dirección a lo

¹⁷⁷ GA 17, *Ergänzung* 30, p. 317. El sentido de la *Unheimlichkeit* es desarrollado con particular riqueza en este curso. Volveremos sobre ello luego.

¹⁷⁸ SZ, p. 284.

¹⁷⁹ Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, op.cit., p. 181.

posible, pero no en el sentido de especular acerca de mundos posibles mediante la mera variación imaginativa sino en el sentido primitivo de trascender. Pues en efecto, la posibilidad sólo puede tener lugar en tanto se abre un más allá de lo meramente dado. En este sentido, el comprender puede ser caracterizado como un proyecto (*Entwurf*) donde lo proyectado no es sino, primariamente, el *Dasein* mismo en su ser trascendente. La estructura proyectiva del comprender como existenciario fundamental del *Dasein* no hace sino dar cuenta del movimiento de trascendencia del *Dasein* como tal. El *Dasein* puede comprender a los entes – es decir, descubrirlos en sus remisiones significativas – sólo en la medida en que trasciende la mera onticidad en dirección al espacio de apertura en el que dicho descubrimiento puede tener lugar.

Para aclarar de un modo más acabado el concepto de trascendencia que ha revelado el análisis de la comprensión como proyecto resulta de utilidad echar mano de aquello que J. Greisch ha denominado “función méta”¹⁸¹. En su estudio acerca de la hermenéutica cuyo interés no puede ser menospreciado, Greisch caracteriza al *Dasein* como “función méta”, una idea tomada de S. Bréton, que da cuenta, justamente a partir del complejo campo semántico que la forma preverbal posee en griego, de una cierta dinámica de trans-pasamiento. Lo que nos interesa aquí es que efectivamente el *Dasein* puede ser caracterizado como un núcleo dinámico que, si bien se orienta en diversas direcciones y de acuerdo a diversas modalidades, tiene como rasgo común el sobrepasamiento, es decir, la trascendencia. En rigor, en la caracterización de la dinámica del ser-en que aquí nos ocupa hemos de reparar en un doble movimiento o, para decirlo con Greisch, una doble orientación en que se modula la función méta. Por un lado, nos encontramos ante una trans-posibilidad, no en el sentido de ir más allá de lo posible sino en el sentido de que lo posible es ya ese ir más allá. Reparemos en la tantas veces citada expresión por medio de la cual Heidegger procura caracterizar este juego de proyección y yección que pone en jaque toda lógica:

“Sobre la base de su modo de ser, constituido por el existenciario del proyecto, el *Dasein* es siempre ‘más’ que lo que efectivamente es (...). No es sin embargo nunca más que lo que es fácticamente porque a su facticidad pertenece esencialmente el poder-ser. El *Dasein* no es empero como ser posible tampoco nunca menos, lo cual quiere decir que aquello que en su poder ser todavía no es, lo es existencialmente”¹⁸²

En su trascender el *Dasein* es lo que *puede ser* y sin embargo no es. Ello no quiere decir que el *Dasein* sea ya de antemano la realización de todas sus posibilidades. Como lo muestra ejemplarmente el caso de la muerte, el *Dasein* es incluso aquello que efectivamente *no puede ser*. Ser la posibilidad no quiere decir

¹⁸⁰ SZ, p. 136.

¹⁸¹ Cf. Greisch, J., *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, sobre todo el cap. VI, pp. 230 y ss.

¹⁸² SZ, p. 145. El subrayado es de Heidegger.

sino ser en cierto modo lo que no es. Es fácticamente lo que no es ni puede ser efectivamente (*tatsächlich*) y ello precisamente porque la facticidad está atravesada por la posibilidad. Ninguna ontología de lo real puede dar cuenta de ello y tampoco, por cierto, ninguna temporalidad subsidiaria de esa ontología. Es por ello que en última instancia, y correlativamente al desarrollo de una ontología de la posibilidad, Heidegger deberá desarrollar una concepción de la temporalidad acorde a ésta. Como se podrá ver con facilidad, éste ser lo posible no es otra cosa que el advenir (*zukommen*), que el ser advenidero (*zukünftig*).

Pero si de este modo se pone de relieve el sentido del proyecto, a un tiempo se revela el de la yección pues el *Dasein* “nunca es más que lo que es fácticamente”. Esto es lo que Greisch llama trans-pasibilidad lo cual, en los términos de H. Maldiney, quiere decir que “(t)odo resentir comporta dimensionalmente un momento patético en el cual se muestra, sin signos, no el qué de la experiencia sino el cómo de un encuentro”¹⁸³. La apertura que el *Dasein* es no es algo a ser efectuado sino que ya está siempre dado. El trascender del *Dasein* es un ya siempre haber trascendido. Y ello es lo que mienta el momento de la *Geworfenheit*. Ese cómo no es sino el retirarse de su propio fundamento que el *Dasein* es.

El panorama al que nos ha conducido el análisis de la cuestión del fenómeno y la fenomenalidad ha devenido en extremo complejo. Sin duda podrá concederse que el análisis del ser-en opera como una caracterización adecuada de la idea que en 1928 recibirá el nombre de *Urtranszendenz*. Su vinculación con la relación entre fenómeno y fenomenalidad no es empero transparente y deberemos al menos delinear la requerida ontología de la posibilidad para que la misma se haga comprensible. Nos ocuparemos de ello luego.

Por el momento, podemos limitarnos a señalar la íntima imbricación entre el análisis heideggeriano del ser-en y el problema del ser en general. Al comienzo de *Sein und Zeit*, Heidegger señala que el *Dasein* se halla ya siempre en una suerte de precomprensión del ser, sin la cual ninguna interrogación acerca del mismo, es decir, ninguna ontología, sería posible. Efectivamente, si el ser fuera lo radicalmente otro con respecto al ente, toda empresa ontológica estaría de antemano condenada a permanecer en la onticidad sin poder nunca conquistar el objeto que le es propio. Por ende, para que la ontología sea, en principio, posible, es necesario que el ser se dé de algún modo. Si la caracterización heideggeriana del fenómeno en el § 7 de *Sein und Zeit* aporta algunas indicaciones en esta dirección, sólo la caracterización del ser-en como núcleo de la dinámica de trascendencia que constituye al *Dasein* en tanto tal brinda una respuesta más acabada al mencionado problema. Es en efecto a través de la articulación de *Geworfenheit* y *Entwurf* que es posible aclarar el modo en el cual, y de eso se trata, el ser es en el *Dasein* y el *Dasein* es en el ser sin que ello implique la ontificación del ser o la absoluta trascendentalización – y por ende la reducción a la pura opacidad – del *Dasein* mismo. Que el *Dasein* tenga ya siempre una precomprensión del ser quiere decir entonces que en tanto tal trasciende su condición óntica – su superficie fenoménica – en dirección al ser como lo otro del ente. Por otro lado, es en función del desarrollo del estado-de-yecto que se hace comprensible la caracterización que, ya desde

¹⁸³ Maldiney, H., “De la transpassabilité”, citado por Greisch, J., *Le Cogito Herméneutique*, op.cit., p. 243.

temprano, justifica el privilegio del *Dasein* como punto de partida para el desarrollo de la ontología fundamental, a saber, que se trata del ente “al que en su ser le va su ser”. Pues lo que está en juego en el *Dasein* es justamente ese darse del ser bajo la *apariencia* de un ente, darse que no es pensable bajo la forma de ninguna aparición *leibhaftig*. El *Dasein* se caracteriza entonces por un hallarse expropiado, excedido, en sí mismo, por ser el espacio de juego de un juego cuyas reglas no ha fijado. Por eso, toda aproximación al mismo desde la perspectiva de un acercamiento entre Heidegger y Descartes, como la que propone Taminioux, es inconcebible. Entender, como lo sugiere Taminioux, la comprensión del ser como un “*sich-selbst-verstehen*, es decir, un motivo de origen cartesiano”¹⁸⁴ implica pasar por alto que, si es posible concebir el camino de la analítica existencial como un camino de auto-comprensión, el mismo no conduce, no quiere conducir, a la certeza dada por la plena posesión y aseguramiento de sí sino a la incertidumbre que se pone en juego en el momento mismo en que el *Dasein* yendo sobre sí mismo no encuentra sino un rebasamiento sobre el vacío de la absoluta alteridad en él. En palabras de Marion:

“El *Dasein* tiene consigo mismo una sorprendente relación de incertidumbre: lejos de asegurarse de sí mismo sabiéndose como tal, no se sabe a sí mismo sino admitiendo qué juego se juega en él – el juego de su ser o más exactamente el juego del ser puesto en juego (...)”¹⁸⁵

En este sentido, pues, *Entwurf* y *Geworfenheit* no hacen sino mentar lo mismo, a saber, el atravesamiento del *Dasein* por el ser – por una negatividad que es el ser – y en ningún modo pueden reducirse a un esquema de actividad y pasividad, como a menudo las lecturas epistemologizantes de Heidegger lo hacen, como si de lo que se tratara fuera, en la *Geworfenheit*, de las condiciones que nos son dadas, la tradición, etc., de la cual no podemos prescindir para luego, a partir de allí, comprender aquello que nos es dado *proyectando* nuevos sentidos. Esta lectura que, de Gadamer a Ricoeur, ha determinado en gran medida la recepción de la obra heideggeriana merecería ser revisada. Este no es el lugar, empero, para hacerlo. Baste señalar al respecto, y a modo de meras indicaciones preliminares, que las mencionadas lecturas ignoran el sentido ontológico de la empresa filosófica heideggeriana y por ende interpretan las nociones heideggerianas de encontrarse y comprensión en términos de un mundo de la acción que en rigor las presupone. Como señala E. Caletti, en un lúcido comentario al respecto:

“El proyecto y el estado-de-yecto son los dos lados inseparables de la movilidad de la yección (*Wurf*). El *Dasein* no es primero ‘pasivamente’ un arrojado, hasta que por fin la negatividad de la consideración de la muerte lo convierte en la positividad de una ‘activa’ proyección de mundo. Expresiones como ‘actividad’ y ‘pasividad’ no son propias de la

¹⁸⁴ Taminioux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, op.cit., p. 228.

movilidad de la yección porque hunden sus raíces en el horizonte de experiencia del hacer y el omitir del hombre, y la yección no es nada humano sino que constituye la esencia del hombre”¹⁸⁶

Sólo de este modo, por otro lado, se hace comprensible que la hermenéutica y la fenomenología no aparezcan disociadas sino que, por el contrario, se hallen en una relación de perfecta confluencia. Una interpretación epistemologizante del análisis heideggeriano del ser-en podría llevar a pensar con relativa facilidad en una suerte de perspectivismo, como si aquello que comprendiéramos se hallara indisolublemente condicionado por ciertas circunstancias que determinan el punto de vista. La referencia heideggeriana a una pre-estructura de la comprensión parecería, por su parte, abonar este tipo de lectura. Sin embargo, hemos de reparar en el hecho, señalado atinadamente por J. Grondin, de que dicha pre-estructura no obtura el análisis a los cosas mismas sino que lo posibilita¹⁸⁷. Más aún, aquello en lo que Heidegger, al introducir la idea de una pre-estructura de la comprensión, nos hace reparar es en que es menester no perder de vista la pluridimensionalidad que constituye la condición de posibilidad del darse de las cosas mismas para comprenderlas en su peculiar forma de donación, pluridimensionalidad que está dada por la siempre ya previa apertura de un espacio de juego para su mostración y que aquí Heidegger llama sentido.

Es justamente sobre este espacio de sentido que ha de hacerse comprensible la segunda de las cuestiones en las que, al comienzo, nos hemos propuesto focalizar nuestra atención. Se trata, pues, del problema de la verdad.

Sin duda, la cuestión de la verdad ha sido objeto de un minucioso desarrollo por parte de Heidegger y su vastedad hace que merezca todo un estudio dedicado especialmente a ella. Lejos está de nuestro interés aquí agotar o siquiera brindar un panorama de conjunto del tema. Más bien, lo que procuraremos es hacer visible el modo en que la verdad y la falsedad son comprendidas por Heidegger como modalidades de donación, lo cual contribuirá, y a ello apuntamos aquí, a echar luz sobre el problema de la impropiedad y la caída y su carácter positivo que constituye, como lo hemos anticipado, una de las grandes cuestiones que nos hemos propuesto elucidar en este trabajo y que hunde sus raíces, lo veremos, en una posible identificación entre fenómeno y apariencia (*Schein*).

Como es sabido, Heidegger desplaza el problema de la verdad de la esfera del juicio a una esfera prejudicativa sobre la cual aquella se funda. Heidegger impugna, lo hemos visto a propósito de su caracterización del *λόγος* en el § 7 de *Sein und Zeit*, la idea de que el contenido de los enunciados refiera a representaciones que luego, por medio de un cierto tipo de mediación, deban ser verificadas en relación con

¹⁸⁵ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 145.

¹⁸⁶ Caletti, E., *Bewegtheit und Rückkehr*, Rheinfelden, Schäuble, 1987, p. 124. Todo el desarrollo de la cuestión de la trascendencia tal y como lo presenta Caletti se acerca a nuestra posición aquí.

el objeto real al cual se refieren. Justamente aquello que el concepto de λόγος ἀποφαντικός pone de relieve es que antes que un lazo sintético entre entidades ideales que se refieren a entidades reales la función primaria del λόγος es el descubrir, el dejar-ver (*Sehen lassen*). Siguiendo un movimiento que no es otro que el del juego característico del fenómeno en tanto tal, Heidegger afirmará que para que algo así como la adecuación sobre la cual las teorías tradicionales han sostenido el problema de la verdad sea posible deben estar previamente dados el ente y lo que de éste se predica, para decirlo en los términos tradicionales. En conformidad con su caracterización del modo de ser de los entes intramundanos como significativos, Heidegger se distancia aquí de todo atomismo – semántico y ontológico – que suponga que en primer lugar está dada una cosa y que luego la misma recibe ciertos predicados que se le añaden, por así decirlo, exteriormente. Si el ente en el juicio es caracterizado como tal o cual cosa – “la pared es blanca”, por ejemplo – es porque se nos ha dado previamente o, para hablar con más precisión, ha sido descubierta la pared como blanca y no porque a partir de una serie de datos sensibles y propiedades aisladas se haya configurado aquello que mentamos mediante la noción de pared, de blanco y finalmente de su confluencia¹⁸⁸.

La verdad es entonces concebida por Heidegger como desocultamiento, como un dejar-ver. Ahora bien, como en toda teoría de la verdad que sitúe el lugar de la misma no ya en el juicio sino en el entramado ontológico mismo de lo que se da, se torna acuciante determinar la posibilidad de la falsedad, del error. Pues si la verdad no puede atribuirse a una adecuación entre lo mentado en el juicio y lo efectivamente dado, la falsedad no podrá tampoco ser caracterizada a partir de un no tener lugar de dicha adecuación. Se abren entonces dos alternativas: o bien no hay falsedad – si no, por ejemplo, no-verdad en el sentido de ignorancia - - o bien la falsedad ha de situarse en un peculiar modo de darse de lo que se da, el cual será menester diferenciar de aquél mentado mediante la idea de verdad. En cierto modo, ambas alternativas confluyen en la respuesta heideggeriana al problema. Veamos el siguiente pasaje del curso de lógica de 1925/6, dedicado justamente a la cuestión de la verdad:

¹⁸⁷ Grondin, J., “L’herméneutique dans Sein und Zeit”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit., sobre todo pp. 185-6.

¹⁸⁸ En un artículo en el que desarrolla la cuestión de la interpretación y la evidencia en Husserl y Heidegger, David Carr ha procurado mostrar que la perspectiva heideggeriana comparte con la tradición la necesidad de un punto de anclaje (*Massstabbegriff*) sobre el cual sostener los predicados de la forma “como algo”. En la estructura “algo como algo” el primer “algo” (etwas) sería una suerte de *x* vacía sin la cual la estructura misma no tendría sentido. Cf. Carr, D., “Interpretation und Evidenz”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXIII, 3, 1976, p. 263. Sin embargo, esta lectura desconoce la dimensión no ya hermenéutica – sobre la cual se basa, en un sentido afín al anteriormente criticado – sino fenomenológica del problema. Pues el “como” constituye la forma misma de donación de lo que se da de modo que no es más que una peripecia lógica ajena al enfoque fenomenológico aquella que pretende que debe haber un suelo común o principio de identificación para diversas interpretaciones de un mismo objeto. El hecho es que no se trata de diversas interpretaciones *del mismo objeto* – una suerte de perspectivismo rortiano que no se condice, como lo ha mostrado Grondin, con la tesis heideggeriana enteramente fenomenológica – sino de diversos fenómenos, formas de aparición, sin sujeto alguno que constituya lo apareciente.

“(p)ara que pueda verme engañado con respecto a algo, para que algo pueda disimulárseme y darse así como algo que no es debe previamente aquello que se da haber ya comparecido; más precisamente, debe estar dado de algún modo ‘al mismo tiempo que’ la disimulación”.¹⁸⁹

Todo depende aquí de cómo se comprenda la idea de verdad para determinar el sentido de la falsedad así explicitado. Si entendemos verdad en el sentido del darse, incluso la falsedad supone la verdad, ya que sólo en tanto algo se da puede darse como algo que no es. Hemos visto ya esta cuestión a propósito de la caracterización del fenómeno en el § 7 de *Sein und Zeit*: justamente en tanto el darse como lo que no es es también un darse puede distinguirse el *Schein* de la *Erscheinung* y en particular de la *blosse Erscheinung* y conferirle a aquél un sentido positivo. Pero, por otro lado, justamente en tanto el darse puede ser un darse como lo que no es es que puede haber en general, en sentido ontológico, falsedad. La falsedad depende, pues, de un darse que en sí mismo se disimula. Por eso puede Heidegger afirmar siguiendo a Aristóteles, en su curso sobre la fenomenología de 1923/4, que

“ἀληθεύειν y ψεύδεσθαι son los modos fundamentales en el que el λόγος como ἀποφαντικός muestra algo y en particular muestra al ente como ente”.¹⁹⁰

Sin embargo, a la luz de lo que hemos dicho, todo fenómeno en tanto tal es en cierto modo disimulador, es decir, aparente, justamente porque, en tanto fenómeno, recubre y deja tras de sí, como en las sombras, el espacio de apertura que posibilita su mostración en tanto tal. Como hemos visto, siguiendo a I. Schüssler, sólo en tanto el espacio de apertura se retira permite la mostración de aquello que se da en ese espacio de apertura, como en un juego de forma y fondo. Pero entonces, ¿no podría decirse en ese sentido que todo fenómeno es, en cierto sentido, ya no verdadero sino falso?

En cierto modo, ambas tesis son correctas y así se hace comprensible la aseveración heideggeriana en *Sein und Zeit* según la cual

“(e)l sentido ontológico-existencial completo del enunciado: ‘el *Dasein* es en la verdad’ dice al mismo tiempo con igual originalidad: ‘el *Dasein* es en la no-verdad (*Unwahrheit*)’”.¹⁹¹

¹⁸⁹ GA 21, p. 211.

¹⁹⁰ GA 17, p. 20.

¹⁹¹ SZ, p. 222.

Ambos son posibles sentidos del mismo enunciado, a saber, “el Dasein es en la verdad” – lo cual, lo sabemos, no quiere decir sino que es en el espacio de apertura, es como el espacio de apertura que posibilita la comparecencia de los entes -. Si verdad y no-verdad se coimplican, ello no se debe sino al hecho de que el fenómeno se caracteriza por una duplicidad constitutiva, por una dinámica que podemos caracterizar como un co-originario dirigir la mirada más allá de la superficie del mismo hacia la apertura que lo posibilita y un apartar la mirada (*Wegsehen*) del espacio así abierto en la tranquilizadora dirección de la onticidad. El juego de verdad y no verdad es pues el juego del ser y el ente, es decir, el juego de la diferencia ontológica. Veremos el significado de esta peculiar imbricación en cuanto a la teoría heideggeriana del fenómeno en nuestro próximo apartado.

Ahora bien, la caracterización de la no-verdad como un fenómeno cooriginario en relación con la verdad nos coloca, una vez más, ante la necesidad de analizar el modo en el cual la caída puede ser caracterizada como un fenómeno positivo. No ha de resultar sorprendente en este sentido que el análisis de la caída (*Verfallen*) ocupe la segunda parte de la sección dedicada a la cuestión del ser-en en la *Hauptwerk*. En rigor, es el fenómeno de la caída mismo el que nos franqueará el acceso a una cuestión capital del planteo heideggeriano, a saber, de qué modo tiene lugar el entrecruzamiento entre lo óptico y lo ontológico del cual el *Dasein* es la cara visible; dicho de otro modo, sólo una adecuada comprensión del fenómeno de la caída podrá esclarecer en qué sentido “la ontología tiene raíces ópticas”. Antes de pasar a considerar esta cuestión, con la que se abre la tercera y última parte del presente trabajo, es conveniente sin embargo recapitular los resultados obtenidos a lo largo de esta segunda parte del mismo, con vistas a esclarecer el lugar que el desarrollo de la analítica existencial ocupa en el más vasto problema de la ontología fundamental en la obra de Heidegger.

* * *

En la introducción a esta segunda parte hemos destacado la necesidad de abordar la analítica existencial tal y como es presentada en *Sein und Zeit*, siguiendo las indicaciones del propio Heidegger, desde el punto de vista de la integralidad de los elementos que el desarrollo del análisis pusiere de manifiesto. Esta premisa metodológica, que Heidegger hace explícita en relación con la unidad de la estructura ser-en-el-mundo, puede en rigor hacerse extensiva a la totalidad de los existenciales que, a lo largo de la analítica existencial, salen a la luz. Tal vez uno de los problemas más recurrentes a la hora de abordar la *Hauptwerk* heideggeriana sea justamente el de comprender la articulación entre las diferentes instancias de las que el análisis se ocupa. Existe una tendencia ciertamente generalizada a tratar separadamente cada una de los existenciales y a considerarlos como si procuraran dar respuesta a problemas específicos, tales como el del mundo, el de la subjetividad, el del espacio o el del tiempo sin interrogar a fondo la íntima ligazón que los

atraviesa. El recorrido que hemos seguido hasta aquí puede dar la impresión de que hemos optado por un enfoque semejante. Sin embargo, no ha de perderse de vista que, si en efecto hemos procurado someter a consideración cada uno de los momentos de la estructura ser-en-el-mundo en su especificidad, no ha sido sino para poner de relieve aquello que los mismos dejan ver si se los examina adecuadamente.

A lo largo de los anteriores desarrollos, una cosa ha quedado en claro: la estructura ser-en-el-mundo como indicación formal pone de manifiesto de forma recurrente una dimensión que, si bien no reductible a cada uno de los momentos constitutivos de la misma, es constantemente *anunciada* en ellos. Se trata, claro está, de la dimensión que, desde diversas perspectivas, podemos denominar trascendencia originaria, cuando de lo que se trata es de enfocar la cuestión desde su característica movilidad ontológica, fenomenalidad, cuando se apunta a la lectura de la misma en términos fenomenológicos, ἔπέκειντα cuando se la concibe en cuanto a su estructura ontológica. De un modo u otro, todas estas denominaciones orientan la indagación en una misma dirección, aquella de la reducción fenomenológica tal y como es concebida por Heidegger o, dicho de otro modo, la de la diferencia ontológica. En efecto, tanto en el caso del mundo como en el del quién se ha puesto de relieve que, partiendo de los fenómenos en su forma inmediata y regular de darse, tal forma de donación revela en sí una dimensión que la excede, que la trasciende, y que no es susceptible de ser presentificada por medio del análisis fenomenológico sino simplemente anunciada como la pura diferencia con lo dado que, sin embargo, constituye el núcleo mismo de la dinámica de la donación. Esta pura diferencia se ha hecho patente, pues, como una nada originaria. Esa nada originaria debe ser comprendida, empero, no en un sentido lógico ni tampoco como una pura ausencia de ser sino, si se nos permite la expresión, como el ausentarse del ser que todo ente es y al mismo tiempo que todo ente, para mostrarse como tal, presupone. Ello explica de algún modo el fracaso de la empresa ontológica tal y como fuera concebida como hilo conductor de *Sein und Zeit* pues, en efecto, y tras el largo recorrido que constituye la analítica existencial, no nos hallamos sino ante la constatación de que el ser no puede ser comprendido como un fenómeno. Por ende, no será posible hacerlo comparecer sino de forma negativa, precisamente a partir de aquello que en sí no es, es decir, los entes. Pero entonces, los entes serán concebidos en el contexto de la ontología fundamental de un modo particular, como formas de mostración que, en su relación con el ser, lo revelan como aquello que no es. En este sentido, lo anticipábamos, la figura del *Schein* parece detentar una primacía en el esquema fenomenológico heideggeriano pues, en efecto, es sólo a partir de ella que será posible poner de relieve la diferencia ontológica en tanto tal como diferencia. No es otra cosa aquello que es mentado por el término *Dasein* que, como hemos señalado anteriormente, debe ser tal vez definido como apariencia – y ello quiere decir a un tiempo darse *como lo que no es* y darse como lo que no es – de una negatividad, a saber, el ser. Si se hace hincapié en uno u otro de los momentos del fenómeno unitario de la apariencia (*Schein*), podrá hablarse de impropiedad o de propiedad respectivamente. Esta será la hipótesis sobre la que trabajaremos en la primera sección de la última parte de este trabajo.

Aquí, y para concluir, recordemos una vez más el problema que, al comienzo, hemos señalado como crucial, a saber, el de la relación entre la analítica existencial y la ontología fundamental. Como hemos dicho, a menudo se ha sostenido que, en la parte publicada de *Sein und Zeit*, los desarrollos heideggerianos se limitan a la primera sin que con ello entre en juego el problema del sentido del ser en general. Llegados a este punto, hemos de decir que tales lecturas son a un tiempo acertadas y erradas. Son erradas en la medida en que la analítica existencial no es sino el desarrollo sistemático del problema del ser como fenómeno, el intento acabado por hacer comparecer al ser desde el ente. Son acertadas en tanto, por otro lado, tal intento es un intento esencialmente fallido, justamente porque el ser es de suyo inaparente y, más aún, no es sino lo inaparente en el ente, con lo cual en efecto no hay transición alguna del análisis óntico a un análisis puramente ontológico. Sólo que ello no da cuenta, como lo sostienen las mencionadas lecturas, de una carencia del análisis heideggeriano sino que evidencia, por el contrario, su enorme potencia hermenéutica, precisamente porque aquello que en el desarrollo de la analítica existencial ha sido puesto de manifiesto es la dinámica misma del fenómeno como tal y la imposibilidad, esencialmente ligada a ésta, de hacer de la fenomenalidad un fenómeno. Es por eso que, como lo sugiere el título de la presente parte, la analítica existencial no es sino una puesta en escena de la dinámica del fenómeno de la cual *Dasein* no es sino otro nombre. Lo cual nos conduce por cierto a una paradójica conclusión acerca de la relación entre fenomenología y ontología: pues si, por un lado, la ontología marca un límite absoluto para la fenomenología como un pensamiento que procura hacer comparecer cara a cara aquello de que se ocupa, al mismo tiempo hace de la fenomenología el único camino posible para la supervivencia de la filosofía si, como ya desde 1919 señalara Heidegger, dicha supervivencia depende de su capacidad para evitar quedar absorbida en el reino de la pura cosidad. Frente a la pretensión de toda ciencia positiva de conquistar al ente en su totalidad, la filosofía habita en el misterio, en el enigma, que no se deja reducir jamás a saber óntico alguno. De este modo, la filosofía depende, en la encrucijada que ha de decidir sobre su vida y su muerte, de asumir la enseñanza de Edipo y su tragedia: que comprender un misterio no es nunca descifrarlo sino atreverse a habitar en la oscuridad de lo misterioso.

PARTE III

LA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE
COMO ONTOLOGÍA DE LO POSIBLE

El recorrido hasta aquí desarrollado ha puesto de manifiesto que un abordaje integral de la obra de Heidegger, al menos hasta 1928, requiere de una adecuada elucidación de la temática del fenómeno, de la cual depende, en última instancia, la radical transformación que la perspectiva filosófica heideggeriana entraña con respecto al problema del ser y el tiempo. Hemos partido de la consideración del punto de partida del itinerario del pensar heideggeriano que puede hallarse en los cursos tempranos de la década del '20 para poner de relieve que la apropiación de la fenomenología que el autor lleva a cabo, lejos de corresponder meramente a un clima de época o a circunstancias biográfico-anecdóticas, se impone a Heidegger como una exigencia del objeto mismo de su indagación cuando, a partir del análisis de la vida fáctica y en particular de una interrogación ontológica acerca del modo de ser de la misma, se ve conducido a desarrollar el problema de la expresión de la vida en términos de donación. La reconfiguración heideggeriana de la tópica del fenómeno como confluencia de lo aparente e inaparente determina, pues, todo el ulterior recorrido de su pensamiento filosófico. Como hemos procurado mostrar, el desarrollo de la analítica existencial en *Sein und Zeit* no hace sino poner en escena la dinámica de mostración característica del fenómeno bajo la figura condensada del *Dasein*. Su corolario inmediato, atestiguado ejemplarmente pero no sólo en el fracaso del proyecto de la *Hauptwerk* y su inacabamiento, consiste en la constatación de que el ser en tanto condición de posibilidad para la mostración de los entes, es decir, en tanto fenomenalidad, no es él mismo pasible de una presentación bajo la forma de un fenómeno. A lo largo de nuestra indagación se pusieron de manifiesto una serie de transformaciones que se imponen a un enfoque que pretenda dar cuenta del problema de la ontología fundamental, es decir, del problema de cómo el ser es el fundamento de lo óntico. En particular, hemos señalado que es menester elucidar el modo en el cual se articulan ser y ente, modo que en absoluto es simplemente asimilable a la relación causa-efecto, género-especie o tipo-caso. En este sentido ha de jugar un rol sin duda aquello que Heidegger, a propósito del análisis del *Gewissen* en *Sein und Zeit*, llamara el "ser fundamento para una nihilidad" como posible caracterización del *Dasein*, es decir, lo hemos visto, del lugar de la diferencia ontológica. Por otro lado, como hemos también mostrado, en la medida en que se pretenda determinar el modo en el que el ser y el ente constituyen una totalidad, esa totalidad no podrá ser ya concebida en términos de una totalidad efectiva o real, una totalidad de inmanencia, sino que deberá ser pensada a partir de la tradicionalmente postergada categoría ontológica de la posibilidad.

Llegados a este punto, nos vemos pues impelidos a desarrollar, finalmente, de un modo articulado, estos problemas antes mencionados que pueden, en vistas del análisis y la presentación de los mismos, ser divididos en dos grandes cuestiones. En primer lugar, en lo que hace a la articulación entre el ser y el ente, se trata de poner de relieve el modo en el cual la misma ha de ser comprendida desde una peculiar – y primaria, deberemos decir – forma de darse, la de la apariencia (*Schein*). La misma permite hacer comprensible la relación entre positividad (óptica) y negatividad (ontológica) que caracteriza al juego de la diferencia ontológica en el *Dasein*, como procuraremos mostrar a continuación. Una perspectiva interesante, aunque tal vez no la única, para poner de relieve la mentada articulación consiste en partir de la distinción heideggeriana entre propiedad e impropiiedad para comprender, a partir de la imbricación de ambas modalidades de mostración fenoménica, el modo en el cual el ser es justamente dado en su inapariencia. Optaremos aquí por esa perspectiva no sólo debido a la claridad con que la misma permite presentar el problema sino porque, tangencialmente, seguir dicho camino nos permitirá proponer una respuesta, si bien no acabada, a uno de los problemas más recurrentes en la bibliografía sobre Heidegger, a saber, el del lugar que lo impropio ocupa en la ontología fundamental. Si a menudo se ha creído ver en la impropiiedad una forma degradada de manifestación de lo que hay, esta lectura ha obturado la posibilidad de comprender la aparente primacía que la misma tiene en el recorrido efectivo del pensamiento heideggeriano temprano. Complementariamente, la interpretación de la propiedad como una suerte de *télos* a ser alcanzado dejando atrás cierto estado de impropiiedad no puede dar cuenta del hecho de que el análisis heideggeriano de las modalidades propias de donación sea tan escueto y problemático y, lo que es más, que a menudo se halle ausente en la caracterización de ciertos existenciales. Nuestra hipótesis de trabajo aquí será que la caída constituye lo primario en sentido fenoménico y que ocupa un rol fundamental en el análisis ontológico justamente porque, ante una mirada atenta, pone de relieve con ejemplar claridad la negatividad que anida en el fenómeno mismo y que hemos llamado fenomenalidad. Nos ocuparemos de esta cuestión en la primera sección de esta tercera parte.

En la segunda, por otro lado, será la cuestión de la posibilidad aquella que nos ocupe y en particular del desarrollo no explícito de la ontología como ontología de la posibilidad en el curso del pensamiento heideggeriano. Un enfoque como el propuesto por Heidegger no consiste meramente en invertir la relación habitual entre posibilidad, realidad y necesidad sino que exige pensar a fondo, bajo la forma de un cierto retorno a Aristóteles, aquello que la posibilidad significa cuando se la concibe en toda su radicalidad. Como intentaremos demostrar, es a partir de la cuestión de la posibilidad que se hace concebible una ontología como fenomenología de lo inaparente. Este será el tema, como hemos dicho, de la segunda de las secciones siguientes.

Una vez efectuado el desarrollo de los dos problemas mencionados, que por cierto se hallan en una íntima relación entre sí, podremos, finalmente, y a modo de conclusión, poner de relieve las tesis generales que de nuestra investigación aquí se desprenden para la comprensión general de la filosofía heideggeriana.

* * *

III.A – *WIEVIEL SCHEIN, SOVIEL SEIN*: LA IMPROPIEDAD COMO FORMA PRIMARIA DE DONACIÓN DEL FENÓMENO.

Partiremos, como lo hemos anticipado, de la cuestión de la impropiedad. Todo análisis de la misma debe partir de una doble constatación: por un lado, que aquello que Heidegger llama impropiedad y cuyos alcances y significado quedan por ser determinados constituye el inevitable punto de partida de todo abordaje fenomenológico, justamente en tanto se trata del modo en que los fenómenos se nos dan “inmediata y regularmente”. En rigor, sería menester aquí introducir algunas precisiones puesto que no parece ser posible identificar sin más cotidianeidad o medianía e impropiedad. En efecto, Heidegger habla en ocasiones – y esta tendencia se hace especialmente ostensible en los cursos posteriores a *Sein und Zeit* – de una cierta neutralidad que constituye el punto de partida del análisis y de la cual tanto la propiedad como la impropiedad constituyen posibles modalidades. Dicha neutralidad, en rigor, como lo mostrara von Herrmann, resulta de una formalización en el sentido estricto presentado por vez primera a propósito de la *formale Anzeige* en el curso sobre fenomenología de la religión de aquellas formas siempre modalizadas – impropias o propias – que son dadas efectivamente a la experiencia¹. Por el momento, aceptaremos la identificación entre impropiedad y cotidianeidad, sin duda avalada por innumerables pasajes del propio Heidegger, para luego analizar cuál es el rol de la neutralidad en este esquema. No podemos sin embargo pasar por alto el hecho incontestable de que, en tanto la impropiedad constituye una caracterización negativa, la misma habrá de comprenderse justamente en su relación – cuál sea ésta es todo el problema aquí – con la propiedad. Ello nos conduce al segundo aspecto al que, señalábamos, no puede sino prestarse la debida atención a la hora de abordar el problema de la impropiedad. Se trata del hecho de que lo impropio no puede comprenderse en términos estáticos, como si se tratara de un estado dado de una vez y para siempre, sino que siempre aparece ligado a una conceptualización dinámica – precisamente, lo veremos, aquella mentada mediante el prefijo negativo “in-“ – que Heidegger caracteriza en diversos pasajes cronológicamente diversos pero también simultáneos de su obra como ruina (*Sturz*), caída (*Verfallen*), torbellino (*Wirbel*), defeción (*Abfallen*), entre otros.

¹ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, op.cit., p. 37.

Las lecturas usuales del problema suelen hacer hincapié en uno u otro de estos elementos sin llegar a dar cuenta adecuadamente de su relación. Así, o bien sostienen que el punto de partida del análisis está dado por modalidades de ser impropias que han de ser reconducidas a sus formas propias – es decir, plantean un recorrido que va de la impropiedad a la propiedad – o bien sostienen que, siendo lo propio aquello ontológicamente originario, se trata de derivar las formas impropias a partir de lo propio como degeneraciones de aquello – es decir, en un camino que va de la propiedad a la impropiedad -. Ambas lecturas se basan sobre un esquema hermenéutico común, aquél que hunde sus raíces en la célebre distinción aristotélica entre lo *πρότον πρὸς ἡμᾶς* y lo *πρότον ἐν φύσει* y que establece entre ambas modalidades de prioridad una relación derivativa a ser reconstruida. Sin embargo, en estos casos queda sin interrogar adecuadamente el por qué del movimiento que conduce de lo uno a lo otro, es decir, en el caso que nos ocupa, por qué siendo la propiedad aquello que ontológicamente parece detentar una primacía lo que se nos presenta habitualmente es lo impropio. Lo que es más grave aún, la omisión de esta pregunta da lugar a un problema incluso mayor, a saber, el del modo en el cual se puede pasar de lo impropio a lo propio. Sabido es que, del esquema platónico de la caverna a la tematización husserliana del pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, ésta constituye una de las zonas más oscuras en el pensamiento filosófico al tiempo que una de las cuestiones más urgentes de las que habría de ocuparse la filosofía misma. La mencionada cuestión afecta no sólo a la filosofía en tanto de lo que se trata es de dar cuenta del movimiento que, partiendo de la ingenuidad del sentido común, conduce al filosofar sino también, lo cual quizás sea aún más grave, porque al no ser correctamente elucidada no parece permitir explicar por qué el sentido común es justamente ingenuo. Todas estas cuestiones están sin duda presentes en el problema que sobrevuela al movimiento que Heidegger denominara caída y de ahí que sea sumamente urgente dar cuenta del mismo de un modo adecuado. Ha de hacerse notar que no se trata simplemente de una cuestión metafilosófica relativa al origen de la actitud filosófica en el individuo que emprende el camino de la filosofía sino del problema acerca de las condiciones de posibilidad de la filosofía misma en tanto tal. Ello hace mucho más urgente la elucidación de aquello que en este movimiento está en juego.

El que se trate de un movimiento parece explicar, por otro lado, la relevancia que el problema de la movilidad (*Bewegtheit*) tiene en la obra de Heidegger desde los primeros cursos de los años '20. Será a partir de los desarrollos heideggerianos en torno al movimiento que hallaremos algunas pistas para orientar nuestra indagación aquí. Antes de abocarnos a ello hemos de hacer notar que, por otra parte, lo que está en juego aquí no es otra cosa que la relación entre lo óntico y lo ontológico. Si en lo que hace al punto de partida del análisis la aproximación entre la distinción impropiedad-propiedad y la distinción ente-ser parece ser fácilmente aceptable – y Heidegger insiste una y otra vez en que la ontología tiene raíces ónticas - en el caso del movimiento que conduciría de lo propio a lo impropio la analogía no resulta, al menos, evidente de suyo. No parece ser posible señalar que el ente es una degradación del ser en el mismo sentido en que lo impropio

sería una degradación de lo propio y de hecho es indudable que no es ésta la relación aquí en juego. Y sin embargo, como procuraremos mostrar, no lo es porque el esquema derivativo con el que se propone articular propiedad e impropiedad no es en absoluto pertinente para aquello que estos términos mientan. Sostendremos aquí que el problema de la diferencia ontológica se solapa con el de la propiedad y la impropiedad, no en el sentido, sin embargo, de una mera identificación sino en tanto y en cuanto es a través del juego entre propiedad e impropiedad, de su tensión, que la diferencia ontológica se anuncia. Comencemos, hechas estas aclaraciones, por abordar el fenómeno de la caída a la luz de las caracterizaciones que de éste ofreciera Heidegger durante toda la década del '20, desde los cursos de Freiburg a *Sein und Zeit* y más allá.

Partamos de una consideración trivial de la caída como movimiento. En tanto movimiento, la más sencilla caracterización de la misma parece poder alcanzarse por medio de la determinación de lo que habitualmente podría denominarse los términos del movimiento. En tanto todo movimiento es un movimiento desde algo hacia algo, primeramente hemos de ocuparnos de determinar el desde qué y el hacia qué de la caída. Comencemos por este último.

Los cursos tempranos y en particular el curso sobre Aristóteles nos brindan valiosas indicaciones al respecto. Por un lado, lo hemos visto, Heidegger caracteriza el hacia qué del movimiento de lo que en ese entonces llamara aún vida fáctica como "mundo"². Y en efecto, el mundo es el hacia qué del movimiento de la vida fáctica en tanto el mundo es, lo hemos visto también, el movimiento mismo considerado en su resultado, en su producto. Ahora bien, ¿hemos caracterizado suficientemente a la caída cuando señalamos que caer es caer en el mundo? Si nos quedamos en esta primera determinación del hacia qué de la caída, parece resultar problemático el modo en que la caída constituye una modalidad determinada del ser-en-el-mundo y no se identifica con él. Heidegger ofrece empero algunas precisiones al respecto. Si el modo de ser del *Dasein* es siempre y esencialmente ser-en-el-mundo, lo peculiar de la caída es que en ella el *Dasein* se interpreta a sí mismo a partir de lo que comparece dentro del mundo, es decir, se comprende "mundanamente". En el vocabulario característico del curso sobre Aristóteles puede decirse que, en la caída – o lo que allí se llama *Ruinanz* – aquello que tiene lugar es un sobredimensionamiento del carácter reluciente de la vida fáctica que recubre y hace perder de vista su dimensión preestructiva. Es esta unilateralidad aquello que caracteriza al movimiento de la caída así concebido y no el mero estar dirigida al mundo propio de la vida, movimiento que por otra parte no hace sino poner de relieve el movimiento esencial y constitutivo de la vida en tanto tal. Que de lo que se trata es de una unilateralización lo revela igualmente el hecho de que Heidegger, en el curso sobre fenomenología de la religión y justamente al presentar la noción de *formale Anzeige* señale que la misma opera como una suerte de defensa, de aseguramiento, de medida precautoria

² Cf. por ej. GA 61, pp. 84 y ss.

(*Vorsichtsmassregel*), casi de regla para la dirección del espíritu, si parafraseamos a Descartes, justamente frente al riesgo de esta unilateralización:

“La necesidad de esta medida precautoria resulta de la tendencia defectiva (*abfallenden Tendenz*) de la experiencia fáctica de la vida que amenaza continuamente deslizarse hacia lo objetivo y de la cual debemos todavía sacar a la luz los fenómenos.”³

Si tenemos en cuenta que, como hemos señalado al comienzo de la parte anterior, la *formale Anzeige* apunta a dejar en libertad el sentido referencial y el sentido realizativo del fenómeno, es decir, no determinarlos a partir del contenido de sentido o sentido objetivo (*Gehaltssinn*), puede así comprenderse por qué, frente a la tendencia defectiva de la vida a comprenderse *sólo* a partir de este sentido objetivo, todavía es necesario poner de relieve el fenómeno en su pluridimensionalidad. El comprenderse de la vida como mundana es justamente el comprenderse unilateralmente, el quedar fijada (*festleben*) al contenido, al qué, y precisamente “(m)undo es la categoría fundamental de contenido de sentido (*Gehaltssinnliche*) en el fenómeno vida”⁴.

De este modo, a lo que debe apuntar el abordaje fenomenológico es a liberar, frente a esta perspectiva unilateralizada, los restantes sentidos que configuran la estructura del fenómeno. Vistas las cosas de este modo, nos hallamos ante la constatación de que la caída, de que la denominación “caída” posee una ambigüedad que debe ser explicitada. Pues si en cierto modo y primeramente “caída” designa un movimiento del *Dasein*, el cual queda por ser caracterizado con mayor precisión, por otro, y esto es lo crucial aquí, designa una determinada interpretación unilateral de ese movimiento, que se deja determinar solamente a partir de uno de los caracteres del fenómeno aquí en juego, a saber, su contenido objetivo. Así, el estar perdido en el mundo del *Dasein* en la cotidianidad implica a un tiempo, según se considere “caída” en el segundo o el primero de los sentidos antes mencionados, una prueba en contra de la existencialidad del *Dasein* y una prueba a favor de ésta. Vale la pena citar *in extenso* este rico pasaje de *Sein und Zeit* que compete justamente a esta duplicidad:

“¿Pero no se presenta con esta exposición de la caída un fenómeno que habla directamente *contra* la determinación mediante la cual se indicó la idea formal de existencia? (...) El caer en el mundo es sin embargo una ‘prueba’ fenoménica contra la existencialidad del *Dasein* sólo si se fija a éste como un sujeto-yo aislado, como un sí mismo puntual (*Selbstpunkt*), del cual él mismo se aleja (*wegbewegt*). Así el mundo es un objeto. (...) Pero si en cambio determinamos el ser del *Dasein* con la señalada constitución *ser-en-el-mundo* resulta evidente que la caída como

³ GA 60, p. 64.

modo de ser de este ser-en presenta más bien la prueba más elemental a favor de la existencialidad del *Dasein*. En la caída no se trata de otra cosa sino del poder-ser-en-el-mundo, si bien en el modo de la impropiedad. El *Dasein* sólo puede caer porque le va el ser-en-el-mundo comprensivo-encontrado (*verstehend-befindliche*). Por el contrario, la existencia propia no es nada que esté en suspensión por sobre la cotidianeidad caída sino que existencialmente sólo es una aprehensión modificada de ésta (*modifiziertes Ergreifen dieser*)⁵

Notemos en primer lugar que el primer sentido conferido a la caída depende de una inadecuada y parcial comprensión del ser del *Dasein*, justamente en tanto se lo concibe en una relación de exterioridad con respecto al mundo. Desde una perspectiva semejante, incapaz de percibir que el mundo es en el modo de ser del *Dasein*, es decir, del fenómeno, se asigna al mundo un carácter meramente objetivo y por ende, en tanto el *Dasein* se comprende mundanamente, se comprende como lo que no es, “alejándose de sí”. En cambio, si se comprende que el mundo no es sino “un modo de ser del ser-en”, es decir, lo codescubierto en el espacio de apertura que el *Dasein* es, la caída puede al fin ser abordada fenomenológicamente como un poner al descubierto la existencialidad del *Dasein* mismo. De qué modo tiene lugar esta mostración queda por ser determinado, si bien hemos ya brindado indicaciones al respecto al ocuparnos de la mundanidad del mundo anteriormente. Antes de retomar esta cuestión hemos sin embargo de reparar en el modo en el cual la distinción entre propiedad e impropiedad juega en el citado pasaje. La relación entre propiedad e impropiedad por un lado y caída por otro dista de ser sencilla. Por una parte, Heidegger parece identificar caída e impropiedad en la medida en que señala que la caída es el poder-ser-en-el-mundo en el modo de la impropiedad. Sin embargo, y he aquí lo curioso, la propiedad no corresponde, como tal vez podría esperarse, a una superación, una suspensión de la caída – al igual que en español, *schweben*, suspender, tiene tanto el sentido espacial de estar sobre como el de poner en suspenso - sino que por el contrario es también una modalidad de la caída misma y en particular un modo diverso de *aprehender* lo dado en la caída. Es indudable que aquí de lo que se trata es de deslindar el primer sentido de “caída” del segundo: la propiedad tiene lugar cuando se concibe la caída como un movimiento esencial del *Dasein* mismo más allá de toda fijación unilateral – segundo sentido de caída – de la estructura de dicho movimiento a partir de una consideración de su hacia qué en sentido meramente objetivo. ¿Implica ello, entonces, que la impropiedad se identifica con el segundo sentido de “caída” antes señalado? En cierto sentido es indudable que es así. Sin embargo, será necesario analizar con mayor detenimiento la relación entre propiedad e impropiedad para alcanzar una adecuada caracterización de esta última, puesto que, según lo dicho hasta aquí, el problema de la propiedad y la impropiedad parece quedar limitado a la aprehensión “subjética” de lo fenoménicamente dado, independientemente de la donación misma, en sí neutra. Como procuraremos demostrar luego, si bien

⁴ GA 61, p. 86.

es cierto que propiedad e impropiedad designan dos modos de abordar el fenómeno del movimiento constitutivo del *Dasein*, más aún, del movimiento que el *Dasein* es, dicho abordaje no será independiente del modo de donación del fenómeno⁶ sino que, por el contrario, es este modo de donación mismo aquello que está ante todo caracterizado por la tensión entre propiedad e impropiedad no siendo en absoluto indiferente frente a ello. Más aún, sostendremos aquí la hipótesis de que la tensión entre propiedad e impropiedad es la determinación última de la dinámica del fenómeno y de ahí su importancia en la analítica existencial. Valgan estas afirmaciones aún injustificadas como una orientadora anticipación de ulteriores desarrollos.

Volvamos entonces al análisis de la estructura de la caída como movimiento del que hemos partido. Como señalamos al comienzo, el hacia qué de la caída que salta inmediatamente a la vista en cuanto nos abocamos a analizar este fenómeno es el mundo. Sin embargo, la introducción de los conceptos de propiedad e impropiedad y en particular la bivalencia de la caída nos obliga a algunas precisiones. Como hemos visto, a propósito del análisis de la cuestión en el § 14 de *Sein und Zeit* “mundo” presenta una multiplicidad de sentidos. Heidegger distingue allí cuatro. Ahora bien, ¿a cuál de ellos corresponde aquello mentado cuando se determina al mundo como el hacia qué de la caída? Como hemos señalado en oportunidad del análisis de la *Ruinanz*, el mundo parece ser concebido, en el contexto de la caracterización de la caída en los cursos tempranos, en el tercero de los sentidos mencionados en *Sein und Zeit*, es decir, como el mundo en sentido óntico en el que el *Dasein* es. Sin embargo, es en la modulación entre este sentido y los otros posibles sentidos de mundo donde podemos hallar un esquema interpretativo satisfactorio para comprender la bivalencia de la caída y a un tiempo la distinción propiedad-impropiedad. Recapitemos. En principio, el mundo como mundo en el que el *Dasein* habita, es decir, como espacio de la ocupación, como mundo circundante (*Umwelt*) es aquello que inmediata y regularmente nos es dado. Se trata del mundo de la cotidianeidad y, lo hemos dicho, corresponde al tercero de los sentidos señalados por Heidegger en la *Hauptwerk*. Ahora bien, hemos visto también que la caída, en el primero de los sentidos antes distinguidos, corresponde a una interpretación unilateral de la misma como fenómeno que sólo repara en su contenido objetivo haciendo caso omiso a la triple dimensión del fenómeno. En rigor, se trata de una interpretación unilateral precisamente *del* mundo que ignora su imbricación con el *Dasein* justamente porque pasa por alto la posibilidad de comprenderlo como fenómeno y, por el contrario, lo concibe como mero objeto. En este sentido, entonces, podría decirse que la caída así interpretada corresponde a un recubrimiento del tercero de los significados de mundo por el primero y el segundo de los presentados por Heidegger en *Sein und Zeit*, es decir, por un concepto óntico de mundo entendido como todo de entes (*All des Seienden*) que conduce a su

⁵ SZ, p. 179. El subrayado es de Heidegger.

⁶ Recordemos, por otro lado, que si, desde los primeros cursos en Freiburg, una constante recorre el camino filosófico heideggeriano es justamente la exigencia metodológica de que el abordaje de los fenómenos no debe ser determinado con independencia del modo de darse de éstos – ello obturaría toda posibilidad de aprehenderlos en tanto tales – sino que, por el contrario, todo el éxito de la empresa fenomenológica consiste en que el método sea perfectamente sintónico con su objeto.

determinación ontológica en los términos de las ontologías regionales. Como hemos señalado en la segunda parte de este trabajo, el problema que presentan tanto la primera como la segunda de las posibles significaciones señaladas por Heidegger no reside en su onticidad – de hecho, la segunda es en sí ontológica – sino por su carácter no-fenomenológico, que impide ver a través del mundo en su darse como tal adecuadamente⁷. Eso es precisamente lo que permite caracterizar a la caída en el primero de los mentados sentidos, unilateralmente interpretada a partir de una también unilateral interpretación del mundo que, en tanto ligada a su qué de contenido, pasa por alto el cómo de su donación. Un adecuado abordaje del problema exige que se ponga en libertad fenomenológicamente aquello que ya está dado en el mundo o como mundo o más bien que el mundo revela en su darse como tal. El movimiento que ha de realizar la mirada fenomenológica es, lo hemos ya señalado, aquél que parte del mundo o mejor aún que ve a través del mundo en dirección a su mundanidad – el cuarto de los posibles significados en la tipología de *Sein und Zeit*. En eso consiste precisamente, por otro lado, el pasaje de la impropiedad a la propiedad. De lo que se trata es de partir del mundo como inmediatamente dado para ver aquello que en él, para emplear la expresión de la *Hauptwerk*, se anuncia (*meldet sich*), destella (*aufleuchtet*). Pero entonces, la impropiedad no se identifica con la caída en el sentido de una interpretación objetivante del mundo y con él del *Dasein* sino que da cuenta de una forma de darse que, aún, no se hace transparente en cuanto a las condiciones de su donación y, correlativamente, a una mirada que es incapaz de atravesar el fenómeno tal y como inmediatamente se da.

Ahora bien, si es posible aproximar la propiedad a la mundanidad y en general a la fenomenalidad, ¿no hemos ya dejado con eso detrás la caída? ¿No hemos más bien refutado precisamente aquello que, con Heidegger, queríamos demostrar, a saber, el carácter positivo de la caída en tanto tal y el hecho de que la propiedad no implica un abandono de la misma sino una aprehensión modificada de lo en ella dado? En modo alguno. Pues justamente es una consideración más precisa de la caída aquello que podrá poner de relieve la mundanidad del mundo.

A propósito del análisis del mundo en el marco de la analítica existencial hemos visto que una cierta negativización de la cadena remisional que constituye el mundo permitía que la mundanidad del mundo destelle. Allí hemos señalado que este destello tiene no tanto la forma de un hacerse presente de la mundanidad – más bien lo que así se hace patente es justamente la *Umwelt* – sino bajo la forma de una ausencia que se anuncia como a la base del mundo. En este sentido, en el curso de 1928, Heidegger llamará al mundo un *nihil originarium*⁸. Si nuestra hipótesis aquí es la correcta, la nada del mundo deberá, de algún modo, hacerse patente en la caída y, más específicamente, como el hacia qué de la caída. Y Heidegger no hace sino confirmarlo. Veamos este pasaje del curso sobre Aristóteles dedicado justamente al hacia qué (*Wohin*) de la *Ruinanz*:

⁷ Cf. *supra*, II.a, pp. 87 y ss.

“La ruina (*Sturz*) como movilidad de la vida fáctica no llega a algún lugar, como si dijéramos a un ámbito excepcional, a un receptáculo extraño a su modo de ser, regionalmente distinto de ella. (...) La ruina es simplemente y sólo ruina. No hay para esta movilidad en tanto tal ningún estado de detención a partir de algo que tuviere un modo de ser, un carácter objetivo distinto. (...) El hacia qué de la ruina no es nada que le sea ajeno, es del carácter de la vida fáctica y más precisamente ‘*la nada de vida fáctica*’⁹

Luego, a propósito del problema de cómo entender esta nada, Heidegger aclara que la misma no es una suerte de estancia (*Stand*), de albergue (*Unterkunft*), en el que la caída se detenga (*beendet*), sino que “*la nada de la vida fáctica es algo que coterporaliza fácticamente la ruina*”¹⁰.

Dos cuestiones han de destacarse aquí. Por un lado, que el hacia qué de la caída no ha de comprenderse como un agotamiento de su movilidad sino justamente como el motor de la misma, no como un punto de llegada sino como su causa final, si se quiere, como su *ὄψιν ἔνεκα*, como su *Worumwillen*. De este modo se indica, por otro lado, que la caída ha de ser comprendida como posibilidad, como potencia, en el sentido antes señalado de una pura potencia que no se agota en ninguna realización posible. Volveremos sobre esto en nuestro próximo apartado. En segundo lugar, ha de hacerse notar que esta caracterización del *Wohin* de la caída como nada no implica una corrección o un cambio de perspectiva con respecto a su primera caracterización como mundo sino que la complementa. Puesto que esta nada como nada de mundo no es lo otro del mundo sino, precisamente, aquello que permite, lo hemos visto a propósito del análisis de la mundanidad, el darse de mundo como mundo. De donde, si se puede identificar en cierto modo la caracterización del *Wohin* como mundo con la impropiedad y su caracterización como nada con la propiedad se anuncia aquí, de un modo aún algo precario, una posible articulación entre propiedad e impropiedad o al menos, y volveremos sobre esto, la imbricación entre la dinámica propiedad-impropiedad y la dinámica fenomenalidad-fenómeno.

Antes de proseguir en esta dirección debemos sin embargo detenernos en el segundo de los componentes estructurales que hemos señalado a propósito de una primera caracterización del movimiento, a saber el desde qué. ¿En qué consiste, pues, el desde qué de la caída? ¿Desde qué cae la caída? La determinación del punto de partida del movimiento que constituye la caída parece presentar ciertas dificultades adicionales en comparación con la del hacia qué del mismo, ya que, en tanto que este último se encuentra de algún modo ya dado en la inmediata experiencia fáctica, no puede decirse otro tanto del desde qué. En efecto, en tanto la caída es caída, su punto de partida parece no hallarse dado sin más en la caída misma y por ende debe ser determinado, podría decirse, de un modo negativo, como aquello que el *Dasein*

⁸ Cf. GA 26, p. 272. Y *supra*, II.a, pp. 102 y ss.

⁹ GA 61, pp. 144-5. El subrayado es de Heidegger.

en tanto caído no es. De ser así, la dificultad sería prácticamente insalvable pues, partiendo siempre de lo caído, ¿cómo hacer comparecer aquello que parece ser, justamente, lo otro de la caída misma? Sin embargo, la cuestión merece ser revisada pues tal vez la dificultad surja de pasar por alto aquello que la caída como fenómeno pone de manifiesto. Hasta aquí nos hemos referido a la caída a partir de una consideración de la estructura del movimiento en general, concebida de un modo superficial e incluso ingenuo. Sin embargo, es menester reparar en la peculiaridad de este movimiento. Si es posible hablar de caída, ello ha de implicar que el movimiento por ella mentado guarda una particular relación con respecto a aquello a partir de lo que cae. Pues lo que constituye el carácter cadente de la caída es justamente un tipo peculiar de relación con su desde qué, relación que no puede pensarse ya en términos meramente de origen o punto de partida sino más bien de separación o distanciamiento o, como lo dice Heidegger, lo hemos visto, de huida (*Flucht, Fliehen*). Así pues, la cuestión del desde qué de la caída debe ser considerada a partir de la peculiar estructura de la movilidad que constituye lo que llamamos huida. Tal vez esta nueva perspectiva nos permita, por su parte, ganar las condiciones para una adecuada mostración fenomenológica del desde qué de la caída en la caída misma.

No vale la pena desarrollar *in extenso* la tematización heideggeriana de la huida sobre la cual se extiende el § 40 de *Sein und Zeit* y, sobre todo, el § 30 de los *Prolegomena*. Nos hemos ocupado de ésta con anterioridad¹¹. Lo que interesa retener aquí es el hecho de que en el análisis formal de la estructura de la fuga sale a la luz una forma peculiar del desde qué que caracteriza a la fuga en tanto tal y que Heidegger denomina ante-qué (*Wovor*). Sabido es que la elucidación de este ante-qué conlleva una serie de desarrollos por parte de Heidegger, que parten de la consideración del temor (*Furcht*) como modalidad ónticamente inmediata de donación del ante-qué del que el *Dasein* se fuga y conducen a la tematización de la angustia (*Angst*). Lo crucial aquí es que el ante-qué de la fuga tiene, en tanto tal, el carácter de lo amenazante (*Bedrohendes*). Si habitualmente, recordemos el planteo heideggeriano, aquello que se nos presenta como amenazante son los entes intramundanos, éste o aquél, no podrá determinarse el ante-qué de ese peculiar tipo de fuga que es la caída de este modo pues es precisamente en dirección a los entes intramundanos que la caída cae, al menos para una consideración inmediata. Ha de tratarse entonces, en el caso de la caída, de otra clase de amenaza, de modo tal que los entes intramundanos no constituyan ya amenaza alguna sino por el contrario un sosiego (*Beruhigung*). Pero entonces, y de este modo podemos determinar con mayor precisión el ante-qué de la fuga que es la caída, es menester dirigir la mirada no ya al fenómeno del temor, que caracteriza su ante-qué como el ente intramundano en tanto amenazante, sino a la angustia que, precisamente, revela como lo amenazante el retirarse del ente intramundano y la ruptura de la relación de familiaridad con éste. Así, Heidegger señalará, en una expresión célebre que no dejara de motivar recurrentes comentarios e intentos exegéticos, que el ante-qué de la angustia y, *a fortiori*, de la caída, es la *nada*. Una

¹⁰ GA 61, p. 147.

vez más, y justamente debido a que, como ya señalara en el curso sobre Aristóteles, “toda nada no es idéntica a toda nada”¹², será necesario determinar en qué consiste esta nada. Heidegger lo hará en el mencionado párrafo de los *Prolegomena*, en términos muy similares a aquellos que, en el curso de 1928, utilizará para caracterizar al mundo como *nihil originarium*:

“La indeterminación del ante-qué, es decir, esta nada como nada mundano, está completamente determinado fenomenalmente. Es el mundo en su mundanidad, que nunca se da libremente como una cosa del mundo”¹³

De este modo, pues, alcanzamos a determinar el ante-qué de la caída como la mundanidad del mundo que es, lo sabemos, una nada de ente y, a un tiempo, una figura privilegiada para pensar la fenomenalidad del fenómeno en su diferencia con el fenómeno en tanto tal. Una vez más, dos cuestiones deben retener nuestra atención. En primer lugar, el modo en el cual el ante-qué de la caída está dado en la caída misma. Si la caída es, lo hemos visto, caída en el mundo, es evidente que a un tiempo y justamente como condición de posibilidad del descubrimiento del mundo en el que el *Dasein* se halla absorbido está ya dado de algún modo previamente el espacio de apertura de dicho descubrimiento que no es otro, claro, que la mundanidad del mundo. Sin embargo, está dado de un modo particular que es, justamente, el del retirarse, el de permanecer más allá de toda presentación. Si ha de comprenderse la estructura de la caída, ha de prestarse especial atención al siguiente corolario del anterior análisis: en el darse del mundo como mundo en el cual el *Dasein* está caído está a un tiempo codada la mundanidad del mundo de la que el *Dasein* huye y precisamente en el modo del ocultamiento. La relación entre ocultamiento y huida no es en modo alguno casual y deberemos examinarla.

Pero antes de hacerlo una segunda consecuencia de lo hasta aquí desarrollado salta a la vista. Se trata de una consecuencia inquietante que amenaza con poner en peligro el modo en el que hasta aquí, provisionalmente, hemos comprendido la caída como movimiento. Como hemos visto, el hacia qué de la caída presenta una doble modulación, en la medida en que a un tiempo puede decirse que la caída es una caída hacia el mundo y, a su vez, hacia una nada de mundo, es decir, lo hemos dicho, hacia la mundanidad. Si el ante-qué de la caída, por su parte, como su desde-qué, puede ser asimismo comprendido como la nada de mundo que es la mundanidad, parecemos hallarnos ante una desconcertante circularidad. La caída, lejos de constituir un movimiento descendente, como su propio nombre parece sugerirlo, parece más bien mentar un movimiento *circular*. Tal vez en este sentido haya de entenderse el modo en que, en *Sein und Zeit*, Heidegger caracteriza la caída como remolino (*Wirbel*).

¹¹ Cf. *supra*, II.b, sobre todo pp. 113 y ss.

¹² GA 61, p. 145.

¹³ GA 20, p. 401.

¿Cómo comprender esta circularidad? ¿No implica la misma que la caída como huida siempre fracasa en la medida en que justamente huye en dirección hacia aquello de lo que quiere huir, si bien sin saberlo? Indudablemente. Es por ello que la caída es una prueba, la “prueba más elemental” dirá Heidegger, de la existencialidad de la existencia. Y ello no sólo porque revela la apertura que constituye la existencialidad como el ante-qué de que huye sino porque a un tiempo la abre, si bien de un modo negativo, en el hacia qué hacia el que huye. Sin embargo, y paradójicamente, si se quiere, este esencial fracasar de la caída como huida pone de relieve a un tiempo la necesidad de la caída. Esto ha de aclararse. La consideración habitual del problema de la caída parte de la hipótesis de que la misma constituye una suerte de degradación ontológica de un previo darse en su pureza de la existencia propia que de este modo se enmascara a sí misma y deviene impropia. Si esta lectura no es del todo inadecuada es sin duda parcial como lo pone de relieve la mentada circularidad pues es sólo a partir de la impropiedad, es decir, de la caída, que la propiedad puede hacerse patente, justamente como aquello que, en el reverso de la impropiedad, la revela en su insustancialidad en tanto habitada por un exceso frente a lo meramente dado.

Llegados a este punto podemos entonces analizar de un modo más preciso en qué consiste la relación entre propiedad e impropiedad a partir del fenómeno de la caída. Si el anterior desarrollo de la cuestión nos ha llevado a poner en primer plano la relación entre mundo y mundanidad, es a partir de ella que podremos esclarecer el problema de la propiedad y la impropiedad que aquí nos ocupa. Como hemos visto oportunamente, a propósito de la tematización heideggeriana del mundo, la mundanidad reviste una serie de caracteres que la definen. Podemos señalar principalmente dos. En primer lugar, la mundanidad es el espacio de apertura en el que el mundo como entramado remisional de los entes intramundanos comparece en tanto tal y es pasible de ser descubierto. Constituye, pues, no un ente determinado ni un elemento más dentro del juego remisional del mundo sino la condición de posibilidad de la comparecencia de los entes. En segundo lugar, la mundanidad, a diferencia de los entes intramundanos, no se muestra en el modo de un ente sino más bien como una nada de ente. En ese sentido, entonces, la mundanidad sólo se revela en los entes como su negatividad y nunca bajo la forma del fenómeno en sentido estricto, es decir, como aquello que se muestra en sí. Dicho de otro modo, la mundanidad se sustrae a toda mostración y ésa es, paradójicamente, la forma de su donación, pues, en efecto, sólo se da como lo que los entes intramundanos no son, como aquello que los excede, los trasciende, y determina por ende la no-clausura de los mismos en sentido ontológico, su insuficiencia. La mundanidad del mundo es el ahí del mundo y en ese sentido puede aproximársela al *Dasein* y caracterizársela por ende como el *Worumwillen* de la cadena remisional, como su ἐπέκειντα, de modo que en el curso de 1928 Heidegger podrá decir: “el mundo mismo es excesivo (*übertrifftig*)”¹⁴. Con ello no se mienta sino que el *Da*, en el que confluyen la mundanidad del mundo y el *Dasein* y en torno al cual se

¹⁴ GA 26, p. 249.

emparentan, es justamente la marca de una insuficiencia: “el *Dasein* es en sí excedente (*überschüssig*), es decir, determinado por una primaria insuficiencia (*Ungenügsamkeit*) en todos los entes”¹⁵.

Podemos sintetizar lo hasta aquí dicho en los dos enunciados siguientes: la mundanidad da cuenta de un exceso frente a los entes intramundanos, de modo tal que pone de relieve su insuficiencia; la mundanidad sólo puede darse como una nada de entes intramundanos. ¿Qué se ha ganado de este modo con respecto a la elucidación de la propiedad y la impropiedad? Mucho, por cierto, sólo es menester explicitarlo adecuadamente. Podemos adelantar una hipótesis al respecto, que se halla sugerida en los anteriores desarrollos: en tanto el juego entre ausencia y presencia y, más en particular, el juego entre fenomenalidad (inaparente) y fenómeno (aparente) es la matriz sobre la cual se comprende la relación entre mundo y mundanidad y es precisamente esa relación la que está en juego en la dinámica propia de la caída entre propiedad e impropiedad, la relación entre propiedad e impropiedad puede entenderse a partir de la dinámica del fenómeno o, más aún, no es sino el núcleo de esa dinámica.

Veamos con más detalle esta hipótesis. De ser cierto lo en ella sugerido, y de acuerdo a los resultados obtenidos a propósito del desarrollo de la relación entre fenómeno y fenomenalidad anteriormente, deberemos estar en condiciones de mostrar que:

- a) toda experiencia fáctica es una experiencia caída, es decir, inmediata y regularmente impropia.
- b) la propiedad se da como una nihilización de la impropiedad, es decir, como una puesta de manifiesto de la nada que, como un exceso trascendente frente a lo inmediata y regularmente impropio, constituye su condición de posibilidad.

De donde:

- c) Propiedad e impropiedad son dos modalidades que constituyen la lógica de darse del fenómeno, de modo tal que la impropiedad corresponde a su cara visible y la propiedad, por su lado, permite comprender el modo de darse impropio, hace explícito que lo impropio *es dado*.
- d) Propiedad e impropiedad son inescindibles de modo tal que, por un lado, no puede haber propiedad en sentido puro y, por otro, la impropiedad en sentido puro no lo es sino como un sustraerse de lo propio.

¹⁵ GA 26, p. 248. En el mismo sentido, cf. Kisiel, Th., “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation” en Courtine, J.-F. (comp.), Heidegger 1919-1929, op.cit., p. 215: “Es necesario que el ser-en-el-mundo se encuentre sobrepasado por la extrañeza de la finitud radical”.

Ad a) El primero de los puntos a probar es ya casi, a esta altura de nuestro desarrollo, evidente. Heidegger insiste una y otra vez con respecto al hecho de que el *Dasein* es siempre ya caído y que toda experiencia fáctica responde a una forma en principio impropia. Así, leemos por ejemplo en el curso de lógica de 1925/6:

“El *Dasein* ‘es’ no sólo esencialmente en el mundo sino que ‘es’ caído en él. El mundo no sale al encuentro como un en-lo-cual indiferente en el que el *Dasein* se mueve sino que el ser del modo de ser del *Dasein* en relación con él es un estar-referido a éste y de allí un estar-ya-en-cada-caso caído en él”¹⁶

Sin embargo, no se trata meramente de que el *Dasein* se halle caído como una circunstancia determinada que, empero, pueda ser superada. Las interpretaciones existencialistas en este sentido, que leen la propuesta heideggeriana como una suerte de filosofía edificante que apunta a sacar al hombre de quién sabe qué condición degradada¹⁷, pasan por alto que, como señala Heidegger una y otra vez, la caída es el modo de ser de la facticidad, es decir, de todo darse fáctico en tanto tal. En el *Natorpsbericht* Heidegger lo pone de relieve con mayor claridad:

“La caída no debe ser comprendida como un evento objetivo y algo que simplemente ‘pasa’ en la vida sino como un *cómo intencional* (...). Este modo de la movilidad no es una propiedad nociva que temporalmente nos afecta y que fuera a ser erradicada en épocas de mayor progreso y felicidad de la cultura humana”¹⁸

Ello se debe a que la caída y la en ella primariamente visible modalidad de la impropiedad es un cómo del darse mismo y, más aún, el cómo primario de darse del *Dasein*, del mundo. Por un lado, entonces, la impropiedad constituye un modo de darse y lo que es más el modo de darse característico de toda experiencia fáctica. Eso no se debe, insistimos, a las circunstancias en que tiene lugar la donación que podrían ser reemplazadas por otras más adecuadas, que ofrecieran condiciones más favorables, sino al cómo de la donación misma en tanto tal. Impropia es la experiencia fáctica justamente en tanto fáctica, es decir, en tanto superficial en el sentido fenomenológico antes señalado. De donde podemos sostener una primera

¹⁶ GA 21, p. 213.

¹⁷ Esta lectura es, por cierto, generalizada hasta los años '70 e incluye a la mayoría de los más lúcidos lectores de Heidegger de la época. Cf. por ej. Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, op.cit., p. 108, quien si bien reconoce que la impropiedad no implica un menor tenor de realidad, habla de una pérdida “del carácter de ser-único al cual todo hombre aspira”. Otro tanto puede decirse de la lectura de O. Pöggeler quien, si bien constata que la impropiedad no puede ser dejada atrás, sigue concibiéndola como una suerte de degradación a ser remontada, como una suerte de contrapeso de la existencia y no como el modo de ser de la misma. Cf. Pöggeler, O., *La pensée de Heidegger*, op.cit., p. 84.

¹⁸ NB, p. 23. El subrayado es nuestro. Retomado casi literalmente en los *Prolegomena*. Cf. GA 20, p. 378.

aproximación a la dinámica del fenómeno antes desarrollada: la impropiedad de la experiencia fáctica del mundo no es sino el modo de darse del fenómeno en su superficialidad, es decir, justamente en el sustraerse a la puesta de relieve de sus condiciones de donación, es su presentarse ya siempre como dado, en su opacidad a la fenomenalidad que lo posibilita. Si ésta es la más primaria forma de donación ello se debe a que, como hemos visto, para que el fenómeno se dé plenamente es menester que el espacio en el que se da se sustraiga, quede en segundo plano. Esto nos lleva a la segunda de las cuestiones mencionadas, a saber, el cómo del darse de la propiedad.

Ad b) Nuestro recorrido por la analítica existencial tal y como es desarrollada en *Sein und Zeit* ha puesto ya de manifiesto que el pasaje de la impropiedad a la propiedad está marcado por una nihilización de lo impropio, que no ha de entenderse en el sentido de un aniquilamiento sino más bien del hacer patente en lo impropio en tanto tal una nada que lo excede y le es constitutiva. Hemos visto reaparecer este esquema una y otra vez, a propósito por ejemplo del ser-para-la-muerte, la angustia o las modalidades de la ocupación que pusieran de relieve, por medio de la *Unzuhandenheit*, la mundanidad del mundo. En rigor, es al comienzo de este trabajo al ocuparnos de los cursos tempranos sobre la hermenéutica de la vida fáctica y precisamente bajo la forma de lo allí omitido donde, por vez primera y sin que aún fuésemos capaces de comprenderlo, se manifestó la relación entre caída y propiedad de una forma general¹⁹. Recordemos el pasaje en cuestión:

“La posibilidad de aprehender el ser de la vida en la preocupación es al mismo tiempo la posibilidad de perder la existencia. (...) Lo que muestra la existencia no puede ser interrogado directamente ni en general. Sólo se hace evidente a sí misma en la efectiva puesta en cuestión de la facticidad, en la *destrucción* concreta de la facticidad en cada caso”²⁰.

La necesidad de una destrucción semejante no se basa sino en el hecho de que la facticidad es de suyo y ante todo opaca y que por ende, para atravesarla con la mirada en dirección a las condiciones de posibilidad de su donación, que aquí, en un sentido inusual, Heidegger llama existencia, es necesario horadar su superficie, poner de relieve su fundamento que no será sino una nada de ente, una nada de fenómeno o, como podríamos decir aquí también, *fácticamente* nada. Si la propiedad es, en cierto modo, el fundamento de la modalidad impropia de darse, se trata de una especie de fundamento particular, un fundamento que no es nada, un fundamento abismal o mejor aún un fundamento como su propia abismalidad²¹. La propiedad no se

¹⁹ Nos referimos a lo señalado supra I.a. pp. 17 y ss. donde introdujéramos por vez primera la idea de una fenomenología de lo inaparente.

²⁰ NB, p. 26. Heidegger define “existencia” un poco antes como “el ser propio de la vida (*das eigentliche Sein des Lebens*)” en lo que es, por cierto, una de las primeras apariciones en su obra de la noción de propiedad.

²¹ Sobre esta relación entre *Grund* y *Abgrund* que será crucial en la obra heideggeriana más tardía pueden verse algunas anticipaciones, precisamente en lo que hace a esta relación aquí mentada entre fenómeno y fenomenalidad. Cf. por ej.

da, pues, como fenómeno sino como lo otro del fenómeno en el fenómeno mismo, es decir, como la nada que, en lo impropio, lo revela justamente como impropio. Ello nos lleva a la tercera de las cuestiones antes señaladas.

Ad c) La cuestión del modo de imbricación entre impropiedad y propiedad ha sido vista hasta aquí desde el punto de vista del pasaje de la primera a la segunda, es decir, del modo en que lo propio irrumpe en lo impropio o más bien se hace patente como encontrándose ya de hecho en lo impropio, y como hemos visto ha de pensarse este ser de la propiedad en la impropiedad de acuerdo a la estructura ontológica del ser-en. Por ello, asumir la carga que es dada en la *Geworfenheit* es pasar a la propiedad, lo cual no quiere decir sino dirigir la mirada hacia la profundidad misma de lo fácticamente dado para ver lo que ya desde siempre y desapercibidamente estaba allí como su fundamento originario. Ahora de lo que se trata es de comprender en qué sentido la propiedad como modificación existencial de la impropiedad revela la impropiedad como tal. Esta revelación tendrá, como no puede ser de otro modo, la forma del pasaje del qué al cómo o, para hablar con mayor precisión, de la reducción del qué al cómo de lo ya dado fácticamente. Un esclarecedor pasaje de la conferencia de 1924, “El concepto de tiempo”, nos brinda valiosas indicaciones al respecto, en el contexto de un análisis de lo que luego será el ser-para-la-muerte:

“[El precursar] es el retornar (*Zürückkommen*) del *Dasein* a su cotidianeidad, que todavía es, de modo que el pre- (*Vorbei*: lo precursado) como cómo propio también descubre la cotidianeidad en su cómo, lo reconduce a su cómo en su actividad y funcionamiento. Todo qué y todo curarse y todo hacer planes es reconducido al cómo”²².

La importancia de este pasaje no puede ser menospreciada. Allí se pone en efecto de relieve que el pasaje a la propiedad no implica una anulación de la cotidianeidad, es decir, del ser caído del *Dasein* – “todavía él es su cotidianeidad” – sino una puesta de relieve de que, más allá de todo contenido objetivo, lo que allí está en juego es una donación. Si se quiere, esta reducción se opera de modo tal que se pone en libertad el sentido dinámico del fenómeno – su *Bezugssinn* y su *Vollzugssinn*, de acuerdo a la terminología primitiva de Heidegger – frente al reduccionismo que la caída entendida en sentido restringido implica. Ello sólo es posible, claro está, si dicho dinamismo se halla ya presente de algún modo en la facticidad, de modo tal que sólo es menester ponerlo de relieve. De lo que se trata en esta reducción es de poner de relieve lo dado como dado y no como meramente subsistente y el modo de hacerlo es, justamente, al igual que en el

GA 20, p. 402: “[El *Dasein*] no se halla [en la angustia] meramente como subsistente en el sentido de un fundamento o suelo que él mismo es sino que el fundamento es un fundamento *existencial*, es decir, abierto – y por ende un *abismo*”. El subrayado es de Heidegger.

²² BZ, p. 18.

caso de Husserl, poniendo de manifiesto que lo fáctico no se agota en sí mismo sino que contiene en sí un *plus* que no puede reducirse a ello y abriendo de ese modo el espacio de donación que toda donación requiere.

Es menester introducir aquí una aclaración con respecto al uso en este contexto del término “reducción”. Como es sabido, Heidegger retoma este concepto metodológico empleado por Husserl pero le confiere un nuevo sentido, a saber, el de reconducir lo óntico a lo ontológico. ¿Equivale esta reducción tal y como la presenta Heidegger a lo que aquí hemos llamado reducción de la impropiedad a la propiedad o más bien reducción en la impropiedad del qué al cómo? Indudablemente, la analogía da que pensar y un pasaje del curso de lógica de 1928, cuyas resonancias en relación con el anteriormente citado no podrá dejar de reconocerse, parece avalar la posibilidad de identificar ambos movimientos:

“La ontología se funda en lo óntico y sin embargo es a partir de lo así fundado que se expone la problemática trascendental que, por vez primera, hace transparente (*durchsichtig*) lo óntico en su función”.²³

Precisamente, en uno y otro caso de lo que se trata es de hacer transparente en un camino que va de lo fundado a lo fundante – no olvidemos que la propiedad es una modificación de la impropiedad – el modo en que lo fundante, lo óntico, la impropiedad, opera, su cómo. Como procuraremos mostrar en la parte final de este trabajo, la relación propiedad-impropiedad y la diferencia óntico-ontológica no hacen más que modular un mismo movimiento fundamental, el de la dinámica de fenómeno y fenomenalidad. Volveremos sobre ello luego y valga lo dicho meramente como una anticipación.

Volviendo a la cuestión de la propiedad y la impropiedad y del modo en que el pasaje a la propiedad hace visible a lo fáctico como dado, hemos de señalar que a partir de aquí puede hacerse comprensible con mayor profundidad aquello que Heidegger afirmara a propósito de la relación entre yección y proyecto, a saber, que el *Dasein* es siempre más de lo que efectivamente es pero sin embargo nunca más que lo que fácticamente es. Pues justamente la diferencia entre efectividad y facticidad es la diferencia entre concebir lo dado como meramente subsistente y concebirlo en su donación. Sin embargo, y esto es lo que merece ser destacado aquí, ello no implica que lo propio constituya una esfera ajena a lo fáctico sino que se encuentra ya ahí, como su posibilidad. En este sentido es posible hablar de una cierta neutralidad de la facticidad que se modaliza, en tanto da la espalda a su ser dado, como impropia o bien, cuando reconoce en sí el movimiento de su donación, como propia. Como señala von Herrmann:

²³ GA 26, p. 210.

“*Neutrales* son los existenciaros fundamentales desde una perspectiva (*Hinsicht*) puramente *formal* en la medida en que subyacen a la modificación a través de los dos modos fundamentales de la existencia, impropiedad y posible propiedad”²⁴

Desde ya, *formal* no quiere decir aquí que sean indiferentes a la distinción entre propiedad e impropiedad sino, como lo hemos visto, que son concebidos en su cómo y por ende en su alternativa modalización como propios o impropios. Por otro lado, hemos de notar que, como con lucidez sugiere el anterior comentario de von Herrmann, la propiedad siempre se da en tanto posible. Llegamos así a la cuarta y última de las tesis que hemos propuesto discutir aquí.

Ad d) A partir de lo dicho, se sigue con relativa facilidad la inescindibilidad de propiedad e impropiedad. Si desde un punto de vista terminológico su ligazón es indiscutible, lo es más aún en cuanto a aquello mentado por estos términos. Y ello en particular debido a que tanto la propiedad como la impropiedad constituyen formas de donación del fenómeno que tienen lugar en el marco de un mismo movimiento que podemos aún denominar caída en el más amplio de sus sentidos. Pues, en efecto, la caída cobra, si se la hace jugar en relación con el esquema del fenómeno que, hemos sostenido a lo largo de este trabajo, constituye el eje nuclear de la obra heideggeriana temprana, un carácter eminentemente positivo. La caída no es, pues, sino el darse del fenómeno en tanto tal. Pues en efecto, para que algo se dé debe salir de la pura indeterminación del darse sin más, de la nada de fenomenalidad, y, por decirlo de algún modo, dejarla tras de sí. En este sentido, podemos decir que, si bien es cierto que sin fenomenalidad, es decir, sin aquello que en la propiedad se pone de relieve como el cómo de la donación, no hay fenómeno, también es cierto que sin olvido de ese fundamento abismal originario, es decir, sin caída, no habría pues nada dado. Como hemos señalado recurrentemente, el espacio de apertura debe retirarse para que el fenómeno en tanto tal pueda destacarse.

Podemos a partir de aquí ver desde una perspectiva renovada aquello que, ya desde temprano, Heidegger caracterizara como el movimiento fundamental de la vida fáctica así como el por qué de la íntima imbricación entre relucencia y prestrucción. Pues en efecto, si la vida es fuera de sí hacia un mundo y como mundo – la idea de trascendencia en *Sein und Zeit* y los cursos inmediatamente posteriores no hacen sino reiterarlo –, lo propio de la vida es expropiarse, es perder su productividad preestructiva y volver sobre sí relucientemente. David Farrell Krell ha señalado, con singular agudeza, el modo en el que en el curso sobre Aristóteles la cuestión de la propiedad es a un tiempo introducida y cómo allí mismo la idea de una pura propiedad es cuestionada:

²⁴ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, op.cit., p. 37. El subrayado es de von Herrmann.

“Lo que fuere que sea propio de la vida (*die gerade darin eigene ist*) deriva de su vivir fuera de sí o fuera más allá de sí (*dass das Leben aus sich hinauslebt*). En otras palabras, la vida fáctica es propiamente suya en la impropiedad misma por la cual se halla siempre expropiada por y expuesta al mundo”²⁵

Si esto sin duda es cierto, y Heidegger mismo proporciona importantes indicios que avalan una idea semejante, como el signo de admiración que parece indicar la paradoja en juego cuando Heidegger señala que “la vida fáctica no realiza el movimiento propiamente (!) ella misma”²⁶, es indudable que, para que esta idea sea consistente y más que un mero juego de palabras, ha de comprenderse sobre la base del proyecto fenomenológico heideggeriano en su integralidad. Es precisamente lo que intentamos hacer aquí.

Ahora bien, a partir de lo dicho, puede concluirse que, por un lado, no puede concebirse algo así como una pura propiedad pues se trataría de algo así como una donación sin don, la pura potencia de la fenomenalidad sin que hubiere fenómenos. Pensarlo en estos términos sería equivalente, por otro lado, a abrir un abismo luego infranqueable entre la fenomenalidad y el fenómeno, de modo tal que este último quedaría reducido a una *blosse Erscheinung*.

Ahora bien, ¿cuál es la figura del fenómeno que está en juego en la relación entre propiedad e impropiedad y en general en el análisis de la facticidad en tanto tal, si no se trata de la de la *Erscheinung*? No se trata tampoco, sin duda, de la del fenómeno concebido como lo que se muestra en su plenitud, *leibhaftig*, total y completamente como lo que él mismo es, pues justamente lo que revela el juego entre propiedad e impropiedad es que todo darse es un darse impropio que guarda en sí, obturado o no, algo que lo excede y que no es sino la remisión a su propio ser dado. La alternativa que queda, a partir de la presentación heideggeriana del problema en el § 7 de *Sein und Zeit*, es la del *Schein*, la apariencia, es decir, la de aquello que, si bien se muestra, se muestra como lo que no es. ¿Podemos, pues, llegados a este punto, afirmar lo que hasta aquí hemos solamente insinuado, a saber, que la forma primaria del fenómeno es la apariencia? ¿No es precisamente el *Schein* la figura que, en la tipología heideggeriana del fenómeno, da cuenta de esta suerte de contaminación entre darse y no darse, análoga a la mencionada contaminación, para usar la expresión de R. Bernet²⁷, entre propiedad e impropiedad o, como lo hemos visto en el anterior apartado, entre verdad y no verdad? ¿No es por otra parte a partir de esta contaminación, que fenomenológicamente considerada conforma la estructura del *Schein*, que el *Dasein* puede ser precisamente el lugar de la diferencia? Hemos llegado, como puede verse, a un punto crucial y debemos avanzar cuidadosamente. Comencemos, pues, por examinar la relación entre apariencia e impropiedad.

²⁵ Farrell Krell, D., “The ‘Factual Life’ of Dasein”, en Kisiel, Th. y van Buren, J., op.cit., p. 377.

²⁶ GA 61, p. 130. La observación acerca del índice textual y lo que pudiere sugerir es de Farrell Krell, Ibid.

²⁷ Cf. Bernet, R., *La vie du sujet*, op.cit., p.34.

Una primera aproximación pone de inmediato de relieve una serie de puntos de contacto. Formalmente se ha definido a la apariencia como aquella forma del fenómeno que consiste en su mostrarse como lo que no es. En el caso de la impropiedad, por su parte, el mismo esquema parece repetirse en la medida en que la forma impropia de darse de los entes presenta justamente la marca de una cierta negatividad: el darse impropio es un darse que, en tanto tal, ignora, deja en la oscuridad, el movimiento de donación mismo. Dicho de otro modo, la impropiedad es la cara visible del fenómeno, su superficie, que en tanto se muestra como tal niega el movimiento de donación que posibilita su mostración. Pero, ¿no hemos insistido una y otra vez en que la impropiedad no ha de considerarse en términos de mera apariencialidad sino que presenta, de suyo, un carácter positivo en cuanto a su capacidad de mostración? En efecto, pero es menester distinguir apariencia, en el sentido del *Schein*, de lo que habitualmente se llama apariencia o mera apariencia, la *blosse Erscheinung*. El *Schein* entraña, lo hemos visto, un mostrarse, si bien un mostrarse como lo que no es en sí lo que se muestra. El pensamiento clásico ha visto esta diferencia entre la mera apariencia (*blosse Erscheinung*) y la apariencia en el sentido del *Schein* al definir el darse de los fenómenos como εἶδος. Como es sabido, εἶδος significa ante todo aspecto, apariencia, y se corresponde adecuadamente con el sentido heideggeriano del *Schein*. A propósito de la caracterización del fenómeno en su curso de introducción a la fenomenología, Heidegger se refiere al εἶδος en términos que remiten sin duda a la figura del *Schein*:

“εἶδος significa el tener un cierto aspecto (*Sichausnehmen*). Este tener un cierto aspecto es el ser de la casa [Heidegger trabaja aquí sobre la base de este ejemplo] en su entorno como casa, su apariencia (*Aussehen*), su ‘rostro’ (*Gesicht*: lo visto, lo dado en primer lugar a la visión). El φαivόμενον es el ente mismo”²⁸.

El fenómeno así considerado como εἶδος ”no significa ante todo (*zunächst*) sino una forma destacada de presencia (*Anwesenheit*) del ente”²⁹. ¿No es esta una definición adecuada de la impropiedad? ¿No es justamente este el modo de darse que caracteriza a la experiencia que ante todo (*zunächst*) tenemos de los entes como lo subsistente, como lo que está ante los ojos, como lo que nos muestra su rostro? Sin duda la relación entre propiedad e impropiedad es también una relación entre ausencia y presencia, como lo confirmarán no sólo los ulteriores desarrollos de la filosofía heideggeriana a partir de los años '30 sino también el examen de la cuestión de la temporalidad que se inicia al menos desde 1924. Pues en efecto, desde el punto de vista de una ontología que se identifica con el presente, el ser del fenómeno no es sino su εἶδος, es decir, su cara visible, lo dado a la intuición, su superficie, digamos. Lo cual sin duda se refiere a las

²⁸ GA 17, p. 13.

cosas mismas pues todo darse del fenómeno es darse como presente si bien, y esto es lo que en la impropiedad es pasado por alto, no se agota en ese presentar-se. Esto se pone de manifiesto con singular claridad en el pensamiento griego, en particular en el platónico-aristotélico, aunque sin duda podría decirse otro tanto, Heidegger al menos lo haría, del Husserl de las *Ideen*:

“Los φαινόμενα son en tanto existentes en el mundo fáctico aquello frente a lo cual el hombre por lo general yerra (*versieht*: ve de modo erróneo, pasa por alto con la mirada), es decir, aquello que ante todo sólo se muestra escuetamente (*schlicht*: de manera plana, superficial), aquello que sólo tiene cierta apariencia (*nur so aussieht*), que parece (*scheint*). No es casual que en Aristóteles, donde φαινόμενα designa a lo existente mismo como el suelo para toda ulterior indagación, también pueda querer decir: lo que sólo tiene la apariencia de (φαινόμενον ἄγαθόν).”³⁰

Esta caracterización es sin duda una precisa descripción del modo de ser impropio que define a la experiencia fáctica del mundo. Pues de lo que se trata en ella es de permanecer en el reino de la apariencia – que no es mera apariencia, insistimos, sino justamente el modo de darse del fenómeno en tanto tal – pasando por alto que lo experienciado es ante todo dado y sin interrogar por las condiciones de esa donación, por el espacio de la misma. Si se quiere, aquello que hace Heidegger mediante la introducción de las ideas de propiedad e impropiedad es reeditar la vieja distinción platónica entre, por ejemplo, el φαινόμενον ἄγαθόν y la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ pero con una radical novedad, a saber, la comprensión de la relación entre ambos no ya en términos de una degradación ontológica que ha de ser salvada por medio de la remisión de uno a otro sino en términos de la dinámica de mostración misma que hace que el principio del mostrarse no sea sino lo que se retira en la mostración misma.

La caída ha entonces de comprenderse de un modo novedoso como una caída en el *Schein*. Acierta en este sentido E. Caletti cuando afirma que “el remolino (*Wirbel*) lanza (*schleudert*: por su propia fuerza centrífuga, digamos) al *Dasein* que se precipita (*sich abstürzende Dasein*) cada vez más profundamente en la apariencia (*Schein*)”³¹. Sólo en tanto la caída es una caída en el *Schein* puede tener lugar la dualidad característica de su hacia-qué que hemos señalado, que no es otra que la dualidad del *Schein* mismo, un mostrarse que es al mismo tiempo un ocultarse de la mostración. Es por ello que, como anticipáramos, caída y ocultamiento guardan una estrecha relación pues caer es el ocultarse del desde qué – del ante-qué – de la caída, de la nada originaria que constituye la fenomenalidad, del ser – para que los fenómenos puedan

²⁹ GA 17, p. 9.

³⁰ GA 17, p. 38.

³¹ Caletti, E., *Bewegtheit und Rückkehr*, op.cit., p. 30.

comparecer en su presencia. Pero, al mismo tiempo, y de ahí la circularidad de la caída, en ese ocultarse, justamente bajo la modalidad del ocultarse, se halla dado de algún modo, como lo inaparente en la apariencia, la mentada fenomenalidad, de modo que será siempre posible ponerla de manifiesto por medio de un adecuado abordaje fenomenológico.

No ha de menospreciarse esta última constatación pues de ella depende la posibilidad misma de la filosofía heideggeriana toda. En efecto, si el ser de los entes no se diera de un modo tal que fuera posible ponerlo de manifiesto en los entes mismos, toda ontología estaría condenada al fracaso. Lo cual quiere decir que la ontología sólo es posible si se concibe al ser como la fenomenalidad de los fenómenos. No es otro el sentido de la afirmación heideggeriana según la cual la ontología sólo es posible como fenomenología. Sin duda se tratará, pues, de una ontología peculiar, que no se dejará reducir a la pretensión de hacer presente al ser en tanto tal, justamente porque el ser será aquello que no puede hacerse presente, que no es nunca un fenómeno si bien está ya siempre previamente dado en todo fenómeno. La fenomenología del ser como lo inaparente conducirá, pues, a una ontología como ontología de la posibilidad. Este tema nos ocupará en el próximo apartado.

Sin embargo, y antes de proseguir, conviene detenernos en las implicancias que la lectura aquí propuesta tiene para la comprensión de lo que significan propiedad e impropiedad – sin duda los conceptos más problemáticos de la obra temprana de Heidegger – en el marco del proyecto fenomenológico heideggeriano. Si a menudo se han comprendido dichos conceptos en el sentido de una caracterización de posibles modos de existencia - del hombre, se entiende - lo hasta aquí desarrollado pone en entredicho radicalmente una caracterización semejante. Si propiedad e impropiedad dan cuenta por un lado de modos posibles de abordaje del problema del fenómeno – lo cual los convierte, por cierto, no en actitudes vitales sino en perspectivas filosóficas – es porque *propiedad e impropiedad son ante todo modos de darse del fenómeno mismo*. Más aún, la tensión entre ambos no hace sino dar cuenta de la dinámica del fenómeno que para mostrarse, como en un juego de luces y sombras, debe ocultar el espacio de apertura de su mostración, el cual, por su parte, se pone de relieve justamente por medio de la nihilización – que forma parte del fenómeno mismo cuando éste se sustrae, en la angustia, por ejemplo – de toda mostración fáctica posible. Aquello llamado *Dasein* no es, por otra parte, más que el espacio de juego de esa tensión o, dicho de otro modo, de la diferencia que dicha tensión constituye y que no es sino, lo veremos, la diferencia ontológica. Es por ello que es menester reintroducir la poco desarrollada distinción propuesta por Heidegger entre autenticidad (*Echtheit*) e inautenticidad (*Unechtheit*) a la hora de comprender la relación entre los modos de mostración del fenómeno y la actitud frente a ellos. Podemos sugerir aunque no desarrollar *in extenso* esta hipótesis que merecería una elucidación más vasta que en razón de que tanto propiedad como impropiedad coconstituyen al *Dasein* como tal, es justamente el reconocimiento o no de esta coconstitución aquello que determina la autenticidad (o también, por qué no, el carácter adecuado – otro de los sentidos de *echt* –) o la

inautenticidad de las perspectivas acerca del *Dasein* mismo. Ello parece indicar el misterioso pasaje en que esta segunda distinción aparece en la *Hauptwerk*:

“El ‘im’ [de la impropiedad] no significa que el *Dasein* se despoje de su sí mismo y sólo comprenda el mundo. El mundo pertenece a su mismidad como ser-en-el-mundo. Tanto la comprensión propia como impropia *pueden* ser auténticas o inauténticas”³²

Así, pues, la inautenticidad corresponde a una comprensión que disocia justamente *Dasein* y mundo, es decir, que comprende al primero como sujeto y al segundo como objeto en un sentido no fenomenológico y no repara en que ambas modalidades – la relucencia y la prestrucción, digamos – no son sino modalidades del *Dasein*. Por eso es posible hablar de una impropiedad auténtica que reconoce su pertinencia en relación con el *Dasein*, el hecho de que la impropiedad es una modalidad del *Dasein*:

“(H)ay una impropiedad auténtica, es decir, un auténtico perderse el *Dasein* a sí mismo *que surge* del *Dasein* concretamente encontrado”³³

Dejemos aquí esta cuestión. Por cierto, la misma requeriría un desarrollo mucho mayor que, a un tiempo, sea capaz de dar cuenta de una serie de afirmaciones de Heidegger según las cuales, a partir de la ambigüedad de lo propio como abordaje y lo propio como modalidad de darse del fenómeno, la propiedad parece ser algo a ser realizado. Esta lectura sin embargo va en contra del núcleo mismo de la idea de propiedad como posibilidad y en ese sentido, para justificar el por qué de su inviabilidad, hemos de abocarnos a esclarecer la cuestión de la posibilidad que, como se sabe, juega un rol central en la filosofía de Heidegger. Antes de entrar de lleno en ello, sin embargo, ha llegado la hora de abrir un breve paréntesis para dar cuenta de una de los problemas más acuciantes para la comprensión de los cursos previos y del camino que lleva a *Sein und Zeit*. Se trata del problema de la relación de *Dasein* y vida y el sutil desplazamiento que, progresivamente, lleva a Heidegger a abandonar el segundo concepto en pos del primero. Hasta aquí hemos recorrido ese camino omitiendo este problema y simplemente dando por supuesto, más allá de algunas observaciones prospectivas puntuales, que el pasaje de vida a *Dasein* no es en absoluto conflictivo. Es éste el momento de revisar dicho supuesto y de ello se ocupa el excursus que, por un tiempo, nos desviará de nuestro camino principal.

* * *

³² SZ, p. 146. El subrayado es de Heidegger.

De acuerdo a la lógica de un casi imperceptible desplazamiento, a partir del curso sobre hermenéutica de la facticidad, el análisis de la vida fáctica que dominara las reflexiones de Heidegger hasta entonces dejará lugar progresivamente a lo que, de forma rudimentaria al comienzo, ya articulada hacia 1925, será la analítica existencial del *Dasein*. El desplazamiento no parece ser, a los ojos de Heidegger, problemático por el momento, prueba de lo cual es el hecho de que el mismo no le merezca, en los cursos de la época, comentario alguno. Sin embargo, una serie de indicaciones no pueden sino llamar nuestra atención. La primera de ellas es el hecho de que, en el curso sobre Aristóteles, Heidegger señala que no se trata, para evitar el posible riesgo que la plurivocidad del término “vida” entraña, de desechar sin más el término; más aún, lo que hay que hacer es interrogarlo a fondo en su plurivocidad:

“El punto más alto de la comodidad o de la bancarrota de la filosofía es, empero, cuando uno pretende no usar la ‘expresión’. Uno se saca de encima una premonición incómoda y escribe un sistema.”³⁴

Sin duda, precisamente dejar de emplear la expresión es lo que Heidegger, parece ser, hará no mucho más tarde. ¿Hemos entonces de hablar, como lo sugiere Farrell Krell, de la ontología fundamental como “un sistema que está escrito para suprimir una premonición incómoda”³⁵? De ser así, deberíamos interpretar el desplazamiento del siguiente modo: *Dasein* es un concepto que se solapa con el de vida y que sin embargo tiene justamente como función fijar, en un sentido técnico, aquello que “vida” como concepto impide justamente establecer con precisión; pero entonces, podemos decir siguiendo la anterior advertencia del mismo Heidegger, ya no estamos hablando de la vida, no nos estamos orientando de acuerdo a las cosas mismas sino que nos hemos recluso, finalmente, en la inmanencia de un sistema que se alimenta a sí mismo y prescinde, así, de interrogar adecuadamente lo que nos es dado. Sin embargo, hay otra lectura alternativa que aquí propondremos: *Dasein* no es introducido como un término que, en su rigor técnico, pretende asegurar el alcance semántico de lo por él mentado frente a la plurivocidad, por ejemplo, de “vida” sino que mienta, más bien, algo más y algo menos que la vida. Otro tanto podría decirse, por cierto, del abandono heideggeriano del término “hombre” que a menudo se ha visto, desde la misma perspectiva, como una suerte de estrategia al interior de su propia teoría simplemente con vistas a evitar equívocos.

³³ GA 21, pp. 226-27. El subrayado es nuestro.

³⁴ GA 61, p. 89.

³⁵ Farrell Krell, D., “The ‘Factual Life’ of *Dasein*” en Kiesel, Th. y van Buren, J., op.cit., p. 370. El artículo de Farrell Krell es, hasta donde sé, el único que se ocupa de la cuestión de la relación entre *Dasein* y vida, si bien no exclusivamente, en los cursos tempranos. Si diferimos con él en ciertas cuestiones nucleares, no con ello podemos dejar

Así, pues, si reconocemos la validez de la advertencia heideggeriana antes citada incluso después de haber abandonado el término “vida”, hemos de explicar – y la cuestión, entonces, deviene problemática – en qué punto *Dasein* y vida se diferencian y cuál es la lógica que rige el desplazamiento a lo largo de los años ‘20 del segundo concepto al primero. Un segundo índice a favor de la necesidad de interrogar dicho desplazamiento se halla en el hecho de que la delimitación entre *Dasein* y vida se tornará para Heidegger urgente a partir del § 10 de *Sein und Zeit*, cuando se ocupe de delimitar la analítica existencial de otras “ciencias de la vida” como la biología o la psicología, y con mucha mayor insistencia en cursos y escritos posteriores. Tal será sin duda el caso en el curso de 1929/30 que lleva por título “Los conceptos fundamentales de la metafísica” donde operará como hilo conductor la conocida afirmación según la cual el hombre es constituyente de mundo (*weltbildend*) frente al animal como pura vida biológica, pobre en mundo (*weltarm*)³⁶. La problematización de esta relación alcanzará su punto culminante, años más tarde, en el *Humanismusbrief*, donde una de sus tesis capitales es, pues, la siguiente:

“Probablemente de todos los entes el ser-vivo es para nosotros el más difícil de ser pensado ya que si por un lado en cierto modo se halla en el más próximo parentesco con nosotros, por otro lado se halla al mismo tiempo separado de nuestra esencia ek-sistente por un abismo”³⁷

¿No opera ya de algún modo ese abismo en el desarrollo de la analítica existencial? Y de ser así, ¿por qué, pese a todo, es posible, como lo revelan los cursos tempranos, operar el pasaje entre vida y *Dasein* en el marco del abordaje fenomenológico-hermenéutico de la facticidad?

Una indicación que puede orientarnos en este sentido es, precisamente, la noción de facticidad. Ante todo, ha de señalarse que el análisis heideggeriano de la vida es, siempre y ante todo, análisis de la vida *fáctica*. Hemos tenido oportunidad de analizar aquello que ha de comprenderse como facticidad y, en particular, uno de los caracteres entonces puestos de manifiesto merece una especial atención aquí. Se trata del hecho de que la facticidad guarda una relación tal con la negatividad que la constituye que, si bien por un lado tiende a expulsarla alejándose de ella – y es esto lo mentado por el fenómeno de la caída – no puede sino estar habitada por esa negatividad misma. Este es justamente el punto que distingue facticidad y efectividad, como hemos visto, y es también, podemos anticiparlo, lo que llevará a operar el desplazamiento que conduzca de la vida al *Dasein*.

de reconocer el aporte fundamental que este artículo significa para la elucidación de una cuestión tan problemática y poco explorada.

³⁶ Cf. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (WS 1929/30), GA 29/30, Frankfurt, Klostermann, 3ª ed., 2004, sobre todo parte 2, capítulos 2 y ss. y en especial el cap. 4: “Elucidación de la esencia de la pobreza de mundo del animal a través de la pregunta por la esencia de la animalidad, de la vida en general, del organismo”.

³⁷ Heidegger, M., *Über den Humanismus*, ed. bilingüe de R. Munier, Aubier, Paris, 1964, p. 62.

La negatividad en el caso de la vida se anuncia de un modo peculiar, que Heidegger pone ya de relieve mucho antes de *Sein und Zeit*: se trata, claro está, de la muerte. Es a partir de la relación vida-muerte que debe pensarse, justamente, el por qué de la decisión terminológica pero no sólo que lleva a Heidegger a referirse, a partir de 1925, al *Dasein* y no ya a la vida. El *Dasein* será, pues, el nombre no ya para la vida sino para la confluencia de vida y muerte, su inseparabilidad. Como señala E. Caletti, es justamente esa confluencia aquello que constituye el misterio del movimiento de la vida fáctica que no es sino “el enigma de la inescrutable unidad de la vida y la muerte”³⁸

Sin embargo, ¿no es la muerte aquello más inmediatamente ligado a la vida en general? ¿No es precisamente la muerte la marca constitutiva del carácter biológico de la vida? ¿Decimos entonces, al decir *Dasein* y mentar con ello la imbricación entre vida y muerte, algo más de lo que decimos al decir “vida”? Parecemos hallarnos una vez más ante el problema que creíamos haber superado y sin embargo queda por aclarar la peculiaridad de la imbricación entre vida y muerte que es el *Dasein* frente a la pura relación, en el organismo biológico, entre vida y muerte.

Todo lo que vive, muere, ello es indudable. Y un enunciado semejante puede adscribirse sin dificultad a todo lo viviente en general. Y sin embargo, justamente en este punto parece salir a la luz el abismo entre *Dasein* y mero ser viviente al que Heidegger, en el *Humanismusbrief*, hacía referencia. Pues en el caso de la vida biológicamente considerada, la muerte es pensada bajo la forma de su realización. En este sentido, la muerte es sin duda un hecho que acaece a todo lo vivo y que determina, en tanto tal, el cese de la vida misma. Sin embargo, es otra cosa lo que está en juego cuando de lo que se trata es del *Dasein*. Pues, como hemos visto, el *Dasein* es ser-para-la-muerte no es el sentido de que la muerte se realizará para él, antes o después pero siempre ineluctablemente sino que, en tanto es, el *Dasein* es ya la muerte como posibilidad. El modo de ser del *Dasein* como total incluye la muerte pero no desde la perspectiva de su realización, es decir de un hecho (*Tatsache*) que se agregue a la vida, sino como posibilidad y en tanto posibilidad.

De este modo ha de comprenderse la afirmación heideggeriana que, a menudo, ha escandalizado a sus intérpretes según la cual “el animal no puede morir”³⁹. No se trata, sin duda, de que el animal no muera efectivamente ni tampoco, como se ha creído a menudo, de que no sepa de su muerte. Pues la muerte como objeto de un saber sólo puede serlo, lo hemos visto, desde la perspectiva de su realización y sin duda aciertan quienes sostienen que los animales “ven venir su muerte”, como lo evidencian las prácticas asociadas a la vivencia del aproximarse de su deceso por parte de ciertas especies. Sin embargo, estas constataciones, empíricas y ónticas, al fin de cuentas, no contribuyen a refutar la tesis heideggeriana sino, por el contrario, a confirmarla, en la medida en ponen de relieve que el morir del animal es siempre un morir en su realización.

³⁸ Caletti, E., *Bewegtheit und Rückkehr*, op.cit., p. 124. Cf. en el mismo sentido Bernet, R., *La vie du sujet*, op.cit., p. 208.

³⁹ GA 29/30, p. 388. El subrayado es nuestro.

Por ello, ha de entenderse la afirmación heideggeriana adecuadamente: no se trata de que el animal no muera sino de que no *puede* morir, es decir, que no se le hace patente la muerte como posibilidad. Una vez más, insistimos, no se trata de un saber de la muerte sino de un ser-posible del *Dasein* que lo constituye frente a la efectividad de toda vida biológica. No vale la pena redundar aquí – ya que será el tema de nuestro próximo apartado – acerca de lo que hemos dicho, en ocasión del tratamiento del ser-para-la-muerte, con respecto a lo que significa que la muerte sea la más extrema posibilidad del *Dasein*. Recordemos simplemente que ha de comprendérselo en el sentido de que la muerte da cuenta de la abismalidad constitutiva del *Dasein* en tanto trascendente, es decir, de un exceso frente a su efectividad. Es justamente aquello lo que falta al mero ser vivo que, preso de su entorno (*Umgebung*), es incapaz de una interrupción de la remisionalidad del mismo con vistas a poner de relieve, atravesándolo, el hecho de que es dado:

“El animal está circun-dado por el ser – explica G. Agamben a propósito justamente de la distinción *Dasein*-ser vivo – pero, precisamente por eso, está ya siempre tendido en ese darse, no lo interrumpe, no puede nunca tener la experiencia del *Da*, es decir, del tener lugar del ser (...)”⁴⁰

En este sentido, la trascendencia del *Dasein* es también una trascendencia sobre la naturaleza (*über die Natur hinaus*) lo cual no implica, empero, que no se halle al mismo tiempo envuelto (*umschlungen*) por ella⁴¹. Entre lo dado y su donación, entre el fenómeno y la fenomenalidad, entre el ente y el ser, ése es el lugar del *Dasein* o más bien eso es el *Dasein* como lugar. Tal vez a nada le quepa, en este sentido, con tal precisión la denominación de híbrido, no sólo en el sentido de lo mixto, lo contaminado, sino también, y a un tiempo, de la trascendencia frente a los propios límites que mienta, originariamente, la ὕβρις. Es esta característica la que diferencia *Dasein* y vida, y por cierto, como dirá Heidegger en 1927, ὕβρις no es sino diferencia ontológica:

“Sólo un alma que pueda hacer esta diferencia [entre ser y ente] tiene la propiedad de sobrepasando el alma de un animal llegar a ser el alma de un hombre”⁴².

Si se extrema esta tesis, puede decirse, como lo sugiere Farrell Krell, que en cuanto al *Dasein* “no se puede determinar si tal ente está alguna vez propiamente vivo o lo que dicha ‘vida’ signifique”⁴³. El *Dasein*

⁴⁰ Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, op.cit., p. 90, nota 1.

⁴¹ Cf. GA 26, p. 212.

⁴² GA 24, p. 454. Lo cual en principio no ha de ser visto, como a menudo las tendencias actuales proclives a cierta mirada ecológica sobre la filosofía proponen, como una superioridad del hombre sobre el animal. Pues en rigor, es una

no está, en tanto tal, y ésta es justamente la enseñanza del análisis del ser-para-la-muerte, ni vivo ni muerto. Lo cual significa, al mismo tiempo, que no es jamás plenamente impropio o propio, pues la plena propiedad o impropiedad implicaría una detención de la dinámica que lo caracteriza y por ende su absorción en la vida biológica, en el reino de la pura onticidad. Si es cierto que, como señala Farrell Krell, un cierto temblor caracteriza al *Dasein* y desarticula la posibilidad de pensarlo en términos de una pura propiedad, de modo que “el único *Dasein* auténtico (sic) sería un *Dasein* muerto”⁴⁴, otro tanto podría decirse de un *Dasein* puramente impropio. Pues la caída no es producto de la vida sino del entrecruzamiento de vida y muerte, de su confluencia que constituye, a un tiempo, el enigma del *Dasein* como lugar de la diferencia entre el ser y el ente, lo que es decir, entre la posibilidad y la efectividad.

Así, lo que hemos anticipado en la primera parte de este trabajo se ve al fin confirmado, a saber, que es en un denso pasaje del *Natorpsbericht* donde, al entrar en escena la existencia – en el sentido, claro, de la mentada negatividad que excede toda mostración posible –, se cortocircuita el alcance de la noción de “vida” y de “vida fáctica” y se pone de relieve que, más allá del ente, la mirada fenomenológica debe dirigirse hacia lo otro del ente⁴⁵. Es en ese preciso punto donde la noción de vida comienza progresivamente a ser abandonada o más bien reemplazada por el nombre del propio exceso que la habita: *Dasein*. Lo cual no deja de ser confirmado por el hecho de que es en ese mismo escrito donde, por vez primera, Heidegger pensará la muerte en la vida como la condición de una adecuada visibilidad de la vida misma: “La muerte siendo de este modo confiere a la vida una visión (...)”⁴⁶. “Este modo” en que es la muerte será, claro, el de la posibilidad. De ello nos ocuparemos, cerrando así este *excursus*, en el próximo apartado.

III.B – LA ONTOLOGÍA DE LA POTENCIA: LA DECONSTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA COMO UN RETORNO A ARISTÓTELES.

Sin duda la temática de la posibilidad atraviesa de lado a lado el desarrollo heideggeriano de la ontología fundamental. Como es sabido, en diversos pasajes, Heidegger sostiene la primacía de la potencia frente a las modalidades ontológicas de la realidad y la necesidad a las cuales habitualmente aquella se halla subordinada y sin embargo el sentido de una inversión semejante ha sido a menudo pasado por alto en la medida en que no se comprende adecuadamente la noción de posibilidad en Heidegger como modalidad ontológica privilegiada. En particular, son frecuentes las confusiones con el concepto lógico de posibilidad o

carencia, lo que distingue a aquél de éste, como si el hombre no fuera siquiera suficiente animal o, en palabras de P. Sloterdijk, como si el hombre fuera el animal que ha fracasado en su ser animal.

⁴³ Farrell Krell, D., “The ‘Factual Life’ of *Dasein*”, en Kiesel, Th. y van Buren, J., op.cit., p. 363.

⁴⁴ Ibid., p. 364.

⁴⁵ El pasaje en cuestión se halla en NB, p. 26. Cf. *supra*, I.a, p. 26.

⁴⁶ NB, p. 25.

bien con la posibilidad en el sentido de una praxis posible, lo que lleva a menudo a la comprensión de la caracterización del *Dasein* como poder-ser en el sentido de un poder ser esto o aquello, es decir, en el sentido de una no determinación. Esto se hace evidente en la mayor parte de las lecturas pragmatistas o existencialistas de Heidegger, predominantes hasta los años '70, incluso en autores que, como Biemel, reconocen la distinción entre posibilidad lógica y posibilidad existencial. En lecturas semejantes el presupuesto determinante es que, a diferencia de la posibilidad lógica, la posibilidad en sentido existencial se vincula con decisiones, elecciones concretas, que habría de llevar a cabo un *Dasein* que, desde luego, no es comprendido sino como un sujeto agente, más o menos condicionado. Así, se llega a conclusiones cuanto menos ingenuas como la siguiente:

“El *Dasein* es aquello que puede ser; es sus posibilidades. Debe distinguirse la posibilidad existencial de la posibilidad lógica del ser-posible de una cosa. (...) Que el *Dasein* sea, en su esencia, poder-ser no quiere decir, por cierto, que *no es real ni que es simplemente posible* sino que más bien significa que, *existiendo realmente*, él es ciertas posibilidades y debe pasar por alto otras. Siempre se encuentra eligiendo sus posibilidades y en función de este optar mismo se aleja de otras posibilidades.”⁴⁷

Un planteo semejante omite por completo la posibilidad de considerar aquello que está en juego en el planteo mismo. Pues, ¿qué quiere decir que el *Dasein* existe *realmente* y a un tiempo es sus posibilidades? ¿En qué consiste la distinción entre el ser *simplemente* posible y el ser posible en un sentido real? ¿No se confunde aquí ser-posible con contar con ciertas posibilidades, en la medida en que aún se aborda el problema desde la perspectiva no ya de lo posible sino de lo real? Si bien la posibilidad en sentido ontológico se vincula, como veremos, con la libertad, nada de esto queda claro, incluido este vínculo, si no se lleva a cabo una adecuada elucidación de la posibilidad como categoría ontológica. Eso es lo que se propone, precisamente, hacer Heidegger, motivado, lo hemos visto, por el hecho de que para una caracterización del modo en el que el ser se da en los entes la categoría de realidad resulta insuficiente. En última instancia, es a partir de la tesis que, de Kant a Husserl domina la ontología moderna, a saber, que el

⁴⁷ Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, op.cit, p. 103-104. El subrayado es nuestro. Biemel mismo reconoce la proximidad entre su lectura y la del existencialismo: “En el existencialismo francés, el proyecto ha sido comprendido en el sentido de una elección. Si nos atenemos a la parte publicada de *Sein und Zeit*, esta interpretación es justificable; se puede considerar, en efecto, que está contenida en la analítica existencial”. Cf. *Ibid.*, p. 105. Si Biemel sostendrá que, después de la *Hauptwerk*, esta tesis será abandonada, no logra con ello dar cuenta adecuadamente del problema en juego en la obra de Heidegger, antes o después de 1927. Esto es en general válido para todas las lecturas que creen poder, ante la incapacidad de comprender la empresa heideggeriana en sus líneas de fuerza rectoras, eliminar sin más el problema hablando de un primer y segundo Heidegger. En rigor, si es posible trazar una distinción semejante, lo cual es dudoso, hay un hecho incontestable: la obra tras *Sein und Zeit* no se comprende si no se ha comprendido, previamente, el recorrido que conduce a ella que, si se caracteriza por sus desvíos y sinuosidades, no con ello nos autoriza a anular el problema de la unidad de la obra sino que lo hace más urgente. Cf. *infra*, Corolarios, pp. 194 y ss.

ser no es un predicado *real*, que Heidegger, en su afán por sentar las condiciones de posibilidad de algo así como una ontología, se ve conducido a revisar la cuestión de la realidad y, con ella, de la posibilidad.

El abordaje heideggeriano de la cuestión de la posibilidad se revelará, como procuraremos mostrar aquí, como un retorno a Aristóteles si bien, como todo retorno o, para usar un término caro a Heidegger, como toda repetición (*Wieder-holung*), implica sin duda una deconstrucción del pensamiento aristotélico con vistas a pensar lo impensado en él.

De lo que se trata, señala Heidegger, es de pensar la posibilidad *como* posibilidad. Aquí la indagación heideggeriana deviene enteramente ontológica y la pregunta rectora será, entonces, qué es la posibilidad. Para que el abordaje del problema sea fenomenológicamente adecuado al modo de darse de lo posible, es menester conjurar ante todo un riesgo del que los habituales desarrollos del problema no han sido sino víctimas recurrentes. Se trata del riesgo que reside en pensar la posibilidad, como hemos visto a propósito del ser-para-la-muerte, a partir de la realidad o, mejor aún, de su realización. Si se aborda el problema desde esta perspectiva, la posibilidad no se dará ya en tanto tal sino como un todavía-no de la realidad. Por ello, advierte Heidegger que

“la relación ontológica con una posibilidad debe ser de tal modo que permita mantener la posibilidad como posibilidad y no, por ejemplo, que haga de la posibilidad una realidad (...)”⁴⁸

Ahora bien, ¿cuál es entonces la relación adecuada entre posibilidad y realidad que permite poner de relieve la posibilidad en tanto posibilidad? La posible, lo sabemos, se agota en su realización. Es por ello que, si se concibe la potencia en relación con su actualización, la potencia sólo podrá comparecer como un acto aún no realizado pero por realizarse. En cierto modo, paradójal, por cierto, el modo de ser de la potencia parecería ser tal que su esencia está en su desaparición pues, en efecto, si por un lado el acto implica la aniquilación de la potencia, por otro la potencia sólo lo es en tanto potencia para realizarse. En este sentido, la potencia supone justamente, por definición, digamos, la posibilidad de su realización o, dicho en palabras de Aristóteles, “es evidente que no podrá ser verdadera la afirmación de que algo es posible pero no será jamás”⁴⁹.

Y sin embargo, la potencia debe exceder a la actualización, no debe confundirse con ella, si no se quiere diluir la potencia en el acto. Esta idea se encuentra ya en Aristóteles justamente a propósito de la discusión con la tesis megárica que ocupa el capítulo tercero del libro Θ de la *Metafísica*, íntegramente dedicado a la cuestión de la potencia. Como es sabido, la tesis con la que discute allí Aristóteles es aquella

⁴⁸ GA 20, p. 439.

que sostiene que la potencia sólo es potencia en tanto se halla en acto o, como dice Aristóteles, “sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa y cuando no se actúa no se tiene”⁵⁰. De este modo, pues, se reduce la potencia al acto y se elimina, por ende, la posibilidad misma de pensar la potencia en tanto tal. Pero entonces, y he aquí la clave, la potencia debe comprenderse a partir no ya de su confluencia con el acto sino de su mucho más originaria ligazón con la potencia de no realizarse, es decir, con la impotencia. Aristóteles lo ve con claridad cuando afirma:

“Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ)”⁵¹

O aún con más claridad: “En el caso de las cosas que se dicen según la potencia, cada una, ella misma, es capaz de los contrarios⁵²”, es decir, “todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse. Por tanto, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y no sea⁵³”.

Pero entonces, y esto es lo que nos interesa recalcar aquí, la potencia, para ser tal, debe implicar un exceso frente a toda realización posible. Ciertamente es que, para Aristóteles, y justamente en función de su ontología sustancialista y su epistemología derivacionista, es aún necesario conservar la primacía del acto y, en particular, preservar la existencia de un ámbito en el que la potencia, sin duda un obstáculo no sólo para toda certidumbre en sentido gnoseológico sino para la posibilidad misma de garantizar la consistencia ontológica de lo real, condensada en el principio de no contradicción, se halle neutralizada. Es por ello que tanto en el libro Θ como en el libro Γ, en el que se ocupa específicamente del principio de no contradicción, Aristóteles identificará el principio de lo real, la *ousía* suprema, con el acto puro⁵⁴.

Si, como es sabido, Heidegger emprenderá una ardua labor deconstructiva frente a la primacía del acto en Aristóteles y su ontología sustancialista ligada a ésta, ello no impide, empero, que la misma tenga lugar a partir de la puesta en primer plano de la teoría aristotélica de la potencia que, en su entrecruzamiento con la matriz fenomenológica heredada de Husserl, sentará las bases para una ontología de lo posible como fenomenología de lo inaparente. Por ello no ha de sorprender que, en su retorno a Aristóteles, Heidegger

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1047 b 4. Seguimos por lo general la traducción de T. Calvo Martínez, Gredos, 1998, teniendo siempre a la vista el texto griego y modificando la traducción cuando sea necesario.

⁵⁰ *Metafísica*, 1046 b 30.

⁵¹ *Metafísica*, 1046 b 31. Traducción modificada.

⁵² *Metafísica*, 1051 a 5.

⁵³ *Metafísica*, 1050, b 10.

⁵⁴ No podemos detenernos en ello aquí. Para una buena explicación del problema que la potencia introduce en cuanto a la validez del PNC, cf. Calvo Martínez, T., “El principio de no-contradicción en Aristóteles”, en *Méthesis*, 1 (1988), pp. 53-69.

concentre su atención, como lo atestigua el testimonio de Gadamer⁵⁵, no tanto en los libros de la *Metafísica* en que Aristóteles desarrolla su noción de *ousía* sino en la *Física* y, en particular, en el fenómeno del movimiento. Justamente aquello que merece ser repensado en Aristóteles, dirá Heidegger, es el punto en el cual la ontología platónico-aristotélica de la sustancia resulta insuficiente y revela sus límites:

“Decisivo para Aristóteles es mostrar que con las categorías empleadas hasta entonces por la ontología tradicional tales como ser y no ser, alteridad, diferencia (*Ungleichartigkeit* - y no, claro *Unterschied* o *Differenz*) no puede aprehenderse categorialmente el fenómeno del movimiento de manera fundamental”⁵⁶

Decisivo para Aristóteles o, más bien, para la lectura heideggeriana de Aristóteles contra Aristóteles mismo, es pensar el fenómeno del movimiento – y también, claro, y ante todo, el movimiento del fenómeno – a partir de las “estructuras últimas y originarias que por su parte y a partir de sí brinda el fenómeno mismo, a saber: *δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*”⁵⁷. Si en este texto temprano el movimiento será el movimiento de la facticidad, ya en el curso sobre Aristóteles lo que estará en juego es pensar al fenómeno mismo a partir de la ontología del movimiento. Recordemos que allí el problema del fenómeno es definido como un *κίνησις-Problem*⁵⁸.

Ahora bien, ¿en qué consiste la peculiaridad de la posibilidad que motiva su interés para el desarrollo de la fenomenología en Heidegger? Para esclarecer esta cuestión, no hemos sino de reiterar aquello que, a partir de Aristóteles, se ha revelado como el modo mismo de ser de la potencia en tanto tal, a saber, el que toda potencia sea a un tiempo y esencialmente potencia de no, impotencia, es decir, refractaria a su identificación con el acto y con ello con la *actualitas* como forma madre de lo real. *Actualitas* es, sin duda, otro nombre para *Vorhandenheit*, para aquello que se presenta, justamente en su pura presencia⁵⁹.

Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, lo peculiar justamente de la lógica del fenómeno es que éste, en tanto se muestra, deja tras de sí, en las sombras, las condiciones de su propia donación. Dicho de otro modo, el fenómeno recubre, en su darse como fenómeno, su fenomenalidad lo cual, en términos ontológicos, implica: el ente recubre en su darse como ente al ser. Ahora bien, si de lo que se trata es de determinar de qué modo el ser se da – éste es sin duda el problema de la ontología – y en la medida en que el

⁵⁵ Cf. Gadamer, H.-G., “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, incluido en NB, op.cit, p. 14: “El verdadero centro del pensamiento de Aristóteles lo constituye, para Heidegger, la *Física*”.

⁵⁶ NB, p. 51.

⁵⁷ NB, p. 51.

⁵⁸ Cf. tb. la sucinta nota marginal en la que Heidegger señala, enigmáticamente, a propósito del movimiento de la vida fáctica: “Ruhe – Unruhe; *Phänomen und Bewegung* (vgl. *Das Bewegungspänomen bei Aristoteles*)”, GA 61, p. 93. El subrayado es nuestro.

ser no se da bajo la forma de la actualidad, de la *Vorhandenheit*, de la presencia - *leibhaftig*, digamos - tal vez sea un camino metodológicamente adecuado el de considerar al ser no ya bajo la forma de la realidad (“El ser no es un predicado real”, repite Heidegger a Kant) sino bajo la forma de la posibilidad. Más aún, en la medida en que el ser constituye el *espacio de posibilidad* para la mostración del ente, todo parece conducir a la necesidad de pensar la ontología bajo la forma de una ontología de lo posible. En este sentido ha de comprenderse la afirmación heideggeriana de que el *Dasein* es posibilidad y nunca, sin más, *vorhanden*. Examinemos de cerca el pasaje relevante que aparece en el § 31 de *Sein und Zeit*, justamente en el marco de un desarrollo del problema de la apertura que el *Dasein* es, de su *Da*. Allí, Heidegger comienza por distinguir la posibilidad en sentido existencial de la posibilidad lógica:

“El ser-posible que el *Dasein* en cada caso es existencialmente se diferencia tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo subsistente (*Vorhanden*), en la medida en que según ésta esto o aquello puede ‘ocurrir’. Como categoría modal de la subsistencia (*Vorhandenheit*) posibilidad significa lo *todavía no real* y lo *jamás necesario*. Caracteriza a lo *sólo posible*. Es ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad⁶⁰”.

Las resonancias aristotélicas son evidentes, y ello en un doble sentido. Por un lado, porque refleja el modo en que Aristóteles subsume la posibilidad a la actualidad en su tratamiento de la *ousía*. Por otro, porque da cuenta de que con ello, como ya señalara Aristóteles, se piensa lo posible como sólo posible, como meramente posible, pero no en tanto posible. Es justamente eso lo que procurará pensar Heidegger bajo la forma de una posibilidad en sentido existencial, que constituye “la última y más originaria determinación ontológica positiva del *Dasein*”⁶¹.

¿De qué modo caracterizar este ser-posible propio del *Dasein*? Heidegger echa mano de dos determinaciones de la misma inmediatamente a continuación que debemos examinar. Por un lado, señala que el *Dasein* no es posibilidad en el sentido de una “indiferencia del arbitrio”, es decir, de una *libertas indifferentiae*. El *Dasein* en tanto determinado por su encontrarse se halla arrojado en ciertas posibilidades o, dicho de un modo más preciso, “es de cabo a rabo posibilidad yecta”⁶². Por otro lado, señala Heidegger, el ser de este poder-ser como ser del *Dasein* no debe entenderse como lo que falta (*aussteht* – la misma idea será retomada a propósito del modo de ser de la muerte) como todavía no subsistente, todavía no ante los

⁵⁹ Heidegger establece esta identificación en GA 24, 123, a partir de su discusión de la tesis de la ontología medieval. Allí equipara *Vorhandensein*, *Dasein* en sentido kantiano, *Wirklichkeit* y *actualitas* (ἐνέργεια, ἐντελέχεια).

⁶⁰ SZ, p. 143.

⁶¹ SZ, p. 144.

⁶² SZ, p. 144.

ojos sino como “lo esencialmente nunca ante los ojos”⁶³. Ambas caracterizaciones deben ser comprendidas en su complementariedad.

Comencemos por preguntarnos qué significa que el *Dasein* sea, en tanto tal, posibilidad yecta. La interpretación usual, de raigambre existencialista, de este enunciado es la siguiente: en tanto el *Dasein* - aquí, sin duda, el hombre - se halla siempre situado en determinadas circunstancias que lo condicionan, su libertad no es una libertad absoluta sino que la misma depende, en cierta medida, de tales condicionamientos que, sin embargo, no son tampoco absolutos. En tanto puede sobrepasar sus propias circunstancias, el hombre es, pues, libre. Por interesante que pudiere ser una lectura semejante, la misma no comprende en absoluto el hecho de que aquí, de lo que se trata, es de un desarrollo ontológico-fenomenológico y de que, por ende, aun si el fundamento de la libertad humana se basa en su capacidad de trascendencia⁶⁴, dicha trascendencia no es una trascendencia por sobre ciertas circunstancias concretas sino por sobre el ente o, mejor aún, sobre su onticidad.

Pero entonces, ¿en qué sentido ha de comprenderse el que la posibilidad sea siempre posibilidad yecta? El análisis de la caída que hemos efectuado en el anterior apartado contribuye a esclarecer esta cuestión. Como hemos visto, la caída da cuenta del movimiento característico del fenómeno en tanto tal en la medida en que para que tenga lugar el darse del fenómeno es necesaria la sustracción del espacio de donación previamente abierto. Ahora bien, si la posibilidad constituye la figura de ese espacio de juego, del *Da* del *Dasein* precisamente, el fenómeno constituye la yección de la posibilidad, es decir, su verse recubierta por los entes en su inmediata y regular forma de darse. Ello no implica sin embargo que la posibilidad se anule como tal sino que, por el contrario, la confirma en su peculiar modo de codarse *como* posibilidad en aquello por ella posibilitado. Como hemos visto a propósito del análisis del ser-en hacia el final de la segunda parte de este trabajo, la *Geworfenheit* no hace sino mentar en el darse mismo del ente - y recordemos que precisamente la *Befindlichkeit* es la condición de patencia originaria que posibilita todo descubrimiento de los entes intramundanos - lo otro del ente, justamente porque en el ente mismo, en el *Dasein* como ente, no se encuentra inmediatamente el origen de su darse como tal lo cual revela que dicho origen ha de rastrearse no ya en lo que aparece sino en la inapariencia de aquello de lo cual lo que aparece es sólo su figura negativa⁶⁵.

De este modo se hace comprensible el segundo de los enunciados mediante los cuales Heidegger procura hacer comprensible el modo de darse de la posibilidad, a saber, no como lo todavía no ante los ojos sino como lo “esencialmente nunca ante los ojos”. Pues en efecto, aquello de lo que da cuenta la noción de posibilidad es que la misma no puede reducirse a lo efectividad de lo dado a través de lo cual empero se

⁶³ SZ, p. 144.

⁶⁴ La relación entre trascendencia y libertad es el tema principal del curso de lógica de 1928. Cf. sobre todo GA 26, p. 248, para la relación entre posibilidad, trascendencia y libertad.

⁶⁵ Cf. nuestro análisis al respecto *supra*, II.c, pp. 137 y ss.

anuncia. Se trata, pues, de lo esencialmente nunca ante los ojos *en* lo ante los ojos mismo, como un exceso que forma parte de su propia dinámica constitutiva en la medida en que es la condición de posibilidad para que lo ante los ojos y los entes en general se den como tales.

Ahora bien, si la hipótesis que hemos venido siguiendo hasta aquí es la correcta, es de esperar que los modos de anunciarse de la fenomenalidad, i.e, del ser, comparezcan bajo la forma de la posibilidad en tanto posibilidad, es decir, en la confluencia de posibilidad e imposibilidad, de potencia e impotencia, que resguarda a lo posible de toda identificación con lo actual.

Como lo han revelado nuestros anteriores análisis, en particular a lo largo del recorrido de la analítica existencial, la fenomenalidad se hace patente, en relación con el fenómeno, bajo la forma de una nada y, más precisamente, de una nada originaria. Es menester entonces analizar la relación entre nihilidad y posibilidad. Conviene en este punto volver sobre algunos de los análisis que nos han ocupado en la segunda parte de este trabajo para, desde la perspectiva enriquecida que un pensamiento radical de la posibilidad nos aporta, poner de relieve en qué sentido dan cuenta de la fenomenalidad como potencia de fenómeno. En particular, dos momentos en el desarrollo de la analítica existencial concitarán aquí nuestra atención. Se trata del análisis de la mundanidad del mundo, por un lado, y el del ser-para-la-muerte, por otro, que constituyen, por cierto, como hemos señalado oportunamente, puntos de condensación de la relación entre fenómeno y fenomenalidad, entre ente y ser, de la diferencia ontológica en suma.

Comencemos, pues, volviendo sobre nuestros pasos, por recuperar los resultados del análisis del mundo y la mundanidad. Como hemos visto, el abordaje fenomenológico del mundo conduce en primer lugar a la determinación del mundo como un entramado remisional, una cadena de significatividad que constituye el modo primario de darse de los entes intramundanos. En el marco de la elucidación del modo de ser de los entes surgen sin embargo ciertos fenómenos de los que no es posible dar cuenta por medio de la estructura del *Um-zu* característica de la remisionalidad. Dos fenómenos ejemplares se resisten a la caracterización en términos de remisionalidad. Por un lado, el *Dasein* que ya no es meramente un para-lo-cual (*Dazu*) de un *Wozu* sino el *Worumwillen* de la cadena remisional toda. Por otro lado, la mundanidad del mundo misma que se anuncia, en particular, a partir de lo que Heidegger denomina las modalidades deficientes de la ocupación y a cuyo análisis pormenorizado nos hemos abocado con anterioridad. Lo que cabe volver a interrogar aquí es el modo en el cual estas modalidades deficientes de la ocupación anuncian la mundanidad y por qué. Las mismas tienen, en cierto modo, el carácter de una suspensión, de una ruptura de la normalidad de la experiencia de los entes intramundanos. En rigor, aquello que es allí suspendido es el carácter significativo de los entes intramundanos pues, precisamente, la forma de comparecencia de los entes en relación con los modos de la sorpresa u ostensibilidad, la insistencia y la impertinencia es el de ya no ser significativos. Sin embargo, no se trata de una absoluta disolución de la significatividad sino, por el contrario, y por paradójico que pudiere parecer, del mostrarse por vez primera de la significatividad en tanto

tal. Y ello precisamente en tanto en estos modos deficientes de la ocupación la significatividad o remisionalidad del ente se revela como *potencia de significar* bajo la peculiar forma de una *potencia de no-significar*. Ello lo muestra con claridad el análisis heideggeriano de la señal o el signo (*Zeichen*). Allí señala Heidegger que cuando el signo pierde su inmediata referencia, cuando ya no se sabe qué significa – como en el caso del nudo en el pañuelo en cuanto al cual se ha olvidado qué quería decir - “no pierde con ello su carácter de signo sino que por el contrario comparece en un sentido perturbador (*beunruhigende Sinn*) *precisamente* como signo (...)”⁶⁶. ¿Qué es lo peculiar de esta experiencia del signo como enigmático? Precisamente que ya no puede significar en el sentido usual pero en ese no-poder se revela, justamente, su poder. Sólo se comprende adecuadamente el camino del análisis heideggeriano aquí una vez que se ha puesto de relieve que la potencia, la posibilidad en tanto posibilidad, es, debe ser ante todo posibilidad de no. Una posibilidad que sólo es tal en la medida en que se realiza, como lo sostiene la tesis megárica discutida por Aristóteles, ya no es una posibilidad. Por eso, no ha de sorprender que sea precisamente cuando la posibilidad se presenta como imposibilidad, o mejor aún, cuando en la imposibilidad – de significar, en este caso – se revela la posibilidad-de-no, que la posibilidad pueda comparecer *como posibilidad*. En la experiencia inmediata y regular del mundo, la *Umsicht* pone al descubierto la cadena remisional de los entes intramundanos en su efectividad. Sin embargo, y justamente porque en dicha experiencia no hay en principio cortocircuitos, todo ocurre como si las remisiones de los entes intramundanos se agotaran en su mera realidad, en su subsistencia. Es por medio de la interrupción de la remisionalidad que entraña una perturbación (*Störung*) de su significatividad que se pone de relieve que los entes intramundanos son dados y que para ello debe estar previamente abierto el espacio de su donación.

Eso explica que recién luego de haber analizado las modalidades deficientes de la ocupación Heidegger pueda referirse a la mundanidad como espacio de apertura que es a un tiempo condición de posibilidad de todo descubrimiento de los entes intramundanos. Y es también a partir de aquí que se hace comprensible el carácter de *Dasein* como *Worumwillen* y a un tiempo, marginalmente, que se vea rubricada la primacía del *Dasein* que motivara partir de éste para el desarrollo de la ontología fundamental. Pues, a diferencia de los entes intramundanos, el *Dasein* no se presenta bajo la forma de la efectividad sino siempre bajo la forma de la posibilidad y hace de este modo ejemplar transparente la posibilidad como posibilidad. Por otro lado, así se explica que la mundanidad nunca pueda comparecer bajo la forma de un ente intramundano ni identificarse con él. Pues justamente para ser posible debe llevar en sí a un tiempo la marca de la posibilidad y de la imposibilidad de darse y, por ende, no puede reducirse nunca a la forma positiva de la donación. Vemos así bosquejarse una primer relación entre nada – y recordemos que la mundanidad será definida en el curso de lógica de 1928 como nada originaria – y posibilidad: pues la posibilidad debe ser a un

⁶⁶ GA 20, p. 283. El subrayado es nuestro. Cf. en el mismo sentido SZ, p. 81.

tiempo posibilidad de no, y así la posibilidad del ente intramundano debe ser a un tiempo imposibilidad del ente intramundano o, como señala Heidegger, “nada de ente”.

Lo hasta aquí ganado puede ser profundizado y al mismo tiempo enriquecido a partir de lo que, a todas luces, podemos caracterizar como el *locus* privilegiado del pensamiento heideggeriano en torno a la posibilidad, a saber, el análisis del ser-para-la-muerte. En ocasión de nuestra primera presentación del problema, hemos señalado que la muerte que es presentada por Heidegger como la más extrema posibilidad (*äußerste Möglichkeit*) del *Dasein* exige, para su correcta comprensión, una ontología de la posibilidad que sea capaz de pensar los modos de darse de la posibilidad como posibilidad⁶⁷. Si en su momento hemos simplemente esbozado el modo en que un abordaje semejante podría tener lugar, es éste el lugar de ahondar en ese terreno. Recordemos brevemente el modo en que Heidegger presenta la cuestión de la muerte como posibilidad. En el marco de una discusión del modo de darse de la muerte en la inmediatez, es decir, para el *Man*, Heidegger sostiene que la operatoria del *Man* en relación con la muerte puede sintetizarse en un procedimiento que consiste en hacer de la certeza de la muerte una certeza meramente empírica. Mediante un pensamiento que sostiene que si, por un lado, “todos mueren”, sin embargo “yo todavía no”,

“(…) oculta el Uno lo propio de la certeza de la muerte, que *ésta es posible a cada momento*”⁶⁸.

Ahora bien, la clave para comprender el sentido fenomenológico de la muerte está en comprender en qué consiste esta certeza y, en particular, en qué sentido puede decirse que la muerte es posible a cada momento. Y aquí se presenta una dificultad que no podemos pasar por alto pues si la muerte se da en cierto modo bajo la forma de una certeza que, pese a los intentos del Uno en este sentido, es apodíctica, ¿no se pone en jaque de este modo la noción de posibilidad en tanto tal que, como hemos dicho, implica siempre, debe implicar, la posibilidad de que no se realice? Para echar algo de luz sobre esta dificultad, es necesario distinguir la certeza de la muerte como posibilidad de la certeza de la muerte concebida desde la perspectiva de su realización. Sin duda, la muerte no es evidente en cuanto a su efectiva realización y, por decirlo de algún modo, en cierto sentido todos somos inmortales hasta que se demuestre lo contrario. La tesis de la apodicticidad de la muerte desde el punto de vista de su realización es la que motiva críticas como la de Haar, que hemos examinado anteriormente, que creen ver en la afirmación heideggeriana de que la muerte es posible a cada momento una elucubración teórica acerca de lo que “es abstractamente posible pero improbable la mayor parte del tiempo”⁶⁹. Sin embargo, si esta crítica es perfectamente válida en lo que hace a la certeza de la muerte desde el punto de vista de su realización, no es éste el sentido de certeza que está en

⁶⁷ Cf. *supra*, II.b, pp. 117 y ss y sobre todo p. 120-1.

⁶⁸ SZ, p. 258.

⁶⁹ Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., p. 28. Para una discusión de esta lectura, cf. *supra*, II.b, pp. 119 y ss.

juego en el texto heideggeriano. Por el contrario, Heidegger coincidiría plenamente con una descripción del carácter inadecuado de pensar la posibilidad de la muerte en este sentido, que es por cierto el propio del *Man*. Si se piensa la muerte desde su realización, ello resultará en una aniquilación (*Vernichtung*) de la posibilidad de la muerte como posibilidad. Quien espera la muerte, quien se retuerce los sesos (*zergrübelt*) obsesionado con ella no capta la muerte como posibilidad, es decir, no la precursa. Pues el precursar consiste, señala Heidegger, en una “consideración de lo posible como posible y en particular en dirección a su posibilidad como tal”⁷⁰. No se trata en modo alguno, entonces, de una espera y en ese sentido puede decirse de la muerte lo mismo que Heidegger, lector de San Pablo, dijera con respecto a la tematización paulina de la relación con la *parousía*, a saber, que su “cuándo” no puede determinarse especulativamente sino que, frente a ella, es menester estar en una “incertidumbre constante (*notwendige Unsicherheit*)”⁷¹. Y ello porque la *parousía* no es un evento que llegue a ser un día presente, a realizarse, sino que, al igual que la muerte, se halla ya de cierto modo en la vida del creyente.

Ahora bien, si la muerte no se caracteriza por una certeza en cuanto a su realización, ¿en qué sentido es posible hablar de una certeza de la muerte? Justamente en tanto posibilidad. Pues la muerte en tanto posibilidad está ya dada al *Dasein* y lo atraviesa, justamente como posible. Más aún, la muerte es para el *Dasein* la posibilidad en sentido extremo justamente porque le es dada solamente como posible y ello quiere decir, de acuerdo a lo que hemos dicho, como imposible. En efecto, el *Dasein* no puede nunca experimentar su muerte. La muerte implica, por el contrario, la clausura de la posibilidad misma de toda experiencia para el *Dasein*. Allí donde sobreviene la muerte no hay ya *Dasein* capaz de experimentarla. Pero justamente por eso la muerte constituye a un tiempo la posibilidad extrema y la imposibilidad para el *Dasein* o, dicho de otro modo, lo extremo de la posibilidad en tanto imposibilidad. Una vez más, vemos reaparecer la cuestión de la nihilidad como indicación fenoménica de la posibilidad: la muerte da a entender al *Dasein* la nihilidad que lo constituye y con ello, en el mismo movimiento, refleja y hace accesible que éste es como posibilidad, o, dicho de otro modo, que sea cual fuere el alcance de la efectivización de su potencialidad, siempre habrá, frente a esa efectividad –los modos de darse óntico-existenciales del *Dasein* como hombre concreto, por ejemplo – un exceso, un *plus* que le es constitutivo.

Lo cual es por cierto paradójico si se tiene en cuenta que el abordaje heideggeriano del ser-para-la-muerte se inscribe en la búsqueda heideggeriana de una aprehensión del *Dasein* en su totalidad. Pues a la luz de lo dicho, es justamente la imposibilidad óntica de su totalización lo que la muerte, como una marca inscrita en el *Dasein*, recuerda a cada momento. Y sin embargo, en un juego que es especular a la señalada dinámica entre imposibilidad y posibilidad, es esa imposibilidad óntica de totalización la que hace del *Dasein*

⁷⁰ SZ, p. 261.

⁷¹ Cf. GA 60, pp. 103 y ss. El pasaje es comentado, lúcidamente en este caso, por Haar en su “Le moment (*kairós*), l’instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927]”, en Courtine, J.-F. (comp), *Heidegger 1919.1929*, op.cit., pp. 70-2.

un movimiento de trascendencia más allá de la onticidad y en dirección al ser. Si el *Dasein* no es en tanto ente total es porque la forma que adquiere su totalidad debe ser concebida de otro modo y, en particular, a partir de la posibilidad que habita en él y lo constituye en su ser. Si se tratará sin duda de una modalidad harto extraña de totalidad, ello no se debe sino a que la misma estará atravesada por la diferencia ontológica que el *Dasein* es. O a la inversa: en tanto el *Dasein* es como totalidad su posibilidad, *Dasein* nombra la diferencia ontológica. De caracterizar con más precisión esa totalidad debemos ocuparnos a continuación.

El problema de la totalidad del *Dasein* es, a partir de lo dicho, el problema de la relación del *Dasein* con su muerte como posibilidad. Un curioso pasaje de los *Prolegomena* puede orientarnos al respecto. Allí, Heidegger reformula el *cogito* cartesiano como *moribundus sum* y agrega: “el *moribundus* da por primera vez al *sum* su sentido”⁷² Ha de entenderse en un doble sentido este enunciado. Por un lado, si se pone el énfasis en el *moribundus*, da cuenta de que el ser se hace al *Dasein* visible a través de la muerte pues ésta, en tanto imposible posibilidad, abre el abismo ontológico que detrás de toda efectividad óntica posible da cuenta, justamente, de la condición de posibilidad de toda efectividad, de toda efectuación. Ahora bien, por otro lado, sólo el *Dasein* muerto “puede decir absolutamente ‘yo soy’”⁷³. El sujeto del *cogito* cartesiano que puede detentar una perfecta evidencia consigo mismo es el *Dasein* muerto, es decir, el *Dasein* que ya no es tal, y eso precisamente porque ha de diferenciarse el *Dasein* como lugar de la diferencia, de la trascendencia que abre la diferencia entre el ser y el ente que él mismo es, de toda posible identificación con uno de los términos de esa diferencia. La muerte como realización implica justamente la anulación de la tensión y la identificación con la pura efectividad – la vida biológica, el *Körper* husserliano que ya no es *Leib* – o con la pura negatividad – la potencia sin lugar ya para ninguna efectuación posible. En este caso da lo mismo. En los términos del anterior apartado, el *Dasein* en la pura impropiedad o en la pura propiedad es el *Dasein* muerto o, lo que es lo mismo, ya no es *Dasein* pues *Dasein* mienta el juego entre impropiedad y propiedad, entre ente y ser⁷⁴. De ahí la necesidad, para pensar al *Dasein* como el lugar de esa tensión, de mantener la posibilidad como posibilidad en la facticidad de la existencia.

¿Es entonces posible abordar al *Dasein* en el sentido de su totalidad? En principio, debe responderse negativamente justamente en la medida en que

⁷² GA 20, p. 438.

⁷³ GA 20, p. 440.

⁷⁴ Una vez más podemos aquí remitir a Haar quien desarrolla *in extenso* la cuestión y sin embargo no llega a dar cuenta, en tanto carece de un abordaje sistemático del proyecto heideggeriano en su totalidad, de la necesidad y las implicancias de esta convergencia entre propiedad e impropiedad en torno al tema de la muerte. Se limita, consecuentemente, al asombro ante su propio hallazgo. Cf. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, op.cit., pp. 31 y ss.

“(p)oner de relieve la totalidad ontológica auténtica (*echt*) requiere la donación (*Gegebenheit*) del ente en tanto total. En la medida en que la cura se hizo visible como el ser de este ente, ello implica que la totalidad no es nunca, en un sentido fundamental, dada”⁷⁵

Lo que hace visible la cura es sin duda el hecho de que el *Dasein* no se agota en su efectividad, en su contenido objetivo, digamos, sino que, en función de su constitución ontológica misma, es trascendente. Aquello que el *Dasein* es, en tanto lugar de la *Urtranszendenz*, es mentado mediante la estructura ser-fuera-de-sí-hacia (*Aussein auf*) y es justamente en tanto es ese sobrepasarse a sí mismo que el *Dasein* no puede darse nunca como totalidad. Por ello Heidegger señala:

“Como ser-fuera-de-sí hacia algo él es ser-fuera de sí hacia aquello que *todavía no es*. Como cura es el *Dasein* en camino a (*unterwegs zu*) algo, en tanto cura es hacia él mismo (*zu ihm selbst*) como aquello que *todavía no es*”⁷⁶

Recapitemos: en la medida en que se conciben las cosas desde el punto de vista de su darse en la efectividad, en la presencia, *leibhaftig*, el *Dasein* no está ni puede nunca estar dado en su totalidad en la medida en que hace a su modo mismo de ser el estar constituido por una cierta carencia, una negatividad, justamente, que se resiste a presentificarse. Ahora bien, esta perspectiva, si bien da cuenta adecuadamente del modo de ser del *Dasein*, no es la única posible. Si se quiere pensar al *Dasein* como totalidad será la idea de totalidad aquella que merezca ser reexaminada. El presupuesto que aquí lleva a concluir la “imposibilidad en principio” de acceder a la totalidad del *Dasein* se condensa en la interpretación de la trascendencia del *Dasein* en términos de todavía-no. Sin embargo, a la luz de lo dicho a propósito del *status* ontológico de la posibilidad, es precisamente esta interpretación la que debe ser revisada.

Dicha interpretación parte, indudablemente, de la consideración de la estructura del inacabamiento característico del *Dasein* a partir de la preeminencia de la efectividad lo cual, en términos temporales, significa del presente. Si en cierto modo, de acuerdo a esta lógica, puede concebirse al *Dasein* en tanto “en camino a sí mismo” a partir de un ser-posible que caracteriza a este ente, la idea de posibilidad es aún comprendida a partir de la efectividad. El *Dasein* en tanto posible es, precisamente, aún no efectivamente dado. Pero, Heidegger advierte, es justamente esta identificación de la posibilidad con la efectividad aún no realizada aquello que ha de ponerse en tela de juicio si se quiere ganar un acceso adecuado al fenómeno aquí en cuestión. Pues a partir de la consideración adecuada del fenómeno

⁷⁵ GA 20, p. 425.

⁷⁶ GA 20, p. 425. El subrayado es de Heidegger.

“(s)e expresa cómo ha de ser concebido el *rebasamiento* (*Vorsprung*, otro nombre para el *Aussein auf*) y el único modo en que éste puede ser concebido. Rebasamiento: no fijar un fin (*Ende*: un límite a ser rebasado) sino tomar en consideración precisamente el en-camino-a, ponerlo en libertad, abrirlo, conservar su *ser posible*. ”⁷⁷

A partir de lo antes señalado no será difícil entender la imbricación entre lo que en un sentido general podemos llamar trascendencia y la posibilidad que aquí se mienta. Pues en efecto, si el *Dasein* es trascendente, y ello comprendido en un sentido originario, no se quiere decir con ello que salga fuera de sí en dirección a un ámbito que le es ajeno – precisamente ésta es la impugnación heideggeriana de la idea de intencionalidad en Husserl⁷⁸ – sino que en él mismo está ya dado de algún modo el *Worauf* de su *Aussein auf*. Sin embargo, el modo en el que está dado no es, claro, el de la efectividad, el de la presencia, pues de ser así se reconduciría el movimiento de trascendencia al interior de una esfera de inmanencia. Su hacia qué está dado, por el contrario, en la forma de la *posibilidad*. Ha de comprenderse esto adecuadamente: el *Dasein* no tiene posibilidades, no *está* en sus posibilidades, no *proyecta* sus posibilidades sino que, y en este punto es decisivo no perder de vista que la meta de todo el desarrollo es ontológica, *es posible*. La analítica existencialista toda puede leerse como una elucidación de aquello que ser-posible quiere decir o, dicho de otro modo, como el desarrollo de una ontología de lo posible.

El punto de condensación en el que tales desarrollos llegan a su apogeo es, sin duda, justamente el análisis del problema de la totalidad del *Dasein* y el abordaje fenomenológico de la muerte como posibilidad. De donde se deriva que para pensar al *Dasein* en su totalidad ha de incluirse en el concepto de totalidad lo posible. Sólo de este modo se comprende aquello que, al comienzo de la *Hauptwerk* y en general a lo largo de su producción de la década del '20, Heidegger define como el carácter óntico-ontológico del *Dasein*: la diferencia ontológica no es sino esta confluencia del ente – como lo efectivamente dado – y la posibilidad del ente que es, a un tiempo, una nada de ente, en el *Dasein*.

De este modo queda aclarado el sentido del ser-en y la peculiar articulación entre *Geworfenheit* y *Entwurf*, es decir, entre facticidad y posibilidad que lo caracteriza. Como hemos señalado al ocuparnos de este esencial existencialista, ser-en procura dar cuenta del modo en el cual el ser es en el ente y no otra cosa es lo nombrado mediante el término *Dasein*. Pues el *Dasein* no es en... en el sentido en que podemos decir que un ente es en otro sino que es el en, el lugar de esa en-cidad (*Inheit*). Podemos ahora sintetizar lo dicho del siguiente modo: el ser es en el ente como posibilidad en la efectividad. No otra cosa mientan las ideas de apertura, espacio de juego (*Spielraum*), ahí (*Da*). Sólo que en este punto podemos al fin comprender que

⁷⁷ GA 63, p. 17. El subrayado es de Heidegger.

⁷⁸ Algunas indicaciones fructíferas sobre la lectura de la intencionalidad en términos de posibilidad, en particular a propósito de los cursos tempranos de Heidegger, puede hallarse en Kisiel, Th., “L’indication formelle de la facticité”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit., pp. 207 y ss.

posibilidad quiere decir también, si se la considera en su sentido esencial, imposibilidad: *el ser es la posibilidad de la efectividad del ente y a un tiempo la imposibilidad de ser él mismo un ente*. Es por eso que su marca distintiva es el sustraerse a la donación o más bien el darse sólo como posibilidad, pura posibilidad, y jamás bajo la forma de un fenómeno. Esta es en última instancia la razón por la cual Heidegger interpreta la tarea de la filosofía primera como ciencia que se ocupa del ente en tanto ente ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\ \eta\ \delta\acute{\nu}$) en términos de una fenomenología de lo inaparente. Pues si la ontología, como hemos visto en la primera parte de este trabajo, debe ser fenomenología pues se ocupa del “ente, en tanto que es ente, es decir, propiamente en dirección a aquello (*im Hinblick auf*) que hace del ente el ente que es: el ser”⁷⁹, y es esa mirada penetrante en dirección al ser aquello que la caracteriza, a partir de lo dicho se comprende que

“(e)l ser como tema de la filosofía está de hecho en la oscuridad. Sólo negativamente puede decirse: nada que pertenezca al ente *como un ente* especial es objeto de la filosofía.”⁸⁰

Si el ser no comparece como un ente ello no significa sin embargo que no se dé en absoluto sino que precisamente se da como la imposibilidad de ser un ente, es decir, como la pura posibilidad de la onticidad. De ahí que el ser sea necesariamente inaparente – lo es en tanto puramente posible y condición de posibilidad del ente – y que la lógica del fenómeno sea ante todo una lógica de la apariencia (*Schein*). En este sentido podemos responder a la pregunta que J.-L. Marion, quien tal vez de un modo más acabado ha esbozado el sentido de la fenomenología en Heidegger, se hace al finalizar su desarrollo en torno a este problema:

“Que el ser aparezca – esta realización última no adviene a la fenomenología más que en el modo de la posibilidad; pero, ¿puede de hecho realizarse esta posibilidad?”⁸¹

Sin duda, la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa, y ello por razones que hacen al modo mismo de ser de lo posible. Si el ser aparece como posibilidad sin duda se halla ya desde siempre más allá de toda efectuación y toda realización. Y en este sentido su aparición se confunde con su inapariencialidad: eso es precisamente lo que llamamos *Schein* como convergencia de lo aparente y lo inaparente.

Sólo a partir de los anteriores desarrollos, por otra parte, y para concluir, se hace accesible la caracterización heideggeriana, tantas veces citada, que caracteriza a la fenomenología como posibilidad. Vale la pena detenernos en la descripción correspondiente que cierra el § 7 de *Sein und Zeit*:

⁷⁹ GA 26, p. 12.

⁸⁰ GA 26, p. 13. El subrayado es nuestro. Con respecto a la oscuridad y su relación con la iluminación, hemos hecho ya algunas puntualizaciones. La oscuridad es, pues, potencia de luz. Cf. GA 17, p. 10 y *supra*, I.b, pp. 33 y ss.

⁸¹ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 118.

“Las siguientes investigaciones sólo son posibles sobre la base que E. Husserl, cuyas *Investigaciones Lógicas* franquearon el camino a la fenomenología, ha sentado. Los desarrollos del concepto previo de fenomenología muestran que a ella no le corresponde en lo esencial *realizarse* como una ‘orientación’ filosófica. Por encima de la realidad se halla la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología reside exclusivamente en aprehenderla como posibilidad.”⁸²

A menudo, se ha interpretado esta afirmación como una impugnación de la identificación de la fenomenología con la orientación concreta que le confiriera Husserl, en especial a partir del primer volumen de las *Ideen*, es decir, con el análisis egológico-trascendental. Si bien es cierto que en la anterior aseveración es un distanciamiento con respecto a Husserl lo que, en alguna medida, está en juego, la misma requiere de una elucidación en un mayor nivel de profundidad. Pues no se trata meramente de que Heidegger aquí procure apropiarse del método fenomenológico en una dirección distinta de la de su maestro, como si lo que estuviera en juego fuera la legitimidad de *realizar* los postulados del método fenomenológico de otro modo, por ejemplo, asumiendo como el objeto característico de la fenomenología no ya el *ego* sino el ser. No estamos, pues, como esperamos lo hayan puesto de manifiesto los anteriores desarrollos, simplemente ante una permutación del objeto de la fenomenología.

Más bien, si de lo que se trata es de hacer confluir fenomenología y ontología, la fenomenología deberá dejar de lado el paradigma ontológico de la efectividad – y no caben dudas sobre su preeminencia en el esquema husserliano – dando lugar a la inclusión de la posibilidad. En ese sentido ha de comprenderse el anterior pasaje pues, para aprehender al ser en tanto tal en los fenómenos, la fenomenología debe abrir, por medio de la consideración del modo de ser de lo posible por encima (*höher*) del de lo efectivo, el espacio para la consideración de lo otro del fenómeno, a saber, de la fenomenalidad. No es casual en este sentido la remisión a las *Logische Untersuchungen* donde, a partir del desarrollo de la intuición categorial, se abren en la fenomenología por vez primera las condiciones para ir más allá de lo efectivo. De este modo, la fenomenología puede hacer lugar al misterio del ser que no es otro que el misterio del fenómeno al que, cada vez, la mirada fenomenológica se enfrenta. Es en este sentido que Heidegger, constante y recurrentemente, volverá una y otra vez a inscribir su pensamiento en la matriz fenomenológica, pues sólo a partir de lo que el fenómeno da a pensar es posible poner de manifiesto, en su sustraerse, al ser que, como su imposible posibilidad, lo habita:

“¿Y hoy?” – se pregunta Heidegger en 1963 recapitulando su camino a través de la fenomenología – “El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haber quedado atrás. Queda como algo pasado, que sólo merece ser señalado históricamente junto a otras corrientes de

⁸² SZ, p. 38.

pensamiento. Sólo que la fenomenología no es en lo más propio una corriente. Es la *posibilidad* del pensamiento - que se modifica en cada época y que sólo así permanece – de corresponder a la *invocación* de lo que hay que pensar. Si la fenomenología se comprende así y así se la conserva, puede desaparecer como rótulo en pos de la cosa del pensar, *cuya manifestación sigue siendo un secreto*⁸³

La cosa del pensar, pues, sigue siendo, de 1927 a 1963, el ser en su inescrutable manifestación bajo la forma del ocultamiento, la fenomenalidad que deja paso a los fenómenos en su mostrarse y que de ese modo y sólo de ese modo puede seguir siendo la posibilidad misma como posibilidad que nos atraviesa y conduce, por medio de su misteriosa invocación, a esa forma de pensamiento que llamamos filosofía.

* * *

Llegamos de este modo al final del recorrido que nos hemos propuesto en esta etapa de nuestro trabajo en la que hemos procurado poner de relieve la imbricación entre ontología y fenomenología, anunciada al comienzo del mismo, en una perspectiva enriquecida en la cual la fenomenología como fenomenología de lo inaparente ha resultado ser, para parafrasear la expresión heideggeriana, el método de la ontología como ontología de lo posible. Complementariamente, la ontología de lo posible sólo puede desplegarse como fenomenología de lo inaparente y es en esta bidireccionalidad que se orienta la obra heideggeriana temprana y, en particular, la analítica existencial del *Dasein* como camino hacia la ontología fundamental.

El desarrollo de la posibilidad abre sin duda un nuevo campo problemático. En particular, a la hora de pensar lo posible la ontología tradicional muestra sus límites y en particular lo hace a partir de la preeminencia que en ella ocupa la efectividad como modalidad ontológica privilegiada sostenida sobre un esquema temporal anclado en el presente. Los desarrollos heideggerianos en torno al problema de la temporalidad han de ser comprendidos no sólo como un complemento de su deconstrucción de la perspectiva ontológica tradicional sino también y ante todo como la insoslayable condición de posibilidad de dicha deconstrucción. En efecto, en función de una concepción lineal de la temporalidad que piensa el flujo temporal bajo la forma de 'ahoras' discretos es imposible comprender el modo en que lo posible puede estar dado en lo efectivo si no es caracterizándolo como lo todavía-no realizado. Si tradicionalmente el problema de la posibilidad se liga al del futuro, y Heidegger sin duda partirá de esta ligazón en su intento por comprender el esquema temporal de lo posible, será menester comprender el futuro de otro modo. Pues el

⁸³ Heidegger, M., "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens*, op.cit., p. 90. El subrayado es nuestro. En un agregado de 1969 Heidegger remite precisamente al pasaje antes citado de *Sein und Zeit*: "En el sentido del último enunciado ya se dice en *Sein und Zeit*, p. 38...", tras lo cual reproduce el pasaje en cuestión.

futuro en tanto tal presenta dificultades análogas a las de la posibilidad. Comprender en qué sentido el *Dasein* es posible exige a un tiempo comprender en qué sentido puede ser futuro sin que ello implique pensar el futuro desde la perspectiva de su presentificación. Pues precisamente, al igual que la posibilidad, el futuro es futuro en tanto “nunca puede ser presentificado”⁸⁴. De qué modo el futuro está en el presente sin identificarse con el modo de ser del presente es la pregunta clave que orienta la indagación heideggeriana en torno a la temporalidad desde sus comienzos y se halla íntimamente ligada al desarrollo del problema ontológico fundamental y con ello al problema de la dinámica del fenómeno. Otro tanto podría decirse de la cuestión del pasado o, para hablar en términos heideggerianos, del *Gewesen*, pues si desde el punto de vista de la posibilidad el futuro se halla en el presente de un modo peculiar, otro tanto deberá decirse del pasado en tanto y en cuanto, como Heidegger señala insistentemente, la apertura del espacio de juego para la mostración del fenómeno – es decir, el ser del ente – está de algún modo siempre ya dada en todo descubrimiento del ente en tanto tal⁸⁵. El problema de la posibilidad que es también, sin duda, el problema de la efectividad atravesada por la posibilidad, es decir, de la caída, es de cabo a rabo temporal y de allí la relevancia que la cuestión de la temporalidad adquiere en la filosofía heideggeriana. De este modo ha de entenderse la afirmación según la cual el tiempo es el sentido del ser pues en efecto el juego entre fenómeno y fenomenalidad es un juego temporal en el mentado sentido. No podemos aquí desarrollar el problema de la temporalidad en Heidegger que sin duda sería un esencial complemento de la tesis desarrollada a lo largo de este trabajo. Sólo podemos atenernos a señalar, reconociendo en tal caso también las limitaciones del desarrollo aquí propuesto, que si en cierto modo el esquema que hemos presentado ofrece herramientas de utilidad para el desarrollo del problema de la temporalidad – al menos en el sentido de que brinda un marco general a partir del cual comprenderlo –, a la par es indudable que la elucidación de las peculiaridades que el análisis heideggeriano del fenómeno del tiempo presenta constituiría un aporte imprescindible a nuestro planteo aquí que permitiría, por cierto, enriquecerlo, tal vez en direcciones impensadas. Valga esta aclaración como una invitación a proseguir el examen de la cuestión desde la perspectiva de la temporalidad y, por supuesto, a confrontar y en todo caso rectificar nuestros desarrollos a partir del mismo.

Llegados así al final de la tarea propuesta, sólo queda explicitar, a modo de tesis prospectivas, los corolarios que del camino hasta aquí recorrido se desprenden para la comprensión de ciertos problemas cruciales que hacen no sólo al período temprano del pensamiento de Heidegger sino a la obra del autor en general. Nos ocuparemos de ello, a modo de conclusión, a continuación.

⁸⁴ BZ, p. 21.

⁸⁵ Cf. GA 26, pp. 184 y ss.: “Si el ser es *πρότερον*, *a priori*, se halla en una íntima ligazón con el tiempo”.

El recorrido que hemos transitado en el presente trabajo reveló, como su objetivo explícito, el poner de relieve el marco general dentro del cual se despliega el itinerario filosófico heideggeriano, en particular a partir de la elucidación del sentido que la fenomenología adquiere en el mismo, su relevancia e implicancias para el problema de la ontología fundamental y las modalidades de su realización a partir de la analítica existencial del *Dasein*. En el transcurso del mismo hemos puesto de relieve como hilo conductor del pensamiento heideggeriano durante la década del '20 aquello que, en los primeros cursos de Freiburg, es posible caracterizar como el problema de la expresión, es decir, el problema del acceso a lo originario en tanto tal y sus correlativas posibilidades de articulación bajo la forma de un pensamiento acorde a su objeto. Si el problema de la expresión ganó luego y progresivamente nuevas determinaciones hasta convertirse en el problema de la relación entre fenómeno y fenomenalidad, ello no se debe sino al modo de ser mismo de lo originario en tanto tal y su peculiar vinculación con aquello que inmediata y regularmente nos es dado.

Ahora bien, una línea de lectura bastante extendida tanto entre los comentaristas como entre los herederos filosóficos de Heidegger sostiene que el recorrido que halla su consumación en *Sein und Zeit* es bruscamente abandonado justamente debido a la pervivencia a lo largo del mismo de un vocabulario ligado a las modalidades tradicionales de plantear los problemas, incapaz por ende de dar cuenta adecuadamente de la radical novedad que el pensamiento heideggeriano asumiera como su tarea más propia. En particular, y ciertas indicaciones del propio Heidegger no dejan de sugerirlo, el resultado de la indagación llevada a cabo hasta 1927 parece, sorprendentemente, impugnar su propio punto de partida en la medida en que la preeminencia del *Dasein* como punto focal del análisis parece obturar la posibilidad de ir más allá de la analítica existencial misma – cuya provisoriedad por cierto se presupone desde un comienzo – en dirección al desarrollo de una ontología fundamental. De este modo se ha comprendido el planteo que cierra la *Hauptwerk* en términos de un punto de ruptura. Al promediar el último párrafo de la obra, Heidegger señala que aún persiste el problema fundamental, a saber

“¿puede fundarse la ontología *ontológicamente* o requiere también un fundamento *óntico*? ¿Y qué ente debe cumplir la función de fundamentación?”¹

¹ SZ, p. 436. El subrayado es de Heidegger.

Si, como hemos procurado mostrar aquí, durante el primer período de su producción Heidegger habría intentado dar cuenta precisamente de la articulación de lo óntico y lo ontológico en términos de una dinámica característica de la fenomenalidad ejemplarmente condensada en el *Dasein*, con posterioridad a *Sein und Zeit*, señalan la mayoría de las lecturas tradicionales, Heidegger habría optado por una respuesta negativa a esta pregunta, justamente para evitar que el problema ontológico quedase empantanado por la onticidad de su punto de partida, abocándose por ende a pensar, como lo señalara años más tarde el propio Heidegger, “el ser sin el ente”. Más allá del éxito o no de esta empresa, lo que pasan por alto estas lecturas, a menudo demasiado preocupadas por dejar atrás los planteos que preceden a este supuesto cambio de posición, es el hecho de que ya en los desarrollos contenidos en sus cursos y obras tempranas se hallan anticipadas e incluso ya expuestas las principales líneas de fuerza que se harán patentes a partir de los años '30. No es posible aquí, desde luego, evaluar en qué medida la producción ulterior de Heidegger introduce una novedad con respecto a la que aquí nos ocupara ni mucho menos relevar exhaustivamente, en las múltiples modulaciones que registra su obra posterior, la permanencia de tópicos ya presentes en los planteos de la década del '20. Simplemente deseamos aquí advertir que ningún abordaje serio de la obra de Heidegger puede sin más prescindir de la necesidad de enlazar ambos “períodos” de su producción y ello de un modo esencial. Existen, por otro lado, importantes indicios de que el problema que atraviesa la obra de Heidegger en los primeros años de su producción no cesa de ocupar el centro de la misma tras *Sein und Zeit* sino que, por el contrario, se ve radicalizado y que, si el término “*Dasein*” deja de ser empleado, no es sino para poner de relieve con mayor claridad aquello que el mismo procuraba mentar, a saber, el juego de ocultación y mostración propio del ser en tanto tal y en su relación con el ente.

No podemos, como hemos dicho, abordar este problema en detalle. Nos limitaremos, pues, a analizar el modo en que es posible, en el período de la obra que aquí nos ocupa, poner de manifiesto ciertos tópicos que, si se harán recurrentes en el pensamiento heideggeriano posterior, ya ocupan un lugar crucial en el desarrollo que conduce a *Sein und Zeit*. Nos concentraremos, pues, en dos figuras de la aparente ruptura y una que anuncia, de un modo más patente, la posible continuidad. Orientaremos nuestra presentación siguiendo a J.-L. Marion quien, en su obra dedicada a la cuestión de la donación en fenomenología a partir del desarrollo de la reducción en Husserl y Heidegger, da cuenta de al menos tres cuestiones cruciales que, en el contexto de la obra del período de *Sein und Zeit*, constituyen una suerte de enigma a ser desvelado². Por un lado, pues, procuraremos poner de relieve de qué modo la cuestión de la diferencia ontológica, que no

² Nos referimos, claro está, a Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit. Si bien Marion no sistematiza de un modo explícito los tres ejes que aquí nos ocupan, sin duda se hallan operando, tal vez junto a otros, en su propio planteo. Los tres temas aquí sugeridos se anuncian en pp. 117-8, en un virtual plan de la obra. Cf. las referencias en este sentido en n. 87 a p. 117. A modo de referencia orientativa que no pretende ser exhaustiva, cf. para el problema de la diferencia ontológica el capítulo IV, “Question de l'être ou différence ontologique”; para el problema de la nada, el capítulo VI, “Le Rien et la revendication”; para el problema de la fenomenología y su permanencia a lo largo de la obra de Heidegger, cap. II y III. De más esta decir que los tres problemas se hallan enlazados y que por ende estas referencias deben ser tomadas con reservas.

aparece tematizada de un modo expícito hasta el curso del SS 1927, inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*, se halla operando a la base no sólo de la *Hauptwerk* sino de las primeras elaboraciones del problema del fenómeno en Heidegger. Este problema no es menor en la medida en que juega un rol crucial al determinar el lugar que el *Dasein* ocupa en las mencionadas elaboraciones y, por otro lado, permite ratificar la línea de lectura que aquí hemos propuesto y hacerla extensiva a la obra heideggeriana posterior. En segundo lugar, debemos ocuparnos del problema de la nada. Como es sabido, a partir de la conferencia inaugural de 1929 “*Was ist Metaphysik?*” y del breve escrito de homenaje a Husserl del mismo año, “*Vom Wesen des Grundes*”, Heidegger concederá a la nada un rol capital en su análisis de la problemática ontológica. Sin embargo, ello no implica, como procuraremos demostrar, una ruptura con los anteriores desarrollos, como si de lo que se tratara es de ganar un acceso directo al problema del ser prescindiendo del camino de la analítica existencial, sino que, por el contrario, confirma aquello que dichos desarrollos han ya puesto de manifiesto, lo cual por cierto permite a su vez echar nueva luz sobre los mismos. Por último, nos abocaremos al análisis de la permanencia de la fenomenología como marco general del pensamiento heideggeriano en torno al ser, permanencia que confirman diversos testimonios y referencias del propio Heidegger que se extienden hasta la década del '70. Si en este punto parece posible detectar una cierta continuidad en su pensamiento, para hacerlo será menester poner de relieve de qué modo la fenomenología es comprendida de un modo radical, en oposición a Husserl, ya desde los primeros cursos de los años '20. En relación con esta cuestión nos veremos obligados a problematizar la noción de donación en ambos autores.

Antes de abocarnos específicamente al análisis de cada uno de los ejes problemáticos antes enumerados, vale la pena aclarar que en modo alguno pretendemos aquí, como lo hemos anticipado, presentar un abordaje integral de la obra heideggeriana posterior a *Sein und Zeit*. Por el contrario, nos limitaremos a su producción que va de 1919 a 1927 con el objeto de, de un modo prospectivo, señalar posibles anticipaciones en la misma de cuestiones que, luego de la publicación de la *Hauptwerk*, cobrarán una nueva relevancia. Lejos está de nuestra intención, por otro lado, el ocuparnos de esta tarea con el mero objetivo – ligado a la pretensiosa erudición cuando no a la vanidad – de dar respuesta a un problema que sólo es tal cuando se parte de la convicción de que la filosofía admite periodizaciones o en general delimitaciones de acuerdo a su desarrollo cronológico, su objeto específico o su modo de abordaje. Como hemos visto, desde la perspectiva heideggeriana este tipo de análisis carece en filosofía de toda validez y sería por cierto traicionar el espíritu del pensar filosófico mismo que aquí nos convoca abordarlo exteriormente tomando prestada una matriz hermenéutica de otras disciplinas. Si el abordaje aquí propuesto puede detentar alguna legitimidad, la misma se basa en que contribuye a recorrer el camino de un pensamiento que ha determinado indudablemente a nuestro tiempo y a echar luz sobre él. Así, pues, lejos de todo afán erudito, este corolario debe ser leído como un modesto intento por abrir posibles líneas de lectura que nos permitan, eventualmente,

franquear el acceso a las proyecciones del pensamiento heideggeriano que no son, por otra parte, sino proyecciones en nuestro pensamiento y en aquello que hoy nos es dado pensar.

* * *

1. Los dos nombres de la diferencia ontológica.

Sin lugar a dudas, a partir de fines de la década del '20, aquello que Heidegger comienza a llamar, con creciente insistencia, diferencia ontológica ocupa un lugar central en sus desarrollos filosóficos, al punto que incluso podría decirse que el pensamiento de Heidegger, a partir de *Sein und Zeit*, es un pensamiento de la diferencia ontológica. El hecho de que esta cuestión ocupe tan ostensiblemente el centro de la escena en la producción heideggeriana posterior a la *Hauptwerk* no puede sino conducir a una enorme perplejidad cuando se constata que, en los cursos previos e incluso en *Sein und Zeit* mismo, no se halla una tematización explícita de esta cuestión. ¿Es posible concluir a partir de aquí que, tras la elaboración de la *Hauptwerk*, Heidegger introduce el concepto de diferencia ontológica como una suerte de novedad en su esquema teórico? De ser así, ¿guarda lo nombrado por esta aparente novedad relación con los anteriores desarrollos o bien ha de ser interpretado como un quiebre, una interrupción de las meditaciones que hasta entonces lo ocupaban en función de una nueva perspectiva de pensamiento? Por otro lado, si como sabemos hoy, el nombre "diferencia ontológica" aparece por vez primera en el curso inmediatamente posterior a la publicación de *Sein und Zeit*, a saber, los *Grundprobleme der Phänomenologie* del SS 1927, ¿es posible hallar un aporte novedoso en sentido radical que hubiera tenido lugar en los meses que separan a la *Vorlesung* de la *Hauptwerk*? ¿No es más probable que se trate, en rigor, de un problema de nominación sin que ello implique empero que lo así nombrado no se halle ya operando en el recorrido heideggeriano de los años '20 que conduce a *Sein und Zeit*³? Pero incluso de ser así, es menester poner de relieve qué nombre recibiera la diferencia ontológica hasta el verano de 1927 y sobre todo esclarecer el por qué del cambio de nominación que tuviera lugar en el preciso momento en que Heidegger hubiera hecho público en su primer gran obra el recorrido hasta entonces transitado. Queremos decir con esto que una perspectiva adecuada sobre el tema que pretenda dar cuenta de la ausencia de la denominación "diferencia ontológica" en *Sein und Zeit* debe a un tiempo, opte por señalar que ello implica la ausencia del problema en la *Hauptwerk* o, en cambio, por defender su presencia implícita⁴, justificar la omisión de la denominación en la obra de 1927 y

³ Nótese, por otro lado, que en su prefacio a la tercera edición del artículo "Vom Wesen des Grundes", Heidegger señala que en él se nombra la diferencia ontológica sin referirse empero a la novedad de lo así nombrado. Cf. Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 123. Por otra parte, en una nota de 1929 a ese texto, Heidegger señala que la primera comunicación pública al respecto tuvo lugar en el SS 1927. Cf. *Ibid.*, p. 134, nota b.

⁴ Una buena presentación de las principales posiciones al respecto puede hallarse en Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit, cap. IV, § 3, sobre todo pp. 172-4.

explicar su aparición inmediatamente posterior. Un elemento adicional complica el panorama: la expresión “diferencia ontológica” sí aparece en *Sein und Zeit*, como bien hace notar, “contra la opinión, hasta donde sabemos, de todos los comentadores sin excepción”⁵, J.-L. Marion. El propio Marion analiza los pasajes relevantes para concluir que, si bien en la *Hauptwerk* la cuestión de la diferencia ontológica está en juego, el planteo de *Sein und Zeit* “no la afronta cara a cara; le añade y prefiere la construcción de la pregunta por el ser; por ende se somete a la mediación obligada del *Dasein*”⁶. En efecto, la tesis de Marion es la siguiente: en tanto la pregunta por el ser que orienta la indagación en *Sein und Zeit* presenta una estructura ternaria, como hemos visto, la diferencia entre el ser y el ente aparece recubierta por la diferencia entre el ente – lo *Befragte*, recordemos - y su ser – lo *Gefragte*-, por un lado, y entre el ser del ente y el sentido del ser en general - lo *Erfragte*, la meta de la pregunta - por otro. Si el ser del ente que posibilita esta mediación es precisamente el *Dasein*, para entablar una relación diferencial, precisamente la diferencia ontológica, entre el ente y el ser en general no se podrá sino pasar por el *Dasein* dado el punto de partida. Así, y a partir del célebre pasaje al que hemos hecho referencia al comienzo de estas consideraciones finales⁷, concluye Marion que después de *Sein und Zeit* Heidegger se habría abocado a pensar la diferencia en tanto tal, sin mediación del *Dasein*. Pues sería precisamente el *Dasein* el obstáculo que impediría pensar la diferencia ontológica entre ser y ente recubriéndola mediante la “diferencia ontológica” – Marion propone las comillas -, es decir, aquello así nombrado en *Sein und Zeit* que no es sino la diferencia entre dos entes, o más bien entre dos modalidades de ser del ente, la del *Dasein* y la de los entes que no son *Dasein*⁸. Sin duda esta lectura, justamente debido a su sutileza y profundidad, merece ser tenida en cuenta. Testimonios posteriores del propio Heidegger, en particular en sus notas al *Hüttenexemplar*, contribuyen a sostenerla. Tal vez la más relevante, con la que Marion cierra su intervención, sea la siguiente. Refiriéndose a las dificultades para acceder a lo ontológico a partir del *Dasein* caído, Heidegger señala en el § 63 de *Sein und Zeit*:

“El ser caído cabe el objeto inmediato de la ocupación en el ‘mundo’ orienta la interpretación cotidiana del *Dasein* y encubre ópticamente el ser propio del *Dasein*, de modo que priva (*versagen*) a la ontología dirigida a este ente de su base adecuada”⁹

La nota marginal en cuestión es adosada por Heidegger a la expresión “*versagen*” y añade:

“¡Oblicuamente! (*Schief!*). Como si se pudiera leer entre líneas (*ablesen*) la ontología a partir de lo auténticamente (*echte*) óntico. Qué es pues lo auténticamente óntico si no es

⁵ Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit, p. 174.

⁶ Ibid., p. 196.

⁷ Nos referimos al pasaje de SZ, p. 436-7, citado supra, p. 190.

⁸ Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 203 y pp. 208 y ss.

auténtico a partir de un proyecto preontológico – si todavía la totalidad debe mantenerse en esta distinción.”¹⁰

Parece así impugnarse la posibilidad rectora del proyecto heideggeriano que, como hemos mostrado, al menos desde 1925 guiara su indagación explícitamente, a saber, la posibilidad de leer entre líneas en el ente (*am Seienden*) al ser. Si Heidegger parece pensar aquí contra sí mismo, resulta sin embargo conveniente indagar qué es lo problemático en este camino que, a partir del ente o más bien en el ente, procura alcanzar el ser y, en tal caso, examinar la alternativa que, luego, Heidegger parece contraponerle. Para ello, en primer lugar deberemos analizar cuál es el modo en que la diferencia ontológica se presenta en *Sein und Zeit* y en particular en qué consiste la peculiar mediación del *Dasein* detectada por Marion. Luego, procuraremos analizar en qué sentido el *Dasein* constituye un obstáculo para la ontología. Pues tal vez sea en este punto que Heidegger, en pos de una experiencia directa del ser, abandona lo ganado por medio de la analítica existencial precisamente en contra de las conclusiones que de su análisis en *Sein und Zeit* y los cursos previos de desprenden o, mejor aún, retrocediendo frente a cierto aspecto inquietante de dichas conclusiones.

Partamos, pues, de una hipótesis en cierto modo contraria a aquella presentada por Marion que no es sino la que se ha desprendido de nuestros análisis anteriores: el nombre de la diferencia ontológica en *Sein und Zeit* y los cursos previos es, justamente, *Dasein*. Esta tesis admite sin duda una doble interpretación y es en ese sentido que ha de ser comprendida. Por un lado, resulta trivial y poco problemática en la medida en que, ya en la elección del *Dasein* como ente privilegiado a la hora de elaborar la pregunta que interroga por el ser, Heidegger afirma sin rodeos que el *Dasein* es óntico-ontológico, es decir, que trasciende la mera onticidad en la medida en que se halla atravesado por lo otro del ente, a saber, el ser. Este punto de partida gana, a lo largo del análisis, ulteriores determinaciones y alcanza su forma más articulada en el análisis del ser-en que el *Dasein* es y la puesta de relieve de la presencia en él, presencia por cierto peculiar, ajena a toda posible presentificación en términos tradicionales, de una nihilidad (*Nichtigkeit*) que no es sino, lo hemos visto, otra figura de su ser, en tanto es, a un tiempo, su posibilidad. Es sin duda esta característica del *Dasein* lo que posibilita que a través de él se haga accesible el ser y de este modo que algo así como una ontología sea posible. Ahora bien, es una segunda interpretación de esta tesis, por cierto menos trivial y más problemática, la que ha de decidir acerca del rol del *Dasein* en la *Seinsfrage* y también acerca de los límites que la perspectiva heideggeriana hasta *Sein und Zeit* aparentemente presenta. Como hemos visto en el análisis de la pregunta por el sentido del ser, es menester allí diferenciar por un lado el ser del ente y por otro el sentido del ser en general. Justamente, la condición de posibilidad para que la pregunta por el ser no se agote en la mera onticidad reside en la distinción, en la estructura misma de la pregunta, entre lo *Gefragte* y lo *Erfragte*. El punto a ser considerado aquí es si aquello puesto de manifiesto en el *Dasein* mismo es la

⁹ SZ, p. 311.

convergencia de la onticidad de este ente y su ser o bien, lo cual constituiría la diferencia ontológica en el sentido en que ésta aparece a partir de 1928/9, la convergencia entre la onticidad y el sentido del ser en general. Este es sin duda el problema central que ha de considerarse a la hora de evaluar la presencia de la diferencia ontológica en *Sein und Zeit* y la aparente necesidad de superar la perspectiva dominante en esa obra de la que darían testimonio los ulteriores desarrollos de la filosofía heideggeriana. No caben dudas de que la diferencia ontológica tal y como se la comprende a partir de su nominación explícita mienta la diferencia entre el ente y el sentido del ser en general o, incluso, como señala von Herrmann, entre todo ser-ente (*Seiendsein*) y el sentido del ser¹¹.

Ahora bien, ¿en qué sentido comprender la diferencia que el *Dasein* en tanto tal es? La tesis de Marion es precisamente que la misma ha de comprenderse aún como la diferencia entre el ente y su ser, de modo que la perspectiva ontológica en dirección al sentido del ser en general queda obturada por la irremisible mediación de la onticidad que revela de un modo ejemplar la estructura ternaria de la *Seinsfrage*. Sin duda, esta lectura no es errada y sin embargo exige, antes de concluir sin más la necesidad de un cambio de perspectiva, evaluar en qué medida es posible, a partir del recorrido que conduce a *Sein und Zeit*, distinguir tan tajantemente, en el caso del *Dasein*, su ser del sentido del ser en general. Este es en efecto un punto crucial pues es digno de considerarse si, justamente, la relevancia de aquello llamado *Dasein* para el análisis que aquí se propone no se debe ante todo al hecho de que, a diferencia de los entes que no son *Dasein*, en él no se puede diferenciar tajantemente su ser del ser en general. Sin duda, lo hemos visto, el ser en general no puede confundirse sin más con la *Vorhandenheit* o la *Zuhandenheit* que mientan el modo de ser de los entes intramundanos. Más aún, como lo ha revelado ya el análisis de los primeros cursos de la década del '20, ambas modalidades de ser se sostienen sobre una omisión del suelo ontológico general sobre el que se constituyen. Dicho de otro modo, para que los entes puedan comparecer en su *Vorhandenheit* o en su *Zuhandenheit* la condición de posibilidad de dicha comparecencia, su espacio de apertura, su fenomenalidad, en suma, debe permanecer oculta (*verdeckt*).

Es indudable que Heidegger introduce una distinción tajante entre el modo de ser de los entes intramundanos y el modo de ser del *Dasein* y sin embargo queda por pensar una vez más en qué consiste esa diferencia. Debe hacerse notar que es precisamente en relación con esta diferencia que Heidegger emplea la denominación "diferencia ontológica" en *Sein und Zeit* como lo señala adecuadamente Marion. Sin embargo, y es aquí donde la hipótesis de Marion no puede ya brindar respuestas, debe interrogarse de un modo adecuado el significado de esa diferencia. Marion la aproxima demasiado fácilmente a la diferencia que Husserl, desde las *Ideen*, introduce entre el modo de ser de la conciencia y el modo de ser de los objetos trascendentes a ésta. La *Seinsunterschied* presentada por Husserl en el § 76 de las *Ideen* no agota, lo hemos visto, para Heidegger el problema de la diferencia ontológica sino que más bien lo oscurece, y ello

¹⁰ SZ, p. 445 - nota (a) a p. 311 -.

precisamente debido a que Husserl aún piensa en una relación de simetría el ser del sujeto y el ser de la realidad objetiva¹². De este modo, si Heidegger en cierto modo, como señala Marion, retoma la distinción husserliana, no lo hace meramente permutando sujeto por *Dasein* pero manteniendo el sentido de la distinción propuesto por Husserl que, insistimos, es una distinción que se mueve en un espacio de simetría. Así, cuando Heidegger, en el § 83 de la *Hauptwerk* se pregunta si “basta en general la ‘diferencia’ entre ‘conciencia’ y ‘cosa’ para un desarrollo originario de la problemática ontológica”¹³, esa pregunta, que sin duda insinúa una respuesta negativa, no puede ser entendida como una autocrítica del camino hasta entonces recorrido sino tal vez como una aclaración del modo en el cual dicho camino ha de entenderse, precisamente *contra* la comprensión husserliana de la diferencia ontológica en términos simétricos. Esta impugnación es correlativa, y no ha de sorprender entonces que en esos cursos se ponga de relieve explícitamente la diferencia ontológica, de la distinción que en los *Grundprobleme* de 1927 y en el curso de lógica de 1928 se establecerá entre la intencionalidad en sentido husserliano, pasible de ser interpretada como una trascendencia en sentido vulgar de un ente a otro, y la *Urtranszendenz*. Es la diferencia entre el concepto vulgar de trascendencia y la trascendencia originaria aquella que debe regir y aclarar a un tiempo el distanciamiento por parte de Heidegger de la noción de diferencia ontológica husserliana. Pues el núcleo de este distanciamiento no es otro que el que determina que el *Dasein* no puede ser meramente concebido como un ente distinto de los otros entes – éste sería el caso en Husserl en lo que respecta a la conciencia – sino que debe ser concebido a un tiempo como distinto del ente en general.

Todo depende, y de aquí nuestro disenso con Marion, del modo en que se comprenda el adjetivo “ontológico” en la expresión “diferencia ontológica”. Marion lo comprende como si de lo que se tratara es de considerar ontológicamente y no de un modo meramente óntico la diferencia entre conciencia o *Dasein* y cosa. Todo ocurriría como si lo que Husserl hubiera pasado por alto es que la diferencia no es una diferencia entre dos entes sino una diferencia en el modo de ser de los entes. Esto sin duda es en parte acertado pero insuficiente y ello por dos razones. En primer lugar, debido a que el propio Husserl reconoce, como no podría ser de otro modo, al menos en principio una diferencia en cuanto al modo de ser de la conciencia en relación con el modo de ser de la objetividad. Si, luego, Husserl acabaría comprendiendo el ser de la conciencia en términos de *Vorhandenheit*, acorde a la tradición cartesiana, es decir, del mismo modo que la objetividad, ello se debe no a que no haya procurado distinguir el ser de la conciencia de la objetividad sino a que no ha podido ver la diferencia ontológica en un sentido más profundo como la diferencia entre el ser del ente, aún ónticamente determinado, y el ser en general. Esta es una consecuencia y no un presupuesto del planteo husserliano y en tal caso marca los límites de la ontología sobre la cual Husserl aún opera – centrada

¹¹ Cf. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, op.cit., pp. 25 y ss.

¹² La crítica heideggeriana se halla sobre todo en GA 20, pp. 157-8 y p. 176. Para un desarrollo *in extenso* del problema cf. *supra*, l.c., pp. 55-57.

¹³ SZ, p. 437.

en la presencia como forma privilegiada de donación – y la consiguiente pérdida del carácter fenomenológico de su indagación. Pero entonces, es menester comprender el adjetivo “ontológica” en el sintagma “diferencia ontológica” de otro modo, no ya como una caracterización posible de la diferencia, que la distingue por ejemplo de una diferencia óptica, numérica, real, formal, etc. sino como si “diferencia” fuera un predicado del ser, en el sentido en que el ser tiene siempre y ante todo la forma de la diferencia, de un diferenciarse en relación con el ente.

Veamos la cuestión un poco más en detalle. Una de las apariciones del término “diferencia” en *Sein und Zeit* tiene lugar a la hora de distinguir el sentido categorial del ser-en de su sentido existencial:

“Ante todo es preciso ver la diferencia ontológica entre el ser-en como existencial y la “interioridad” de lo ante los ojos entre sí como categoría”¹⁴

Marion, quien repara en este pasaje¹⁵, lo interpreta como una distinción entre dos modalidades de ser, de modo que mientras que lo ante-los-ojos es en lo ante-los-ojos bajo la forma de una relación espacial y en última instancia óptica, el *Dasein* sería en el mundo de otro modo, por ejemplo, bajo la forma de la familiaridad (*Vertrautheit*). Sin duda, vista en estos términos, la diferencia es una diferencia ontológica en el sentido husserliano. Sin embargo, ¿agota esta determinación de la diferencia en cuanto al ser-en todo aquello que dicha diferencia implica? A propósito de la caracterización del ser-en, hemos visto que la familiaridad sólo constituye una forma parcial de manifestación de aquello que es mentado mediante el ser-en. En general, la relación del *Dasein* y el mundo no se agota en la familiaridad sino que, como lo han puesto de relieve las modalidades deficientes de la ocupación, la familiaridad se funda en un ocultamiento de la mundanidad del mundo como *nihil originarium* y en una consiguiente *Unauffälligkeit* del mundo en tanto tal que hace posible el descubrimiento de los entes intramundanos por parte de la *Umsicht*. Sin embargo, con ello no se ha alcanzado aún la determinación adecuada del ser-en en lo que concierne al *Dasein* pues el *Dasein* no es, originariamente, en el mundo sino que es el ser-en mismo, es decir, el lugar, el espacio en el que todo descubrimiento del mundo puede tener lugar. Así, la familiaridad tiene la forma de la caída en el sentido de una huida frente al *Dasein* mismo como ser-en que posibilita que los entes comparezcan, surjan en primer plano (*vordergründlich*) sobre el trasfondo oculto de la fenomenalidad que reside en la previa apertura de un espacio para su mostración. Es indudable, pues, que lo que está en juego en esta diferenciación es lo que, en los *Grundprobleme*, por ejemplo, será tematizado como diferencia ontológica, a saber, la distinción entre apertura (*Erschlossenheit*) y descubrimiento (*Entdecktheit*):

¹⁴ SZ, p. 56.

¹⁵ Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 174-5.

“Distinguimos por ende no sólo terminológicamente sino también a partir de fundamentos dados en las cosas mismas el *descubrimiento de un ente* y la *apertura de su ser*. (...) Allí reside también la posibilidad de captar la diferencia entre el ente descubierto en el descubrimiento y el ser abierto en la apertura, es decir, de fijar la diferencia entre el ser y el ente, la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*)”¹⁶.

Nótese aquí que es a partir de la aprehensión de la diferencia puesta en juego en el descubrimiento de los entes, diferencia que, en la caída, adopta la forma de una sustracción del espacio de juego de la fenomenalidad que posibilita a un tiempo la comparecencia del fenómeno, que es posible aprehender dicha diferencia como diferencia ontológica. Lo interesante aquí es que el punto de partida es siempre y ante todo óptico. ¿Pero de qué modo se da el ser en lo óptico mismo? Dos posibilidades parecen abrirse. La primera consiste en pensar el modo de ser de los entes a partir de los entes mismos, como codado en ellos, como si a partir de éstos fuera posible abstraer una caracterización general de su ser. Este es sin duda el camino seguido por Heidegger, por ejemplo, a propósito del análisis de los entes intramundanos y el descubrimiento de la *Zuhandenheit* como su rasgo distintivo a partir de la estructura del *Wozu* de acuerdo a la que se da inmediata y primariamente el ente a la *Umsicht*. Sin embargo, nos hallamos aquí todavía en el plano del ser del ente, del *Seiendsein*, y con ello no se ha abierto aún la diferencia como diferencia. Para hacer comparecer la diferencia ontológica como tal es menester operar de otro modo, no ya en el plano horizontal que caracteriza a la cara visible de los fenómenos, su apariencia que es su forma primaria de aparición, sino en la puesta de relieve de la profundidad del fenómeno. Pues así puede salir a la luz la diferencia en tanto tal, no como diferencia entre diversos tipos de entes o entre diversas modalidades de darse sino entre lo que es ente y lo que no es ente sino ser. Ello exige, como lo hemos visto, atravesar con la mirada al fenómeno en dirección a su fenomenalidad lo cual quiere decir a un tiempo dejar al fenómeno en la oscuridad. Lo que allí se muestra no es el ser en el sentido de que el ser pudiera comparecer bajo la forma de un ente sino la diferencia misma que en todo ente el ser es. “Diferencia ontológica” quiere decir en este sentido la diferencia que el ser es en relación con el ente y en el ente mismo. Lo cual no es, por cierto, otra cosa que aquello mentado mediante el término *Dasein* que, como hemos visto, es el ser-en y ello quiere decir es el ser en el ente, precisamente como diferencia. Es esa diferencia lo que mienta la *Geworfenheit* como marca del diferimiento del origen y también el proyecto como figura de la posibilidad en el *Dasein* mismo que sobrepasa toda efectivización posible. Pero entonces hemos de cuidarnos de establecer una relación de proporcionalidad entre aquello mentado mediante el término *Dasein* y las modalidades de ser que llamamos *Vorhandenheit* o *Zuhandenheit*. Pues mientras que éstas mientan el ser de los entes efectivamente dado en su comparecencia fenoménica, *Dasein* da cuenta de la imposibilidad de pensar el ser de este ente sino bajo la

¹⁶ GA 24, p. 102. El subrayado es de Heidegger.

forma de una remisión al ser en general como la diferencia en este ente mismo. El *Dasein* no es *ahí* en el mismo sentido en que el ente es *vorhanden* o *zuhanden*, pues mientras que *vorhanden* o *zuhanden* nombran modalidades de descubrimiento de los entes intramundanos, el *da* mienta el espacio de apertura nunca presentificable de ese descubrimiento. De este modo, pues, queda claro que aquello nombrado como diferencia ontológica en *Sein und Zeit* no corresponde al uso del concepto en Husserl sino que, por el contrario, anticipa los posteriores desarrollos heideggerianos del mismo. Más aún, más allá de sus eventuales apariciones, la diferencia ontológica atraviesa *Sein und Zeit* y los cursos previos de lado a lado y lo hace bajo la figura de la diferencia misma que el ser es que llamamos *Dasein*. No otra cosa pone de relieve la cuestión de la muerte como posibilidad y su peculiar forma de ser en el *Dasein* sino ese diferir que caracteriza a la posibilidad como posibilidad y que da cuenta de un exceso frente a toda onticidad, i.e. efectividad¹⁷. Así, pues, si es posible distinguir con vistas al análisis el ser del *Dasein* del sentido del ser en general, al sacar a la luz el ser del *Dasein* pronto se revela que éste no es otro que su ser como diferencia entre el ser y el ente. Ello es lo que posibilita el pasaje sin ruptura de lo *Gefragte* a lo *Erfragte* en la *Seinsfrage* y lo que, en última instancia, confirma la pertinencia de tomar al *Dasein* como punto de partida para el desarrollo de la misma. Dicho en otros términos, en la medida en que el ser del *Dasein* no es un qué sino ante todo un cómo, su consideración remite sin más a las condiciones de donación que lo caracterizan, en su doble movimiento hacia la onticidad (caída) y hacia el ser, que no son sino, lo hemos visto, uno. Si es cierto, entonces, que en el desarrollo de *Sein und Zeit* la diferencia ontológica aparece mediada por el *Dasein*, ello se debe a que el *Dasein* no es sino la puesta en juego de esa diferencia y, por ello, la puerta de acceso fenomenológico a la misma. Si a menudo, como lo recuerda Marion, en la *Hauptwerk* la diferencia ontológica parece separar realidad y existencia, en rigor las separa por cuanto habita la existencia, la constituye como tal:

“La diferencia entre el ser y el ente *es ahí*, si bien no explícitamente sabida como tal, en forma latente en el *Dasein* y su existencia. La diferencia *es ahí*, es decir, tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a la existencia. Existencia quiere decir entonces ‘ser en la realización de esta diferencia’”¹⁸.

Ahora bien, una vez puesto de relieve que, antes de su nominación expresa, la diferencia ontológica se halla ya en acción en el pensamiento heideggeriano anterior a 1928, debemos hacer frente a la segunda de las dificultades mencionadas al comienzo, a saber, el por qué del cambio de nominación que, progresivamente, a partir de los años '30, conduce a Heidegger a dejar en un segundo plano la figura del

¹⁷ Un interesante análisis de la relación entre muerte y diferencia ontológica puede hallarse en Schüssler, I., “Ennui et angoisse. La fondation des tonalités affectives dans la différence ontologique selon Heidegger” en Schüssler y Schild (comp.), *Phénoménologie et herméneutique*, I, op.cit., pp. 82 y ss.

¹⁸ GA 24, p. 454. El subrayado es de Heidegger.

Dasein y a colocar en el centro de su análisis lo que ahora se llamará, sin más, diferencia ontológica. Sin dudas, las observaciones del propio Heidegger tanto en el texto publicado de *Sein und Zeit* como es sus *marginalia* constituyen un buen punto de partida. Retomemos el pasaje relevante del § 63 y la nota que en el *Hüttenexemplar* lo acompaña:

“El ser caído cabe el objeto inmediato de la ocupación en el ‘mundo’ orienta la interpretación cotidiana del *Dasein* y encubre ónticamente el ser propio del *Dasein*, de modo que priva (*versagen*) a la ontología dirigida a este ente de su base adecuada”¹⁹

La nota añade:

“¡Oblicuamente! (*Schief!*). Como si se pudiera leer entre líneas (*ablesen*) la ontología a partir de lo auténticamente (*echte*) óntico. Qué es pues lo auténticamente óntico si no es auténtico a partir de un proyecto preontológico – si todavía la totalidad debe mantenerse en esta distinción.”²⁰

Analicemos las anteriores afirmaciones con detenimiento. El texto del § 63 no hace sino resumir una dificultad que atraviesa la obra de Heidegger en su totalidad, a saber, el hecho de que, *de acuerdo a la dinámica del fenómeno misma*, el modo de darse primario del fenómeno implica un encubrimiento del espacio de mostración en que tal donación tiene lugar y no permite por ende reconocer lo dado como dado. Hemos de insistir en que lejos de constituir una dificultad ligada a un inadecuado abordaje, la misma se basa en las cosas mismas. Basta aquí remitir a nuestro anterior análisis de la caída²¹. El *Dasein* concebido desde la perspectiva de su cara visible en su comparecencia como ente intramundano obtura la posibilidad de hacer visible la nihilidad que lo constituye, justamente en tanto en tal comparecer huye ante esa nihilidad. Ahora bien, ¿en qué sentido ha de comprenderse entonces la nota marginal del *Hüttenexemplar*? ¿No confirma más bien el pasaje en cuestión la posibilidad de leer entre líneas al ser en los entes? En cierto modo sin duda lo hace pero queda por ver cómo puede el ser ser leído en el ente. Pues el ente, ese parece ser el sentido de la nota, es siempre y ante todo ente, es decir, reniega en tanto tal necesariamente del ser; su efectividad es la denegación del ser como posibilidad. Si el ser puede darse de algún modo en los entes, nunca se dará en tanto tal sino sólo como diferencia, como nada de ente. Es por eso, podemos aventurar, que el modo en el cual Heidegger, en los *Grundprobleme*, por ejemplo, propone pensar la diferencia ontológica es a partir de la

¹⁹ SZ, p. 311.

²⁰ SZ, p. 445 - nota (a) a p. 311 -.

²¹ Cf. *supra*, III.a.

temporalidad que, como hemos sugerido sin desarrollarlo, no es sino la lógica de la diferencia que es el ser²². Pues la estructura de la temporalización, sobre la cual no podemos ahondar aquí, es precisamente la estructura de la diferencia en la presencia que la desgarrar, la arranca (*entrückt*) de sí. No es otra cosa lo que mienta la extaticidad que caracteriza al tiempo.

Volviendo entonces al sentido de la nota marginal antes citada, lo que allí estaría en juego es la idea de que, en tanto se parte de la patentización del ser en los entes, el ser nunca se dará sino como diferencia con los entes. Este es el saldo un tanto decepcionante, dado el punto de partida, de *Sein und Zeit*, puesto que lo allí puesto de relieve en última instancia es que el ser nunca puede darse como un fenómeno sino sólo como lo otro del fenómeno. La nota confirma pues la positividad de la caída y reniega a un tiempo del corolario que del análisis fenomenológico que la incluye se deriva, a saber, la imposibilidad de, para decirlo en los términos del § 83, fundar la ontología *ontológicamente*. Así pues, la ontología tiene siempre y de suyo raíces ónticas y por ende se halla sujeta indefectiblemente a una cierta tensión que la liga indisolublemente a una dinámica en la que todo intento por aprehender el ser en tanto tal conducirá a su recubrimiento por el ente. Tal vez justamente debido a una cierta reacción frente a esta conclusión del recorrido de su pensamiento hasta 1927 es que Heidegger procure, a partir de aquí, pensar al ser sin el ente. El desplazamiento del nombre "*Dasein*" a la denominación "diferencia ontológica" responde quizás a la misma voluntad de prescindir de todo rastro de onticidad y pensar por fin al ser cara a cara. Lo cual, claro, significará pensar la inapariencia que lo caracteriza o, dicho de otro modo, la nada que constituye, paradójicamente, la forma de su visibilidad. De ahí que la nada ocupe el centro de las reflexiones heideggerianas hacia fines de los años '20, en lo que será no un cambio de perspectiva, pues la misma sigue en la estela de los resultados de la *Hauptwerk*, sino un cambio de énfasis. De ello nos ocuparemos a continuación.

2. La nada como remisión rechazante: acerca del darse del ser.

Una inquietante conclusión recorre, como hemos visto, las líneas finales de *Sein und Zeit* y se trata de la constatación de un fracaso de la meta explícita que parece conducir la indagación heideggeriana: no ha sido posible hacer comparecer el ser bajo la forma de un fenómeno. Ello se debe, como hemos visto, a la peculiar dinámica de donación que caracteriza a los fenómenos desde la perspectiva heideggeriana y al lugar que el ser como posibilidad de los fenómenos, es decir, como su fenomenalidad, ocupa en dicha dinámica. En ese sentido puede comprenderse que, a partir de los cursos posteriores a la *Hauptwerk* y, en particular, en los dos breves escritos de 1929, "*Was ist Metaphysik?*" y "*Vom Wesen des Grundes*", Heidegger se embarque de algún modo en una reflexión más explícita acerca de la forma de donación que caracteriza al

²² Para la relación entre diferencia ontológica y temporalidad, cf. SZ, § 83 y tb. GA 24, § 22.

ser. En cierto sentido, entonces, aciertan Marion y otros al sostener que, tras la *Hauptwerk*, Heidegger procura analizar la forma de donación del ser sin el ente²³. Y sin embargo, es lo que propondremos sostener aquí, lo interesante del enfoque heideggeriano en torno a este problema es que, lejos de dar la espalda a los desarrollos en torno a la ontología llevados a cabo hasta 1927, no hace sino radicalizarlos. La conclusión de *Sein und Zeit* antes mencionada y lo aporética que ella pudiere resultar para la confluencia de fenomenología y ontología no conduce a Heidegger a dejar atrás esa conclusión sino a hacerla explícita y a desarrollar por ende de un modo temático aquello que, en el curso de los años previos, constituyera ya el marco de su indagación, a saber, la idea de fenomenología de lo inaparente. Dicho de otro modo, la forma de donación del ser que será tematizada desde 1929 no es sino aquella que se ha puesto de manifiesto a partir de la analítica del *Dasein*, a saber, que el ser se da como inapariencia en la apariencia, es decir, como nihilidad, lo cual, en términos ontológicos, quiere decir como posibilidad. Sin duda este enfoque contradice la idea de donación sobre la que se articula la fenomenología husserliana y en particular “el principio de todos los principios” que concibe la intuición como forma privilegiada de legitimación del conocimiento. Sin embargo, y en esto yerra la lectura de Marion, por ejemplo, no es cierto que Heidegger procure tras *Sein und Zeit* poner a prueba ese principio en relación con el ser. El mismo ya había sido descartado mucho antes y la transformación heideggeriana de la idea de fenomenología que, en 1929, se pone en acción para pensar al ser en tanto tal, ya estaba operando desde 1925 sino desde antes. Por ello la dificultad que a juicio de Marion orienta las elaboraciones heideggerianas de fines de los años '20 y principios de los años '30, a saber, la de “decidir si el ser depende siempre de un ente singular para manifestarse fenomenalmente o si se despliega ‘plenamente’ a partir de sí mismo y ‘sin el ente’, es decir, si satisface el ‘principio de los principios’ en tanto que ‘cosa misma’”²⁴ no se condice en modo alguno con aquello que una lectura atenta tanto de los cursos y escritos de los años '20 como de los desarrollos posteriores pone de relieve. Es cierto, podemos conceder, que Heidegger procura pensar el ser sin mediación del ente pero, a un tiempo, debe reconocerse que lo hará desde la perspectiva abierta por el rodeo a través de lo óntico que caracterizara los desarrollos anteriores. Sólo así se explica que el campo del análisis fenomenológico sea, precisamente, la nada. De más está decir que, así las cosas, aquello que Marion ve como algo a ser determinado en rigor se halla presupuesto en el análisis heideggeriano. Pues es evidente, a partir de nuestros anteriores desarrollos, que el ser esencialmente no puede darse como un ente y por ende no puede ser objeto de intuición alguna. Si se quiere sintetizar en un enunciado el enfoque heideggeriano que cobrará importancia tras la *Hauptwerk*, ese enunciado no tendrá la forma de una disyunción como plantea Marion sino de una conjunción: el ser depende siempre de un ente singular para manifestarse *fenomenalmente* y así se despliega plenamente desde sí mismo como *negatividad*, como nada de ente. Dicho de otro modo, si es cierto que el ser no es un fenómeno en el sentido husserliano, ello no quiere decir que no se dé sino que obliga más bien, y es eso precisamente lo que hará Heidegger a

²³ Cf. Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., pp. 249 y ss.

partir de 1928/9 explícitamente, a pensar otra forma de donación. La conclusión de *Sein und Zeit*, por ende, no impide que el ser se dé sino que pone de relieve la peculiar forma de darse que lo caracteriza y de ese modo, para retomar lo que hemos señalado en el punto anterior, se abre por vez primera la diferencia ontológica. Hechas estas aclaraciones, es sin embargo menester poner de relieve en qué sentido es posible sacar a la luz esta peculiar forma de donación del ser. Si los escritos de 1929 contribuyen sin duda de un modo capital a hacerlo, ello no implica, empero, que no sea posible hallar sus raíces en la obra y los cursos anteriores a esa fecha. Por el contrario, dichos escritos no hacen sino, insistimos, explicitar lo ya puesto de manifiesto con anterioridad, si bien de un modo peculiar que lo que pretende es, precisamente, aprehender temáticamente los resultados del análisis fenomenológico llevado a cabo desde 1919 hasta *Sein und Zeit*.

Como hemos anticipado, no es nuestra intención aquí entrar en el análisis pormenorizado de la obra posterior a 1928. Ello excedería los límites del presente trabajo. Nos limitaremos, por ende, y sólo para con ello volver sobre la producción de los años '20 que es el objeto de nuestra indagación aquí, a señalar de un modo harto esquemático la presentación del tema en la conferencia inaugural de Freiburg de 1929, que lleva por título "*Was ist Metaphysik?*"²⁴. La estructura de la misma es, lo sabemos, bastante elemental y puede sintetizarse con relativa facilidad del siguiente modo. Heidegger comienza su presentación del problema a partir de la consideración de la labor de las ciencias positivas, cuyo carácter fundamental consiste en ocuparse del ente y de *nada* más. Ahora bien, de este modo y justamente a partir del análisis de la tarea científica sale a nuestro encuentro, de un modo inesperado y sin duda no previsto, la nada. Lo interesante en este punto, que a menudo pasan por alto los críticos de Heidegger que se regocijan en detectar errores lógicos en su elaboración de la cuestión, es que no se trata meramente de que el científico emplee la expresión "nada" para caracterizar marginalmente su tarea – como si pudiera decir simplemente: la ciencia se ocupa del ente – sino que en la interrogación científica es justamente la delimitación frente a la nada lo que la constituye. No hay nada aquí que tenga que ver con un juego de palabras. Por el contrario, podemos adelantar, en rigor volviendo sobre lo ya dicho, sólo en la medida en que el ente en su mostrarse oculta la nada que funda tal mostración es que el ente puede comparecer ante la mirada científica. A continuación, Heidegger señalará que la nada precisamente como lo negado, lo obturado en la investigación científica, es lo que debe ser interrogado para hacer comprensible las condiciones de posibilidad mismas de la ciencia en tanto tal. Ahora bien, si en principio la lógica parece ser el camino para esclarecer la cuestión de la negatividad de la cual la nada sería una modulación, la lógica se caracteriza precisamente por no hacer lugar a la nada. Y ello se debe a que la lógica es subsidiaria de aquello que aparece mientras que la nada, el no en general, sólo parece constituir una determinación negativa frente a lo que aparece. Pero entonces, ¿es posible aún que "la nada en sí misma (*selbst*) se nos dé"²⁶?

²⁴ Ibid., p. 252.

²⁵ Incluida en GA 9, pp. 105 y ss.

²⁶ GA 9, p. 108.

En apariencia, la nada es precisamente aquello que no se nos da. Pero, ¿es realmente así? ¿No se debe esta aparente evidencia a una consideración estrecha de la donación? ¿No es por otro lado la estrechez de esa consideración la que domina la perspectiva científica de modo tal que en ella lo dado se identifica con lo dado bajo la forma del ente, es decir, en nuestros términos, del fenómeno? Sin duda. Y es por ello que un adecuado abordaje de la cuestión de la nada exige repensar el problema de la donación. Nótese que aquí no se trata en modo alguno de una impugnación de la perspectiva científica. De hecho, el apego a los fenómenos como forma primaria de donación es también característica de la *Umsicht* y en general de toda forma primaria de aprehensión del mundo. No se trata aquí, pues, de que Heidegger oponga a un cierto saber – el científico, por ejemplo – otro, superior a aquél, sino que lo que está en juego es la posibilidad de determinar las condiciones de donación que posibilitan todo saber en general y que, de acuerdo a lo que hemos visto anteriormente, dependen de un ocultamiento del espacio de donación sobre el cual la donación tiene lugar. Así la confirma el modo en que Heidegger caracteriza a continuación el modo de donación de la nada, refiriéndose precisamente a la angustia (*Angst*) como una peculiar *Stimmung*. Allí, señala Heidegger que en la angustia no se trata de que la nada se nos dé como un ente; lo que tiene lugar en ella, y sin duda Heidegger no hace sino repetir sus desarrollos de *Sein und Zeit* y los *Prolegomena*, es un retirarse del ente y la nada no es sino “una con el ente en su totalidad”²⁷, precisamente en este retirarse. Es por ello que Heidegger puede hablar de la esencia de la nada como una *abweisende Verweisung*, como una remisión que rechaza²⁸. Esta estructura no hace, lo veremos, sino reiterar la estructura del fenómeno y la fenomenalidad que ha sido desarrollada desde comienzos de la década del '20 o, más bien, explicitarla, condensarla. Podemos dejar aquí la conferencia de 1929, simplemente reteniendo que esta remisión que rechaza que es la nada es “lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general”²⁹, para rastrear el modo en que esta tesis ya atraviesa el itinerario filosófico temprano. No lo hacemos, ya lo hemos aclarado, por el mero afán de trazar una continuidad en el pensamiento del autor, lo cual sería enteramente exterior, sino porque es precisamente a partir de la incapacidad para recorrer este camino con la debida atención que la mayor parte de las lecturas de Heidegger – y el caso de la conferencia que aquí nos ha ocupado es ejemplar en ese sentido – no llegan a comprender siquiera de qué está hablando Heidegger y sobre qué carriles dicurre su filosofar. Si no se comprende a la filosofía heideggeriana en la imbricación entre fenomenología de lo inaparente y ontología de lo posible que la marca desde temprano, no se la comprende en absoluto.

Ahora bien, a partir del sucinto análisis del planteo de “*Was ist Metaphysik?*” surgen al menos dos cuestiones a ser consideradas. En primer lugar, es menester relevar en qué medida dicho planteo es consistente con el desarrollo del problema del fenómeno y la donación llevado a cabo en el período que culmina en 1928 así como determinar en qué sentido constituye un aporte novedoso frente a lo en él

²⁷ GA 9, p. 113.

²⁸ GA 9, p. 113.

²⁹ GA 9, p. 114. El subrayado es de Heidegger.

anticipado. En segundo lugar, surge una pregunta crucial: ¿puede considerarse el modo de donación de la nada tal y como se lo presenta en la conferencia inaugural como la respuesta heideggeriana a la pregunta por el modo de darse del ser? Dicho de otro modo: ¿es la nada la manifestación plena del ser sin el ente en un despliegue desde sí mismo que presuntamente constituiría lo buscado en la indagación heideggeriana posterior a la *Hauptwerk*? Analicemos uno a uno los campos problemáticos que abren los anteriores interrogantes.

Revisemos el modo en que, en el desarrollo concreto que hemos seguido a lo largo de este trabajo, la cuestión de la nada ha surgido en el contexto de la hermenéutica de la vida fáctica, primero, en el de la analítica existencial del *Dasein*, luego. Curiosamente, es en dos instancias aparentemente antagónicas del análisis donde podemos encontrar una tematización de la nada en el esquema presentado por Heidegger. Pues, por un lado, la nada se ha revelado como el hacia qué de la caída, tal y como hemos mostrado anteriormente, de modo que Heidegger, ya desde temprano, en el curso sobre Aristóteles, podrá decir:

“El hacia qué de la ruina no es algo que le sea ajeno, tiene él mismo el carácter de la vida fáctica y más precisamente es ‘*la nada de vida fáctica*’”³⁰

Es menester hacer notar que ya en esta presentación temprana del problema Heidegger reparará en la necesidad de caracterizar de un modo adecuado esta nada y, en particular, como lo hará luego en 1929, de deslindar la nada así concebida de la negación lógica así como de las formas negativas que se definen en función de la no-disponibilidad (*Nicht-zur-Verfügung-sein*) de aquello que niegan.³¹ En un agregado al texto de la *Vorlesung* de los muchos que pueden encontrarse al margen del manuscrito de Heidegger, una interesante observación anticipa lo que en 1929 será objeto de una consideración temática:

“No (*Nein*) - no (*Nicht*) - nada (*Nichts*) – como existencial. Este no (*dieses Nicht*) se encuentra en la estructura de la facticidad. Intencionalidad – cómo de la realización (*Vollzugswie*) – del no mismo, cierta movilidad, en sí una temporalización, y en particular una ruinoso-existencial (*ruinant existenzielle*). Porque la existencia y la facticidad se sitúan sobre un ‘no’ (*Nicht*): privación (*Darbung*)”³²

Más allá del sin duda poco articulado contenido de esta nota, algo queda en claro a partir de ella, a saber, que el no de la negación y la nada que de allí se desprenden no pueden ser considerados desde una perspectiva meramente lógica sino que remiten a la estructura ontológica misma de la facticidad y la

³⁰ GA 61, p. 145. El subrayado es de Heidegger.

³¹ Cf. GA 61, pp. 146-7.

³² GA 61, p. 148.

existencia en su peculiar movilidad. A partir de pasajes como los citados se revelan insostenibles lecturas como la de Courtine quien cree ver en 1929 una inversión en la posición heideggeriana frente al tema, en función de una puesta en primer plano de la problemática ontológica frente a la primacía de la perspectiva lógica hasta esa fecha³³.

Ahora bien, ésta no es la única aparición del problema de la nada en los textos anteriores a la conferencia de 1929. Si la primera aparición de la cuestión tiene lugar en el marco de la caída y la impropiedad, la segunda ha de rastrearse en la caracterización heideggeriana de la propiedad, en el marco del análisis de la angustia y el ser-para-la-muerte y todo el campo problemático que así se abre. Como es sabido, es a partir de la angustia como *Stimmung* fundamental que la nada comparece en el marco de la analítica existencial. Sin embargo, como hemos visto, este aparente antagonismo entre los dos momentos en que la nada sale a la luz en el análisis heideggeriano se disuelve rápidamente en tanto se comprende la dinámica de la caída como rasgo distintivo del *Dasein* en tanto tal y la consiguiente imbricación entre propiedad e impropiedad que así se evidencia³⁴. Dicha imbricación es justamente una imbricación en la nada. Recordemos brevemente lo que en su momento hemos desarrollado más *in extenso*.

El análisis de la angustia a partir del cual tiene lugar la comparecencia de la nada se alcanza en el marco de una elucidación de la caída y, en particular, de su desde-qué que puede caracterizarse con mayor precisión como el ante-qué de la huida que la caída es. Pues si la caída por un lado es una puesta en primer plano de los entes en su fenoménico darse, de forma negativa y precisamente como aquello que se retira para posibilitar ese darse de los entes es co-dada la nada. No hay, pues, una experiencia directa de la nada sin los entes sino una relación de complementariedad de acuerdo a la cual en un juego de aparición y ocultamiento los entes recubren la nada que constituye la condición de posibilidad de su mostración y, a un tiempo, sólo por medio del ocultamiento de los entes o más bien como ese ocultamiento se revela la nada como nada de ente. La nada no nombra, pues, sino un cierto dislocamiento en la estructura opaca de la onticidad que permite ir más allá de ella hacia aquello que, en ella misma, le es extraño o, para decirlo en los términos que a menudo emplea Heidegger, *unheimlich*. La mencionada *Unheimlichkeit* es efectivamente una forma de donación de la nada, si bien de la nada en el ente, como lo confirma el siguiente pasaje con el que se cierra el curso de introducción a la fenomenología del semestre de invierno 1923/4:

³³ Cf. Courtine, J.-F., "Les 'Recherches Logiques' de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l' être" en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit, pp. 7-31. En una línea afin, aunque con matices, cf. Volpi, F., *La question du lógos chez le jeune Heidegger*, en *Ibid.*, pp. 62 y ss. Si es cierto que la primacía del lenguaje se ve subordinada al movimiento de ocultamiento y desocultamiento del ser a partir de 1929, ello no indica un cambio de perspectiva sino más bien una profundización de la posición heideggeriana fundamental ya anticipada en los cursos de la década del '20.

³⁴ Cf. *supra*, III.a, pp. 161 y ss.

“La *Unheimlichkeit* es, cuando uno pregunta qué es, nada, dónde es, en ninguna parte (*nirgends*). Se expresa en la huida del *Dasein* ante sí mismo como huida hacia la familiaridad y el sosiego.”³⁵

Lo que merece ser retenido aquí precisamente en relación con el desarrollo explícito del tema de la nada en 1929 es que la articulación entre la nada y el ente se caracteriza por una doble modulación. Por un lado, la nada comparece como lo que se sustrae en la caída – más bien, la nada es el nombre de esa sustracción, de la denegación, qué es lo denegado está por verse, que signa a la huida en tanto tal – de modo que, en la medida en que el ente se da, es codada la nada como signo de la exclusión de lo otro del ente que posibilita la mostración del ente. Por eso podemos decir que la nada que comparece como hacia qué de la caída no es sino la nada que surge en la angustia, justamente en la medida en que la caída lleva en sí la nada como lo negativamente delimitado para que pueda ser descubierto el ente³⁶. Sólo así se hace comprensible que, como señala Heidegger en una *Ergänzung* al mencionado pasaje del curso de 1923/4, “(e)ste fenómeno de la *Unheimlichkeit* es la condición de posibilidad de que en el *Dasein* ~~haya~~ algo así como el descubrimiento”³⁷. Ello nos conduce al segundo aspecto a ser tenido en cuenta aquí, a saber, que lo que se da como nada es la condición de posibilidad misma de todo descubrimiento en su sustrarse a la mostración, es decir, en su inapariencia. Se trata, claro está, de la *Erschlossenheit*, de la apertura, que, como Heidegger insiste una y otra vez, es previa a todo descubrimiento de los entes intramundanos. Por otra parte, no ha de sorprender entonces que la nada sea en cierto modo la cara visible del espacio de juego de toda mostración – una cara visible, por cierto, en su no visibilidad. De aquí que Heidegger pueda caracterizar a la mundanidad del mundo en 1928 como *nihil originarium*, pues en efecto, como hemos visto, la mundanidad es aquello que se retira detrás del comparecer inmediato y regular de los entes y que, analógicamente con lo puesto de relieve por medio de la angustia, sólo se anuncia como una nada cuando la mostración del ente es perturbada.

Pero, ¿no hemos llegado así ya a la conclusión que, explícitamente, ofrece la conferencia de 1929 de la que hemos partido? ¿No es esta peculiar articulación entre ente y nada de ente la que se condensa en la forma básica de caracterización de la perspectiva científica que presenta “*Was ist Metaphisik?*”, a saber, que la ciencia se ocupa “del ente y de nada más”? Sin duda estamos al menos muy próximos a comprender el sentido de la conferencia inaugural de Freiburg a partir de los anteriores desarrollos. En particular contamos con una inmejorable perspectiva para comprender el modo en que la nada es allí caracterizada como *abweisende Verweisung*. Como se habrá hecho ya evidente, en los desarrollos de la década del '20, la nada es codada “a una con el ente” y “*Was ist Metaphisik?*” no hace sino explicitar esta peculiar forma de

³⁵ GA 17, p. 290.

³⁶ Este punto ha sido desarrollado con mayor detalle *supra*, III.a., sobre todo pp. 157 y ss.

³⁷ GA 17, *Ergänzung* 30, p. 317.

donación de la nada o mejor dicho de codonación de nada y ente que caracteriza toda experiencia óptica en tanto tal. Y sin embargo queda por aclarar en qué sentido la nada es una *abweisende Verweisung*, una remisión que rechaza. ¿A qué remite la nada y qué es lo que rechaza de acuerdo a su estructura característica? Sin duda no se trata del ente pues es precisamente en el ente que la nada se revela como la marca de un rechazo (“y nada más”). Pero entonces lo rechazado en la nada ha de ser lo otro del ente, aquello que debe ser rechazado para que el ente se muestre en tanto tal. Tal vez deba comprenderse entonces la *Verweisung* como una modalidad de la *Abweisung*, como si precisamente en el rechazar se diera lo rechazado en tanto rechazado y de este modo tuviera lugar una remisión a ello. Pero, ¿de qué se trata entonces aquello a que la nada remite rechazándolo? Esto nos conduce a la segunda de las grandes cuestiones antes planteadas, a saber, la de la relación entre la nada y el ser.

Si el propósito de la conferencia inaugural puede ser tematizado a partir de ciertos testimonios del propio Heidegger como un intento por acceder al ser en tanto tal, es menester elucidar en qué sentido la nada y el ser se vinculan entre sí. Como hemos visto, Heidegger sugiere, en los *Prolegomena*, algunos indicios en esta dirección:

“He señalado una vez antes en oportunidad del análisis del *concepto cartesiano de sujeto* que *Descartes* dice que no tenemos afección alguna del ser en tanto tal (...). La angustia no es sino la experiencia sin más del ser en el sentido del ser-en-el-mundo”³⁸.

En la medida en que la angustia es la experiencia, lo hemos visto, del ente en su totalidad y a la par de la nada, ¿en qué sentido ha de comprenderse esta experiencia como experiencia del ser? ¿Implica ello una identificación de ser y nada? En cierto sentido sin duda es así puesto que el ser es, de acuerdo a la diferencia ontológica, nada de ente y, más aún, nada de ente en el ente. Hemos caracterizado a lo largo de nuestro trabajo aquí esta relación a partir de la idea de trascendencia originaria y la interpretación del ser-en como modo de ser del ser en el ente, que es, a la sazón, aquello mentado mediante el término “*Dasein*”. Ahora bien, tal identificación no puede asumirse sin más sino que debe ser objeto de una interrogación radical. Es precisamente eso lo que permite la estructura de la *abweisende Verweisung* que Heidegger introduce a propósito de la estructura esencial de la nada en la conferencia de 1929. Podemos esbozar aquí una hipótesis al respecto: el ser es justamente aquello a lo que la nada remite rechazándolo por lo que preguntábamos anteriormente. Esta hipótesis exige un ulterior desarrollo. Y sin embargo las condiciones para llevarlo a cabo ya las hemos establecido. Si comprendemos la expresión *abweisende Verweisung* en términos de la dinámica del fenómeno y la fenomenalidad como estructura general de la donación que caracteriza en su confluencia y diferenciación al ser y al ente, la misma resulta casi transparente. Pues en efecto, si lo propio del fenómeno

³⁸ GA 20, p. 403. El subrayado es de Heidegger.

en su mostrarse es ocultar – rechazar: *abweisen* – el espacio de juego de su mostración, es decir, la fenomenalidad como condición de posibilidad de todo mostrarse, es indudable que a un tiempo, como lo revela todo el recorrido de la analítica existencial, en ese ocultamiento se da el ser, la fenomenalidad, precisamente como lo rechazado. Así lo confirma la siguiente observación de Heidegger en una nota a “*Was ist Metaphysik?*” de 1949, donde precisamente aclara la estructura *abweisende Verweisung* del siguiente modo:

“*Ab-weisen*: el ente para sí (*das Seiende für sich*); *verweisen*: al ser del ente (*in das Sein des Seienden*)”³⁹

Podemos ahora comprender esta nota del siguiente modo: en tanto rechaza al ser, el ente se constituye como ente sin el ser, es decir, se da como ente; pero al mismo tiempo, ese rechazar implica una remisión al ser como lo rechazado. Y sin embargo, el ser sólo puede comparecer en tanto rechazado en la experiencia fáctica del ente y, por ende, como nada de ente, como lo otro sin más del ente (*schlechthin Andere*), en su diferencia con el ente. El ser se da pues como diferencia ontológica. Este es exactamente el mismo movimiento que tiene lugar en *Sein und Zeit* con la introducción de la angustia, como hemos procurado mostrar anteriormente⁴⁰.

Pero entonces, ¿hay algo así como un darse del ser sin el ente en 1929? Si es posible responder afirmativamente con respecto a “*Was ist Metaphysik?*”, deberemos hacerlo del mismo modo en relación con los cursos previos a *Sein und Zeit* y a éste mismo. Pues en efecto, la conferencia no hace sino reiterar, de un modo explícito, aquello que ya el despliegue de la tónica del fenómeno había puesto de relieve. En cierto modo, puede decirse que el ser siempre se da sin el ente, en la medida en que se da como una negatividad frente al ente en el ente mismo, como una nada de ente. Aunque, claro está, sin contradicción alguna, puede decirse que el ser sólo se da en el ente, como hemos visto.

Podemos así determinar de un modo más preciso la relación entre ser y nada. Si el ser es en cierto sentido nada como nada de ente, la nada de ente es la forma de darse del ser, un darse que no es sin duda un darse en presencia, *leibhaftig*, y de ahí que la identificación no pueda ser total. La nada es, pues, la apariencia del ser como lo inaparente y, en ese sentido, condensa la lógica del *Schein* que liga al ser y al ente fenomenológicamente considerados:

³⁹ GA 9, p. 114. Heidegger subraya “ser”.

⁴⁰ Marion discute esta idea en *Réduction et donation*, op.cit., p. 267: “*Sein und Zeit* no remite jamás, en 1927, la aparición de la nada en la angustia al ‘fenómeno del ser’, por lo menos explícita y directamente, sino solamente al mundo, al ser en el mundo y al *Dasein*”. Pero precisamente remitir al *Dasein* es remitir a la diferencia ontológica, es decir, al único modo en que el ser se da de acuerdo a la lógica del *Schein* que rige su relación con el ente. Lo cual, sin

“El ser y la nada se hallan en una copertenencia (...) puesto que el ser en sí mismo es finito en su esencia y no se manifiesta más que en la trascendencia extática del *Dasein* en la nada.”⁴¹

Sin duda es cierto, como lo sostiene Marion, que “la angustia no da acceso en tanto tal al ‘fenómeno del ser’ sino solamente a la nada”⁴². Pero ello se debe no tanto a la necesidad de dar un paso más sino más bien a que el ser no puede ser, en sentido estricto, accesible bajo la forma de un fenómeno. Llegamos así al tercero de los tópicos que nos hemos propuesto tratar aquí, el de la reapropiación heideggeriana de la fenomenología y su persistencia a lo largo de toda su obra. Pues en efecto, si el ser no se da como fenómeno, ¿en qué sentido sigue y seguirá siendo la fenomenología el método de la ontología?

3. La fenomenología y la cosa del pensar.

Uno de los tópicos más recurrentes entre los lectores de Heidegger es, sin duda, el debate en torno a la posibilidad de filiación de la obra de éste en el marco de lo que, a partir de las *Logische Untersuchungen* de E. Husserl, se ha dado en llamar fenomenología. Estas discusiones son frecuentes entre los lectores académicos de Heidegger, por llamarlos de algún modo, y quizás mucho más entre quienes se han considerado a sí mismos parte del movimiento fenomenológico. La mencionada discusión no es en punto alguno ociosa y ello al menos por dos razones. En primer lugar, debido a que, como hemos visto, la reivindicación heideggeriana de su apropiación de la fenomenología no se limita en modo alguno a la demostración de la validez de aplicar el método fenomenológico a un ámbito determinado, el ontológico, digamos, sino que la interpretación heideggeriana de la fenomenología en su imbricación con la ontología pretende ser la única interpretación radicalmente fenomenológica de la fenomenología en tanto tal y en particular de su principio fundamental que prescribe ir a las cosas mismas. Esta es probablemente la explicación de por qué, sobre todo al interior de la escuela fenomenológica, se ha discutido con tanta insistencia la legitimidad del planteo heideggeriano. La historia de este debate comienza, por cierto, con la confrontación más o menos explícita entre Heidegger y el propio Husserl. Si en el comienzo de su relación y tal vez deslumbrado con su brillante discípulo, Husserl podía aún decir “la fenomenología es Heidegger y yo”, muy pronto, como lo revelan ejemplarmente las notas marginales de aquél a *Sein und Zeit* y el *Kantsbuch* así como todo el debate acerca del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, Husserl pretenderá no sólo someter a crítica la apropiación heideggeriana de la fenomenología sino, precisamente, hacerlo

duda, no puede ser aprehendido por Marion quien distingue, como hemos visto, *Dasein* y diferencia ontológica. Cf. supra, pp. 200 y ss., para una discusión de esta distinción.

⁴¹ GA 9, p. 120.

⁴² Marion, J.-L., *Réduction et donation*, op.cit., p. 272.

cuestionando su *status* fenomenológico⁴³. A partir de aquí, los diversos autores que de un modo u otro se identificaron con la empresa husserliana han procurado neutralizar el verdadero *tour de force* introducido por Heidegger, y eso a partir de dos estrategias divergentes: o bien impugnando el *status* fenomenológico de la filosofía de Heidegger, como lo hiciera el propio Husserl, o bien identificando el proyecto heideggeriano como una efectuación de la premisa metodológica de la fenomenología en un campo determinado, como lo hiciera por ejemplo Merleau-Ponty⁴⁴. En tal caso, tales reacciones frente al pensar heideggeriano no son casuales pues, en cierto sentido, seguir siendo fenomenólogo en sentido husserliano después de Heidegger parece requerir deconstruir de algún modo la pretensión heideggeriana de sentar nuevas bases para la fenomenología.

La segunda de las razones que hacen urgente la determinación de la relación de Heidegger y la fenomenología, predominante entre los intérpretes de Heidegger no directamente asociados a la fenomenología husserliana, reside en que dicha relación parece ser uno de los más grandes enigmas que atraviesan la obra heideggeriana y que constituyen por ende un obstáculo para su comprensión. En efecto, si Heidegger ha reivindicado desde el comienzo de su obra y hasta sus últimos días el carácter fenomenológico de su perspectiva filosófica; más aún, si ha identificado fenomenología y filosofía y sin embargo, si a un tiempo se ha abocado a desmontar casi en su totalidad el aparato teórico husserliano, ¿en qué sentido puede decirse que Heidegger es aún un fenomenólogo e incluso más, en qué sentido comprender su reivindicación según la cual su propia filosofía es la única que ha contribuido al desarrollo de la fenomenología en tanto tal?

Es en esta segunda línea y a partir de estas preguntas conductoras que nos proponemos abordar el problema aquí. Y ello debido a que nuestro objetivo no es en modo alguno dirimir un conflicto histórico en torno a la legitimidad de tal o cual apropiación de la fenomenología sino que ante todo pretendemos, en este momento final de nuestro trabajo, elucidar el sentido integral de la empresa heideggeriana con vistas a abrir posibles nuevas líneas de lectura de su obra. La tarea es tanto más esencial cuanto gran parte de las lecturas actuales de Heidegger, en particular desde perspectivas no filosóficas, omite el problema del lugar de la fenomenología en su obra. Asistimos a menudo a apropiaciones de la obra heideggeriana desde el psicoanálisis, la antropología o incluso desde la liviandad del discurso *massmediático* que ha dado en llamarse posmoderno, que omiten una consideración integral de la filosofía heideggeriana y se detienen en consideraciones parciales o superficiales de unas pocas páginas. Un completo pasar por alto el carácter

⁴³ Cf. "Randbemerkungen Husserls zu Heidegger *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik", in *Husserl Studies*, 11, Dordrecht, 1994. Un buen análisis al respecto lo brinda D. Souche-Dagues en su comentario a la traducción francesa de las notas de Husserl, reproducido como "La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*" en *Philosophie*, 21, Ed. de Minuit, Paris, invierno de 1989.

⁴⁴ Cf. el prefacio a su *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Colléction Tel), 1999, p. 10, donde se pregunta, a propósito del problema de definir la fenomenología: "¿Querremos superar esas contradicciones distinguiendo entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger? Pero todo *Sein und Zeit* ha salido de una indicación de Husserl y no es sino una explicitación del '*natürlichen Weltbegriff*' (...)".

fenomenológico de la perspectiva heideggeriana las define lo cual, en última instancia, deriva en la imposibilidad de comprender el aporte heideggeriano, su riqueza y límites, en general. De ahí que hemos optado por cerrar estas reflexiones finales refiriéndonos a la fenomenología como constante en el itinerario filosófico de Heidegger.

Semejante tarea no pretende en absoluto ser exhaustiva y nos limitaremos aquí a seguir dos ejes problemáticos que, a la luz de nuestros anteriores desarrollos, se destacan en el contexto general de la cuestión de fondo. Los mencionados ejes se articulan sobre la base de dos preguntas cruciales que surgen de un problema común. Si, como hemos destacado a lo largo de todo este trabajo, el ser nunca se da como un fenómeno y por ende no se ajusta al principio de evidencia sobre el que se sostiene la fenomenología husserliana: a) ¿de acuerdo a qué principio metodológico, que será correlativo de un nuevo concepto de fenómeno y de donación, se organiza la filosofía heideggeriana en su pretensión de ser fenomenológica?; b) ¿por qué, desde la perspectiva heideggeriana, es este principio y no aquél enunciado por Husserl aquél que hace verdaderamente justicia a la máxima orientadora de la fenomenología que prescribe un retorno “a las cosas mismas”?

Comencemos, pues, por el primero de los problemas planteados que sin duda, de llevar lo suficientemente lejos su desarrollo, nos conducirá al segundo. Para abordar esta cuestión, es menester previamente esclarecer en qué sentido el principio de la evidencia propuesto por Husserl que consiste en adjudicar a la intuición la tarea primaria de legitimación de todo conocimiento, es impugnado por Heidegger. Como hemos visto, la deconstrucción de ese principio se revela como absolutamente necesaria para poder conferir a la fenomenología la tarea de franquear el acceso al problema del ser, precisamente en tanto el ser es en sí inaparente. Lo curioso es que, si esta es la meta de la indagación heideggeriana, ¿por qué no abandonar sin más el método fenomenológico? ¿En qué sentido la fenomenología no es sólo útil para abordar el problema ontológico fundamental sino que es una exigencia de dicho problema el abordarlo desde una perspectiva fenomenológica?

Como hemos visto, ya desde sus primeros cursos de Freiburg, Heidegger sostendrá la necesidad de ganar un acceso adecuado a lo que se da en tanto que se da, lo cual equivale a prescindir de todo esquema teórico que pudiese obturar las posibilidades mismas de donación de lo dado. Esta premisa metodológica, sin duda de raigambre fenomenológica, no es adoptada por parte de Heidegger de un modo arbitrario. Existen al menos dos razones evidentes por las cuales la filosofía debe, en la perspectiva heideggeriana, afrontar los fenómenos en la forma en que los mismos se dan. La primera de ellas es, si es posible hablar así, especulativa en su concepto y neokantiana en su origen. Se trata del hecho, condensado ejemplarmente en las objeciones de Natorp a la fenomenología husserliana, de que en la medida en que se separan método y objeto, el objeto no puede ya alcanzarse de modo alguno en su originariedad. A partir de tal separación, la mediación por el entendimiento deviene una barrera infranqueable a la hora de comprender el modo de ser

de lo real. Este es el corolario del representacionismo moderno que comienza al menos con Descartes y que alcanza su realización con Kant o al menos con cierta lectura de Kant. No se trata, en rigor, de un problema epistemológico o gnoseológico sino ante todo de un problema metafísico o mejor aún de *el* problema de la metafísica. Como lo revela ejemplarmente el más trivial análisis de la filosofía poskantiana, de Hegel en adelante, la posibilidad misma de la ontología y de la metafísica en general depende del éxito de la tarea de desmontaje de la separación entre método y objeto que se deriva de la tarea crítica kantiana. No ha de sorprender en este sentido que el recorrido heideggeriano de comienzos a finales de la década del '20 pueda leerse como un retorno a Aristóteles contra el neokantismo, primero, y, luego, una vez ganado el suelo requerido para hacer frente a la lectura epistemologizante de Kant, como una relectura de éste con vistas a poner en libertad el pensamiento metafísico kantiano en contra del “retroceso” efectuado por Kant mismo ante las líneas de fuerza abiertas por la perspectiva trascendental. La segunda razón por la cual Heidegger asume su tarea a partir de la exigencia fenomenológica de considerar las cosas mismas en su donación se encuadra en una evidencia, si se quiere, histórica que parte de la consideración de los desarrollos tradicionales de la problemática ontológica de Platón a Hegel. Se trata de la conocida constatación por parte de Heidegger de que a lo largo de la historia de la ontología se ha pasado por alto la consideración de la diferencia ontológica, es decir de que el problema del ser ha quedado recubierto y ensombrecido por la preeminencia de una perspectiva incapaz de ir más allá de lo óntico. Como es sabido, y tal vez resida aquí el interés último de su propuesta filosófica, Heidegger no impugna sin más este recubrimiento del ser por el ente sino que, por el contrario, lo comprende como el problema ontológico por excelencia y reconoce la imposibilidad de asumir otro punto de partida que no fuere el de la mentada omisión. En este sentido, ha de decirse que es a partir de la historia de la metafísica y no contra ella que Heidegger propondrá reactivar el problema del ser y lo hará precisamente a partir de la perspectiva fenomenológica⁴⁵. Ahora bien, sin duda es a partir de esta tensión entre ser y ente que evidencia la tendencia histórica a comprender el ser a partir del ente que Heidegger comprenderá la labor fenomenológica. Comprender al ente como fenómeno – éste es el movimiento fundamental del pensar heideggeriano en un juego que hace confluir a Husserl y Aristóteles – sienta las condiciones de posibilidad para superar a un tiempo la unilateralidad de la perspectiva husserliana – que habría pensado el fenómeno pero no el ser – y de la aristotélica – que habría pensado el ser pero no el fenómeno – y de ese modo reactivar el problema metafísico fundamental. En ese sentido han de tomarse en

⁴⁵ Este punto es a menudo pasado por alto entre los lectores de Heidegger quienes, estableciendo una filiación con Nietzsche, por un lado, y con el pensamiento así llamado posmetafísico posterior, comprenden la labor heideggeriana como un intento de superación de la metafísica. Las críticas a la insuficiencia de dicho intento han de ser quizás puestas en perspectiva si se considera que, en rigor, aquello que procura hacer Heidegger es justamente lo contrario. Si se quiere, piensa lo impensado en la metafísica para poder seguir afirmándola en tanto tal. Con lo cual no ha de sorprender que a partir del curso de 1928, Heidegger haga explícitamente de su reflexión una reflexión metafísica y enriquezca la perspectiva de la analítica del *Dasein* a partir de la elaboración de una *metafísica del Dasein*. Para un desarrollo de esta hipótesis de lectura del pensamiento de Heidegger como pensar metafísico expresamente asumido como tal, cf. Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, cap. 3.

serio las múltiples afirmaciones heideggerianas acerca de la radical importancia del descubrimiento de la fenomenología por parte de Husserl para la filosofía; pues es sólo a partir de la perspectiva fenomenológica que el milenario problema del ser puede ser pasible de una nueva y enriquecida problematización.

Es a partir de aquí que ha de comprenderse la confrontación heideggeriana con la idea husserliana de fenomenología. Hemos analizado anteriormente el sentido de esta confrontación⁴⁶. Podemos aquí retomar lo allí dicho desde la perspectiva enriquecida que los ulteriores desarrollos efectuados a lo largo de este trabajo nos ofrecen. Como es sabido, Heidegger ha cuestionado una y otra vez la interpretación husserliana de la máxima fenomenológica a partir del primer volumen de sus *Ideen* en términos de legitimación del conocimiento por medio de la intuición. Este cuestionamiento, que sin duda se halla aquí y allá en la obra heideggeriana, ha de ser comprendido empero correctamente. No se trata en modo alguno de negar a la intuición su capacidad a la hora de revelar el modo de darse de los entes y de hecho, al reivindicar el desarrollo husserliano de la intuición categorial, Heidegger suscribe la tesis según la cual lo categorial se sostiene sobre la intuición sensible. El punto problemático es la reducción de las modalidades de donación del fenómeno a su darse a la intuición, es decir, a su darse en presencia, en carne y hueso, como forma madre, dejando por ende en un segundo plano el hecho de que incluso el darse *leibhaftig* supone, para decirlo con Bernet, un fondo de ausencia que le es coconstitutivo⁴⁷. Si la idea de un fondo de ausencia se insinúa en la noción husserliana de horizonte y sobre todo en la de lo categorial, el punto de divergencia crucial que separa a ambos autores concierne al modo de acceso fenomenológico a dicho fondo de ausencia. Pues, en efecto, en el caso de Husserl, el trasfondo de todo darse de un objeto, si bien nunca plenamente plenificable, es concebido a partir de su posible plenificación. Pero entonces, Husserl no puede pensar la ausencia en tanto tal en su esencial necesidad. Puesto en los términos en que hemos desarrollado el problema de la posibilidad en Heidegger, Husserl piensa la posibilidad desde su realización y por ende no de un modo radical en tanto posibilidad. Así lo evidencia su tematización del vínculo de constitución que enlaza *noésis* y *nóema* y que es pensado aún en términos de condición de posibilidad, sin duda, pero entendiendo la posibilidad en el sentido de su progresiva efectuación, es decir, plenificación. De aquí se deriva la primacía concedida por Husserl a la evidencia. Si este análisis es pertinente para el análisis de los entes, no lo es en la medida en que se quiere pensar más allá de la onticidad el juego fenoménico que caracteriza a los entes en su darse como tales. Pero entonces, si Husserl piensa en efecto al ente como fenómeno, no logra pensar el modo de ser del fenómeno en tanto tal. Es por ello que Heidegger denuncia el carácter no-fenomenológico de la perspectiva husserliana. Todo ocurre como si Husserl no pudiera dar cuenta de aquello que se halla propiamente en las cosas mismas en su darse como tales.

La propuesta heideggeriana en este sentido no es sino una radicalización del enfoque de su maestro. En efecto, no se trata de abandonar el enfoque husserliano sino de llevarlo lo suficientemente lejos. Si es

⁴⁶ Cf. *supra*, l.c. pp. 53 y ss.

cierto que, primariamente, los fenómenos se dan bajo la forma de la presencia; si es cierto que la intuición es el modo de captación privilegiado de esta forma de darse de los fenómenos; si es incluso cierto que es posible dar cuenta de este proceso en términos de una correlación noético-noemática sobre la base de un vínculo predado que puede caracterizarse en términos intencionales, con ello no se agota el campo problemático abierto por el fenómeno. Pues aquello que este enfoque es incapaz de poner de relieve es que el fenómeno es dado y que esa donación presenta una peculiar estructura de mostración y ocultamiento que lo liga con la fenomenalidad como condición de posibilidad de todo darse. El punto capital del distanciamiento entre Husserl y Heidegger es, pues, el modo diferente en que ambos conciben el fenómeno y su donación, punto de distanciamiento que se condensa en el privilegio otorgado por parte de Heidegger a la figura del *Schein*. Comprender al fenómeno como *Schein* es, por otro lado, comprender adecuadamente la idea de evidencia. En 1964, en una conferencia que no hará sino ocuparse, una vez más, de la fenomenología, Heidegger establecerá esta relación:

“*Evidentia* es la palabra mediante la cual Cicerón tradujo el término griego ἐνόργεια (...) ἐνόργεια (...) significa aquello que brilla por sí mismo y sale a la luz. En la lengua griega no se refiere a la acción de ver, al *videre*, sino a aquello que brilla y aparece (*leuchtet und scheint*: repárese en el juego aquí construido sobre el doble sentido de *scheinen*). Pero sólo puede aparecer si ya se ha dado la apertura”⁴⁸

De este modo, pues, la evidencia ha de comprenderse a partir de la donación y, con ella, del espacio para tal donación que sin embargo no comparece en la forma de un fenómeno.

A menudo se ha sostenido que la transformación heideggeriana de la fenomenología tiene lugar por medio del paso de la fenomenología reflexiva husserliana a la fenomenología hermenéutica. Esta es, por ejemplo, la conocida tesis de von Herrmann⁴⁹. Si esta caracterización es precisa, debe ser comprendida en su sentido profundo, sentido que se explica a partir de la tematización del fenómeno en términos de una irreductible confluencia de ausencia y presencia, de posibilidad y efectividad, en suma, en su enigmaticidad⁵⁰. La fenomenología no deviene hermenéutica debido a una cierta orientación que se le adicione exteriormente sino en función del modo mismo de ser del fenómeno y en particular de su carácter enigmático que exige justamente no abordarlo en pos de la consecución de una aprehensión evidente de lo en él dado – lo cual supondría, claro, al menos *a priori*, la posibilidad de hacerlo transparente – sino que obliga a hacerle frente asumiendo de antemano su esencial opacidad. No otra cosa es aquello mentado

⁴⁷ Cf. Bernet, R., *La vie du sujet*, op.cit., pp. 24-5.

⁴⁸ Heidegger, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” en *Zur Sache des Denkens*, op.cit., p. 73.

⁴⁹ Cf. por ejemplo von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, op.cit., *Hinführung*.

⁵⁰ Cf. por ejemplo GA 24, p. 446: “El fenómeno se revela como enigmático (*rätselhaft*)”.

mediante la idea de hermenéutica. En este sentido, no ha de sorprender que el ser se revele, en el curso del análisis heideggeriano, como lo inaparente en lo aparente y que la fenomenología resulte, de acuerdo a la célebre expresión del seminario de Zähringen de 1973, una “fenomenología de lo inaparente”. Lo cual no quiere en modo alguno decir que el ser sea lo absolutamente otro del fenómeno sino que es, precisamente, lo que se da en el fenómeno como lo otro del fenómeno, lo otro del ente.

Llegados a este punto hemos entonces ya, sin hacerlo temático, respondido las dos preguntas orientadoras que planteáramos al comienzo de esta reflexión. El principio de la fenomenología que no es sino la respuesta a la invocación de las cosas mismas o, mejor aún, de la cosa misma del pensar⁵¹, no será entonces ya el de conducir los fenómenos a su primario darse intuitivo sino el comprenderlos en su esencial enigmaticidad, en la duplicidad del *Schein* que los constituye en tanto tales. J.-F. Courtine, sin saberlo quizás, ha ofrecido una formulación precisa del principio último de la fenomenología según Heidegger:

“(L)a tarea de una fenomenología tal no será entonces ya hacer aparecer aquello que no aparece primariamente o aquello que ha caído en el olvido o el ocultamiento sino de dejar lo in-aparente en su inapariencia o mejor en su in-aparecer (*sic*), (...) preservar el secreto (*Geheimnis*) del ser (...). La fenomenología deberá entonces comprenderse no ya como ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα (...) sino, si es posible hablar así en griego, como μελετᾶν τὴν λήθην.”⁵²

Si el contexto en el que Courtine presenta este principio es algo impreciso, justamente porque cree ver en él un abandono de la perspectiva temprana heideggeriana, su contenido es en todo punto acertado, siempre y cuando se comprenda que μελετᾶν τὴν λήθην no es sino uno y el mismo gesto que ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, en tanto y en cuanto, como hemos visto, dejar que los fenómenos se muestren en tanto tales no es sino mantener – y ello quiere decir a un tiempo reconocerlo y conservarlo en tanto tal – el enigma del ser en ellos en su sustracción. En la medida en que el darse de los fenómenos sólo puede comprenderse a partir de esta confluencia es que, si podemos esbozar una respuesta a la segunda de las preguntas planteadas, Heidegger sostiene que sólo a partir del reconocimiento de la opacidad del fenómeno o, para decirlo con Marion, de su profundidad puede verdaderamente accederse a las cosas mismas, es decir, adoptar una perspectiva fenomenológica en sentido estricto. Esta confluencia entre mostración y ocultamiento no es otra cosa que aquello pensado hasta 1927 y más allá como *Da-sein* y luego

⁵¹ Cf. Heidegger, M., “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens*, op.cit., p. 90: “[La fenomenología] (e)s la posibilidad del pensamiento - que se modifica en cada época y que sólo así permanece - de corresponder a la invocación de lo que hay que pensar. Si la fenomenología se comprende así y así se la conserva, puede desaparecer como rótulo en pos de la cosa del pensar, cuya manifestación sigue siendo un secreto”.

⁵² Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, op.cit., p. 395.

como *Ereignis*. Pues, como señala Kisiel con extrema lucidez, la dinámica de la propiedad – y también de la impropiedad, podemos agregar de acuerdo a lo antes dicho en cuanto a su imbricación – no hace sino dar cuenta de que “la existencia indica una relación incesantemente expropiada, desposeída”, “un *Ereignis* que nos adviene”, de modo que “el viraje está ya en *Sein und Zeit*”⁵³. Esa expropiación que cada ente lleva en sí y que niega para poder darse como ente, esa expropiación que en el caso ejemplar del *Dasein* nunca puede ser, y de ahí su peculiaridad, conjurada, no es sino la figura ausente del ser en su ser posibilidad para el ente que, en su oscuridad, inaugura la posibilidad de toda iluminación:

“Las oscuridades no pueden ser eliminadas mientras no sean desenmarañadas las dimensiones posibles de un preguntar adecuado, cuando en todas ellas ronde el *enigma* del *ser* y, como ahora se hace evidente, del *movimiento*”⁵⁴.

No es sino el despliegue de ese enigma, en sus múltiples modulaciones y resonancias, lo que hemos procurado aquí tematizar - sin duda de un modo insuficiente por momentos, impreciso, por otros - en un recorrido por los primeros años del pensamiento heideggeriano. Siempre se podrá objetar que todo lo que aquí hemos sostenido no es sino una lectura parcial y hasta por momentos violenta del pensamiento de Heidegger. No ha sido en modo alguno nuestra intención realizar una exégesis exhaustiva del mismo sino, asumiendo los riesgos del caso, confrontar lo pensado y lo impensado en él. Asumir la traición que toda lectura implica es quizás el único modo, por paradójico que fuere, de ser hoy herederos del filosofar heideggeriano para mantener vivo aquello que nos ha legado.

⁵³ Kisiel, Th., “L’indication formelle de la facticité”, en Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919-1929*, op.cit., p. 216.

⁵⁴ SZ, p. 392. El subrayado es de Heidegger.

La bibliografía sobre Heidegger es copiosa y no pretendemos aquí en modo alguno proporcionar un relevamiento exhaustivo de toda la bibliografía disponible sobre el tema de este trabajo. En el caso de las obras de Heidegger, consignamos entre corchetes las siglas mediante las que se las ha identificado aquí. Las mismas están ordenadas cronológicamente; en el caso de las obras de otros autores el ordenamiento es alfabético. Se consignan las secciones o capítulos más relevantes para la problemática aquí tratada en los casos en que es posible hacerlo. Cuando no aparece ninguna indicación al respecto, la obra en su totalidad es relevante para el problema desarrollado.

I. OBRAS DE HEIDEGGER.

- [GA 56/7] *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), *Gesamtausgabe*, Bde. 56/57, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987: “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”
- [GA 58] *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919), GA 58, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993: Vorbetrachtung, I. Abschnitt, II. Abschnitt: § 15-19.
- [GA 59] *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), GA 59, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993: Einleitung.
- [GA 60] *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1920/21), GA 60, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995: “Einleitung in die Ph. Der Religion”: I. Teil, §§ 1-4, 9-13; “Augustinus und der Neuplatonismus”: §§ 12 y 17.
- [GA 61] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), GA 61, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994: III. Teil, I. und 2. Kapitel
- [NB] *Intérpretations phénoménologiques d’Aristote (Natorps Bericht)* (1922), ed. bilingüe, trad. J-F. Courtine, T.E.R., Paris, S/D.
- [GA 63] *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1982.
- [GA 17] *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/4), GA 17, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994: I. Teil, I. Kapitel; 3. Teil, I., 2., 3. Kapiteln.
- [BZ] *Der Begriff der Zeit* (1924), Tübingen, Max Niemeyer, 1995.
- [GA 20] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), GA 20, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979.
- *Les conférences de Cassel* (1925), ed. bilingüe, introd. y trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003: Introduction (pp. 56-109), Conferencias V-X.

- [GA 19] *Platon: Sophistes (WS 1924/5)*, GA 19, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992.
- [GA 21] *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925/6)*, GA 21, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2a ed, 1995: 2. Hauptstück, §§ 15-37.
- [SZ] *Sein und Zeit (1927)*, Tübingen, Max Niemeyer, 18ª. ed., 2001.
- [GA 24] *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)*, GA 24, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975.
- [GA 26] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2ª. ed., 1990: : Einleitung; 2. Hauptstück, §§ 8-14.
- [GA 9] *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1987: “Was ist Metaphysik?”.
- [GA 29/30] *Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929/30)*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 3ª ed., 2004: II. Teil, Kap. 3-5.
- [GA 65] *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 3a. ed., 2003: I y II.
- *Über den Humanismus*, ed. bilingüe de R. Munier, Aubier, Paris, 1964.
- [ZSD] *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 4a. ed., 2000: “Zeit und Sein” (pp. 1-25); “Dan Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (pp. 61-80); “Mein Weg in die Phänomenologie” (pp. 81-90).

2. OTRAS OBRAS CITADAS.

- Agamben, G., *El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, 1998: libro IX.
- Berciano Villalibre, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Bernet, R., “Le monde et le sujet”, en *Philosophie*, nro. 21, Paris, Vrin, invierno 1989, pp. 57-76.
- Bernet, R., “Transcendence et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d’une ontologie phénoménologique” in Volpi, F. (comp.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, *Phenomenologica*, 108 (1987), Kluwer; Dordrecht, 1987, pp. 195-215.
- Bernet, R., *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994.
- Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1981.
- Caletti, E., *Bewegtheit und Rückkehr*, Rheinfelden, Schäuble, 1987.

- Calvo Martínez, T., “El principio de no-contradicción en Aristóteles”, en *Méthexis*, I (1988), pp. 53-69.
- Capelle, Ph., “Phenomenologie de la religion et hermeneutique de la facticité chez M. Heidegger”, Conferencia en la UNSAM, junio 2001, inédito.
- Carr, D., “Interpretation und Evidenz”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXIII, 3, 1976.
- Castello, A., “Gramática y Ontología: el género de los nombres en indoeuropeo”, ponencia en el *Congreso Internacional: La gramática. Modelos. Enseñanza, Historia* (inédito).
- Courtine, J.-F., “Les ‘Recherches Logiques’ de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l’être” en Courtine, Jean-François (comp.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité a la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, pp. 7-31.
- Courtine, J.-F., “Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit”, in Volpi, F (comp.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, op.cit., pp. 81-106.
- Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- Dastur, F., “Le projet d’une ‘chronologie philosophique’ et la première interprétation de Kant” en Courtine (comp.), op.cit., pp. 113-129.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. , Buenos Aires, Amorrortu, 2003: IV: “El éxtasis”
- Farrell Krell, D., “The ‘Factual Life’ of Dasein: From the Early Freiburg Courses to Being and Time” en Kisiel, Th. y v. Buren, J. (comp), *Reading Heidegger from the start*, New York University Press, New York, 1994, pp. 361-379.
- Fehér, I., “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger’s Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers”, en Kisiel y v. Buren (comp.), op.cit., pp. 73-89.
- Freud, S., “Das Unheimliche” en *Gesammelte Werke*, ed. por A. Freud et al., Fischer Verlag, Frankfurt, 1999, Bd. 12, pp. 227 y ss.
- Gander, H-H., “Sich selbst auf der Spur. Zur phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität” en Schüssler, I. y Schild, A. (comp.), *Phénoménologie et herméneutique I*, Cahier Genos 4, Lausanne, Payot, 2000, pp. 129-148.
- Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse pour une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- Greisch, J., “La ‘tapisserie de la vie’, le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger”, en Courtine (comp.), op.cit., pp. 131-152.

- Greisch, J., *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
- Grondin, J., "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", en Courtine (comp.), op.cit., pp. 179-192.
- Haar, M., "Le moment (*kairós*), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927]", en Courtine (comp), op.cit., pp. 67-90.
- Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990: Avant-propos, 1er. Section.
- Hall, H., "Intentionality and world: Division I of *Being and Time*", en Guignon, Ch., *The Cambridge companion to Heidegger*, CUP, 1993.
- Held, K., "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en Annemarie Gethmann-Siebert y Otto Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 11-139.
- Husserl, E., "Randbemerkungen Husserls zu Heidegger *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", in *Husserl Studies*, 11, Dordrecht, 1994.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, 6^a ed., 1993: Vol. II/2, VI. Untersuchung.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner, 3^a ed., 1995.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, Niemeyer, 5^a ed. (según la 2a ed. de 1922), 1993.
- Jamme, Ch., "Être et temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse", en Courtine (comp.), op.cit., pp. 221-236.
- Kelkel, A., "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du Dasein", in Volpi (comp.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, op.cit., pp. 165-193.
- Kisiel, Th., "Das Kriegnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 99, Jahrgang 1992, I. Halbband.
- Kisiel, Th., "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation" en Courtine (comp.), op.cit., pp. 205-219.
- Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-London-Los Angeles, 1993.
- Kisiel, Th., "On the way to *Being and Time*: Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", en *Research in Phenomenology*, vol. XV, 1985, pp. 193-219.
- Kovacs, G., "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919", en Kisiel y v. Buren (comp.), op.cit., pp.91-107.

- Lévinas, E., “¿Es la ontología fundamental?” en *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, trad. J.L Pardo, Pre-textos, Valencia, 1998.
- Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Marion, J.-L., “El interpelado”, trad. J.L. Vermaal en *Taula, quaderns de pensament*, nro. 13-14, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1990, pp. 87-96.
- Marquet, J.-F., “Naissance et développement d’un thème: l’isolement”, en Courtine (comp.), op.cit, pp. 193-204.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Colléction Tel), 1999: Avant-propos.
- Möckel, Ch., *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, Munich, W. Fink, 1998: § 18 – “Heidegger und die transzendente Phänomenologie”.
- Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, trad. J. Casas, Buenos Aires, La marca, 2003.
- Nancy, J.-L., *La Communauté désouvrée*, Paris, Ch. Bourgeois, 3^a ed., 1999.
- Pöggeler, O., *Der Denkweg M. Heideggers. (La pensée de Heidegger*, trad. Marianna Simon, Aubier-Montagne, Paris, 1967: Capítulos I-IV.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, Buenos Aires, Siglo XXI, 10^a ed., 2002: Libro Primero.
- Schüssler, I., “De l’historialité du Dasein a l’historialité de l’être. A propos du statut de la phénoménologie et de l’herméneutique dans la pensée postmétaphysique de Heidegger”, en Mejía, E. (comp.), *Phénoménologie et herméneutique II*, Cahier Genos 6, Lausanne, Payot, 2001, pp. 99-122.
- Schüssler, I., “Ennui et angoisse. La fondation des tonalités affectives dans la différence ontologique selon Heidegger” en Schüssler y Schild (comp), op.cit., pp. 81-98.
- Souche-Dagues, D., “La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*” en *Philosophie*, 21, Ed. de Minuit, Paris, invierno de 1989.
- Taminiaux, J., “The Husserlian Heritage in Heidegger’s Notion of the Self”, en Kisiel y v. Buren (comp.), op.cit., pp. 269-290.
- Taminiaux, J., *Lectures de l’ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble, 1995.
- Vigo, A., “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit”, en *Heidegger Studien*, 15, Berlin, 1999.
- Volpi, F., “L’appropriation ‘phénoménologique’ de l’histoire de la philosophie chez le jeune Heidegger”, en Mejía, E. (comp.), op.cit., pp. 69-97.

- Volpi, F., “La question de *lógos* dan l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”, en Courtine (comp), op.cit., pp. 33-65.
- von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion, Frankfurt, V. Klostermann, 2000.*
- von Herrmann, F-W, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu SuZ*, Frankfurt, V. Klostermann, 1974.
- von Herrmann, F-W., *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie” : Zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1991.

INTRODUCCIÓN 3

PARTE I

EL CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA 9

I.a – Para una ciencia originaria de la vida fáctica. 9

I.b – Hacia un concepto fenomenológico del fenómeno. 32

I.c – Fenomenología y ontología. La idea de fenomenología y la ruptura con Husserl. 52

1. El autorrebasamiento de la fenomenología. 53

2. El ser y el fenómeno. 63

PARTE II

LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA COMO PUESTA EN ESCENA DE LA DINÁMICA DEL FENÓMENO 71

Introducción 71

II.a – El mundo. 82

II. b – El quién. 103

II. c – El ser-en. 131

PARTE III – LA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE COMO ONTOLOGÍA DE LO POSIBLE 148

III.a – *Wieviel Schein, soviel Sein*: la impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno. 150

Excursus: Dasein y vida 172

III. b - La ontología de la potencia: la deconstrucción de la ontología como un retorno a Aristóteles. 176

COROLARIOS: MÁS ALLÁ DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA. 194

1. Los dos nombres de la diferencia ontológica. 197

2. La nada como remisión rechazante: acerca del darse del ser. 206

3. La fenomenología y la cosa del pensar. 215

BIBLIOGRAFÍA 223

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

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

MARZO DE 2005
