

Génesis y constitución del Ereignis

Un estudio de la continuidad de la obra de Martín Heidegger 1919-1939 a través del problema de la diferencia ontológica.

Autor:

Basso Montenegro, Mercedes Leticia

Tutor:

Bertorello, Mario Adrián

2013

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

Posgrado

TESIS DOCTORAL

Génesis y constitución del *Ereignis*

Un estudio de la continuidad de la obra de Martin Heidegger (1919-1939)
a través del problema de la diferencia ontológica

Autora

Mercedes Leticia Basso Monteverde

Expediente

851.803/2009

Director

Dr. Mario Adrián Bertorello

Consejero de Estudios

Dr. Roberto J. Walton

Presenta en la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

27 de marzo de 2013

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	4
 PRIMERA PARTE: La bidimensionalidad del <i>Dasein</i>	
CAPÍTULO I: Reconstrucción del problema del <i>a priori</i> en la vivencia en las <i>Frühe Freiburger Vorlesungen</i> (1919-1923).....	20
CAPÍTULO II: Precisiones sobre la articulación del <i>a priori</i> en el <i>Dasein</i> en las <i>Marburger Vorlesungen</i> (1923-1928).....	57
CAPÍTULO III: Génesis de la estructura bidimensional del <i>Dasein</i> a partir de <i>Sein und Zeit</i> (1927).....	100
 SEGUNDA PARTE: La conflictividad del <i>Ereignis</i>	
CAPÍTULO IV: Resurgimiento del <i>Ereignis</i> en el pensar de Heidegger después de la <i>Kehre</i>	138
CAPÍTULO V: Constitución de la estructura conflictiva del <i>Ereignis</i> a partir de <i>Beiträge zur Philosophie</i> (1936-38).....	176
 CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN: Del <i>Dasein</i> al <i>Ereignis</i>	221
 BIBLIOGRAFÍA	242
 SUMARIO	255

ÍNDICE DE CUADROS Y ESQUEMAS

CUADRO 1: Síntesis de las tensiones en ensambles.....	211
CUADRO 2: Articulación del camino heideggeriano.....	237
ESQUEMA 1: Estructura bidimensional del <i>Dasein</i>	125
ESQUEMA 2: Estructura conflictiva del <i>Ereignis</i>	212

INTRODUCCIÓN

1. Delimitaciones generales de la investigación

La fenomenología es una disciplina que se caracteriza por su intrínseca relación con la metafísica o, lo que generalmente se entiende, como ontología. Esta perspectiva metodológica tiende a concentrarse en la tarea de una descripción de las estructuras esenciales que determinan el mundo bajo la actitud de una vuelta a las cosas mismas. De hecho, retoma la mirada griega porque mantiene una postura recta y desligada de toda perspectiva gnoseológica -o al menos así lo plantea la versión fenomenológica que Martin Heidegger despliega.

Una de las características principales que aporta este filósofo a la fenomenología consiste en la fundamentación de esos análisis trascendentales en la facticidad. Las influencias de la *Lebensphilosophie* determinan en profundidad el matiz histórico que adquiere la configuración significativa de lo dado. De este modo, la imagen que se va perfilando del acontecer, sea en la forma general de la donación como en la experiencia particular del *Dasein*, está marcada por la idea de una temporalización de conceptos que pre-determinan su sentido. Por lo tanto, si Heidegger pretende acceder al origen y la constitución genuina de estas estructuras tiene que encomendar a la fenomenología la tarea de de-construir los aspectos derivados que encubren lo que verdaderamente se manifiesta. De esta manera, entiende a la fenomenología como la metodología encargada de develar los fenómenos para transparentar lo que en ellos se oculta. Pues bien, hay algo en ellos que debe alcanzarse al menos para reconocer la forma cómo a partir del surgir de lo oculto otras cosas se patentizan. De esta paradoja conocida como la donación y la sustracción del ser proviene el problema de la diferencia ontológica o, como en sus últimos escritos Heidegger dice, simplemente “la diferencia”.

El problema de la diferencia recorre toda la obra de Heidegger, a veces de forma implícita y otras de forma explícita. No puede negarse que este es uno de los asuntos que al

filósofo más le preocupan. A través de la cuestión de la diferencia se abren una serie de dificultades que inquietan a Heidegger a lo largo de toda su obra. Ciertamente, esta noción afecta a diferentes aspectos de su meditación, por este motivo, pretendemos explorar el problema. La forma que elegimos para abordar la cuestión tiene en cuenta la tarea asignada a la fenomenología, a saber, la mencionada develación de la “génesis y constitución” de lo que acontece. Para ello nos posicionamos en la perspectiva de la continuidad de su obra y resolvemos guiar la investigación hacia la formulación del concepto fundamental del *Ereignis*, puesto que consideramos que en él se encuentran las pautas precisas para comprender la naturaleza conflictiva de la diferencia.

2. Precisiones sobre la temática y la línea de interpretación de la investigación

2.1. La discusión respecto de la continuidad o la discontinuidad de la obra de Heidegger

Para señalar la continuidad del pensamiento de Martin Heidegger de 1919 a 1939 retomamos las advertencias que el propio filósofo hace en 1962 en una carta al Padre William Richardson, que en 1963 oficiará de prólogo de la obra titulada *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*. En principio, debemos recordar que es preciso entender a qué se refiere el filósofo con la *Kehre*,¹ puesto que de ello depende el sentido de su camino filosófico. Heidegger comenta en el prólogo a la obra de Richardson que la maduración de un complejo temático (*Sachverhalt*)² a través de un largo tiempo produjo la *Kehre*; aquella que de manera pública en 1947 apareció en *Brief über den Humanismus* pero que movía su

¹ Tal como existen múltiples traducciones de “*Ereignis*” (acontecimiento, acaecimiento, evento, acontecimiento-apropiador) de acuerdo al matiz semántico que se le quiera dar al término, se dificulta encontrar una traducción de “*Kehre*” que refiera exactamente a la carga ontológica que adquiere la noción en los años 30 del siglo pasado. Pues bien, han variado las formas de traducirla, entre ellas se destacan las siguientes: viraje, vuelta e inflexión. Por otro lado, el término “*Wendung*” (giro, inversión de marcha o cambio de orientación) tiene un sentido similar que también se aplica en algunas ocasiones. No obstante, tal como en la investigación decidimos mantener el término alemán “*Ereignis*” para resguardar la riqueza de su sentido, en el caso de “*Kehre*” continuaremos con este criterio a fin de no reducir el estatuto que el filósofo le da a la noción en su pensar.

² Este término también sufre una obstrucción semántica a la hora de volcarlo a la lengua española. Irene Borges Duarte plantea -en la traducción del prólogo de Heidegger a la obra de Richardson- que suele traducirse el término “*Sachverhalt*” por estado de cosas, pertinencia de la cosa o condición natural de la cosa, aunque en la carta de Heidegger no pueden utilizarse estas traducciones porque allí “...*Sachverhalt* designa la estructura o conexión estructural de los aspectos de una cosa y la cosa misma constituida. Es, pues, no tanto un ‘estado’ sino una dinámica estructural interna, la textura y el comportamiento intrínseco del complejo, su tejido o entramado.” (Heidegger, 1996: 12)

pensamiento desde una década atrás. (Cfr.1996: 16) Asimismo, en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* (1962) el filósofo especifica que "...las referencias y los nexos que constituyen la estructura esencial del *Ereignis* han sido elaborados entre 1936 y 1939." (GA 14: 52/63) Por consiguiente, la *Kehre* no implica para Heidegger un cambio en su punto de vista del *Dasein* al *Seyn*,³ sino que significa la inversión de todo el complejo temático, de *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, de esta manera se funda el discurso del ser propio del *Ereignis*. Por lo tanto, la *Kehre* se desarrolla como una instancia particular del pensamiento heideggeriano -independiente e involuntaria según la interpretación del filósofo- que fue surgiendo a medida que su programa adquiría cierta profundidad y cercanía a la cuestión del origen.

Con todo, para algunos estudiosos de la obra heideggeriana la *Kehre* representa un cambio en el modo de encarar los temas fundamentales que le preocupaban a Heidegger. Aunque, este cambio deja entrever la fuerte continuidad de su pensar. Por el contrario, para otros investigadores no cabe duda que la *Kehre* genera un corte abrupto en el trabajo del filósofo, tanto en los modos como en los temas que aborda. La gran variedad de problemáticas que se despliegan con el debate contemporáneo en torno a la obra de Martin Heidegger parten de las tensiones inherentes a la discusión medular de la continuidad o la discontinuidad de su pensar. Por lo tanto, el punto de partida que tomemos respecto de esta discusión modelará el tipo de investigación que llevemos a cabo. Pues bien, la interpretación se verá determinada por ciertos factores particulares que se derivan de una lectura fragmentaria o una visión integradora de la obra del pensador de la Selva Negra.

F. W. von Herrmann (1991) plantea un sentido de la *Kehre* diferente de su comprensión habitual porque considera que la *Kehre* es la estructura del acaecer, a saber, la forma como el ser se da. Von Herrmann inicia la línea de interpretación del pensar de Heidegger que abre una comprensión del todo unitario de la obra y que considera lamentable el estudio exclusivo de alguna de las etapas del autor alemán. Usualmente, se evalúa la obra del autor y se traza una línea entre el trabajo del primer Heidegger y el del segundo, como si los períodos fueran inconciliables. En efecto, la lectura de la *Kehre* ha generado esta distinción del pensar de Heidegger en períodos, etapas o fases, como por ejemplo así lo consideran:

³ Distinguimos *Seyn* con "y" del *Sein* con "i", puesto que en el segundo período de su obra Heidegger elige esta primera formulación del ser para indicar con ella el ser originario que pretende alcanzar con su fenomenología y que se diferencia del ser que hasta ahora tematizó la metafísica (*Sein des Seiendes*).

Kisiel (1993), Philipse (1998), Lafont (1997) y, en un principio, Pöggeler (1963). Asimismo, como afirma Frederick Olafson en “The unity of Heidegger’s thought”, artículo publicado en la renombrada compilación de Guignon (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*, se ha vuelto común entre los intérpretes de la filosofía de Heidegger basarse primordialmente en la escritura del segundo período y además insistir en su separación de la obra temprana, al punto de entender esta etapa como un producto fallido y abandonado que se encuentra bajo la influencia cartesiana y kantiana. Vattimo (1985) es uno de los pensadores que se concentran en el aspecto no fundacionalista o nihilista de Heidegger. Por otro lado, también existe una vertiente de análisis que opta por focalizarse en los trabajos del joven Heidegger, entre ellos nos encontramos con Gethmann (1993), Kisiel (1993), Figal (1996), Rockmore (2000), Rodríguez (2006), Vigo (2008), Bertorello (2008), etc. Esta vertiente prefiere el estilo analítico, sistemático, lógico y proposicional de esta etapa, por sobre el talante poético, asistemático y críptico del segundo pensar.

Ahora bien, Heidegger aclara en el prólogo al escrito de Richardson que tal distinción sólo puede plantearse a condición de que para abordar el Heidegger II es preciso acceder a lo pensado en el Heidegger I, y que Heidegger I sólo es posible si está contenido en Heidegger II. Ya subraya von Herrmann que “...puede que hayan dos momentos en la trayectoria del pensar heideggeriano; pero camino sólo hay uno” (1997: 12) y en su lectura propone una mutación inmanente (*immanenter Wandel*) de la misma intención que en *Sein und Zeit* se plasmó. Gran cantidad de estudiosos, inspirados en las explícitas aclaraciones de Heidegger (1962), las apreciaciones de Gadamer en *Erinnerungen an Heideggers Anfänge* (1986)⁴ y la interpretación de von Herrmann (1991) siguen la idea de la continuidad. Entre ellos, destacamos aquí a los que formulan una revisión cercana a nuestra propuesta: Vail (1972), Olafson (1993), Greisch (1994), Coriando (1998), Berciano (2002), Sola Díaz (2002), Polt (2005), Emad (2007), Dahlstrom (2011), Sheehan (2011), van Buren (1994), Volpi (2012), Walton (2011) y Xolocotzi (2005). Estos pensadores afirman en algún punto de su investigación que el *Ereignis* es el concepto fundamental del segundo período y que además se convierte en la clave para una elucidación de toda la obra heideggeriana.

⁴ Publicado en Gadamer (1995).

2.2. La tarea de una reconstrucción de la génesis y la constitución del Ereignis

En esta investigación abordaremos la obra de Martin Heidegger, primordialmente de 1919 a 1939, con el objetivo de reconstruir bajo una nueva perspectiva interpretativa la génesis y la constitución del concepto de *Ereignis*. Para ello, dividiremos la investigación en dos partes a través de las cuales dispondremos el pensamiento de Heidegger en referencia a la idea propuesta de una estructura conflictiva del *Ereignis*. Con todo, descartamos la posibilidad de realizar un abordaje exhaustivo del fenómeno. Aquí pretendemos abocarnos a la tarea más realista de presentar una lectura del mismo. Para esto, en la primera parte de la investigación estudiaremos la génesis de la conflictividad y la caracterizaremos por medio de lo que entendemos como una bidimensionalidad del *Dasein*. Al respecto advertimos que se torna imprescindible recurrir a la analítica existencial para identificar y precisar la tensión de las dimensiones que componen la estructura trascendental del *Dasein* con el fin de dar cuenta de la escisión y la unidad de la misma. Así pues, trabajaremos gran parte de los cursos y los escritos del filósofo de 1919 a 1930.⁵ Luego, en la segunda parte de la investigación, desarrollaremos la cuestión central de la conflictividad del *Ereignis* por medio de una revisión de los textos y los cursos de Heidegger de 1930 a 1939,⁶ en los cuales se transforma el método fenomenológico a través de la *Kehre* para captar el despliegue del ser en su esenciarse. Aquí explicaremos la constitución del fenómeno, el sentido del conflicto en la estructura y la contra-tensión de sus dimensiones.

A través de este estudio sostendremos que la articulación de estas dos cuestiones argumenta con mayor exactitud la tesis a favor de la continuidad del pensar de Heidegger que F-W. von Herrmann funda. Tal como indicamos, aquí crearemos un marco exegético nuevo para apoyar esta última visión ya que por el momento no hay un análisis que de forma consistente explicita la cuestión (por lo menos no hay uno que se aboque por entero a los ejes temáticos aquí elegidos). En consecuencia, sugerimos explorar el problema de la diferencia ontológica, pues ésta permite explicar el tránsito que efectúa Heidegger del

⁵ En la bibliografía de esta investigación explicitamos cuáles son los textos de Heidegger y los estudios críticos a los cuales nos referiremos para elaborar el trabajo.

⁶ También nos detendremos en algunos trabajos posteriores al período pautado con el objetivo de completar la visión que queremos presentar.

Dasein al *Ereignis*. Sostenemos que con esta investigación enriqueceremos la lectura de la continuidad por medio del tratamiento del problema de la diferencia y la revisión de este problema en las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis*. De este modo, el estudio de la estructura conflictiva del *Ereignis* permitirá exponer de forma coherente y sistemática la problemática de la diferencia. En otras palabras, con la presente investigación nos oponemos a la línea que marca la discontinuidad para reforzar y profundizar la propuesta de la continuidad. Hace falta clarificar esta idea porque en el debate actual se ha expuesto de forma superficial. Por tanto, en lo que sigue de la investigación intentaremos superar la línea de interpretación que se estanca en la reorientación del pensar de Heidegger o aboga por alguna de las dos etapas.

Consideramos pertinente indicar que la idea de que la estructura conflictiva del *Ereignis*⁷ es, a nuestro juicio, una reformulación de la estructura bidimensional del *Dasein*.⁸ Por lo tanto, proponemos: 1) explicar la analítica existencial a partir de una estructura bidimensional que se va delineando lentamente desde los primeros cursos del joven Heidegger y 2) mostrar que dicha estructura se repite en los años 30 transformada de forma tal que con el *Ereignis* contiene -bajo el aspecto renovado del problema de la diferencia- la oscilación entre las dos dimensiones que la donación produce en la estructura trascendental del *Dasein*.

En el artículo “Questioning Richardson’s ‘Heidegger I y Heidegger II’ Distinction and his Response in Light of *Contributions to Philosophy*”⁹ Parvis Emad aporta una lectura que coincide con la nuestra pues indica, acerca de la condición que pone Heidegger: “Heidegger I sólo es posible si está contenido en Heidegger II”, que la *Kehre* se entiende cuando la estructura del *Dasein* se mantiene y sólo la perspectiva del horizonte trascendental se abandona. (2007: 188) Esta afirmación se contextualiza en la idea de que el

⁷ Respecto a la idea de una conflictividad del *Ereignis*, podemos decir que la influencia más cercana que tenemos es la lectura propuesta por von Herrmann (1994) que señala las dimensiones de proyección del *Dasein* y yección del *Seyn* propias del fenómeno. Por otro lado, Roberto Walton (2008) se encuentra trabajando el aspecto trascendental del *Ereignis*.

⁸ En la actualidad, no hay un referente concreto que plantee, como nosotros, la cuestión de la bidimensionalidad del *Dasein*. Simplemente, algunos pensadores destacar la doble dimensión respecto a los conceptos de verdad y diferencia, tales como Jean Greisch (1994) y Jean-Luc Marion (1989). Luego, Alejandro Vigo (2008) sostiene una bidimensionalidad pero estrictamente en referencia al problema de la trascendencia y el horizonte del *Dasein*, y no elabora un análisis sistemático o estructural como el que con esta investigación desarrollaremos.

⁹ Publicado en *On the way to Heidegger’s Contributions to Philosophy* (2007).

camino de la ontología fundamental en *Sein und Zeit* no era el adecuado para acceder a la *Kehre*. Incluso, en otro parte de su escrito, (2007: 189) Emad dice que la estructura del *Dasein* re-emerge como una estructura renovada. En efecto, para el comentarista la estructura del *Dasein* se retiene porque a través del existencial de la proyección (*Entwurf*) se concreta el tránsito del pensar. Esto puede verse en los ensambles del salto (*der Sprung*) y la fundación (*die Gründung*) que se presentan con el bosquejo del *Ereignis* en los *Beiträge zur Philosophie*.

Ahora bien, hay que destacar que Emad no desarrolla esta visión ya que se detiene simplemente en una descripción de los ensambles. Por el contrario, con esta investigación iremos más allá del hecho de mencionar las conexiones y diferencias entre las dos etapas. De hecho, pretendemos mostrar cómo la estructura bidimensional del *Dasein* expresa las dos partes de la donación por la develación y la ocultación del ser, que luego Heidegger expone más claramente en la década del '30. Por otro lado, en la segunda parte de esta de este trabajo analizaremos la cuestión de lo trascendental en el Heidegger II, dado a que sostenemos que el sentido de lo trascendental que aparece en las interpretaciones fenomenológicas de Heidegger respecto de la doctrina kantiana se mantiene presente aún en el fenómeno del *Ereignis*. Específicamente, este carácter trascendental se encuentra en los escritos del autor que presentan el bosquejo sistemático de los ensambles que componen el fenómeno y las dimensiones que se tensionan en la relación *Dasein-Sein*. Sin duda alguna, a través del *Ereignis* Heidegger reformula el marco de sentido en el que se aprecia el vínculo del *Dasein* con el ser. Esto se debe a que con la *Kehre* se desplaza el centro del planteo de las condiciones de posibilidad de una apertura y accesibilidad al sentido por medio de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) hacia el espacio de juego en el cual el ser se despliega como la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*).

2.3. El problema de la diferencia ontológica como hilo conductor de la investigación

Retomando el hilo conductor de la diferencia ontológica destacamos que Heidegger afirma en la carta a Richardson que a pesar del tránsito en su pensar se mantienen presentes ciertos factores que lo motivan: la cuestión del ser, la noción de verdad como desocultación, el carácter temporal del ser y la tarea descubridora del hombre. Sin embargo,

luego de *Sein und Zeit* el pensamiento de Heidegger transfiere el problema del ser al problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*). Por ejemplo en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* -lección de Marburgo de 1927 en las que Heidegger pretendía, en un punto, completar el programa de *Sein und Zeit*- el filósofo deja constancia de algunos problemas centrales a trabajar¹⁰ para concluir la tercera parte de la primera sección de *Sein und Zeit*. Los contenidos planteados y la propia introducción del curso dejan en claro que la temática del tiempo y la diferencia ontológica fundan toda comprensión del ser. De este modo, Heidegger señala la meta de su trabajo: “...tenemos que poder efectuar con claridad la distinción entre el ser y el ente para que algo así como el ser se convierta en tema de investigación.” (GA 24: 22) Si volvemos a los cuatro factores de la carta a Richardson, podemos intuir que estos devienen, en última instancia, en el asunto de la diferencia ontológica puesto que la “donación sustraída”¹¹ afecta a cada uno de ellos.

Hasta 1927 Heidegger había desarrollado el problema del ser por medio del estudio de la constitución existencial del *Dasein*, es decir, que para acceder al sentido del ser (*Sinn von Sein*) su trabajo partió de un fundamento óntico -tal como lo indica en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.¹² A pesar de la naturaleza ontológica de este ente, el filósofo notó que en cierto punto de su investigación lo originario excedía el ámbito propio del *Dasein* y que, de hecho, la trascendencia no hacía más que acentuar la tendencia a reducir la diferencia a una de sus partes. Por consiguiente, desde los años 30 Heidegger intenta abordar el problema del ser a partir de un salto por encima de la trascendencia para captar en su unidad el problema de la diferencia ontológica. Esto se resume en la frase de Heidegger: “... ‘pensar el ser sin el ente’. La *Kehre* es la versión abreviada de ‘pensar el ser sin la referencia a una fundamentación del ser desde el ente’.” (GA 14: 41/52) Heidegger explica que la *Kehre* no quiere decir que al ser le sea inesencial la relación con el ente. Tampoco plantea que el ser deba pensarse por la diferencia -es decir, por el ente-, sino que la diferencia debe ser pensada por el ser porque, en todo caso, el ser es lo que se da y su

¹⁰ Estos son: el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación fundamental del ser, el problema de las posibles modificaciones del ser en su modo de ser y el problema del carácter de verdad del ser.

¹¹ Con el término “donación sustraída” señalamos el retirarse, replegarse, retraerse o sustraerse (*sich entziehen* o *sich zurückziehen*) de la donación del ser.

¹² De esta manera Heidegger transmite: “La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del *Dasein*. En ella se funda así mismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óntico: al *Dasein*. La ontología tiene un fundamento óntico.” (GA 24: 26)

donación implica la diferencia. De este modo, en el curso de 1927 dice: "...la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado cómo la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente." (GA 24: 23/43) De acuerdo con nuestra lectura, el sentido del ser consiste en que "se da" (*Es gibt*) y el tiempo funda esta donación que despliega la diferencia. Bajo esta óptica, afirmaremos en la investigación que el fenómeno del *Ereignis* le permite a Heidegger redireccionar el problema de la diferencia y su origen en la destinación del ser.

Ante todo, hay que señalar que Heidegger dice en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* que el tiempo es el factor que genera la *Kehre*, puesto que a través de él vira la modalidad de acceso al ser. La idea del ser como presencia (*Anwesen- Praesenz*) dispone al tiempo de forma tal que funda la donación más allá de la estructura existencial. Este es el tiempo originario que Heidegger indica con el término *Temporalität*, distinto del tiempo propio de la estructura existencial del *Dasein* que conocemos como *Zeitlichkeit*. En efecto, entendemos que la relación entre el ser y el tiempo en base a la esenciación disloca el punto de inflexión en el *Dasein* y dispone lo originario en la co-pertenencia del *Ereignis* a través de la cual se realiza la tan ansiada síntesis ontológica. Por lo tanto, como sostuvimos al inicio del apartado, la *Kehre* no implica un cambio en el punto de vista del *Dasein* al *Seyn*, sino una reformulación del problema del ser en un plano más amplio que comprende a la diferencia y la donación. Para Heidegger la búsqueda de una relación más originaria por medio del tiempo tiene "...el carácter de un retroceso (...) que hace necesario dilucidar el 'hacia dónde' y el 'cómo' en el discurso del 'atrás'." (GA 14: 35/47) Pensar el *Ereignis* permite dar este paso atrás y mentar la retirada del ser y lo indeterminado del adónde. La idea de un fenómeno que abarque el destino del ser como donación (la donación y lo que se dona, la recepción y lo recibido) admite la posibilidad de estudiar el flujo inherente a las partes del fenómeno en su dinámica tensiva, sea en la ocultación y la desocultación del *Dasein* como en la yección y la retracción del *Seyn*. De esta manera, por un lado, se pueden distinguir las partes que lo constituyen, si se tiene en cuenta la función de cada una en el fenómeno. Y, por el otro lado, se puede identificar la unidad de éstas si se restituye la dependencia de cada una en orden a su mutua pertenencia (*Zusammengehören*). Sin duda alguna, la estructura del *Ereignis* muestra el

problema de la diferencia ontológica a partir de la superación de toda visión unilateral y retro-ensambla su sentido en la manifestación primigenia del ser.

3. Aspectos programáticos de la investigación

Tal como ya mencionamos, en la investigación abordaremos la obra de Heidegger (1919-1939) para trabajar el problema de la diferencia ontológica. Al respecto, proponemos una lectura nueva de la continuidad del pensar de Heidegger por medio del tránsito del *Dasein* al *Ereignis*. Para esto, primero sostenemos que en la estructura del *Dasein* se presentan dos movimientos, uno de ocultación y otro de desocultación que generan un efecto tensivo en la constitución de este ente. De hecho, en la década del '20 Heidegger esboza una doble dimensión cuya formulación más acabada es la diferencia ontológica. En segundo lugar, advertimos que en los años 30 Heidegger reestructura y complejiza el problema de la diferencia con la noción del *Ereignis*. Por tanto, consideramos que un análisis detallado de la estructura del *Ereignis* nos permitirá comprender con mayor profundidad y precisión la dinámica de las partes que componen la donación del ser y su recepción en el ente.

Los objetivos generales que delimitan la investigación son: 1) Reconstruir, precisar y explicar la génesis de la estructura bidimensional del *Dasein* en el período de la obra de Heidegger de 1919 a 1930; 2) Descubrir, caracterizar y fundamentar la constitución de la estructura conflictiva del *Ereignis* en el período de la obra de Heidegger de 1930 a 1939; y 3) Articular de forma comprensora el tránsito del *Dasein* al *Ereignis* a través del análisis del problema de la diferencia ontológica y de acuerdo a la perspectiva de la continuidad del pensar del filósofo. Estos objetivos se disgregan en los siguientes puntos:

- 1.1. Presentar la primera formulación del concepto de *Ereignis* como vivencia en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923).
- 1.2. Introducir la interpretación dual del *a priori* en la estructura de la vivencia.
- 1.3. Precisar la transformación del sentido dual del *a priori* en la estructura trascendental del *Dasein* en las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928).
- 1.4. Descubrir los dos niveles de significación del *Dasein* a partir de la tarea de la lógica originaria.

- 1.5. Interpretar la estructura bidimensional del *Dasein* en base a *Sein und Zeit* (1927) y los trabajos coetáneos a esta obra.
- 1.6. Comprender la función del tiempo en la estructura del *Dasein*.
 - 2.1. Explicar la renovación de la fenomenología con el tránsito del pensar.
 - 2.2. Analizar el sentido trascendental de la estructura del acontecer del ser.
 - 2.3. Re-configurar el sentido dual del *a priori* en esta etapa del pensar de Heidegger.
 - 2.4. Contextualizar el fenómeno del *Ereignis* en el *seynsgeschichtliches Denken* y la era de la técnica.
 - 2.5. Caracterizar la estructura conflictiva del *Ereignis* a partir del escrito *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938).
 - 2.6. Fundamentar la unidad *Dasein-Sein* en la estructura del *Ereignis* a través del tiempo originario.
- 3.1. Presentar la idea de la continuidad de la obra de Heidegger a través del problema de la diferencia ontológica.
- 3.2. Analizar la relación entre los conceptos: *a priori*, trascendental, trascendencia, fundamento y diferencia.
- 3.3. Descubrir el sentido de la diferencia ontológica en el primer período de la obra de Heidegger.
- 3.4. Explicar la solución del problema de la diferencia que se genera por la donación del ser en el segundo período de la obra de Heidegger.

4. Estructura de la investigación

Como dijimos, la investigación que presentamos se compone de dos partes que despliegan un estudio genético acerca de la constitución del *Ereignis*. En la primera de las partes denominada “La bidimensionalidad del *Dasein*” forjaremos, principalmente, el aspecto genético de este estudio. A partir de tres capítulos desarrollaremos la tesis de la bidimensionalidad con el fin de mostrar la forma de articular el problema de la diferencia que Heidegger caracteriza a través de la analítica existencial y de algunos escritos coetáneos a ella. No obstante, nuestra indagación iniciará casi una década atrás, específicamente en el curso de 1919 del *Kriegsnotsemester*. Allí encontraremos la primera formulación del concepto de *Ereignis* en la cual el filósofo incursiona. Esta noción introduce la idea de una apropiación de la vivencia en función al concepto de *Umwelterlebnis*. Es muy importante esta primera lectura del *Ereignis* porque allí se sostiene

el origen fáctico e histórico que determina a la vivencia. Perspectiva que lleva al filósofo a despegarse de la fenomenología trascendental y discutir con la interpretación de la escuela neokantiana. De este modo, se inaugura el tratamiento de la fenomenología hermenéutica y su redirección a la máxima fundamental de una vuelta a las cosas mismas.

En este contexto el filósofo se preocupa por encontrar un acceso genuino a la experiencia cotidiana del *Dasein* por medio de su modalidad pre-teórica. De este modo, el filósofo ya explora la tarea fenomenológica de una descripción transparente de lo que acontece atendiendo a la forma como se da (*Es gibt*). Este recorrido nos permitirá vislumbrar ciertos indicios que nos llevan a postular la tesis de la dualidad del *a priori* en la cual estableceremos la convergencia de un sentido de contenido que aporta lo pre-dado y un sentido formal que ejecuta el *Dasein*. Consideramos que dicha dualidad determina la constitución de la vivencia. Esta forma de comprender el *a priori* en el joven Heidegger será el punto clave a la hora de hablar de la estructura bidimensional del *Dasein*. Pues bien, para nosotros la dualidad del *a priori* en la vivencia se reformula luego en las *Marburger Vorlesungen* a partir de la tarea de la lógica originaria para descubrir la estructura del *Dasein* y, de esta manera, revelar los modos de objetivación que le posibilitan a este ente articular lo dado en sus formas originaria y derivada.

Por tanto, en el segundo capítulo de la investigación explicaremos la evolución de la tesis dual del *a priori* en los cursos impartidos en la Universidad de Marburgo del período de 1923-1928. Aquí nos concentraremos en una aparente transformación del *a priori* y en nuestra recuperación de su sentido dual a partir de una revisión de la lectura heideggeriana de la doctrina de Kant y en referencia al problema de la síntesis ontológica y de los conceptos de lo trascendental y la trascendencia. En este segundo capítulo descubriremos la relación entre el *a priori* y el tiempo, y la crítica de Heidegger a una falta de fundamentación de la ontología en el planteo de la *Kritik der reinen Vernunft*. También rescataremos el tratamiento que Heidegger le da a los juicios sintéticos *a priori* para examinar, luego, desde la Deducción Trascendental la tarea sintética de la imaginación y la unidad inmanente de lo puro y lo empírico en dichos juicios. Estos elementos se rescatan por su proximidad a la tesis dual del *a priori* y a su reformulación en el marco de una filosofía trascendental.

Por último en el capítulo tercero de la primera parte finalmente nos adentraremos en nuestra interpretación de la bidimensionalidad del *Dasein*, una vez establecidas las claves de lectura de la dualidad del *a priori* y la versión fenomenológica de lo trascendental. Este capítulo se emplazará en los textos específicos conocidos como el círculo de *Sein und Zeit*, que comprenden el período de 1925 a 1928. En este momento presentaremos las motivaciones y tendencias que lo llevaron a escribir su obra capital, los rasgos principales que delinear la estructura trascendental del *Dasein* y principalmente las claves exegéticas que recuperaremos para plantear la bidimensionalidad. Estas claves se extraerán primordialmente del curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Allí explicaremos el sentido de la tensión, la escisión, la dimensión y el movimiento particulares del *Dasein* que conforma la dinámica específica de la estructura. Estos nos permitirán exponer los efectos de la diferencia en ella. Sí pues, este apartado se completará con la descripción de las dimensiones del *Dasein* a partir de la función del temple de ánimo en general, en las formas de la angustia y el aburrimiento profundo, y con un esquema que ejemplificará la estructura. Luego, en los dos últimos puntos se condensarán la fundamentación de la estructura por la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y el cuidado (*Sorge*), y la revisión del problema de la diferencia en esta parte de la investigación. Ahora bien, aquí descubriremos que para comprender el problema de la diferencia sin reducirla a una lectura subjetiva, será necesario abordarla en el marco de un fenómeno que comprenda también el polo de la donación sin recaer en su develación. Para esto, Heidegger descubre -al final de *Sein und Zeit*- el requisito de salir del plano óptico para captar el despliegue del ser y su síntesis con el *Dasein* en un tiempo originario que excede a este ente.

Ahora bien, en la segunda parte de la investigación titulada “La conflictividad del *Ereignis*” nos concentraremos en el aspecto de la constitución del fenómeno fundamental de la década del '30. En este sector de la investigación nos interesa explicar el sentido de una reformulación del método fenomenológico en la versión inaparente que le facilita a Heidegger meditar al modo de un acto performativo acerca de lo que para él es la propia esencialización del ser. Este tipo de lectura se presta a un lenguaje esotérico y hermético que intentaremos evitar en la medida de lo posible para no perder la claridad requerida a la hora de exponer lo que aquí nos convoca.

Esta parte del trabajo se divide en dos capítulos en el primero de ellos se establece el contexto particular en el que se gesta la noción central de este estudio, el *Ereignis*. También nos interesa ahondar en el sentido de la *Kehre* específicamente a partir de la perspectiva de la continuidad a la cual adherimos. Pues bien, en ella se fundamenta toda la elaboración que ofreceremos. Para esto, primero realizaremos una especie de amplia introducción a la fenomenología de lo inaparente en donde explicaremos los conceptos de abismo, donación, fundamento, entre otros, en el marco de una postura receptiva del *Dasein* abierta por la dimensión topológica de su pensar. También, señalaremos cuestiones como la distinción ente el primer y otro comienzo del pensar, la diferencia entre el pensar filosófico y el pensar del ser, el programa del *Seynsgeschichte*, las críticas a los encubrimientos de la metafísica y la era de la técnica con su contra-figura del *Ge-Stell*. Asimismo trabajaremos la cuestión de un lenguaje que permita dar cuenta de la esencia abismal y sustractiva de la donación.

Finalmente, en el capítulo quinto arribaremos a la segunda tesis de la estructura conflictiva del *Ereignis*, la principal de toda la investigación. En ella se presentará la idea de una resolución del problema de la diferencia y la reformulación de la bidimensionalidad del *Dasein*, en la que justamente se concretaría la captación entera de la distinción ser-ente. El texto central de este capítulo es el conocido tratado *Beiträge zur Philosophie*, caracterizado por algunos intérpretes como la segunda gran obra. Si uno presta atención al índice extendido (sumario) de la investigación observará que el quinto capítulo tiene la misma estructura que el tercero. Esto se hizo con la intención de comparar rigurosamente las dos estructuras, de forma tal que se logre realizar un estudio minucioso de la continuidad de la obra del autor. Desde el inicio de esta investigación, hemos detectado grandes similitudes entre las dos nociones que nos parecía esencial abordar. Por tanto, en esta instancia se repetirán los procesos que en el capítulo de la bidimensionalidad se emprendieron. De esta forma, primero presentaremos un análisis del contexto en el cual emergen los *Beiträge* en conexión con el trabajo de *Sein und Zeit*. Luego de ciertas aclaraciones respecto del término, de la estructura general de la noción y de los ensambles que la componen, se justificará la presencia de lo trascendental en su estructura a partir de la reformulación de las nociones de la trascendencia y el horizonte. Posteriormente, en el tercer apartado se dilucidará el sentido de los conceptos centrales de conflicto y contra-

tensión bajo la interpretación del fragmento 53 de Heráclito en los diferentes escritos en donde Heidegger lo aborda. Este punto es muy importante porque establece las bases para una posterior descripción de las dimensiones del *Ereignis* y de su dinámica, tal como lo haremos con el *Dasein*. Aquí explicaremos también el sentido de la dimensión, el temple y el movimiento en el ámbito originario y abismal del *Ereignis*, articulados en el esquema de la estructura conflictiva del fenómeno. En los últimos dos apartados explicaremos como se sintetizan la temporalidad del *Dasein* y la temporalidad del *Sein* en la versión del tiempo originario que fundamenta la estructura. Y, por último, cerraremos la investigación con la variante que encuentra el filósofo para mantener y sostener la diferencia.

5. Advertencias acerca del sistema de citas

Las citas que en esta investigación realizaremos se harán en el formato americano (autor, año). La bibliografía primaria se divide en los trabajos de Heidegger que forman parte de las obras completas (*Gesamtausgabe*) editadas por Vittorio Klostermann y las obras publicadas fuera de la *Gesamtausgabe*. En el primero de los casos, las citas aparecerán bajo la sigla (GA) seguido del número del tomo correspondiente a la edición, en el modo (GA 14). En la bibliografía indicamos estos datos. En el segundo caso, hemos establecido una sigla particular que puede encontrarse asimismo en la bibliografía delante del título, por ejemplo (SZ) para *Sein und Zeit*. Respecto de la paginación, en las citas se encontrará seguido de la sigla el número de página correspondiente a la versión alemana citada, y en los casos particulares que transcribamos alguna de las traducciones indicadas en la bibliografía, su paginación aparecerá luego de una barra tras la paginación alemana, por ejemplo: (GA 65: 241/199). En el resto de los casos las traducciones que en el cuerpo del texto de la investigación aparezcan serán propias.

Por otro lado, la bibliografía secundaria responde también al formato (autor: año). Si hay más de un libro por autor del mismo año, se distinguen en la bibliografía con letras, como (Bertorello, 2007-a). Asimismo queremos mencionar que los agregados que realicemos dentro de una cita figurarán entre corchetes.

PRIMERA PARTE

La bidimensionalidad del *Dasein*

El *Da-sein* se encuentra en *Sein und Zeit* todavía en la apariencia de lo “antropológico” y “subjetivista” e “individualista”, etc., y sin embargo está en la mirada lo contrario de todo; por cierto no como lo primero y sólo supuesto, sino esto contrario por doquier sólo como *necesaria consecuencia* de la decisiva transformación de la “pregunta por el ser”...

Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65: 295)

CAPÍTULO I

Reconstrucción del problema del *a priori* en la vivencia en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923)

1. Análisis de la orientación de la fenomenología a lo originario

En sus primeros cursos Heidegger expone la necesidad de establecer a la fenomenología como una ciencia originaria (*Urwissenschaft*). Por medio de ello el filósofo se aparta progresivamente de la influencia de su maestro ya que esta idea deriva, a partir de los años 20 y más allá de *Sein und Zeit*, en la apertura de un espacio nuevo para la fenomenología que se encuentra muy lejos de pretender de ésta una ciencia. De hecho, en la primera etapa de su pensar hay señales muy claras respecto de su alejamiento de tal concepción, puesto que la ciencia originaria implica para Heidegger la recuperación del imperativo de una vuelta a las cosas mismas (*Rückgang zu den Sachen selbst!*) y un acceso inmediato a ellas. El imperativo "...no representa en absoluto una vuelta a una suerte de realismo, sino más bien tiene el sentido de una puesta en acto radical de la situación fáctica en que vivimos." (Bertorello, 2005: 127)

A pesar de la influencia husserliana de algunos de los motivos implícitos en la ciencia estricta (*Strenge Wissenschaft*), tales como su distinción de las ciencias particulares, de las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) y de la idea de una filosofía primera, Heidegger impone un corte con aquella visión de la fenomenología una vez que se adentra en el ámbito de la hermenéutica de la facticidad (*Hermeneutik der Faktizität*). Al respecto Ramón Rodríguez sostiene que esto se debe a que Heidegger "...no entendió nunca 'origen' en el sentido restringido de fuente de *validez del conocimiento*, sino de fuente del

sentido que las cosas y nuestra propia vida con ellas tiene. Este es el problema de cuál es la figura originaria del mundo y de las razones de su aparecer, más que de las garantías de nuestro saber acerca de ello.” (2006: 187)

En su primer curso de Friburgo de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* -conocido como el curso del *Kriegsnotsemester*-, Heidegger desarrolla el tema de la ciencia originaria y sostiene que no se discute que a ésta le corresponda un tipo de relación peculiar con la vida, sino que le incomoda que el acceso a lo originario proceda de lo derivado. En el sentido de que frente a un recorrido que implique partir de la teoría, Heidegger prefiere remontarse a la vivencia primigenia de lo que “se da” (*Es gibt*). De esta manera propone una ciencia originaria que estudia el comportamiento (*Verhalten*) del hombre y el sentido de la vivencia en su nivel pre-teórico. Por este medio se despega de la fenomenología trascendental y discute con la tradición neokantiana. Para encontrar otra forma de dar cuenta del acceso a lo originario Heidegger propone a la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*). A través de esta noción el filósofo pretende llegar a “una comprobación (*Ausweisung*) no reflexiva de la verdad, tal es la exigencia metodológica fundamental de la fenomenología como ‘ciencia originaria’.” (Rodríguez, 1997: 87) En el siguiente apartado nos detendremos en esta noción con el fin de retomar las críticas centrales que Heidegger le hace a Husserl en el proceso de la transformación hermenéutica de la fenomenología.

Con la idea de una ciencia originaria y la reconsideración de la máxima fenomenológica, emergen nuevas observaciones respecto de algunas cuestiones como el sentido, lo histórico y lo fáctico y, a su vez, surge la reformulación del *a priori* en la constitución de la vivencia. Cuando Heidegger reintroduce la *intentio recta* aparece la preocupación¹³ (*Bekümmern*) por lo que se anticipa en la facticidad ya que para la fenomenología hermenéutica (*Hermeneutische Phänomenologie*) es esencial estudiar aquello que de forma previa condiciona la vivencia. No obstante, más allá de la importancia de aquello a donde apunta la mirada se vuelve fundamental indagar acerca del modo como se disponen las motivaciones y las tendencias originarias de ese mirar, porque el acceso a lo originario requiere de una revisión exhaustiva de los supuestos inherentes a la comprensión

¹³ Separamos con un guión el término “pre-ocupación” para enfatizar: la atención a eso previo que nos está dado y la modalidad preparatoria y primaria de tal atención.

de cada situación. Una vez que el filósofo distancia al método fenomenológico de la pretensión de constrictión y rigurosidad propia de la ciencia, afirma la idea de “lo verdadero” en torno a sus formas y condiciones previas de manifestación frente a la validez universal del conocimiento adquirido, tal como lo indica en su primer curso de Marburgo de 1923/24, *Einführung in die phänomenologische Forschung*. En este sentido, la crítica está subordinada a la apropiación que se haga de lo previo a diferencia de la ciencia que parte de criterios fijos para toda investigación.

En el contexto de la dilucidación del tipo de científicidad que corresponde al método fenomenológico, Heidegger descubre a la *existencia*¹⁴ como el centro de gravedad en el que se condensa la anticipación¹⁵ de la vida fáctica. Cuando Heidegger insiste en la importancia de atender a esa existencia particular en su pre-ocupación, lo que intenta decir es que la ciencia no debe quedarse en el aseguramiento (*Sicherung*) de lo conocido, sino que tiene que dirigir la investigación a la disposición propia de la existencia para investigar ese estado de pre-ocupación porque el mismo orienta la vivencia. Esto se debe a que “...la propia falta de presupuestos de la fenomenología sólo puede ganarse en una autocrítica fáctica e históricamente orientada. Es precisamente esta pre-ocupación inextinguible por ganarse a sí misma lo que la constituye.” (GA 9: 5/18) De este modo, toda apropiación genuina de lo originario requiere de una confrontación con la historia que “somos”, que más allá de una mera reproducción del pasado debe destruir la tradición a fin de explicitar los motivos originarios para fundar los conceptos básicos de la filosofía.¹⁶ Por tanto, la falta

¹⁴ En el comentario *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* (1919-1921) Heidegger presenta, por primera vez, ciertas direcciones de sentido respecto del uso del término “*Dasein*”. El filósofo explica que con este término se refiere a “la existencia como un modo de ser del ‘yo soy’ que no se obtiene en la posición teórica, sino en el cumplimiento activo del ‘soy’. Existencia es el cómo me encuentro en la modalidad del mismo, lo decisivo es que yo me tenga. Con esta experiencia fundamental yo puedo preguntarme a mí mismo la experiencia de mi yo. Yo me entiendo en contextos históricos.” (Cfr. GA 9: 29/36) En el segundo capítulo veremos que recién en el *Natorp Bericht* y el curso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* se consolida el sentido técnico del término.

¹⁵ Cuando hablamos aquí de “anticipación” no nos referimos al sentido que adquiere en *Sein und Zeit* a partir del término *Vorlaufen* como un adelantarse al horizonte abierto y finito del *Dasein*, es decir, a la muerte. En la década del 20 Heidegger ya estaba familiarizado con ese sentido y con el de la angustia pero, en este caso, “lo que se anticipa” o “la anticipación del *Dasein*” aluden simplemente a la instancia existencial en la que se presta atención a lo dado, aquello que nos antecede y que determina nuestra experiencia. El término *Vorgriff* literalmente da cuenta de ello.

¹⁶ En el *Natorp Bericht* Heidegger aclara que “...la investigación filosófica no es un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarnar el momento de pasar revista a lo que otros ‘hicieron’ antes, ni brindar la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se

de presupuestos del método fenomenológico no implica, de ningún modo, dejar de lado aquello que de forma previa condiciona a la vivencia sino que, justamente, la fenomenología debe dedicarse a descifrar el sentido que esto confiere a la existencia.

A lo largo del presente capítulo veremos que con la consideración de la vida fáctica a partir de la experiencia pre-teórica y por medio de la comprensión de la anticipación, que en toda pre-ocupación orienta el camino hacia la previa disposición de lo dado, surge la posibilidad de sostener que el sentido (*Sinn*)¹⁷ que constituye a la vivencia no refiere únicamente al aporte del “sí mismo” sino que en la apropiación de la vivencia también juega un papel fundamental aquello que se manifiesta de forma previa como “lo dado” (*gegeben*) -la donación previa (*Vorgabe*)- y que determina desde su potencialidad la situación particular.¹⁸ En relación a esto es preciso averiguar cuál es la función de lo histórico¹⁹ (*das historische*) en la vida fáctica, asunto que lo llevó a Heidegger a establecer otra manera de entender la vivencia. De forma tal que la fenomenología hermenéutica busca rescatar el *cómo* de la génesis y la constitución de la vivencia ya que gracias al descubrimiento de su sentido en el modo en que el mismo acontece, no se requiere de una demostración que lo verifique.

inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia.” (GA 62: 368-369/51-52)

¹⁷ Para un análisis de la noción de sentido en el joven Heidegger, véase el estudio de Ramón Rodríguez “La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en *Ser y Tiempo*” en la compilación de Alfredo Rocha de la Torre *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (2011).

¹⁸ Para nosotros es fundamental advertir que, en lo que sigue de esta investigación, cada vez que introduzcamos los términos “lo dado”, “lo donado”, “la donación”, “lo previamente dado” estaremos indicando el aspecto de contenido del sentido de la vivencia que se manifiesta para el *Dasein* de forma pasiva. Por tanto, no nos referiremos con estos términos a las estructuras previas que condicionan lo fáctico de forma activa. A esto último lo consideramos el aspecto formal y modal del sentido de la vivencia. A lo largo de esta investigación enfatizaremos esta distinción puesto que hay estudios que identifican, en el pensamiento del joven Heidegger, lo “previamente dado” con estas estructuras que para nosotros no son condición de posibilidad de la donación sino que se ven determinadas por ella o, en todo caso, se co-determinan. Más adelante, intentaremos explicar esta lectura. [Sobre el problema de lo dado en Heidegger y los neokantianos, véase el artículo de Jean-François Courtine “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger” en *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (2011).]

¹⁹ También debemos aclarar que Heidegger entiende originariamente lo “histórico”: 1) en el sentido de *Geschehen* como acontecer, acaecer o suceder, que distinga a través de la comprensión de la historia como *Geschichte* de la historiografía como *Historie* y 2) como “...lo transmitido en cuanto tal [*geschichtliche*], sea ello reconocido en un saber histórico, sea tan sólo recibido como cosa obvia, oculta en su procedencia.” (SZ: 379/395) Esta segunda acepción es la que en este capítulo destacaremos. Lentamente, a lo largo de los cursos de la década del '20, se irá conformando la noción de lo histórico, adquiriendo un sentido fundamental en la vivencia, en la constitución ontológica del *Dasein* y en la reflexión acerca del despliegue del ser.

2. La importancia de la intuición hermenéutica frente a la exigencia de una comprobación de la vivencia

Tal como presentamos en el apartado anterior, hay que recordar que la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) es la noción que le proporciona a Heidegger la posibilidad de develar de forma transparente el sentido de la vivencia. El modo transparente (*durchsichtig*) a partir del cual se patentiza de forma genuina la vivencia se da gracias a la identidad entre el pensar y el acontecer de lo vivido. Esto explica la comprobación inmediata del sentido y el contacto directo con el objeto de la vivencia, pues en ella se vive la donación (*Gegebenheit*) de la cosa misma. De hecho, para Heidegger la vivencia es un fenómeno en el que convergen sujeto y objeto, por tanto con la descripción de lo que acontece -lo vivido- se diluye toda categoría de tipo gnoseológica. Al respecto Heidegger dice en su curso de 1919: “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica, la formación originariamente fenomenológica [...] de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente.” (GA 56/57: 117/142) De este modo se logra acceder al sentido de la vivencia por medio de una mirada intrínseca al fenómeno, es decir, sin la necesidad de abstraerse de la situación a la hora de comprender lo dado. Esto se debe a que la intuición hermenéutica es la actitud fenomenológica que se caracteriza por descubrir el sentido de la vivencia en la intimidad de su despliegue.

Además, con la noción de la intuición hermenéutica Heidegger perfecciona la idea de evidencia (*Evidenz*) que Husserl propone para dar cuenta de la comprobación de la vivencia. Según Ramón Rodríguez (1996: 69) existe cierta oscuridad en la teoría husserliana respecto a la comprobación de la verdad, puesto que en las *Logische Untersuchungen* (LU) el filósofo se restringe al contenido de la vivencia en el curso de la conciencia. Por tanto, no se puede hablar estrictamente de una concordancia ya que no se tiene en cuenta el polo del objeto sensible y fundante. Entonces, si nos atenemos a este escrito husserliano y la comparamos con la noción de intuición hermenéutica, veremos que esta última puede dar cuenta sin problemas de la verdad de la vivencia. Por el contrario, la evidencia husserliana todavía no logra su maduración conceptual porque habla de una comprobación de la verdad que no se gana con la idea planteada. Esto se debe a que

sumado a la imposibilidad de volver al momento y al objeto exacto de nuestra vivencia, para Husserl ni siquiera se da este contacto con el objeto porque lo significativo de cada acto particular reside en la vivencia y no en el objeto. En efecto, en la investigación quinta sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos” Husserl dice que: “El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que ‘se halla frente’ a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.” (LU, 1997: 478) En este caso, Husserl explica que lo que el sujeto experimenta son fenómenos y que el contenido de los actos intencionales forma parte de la conciencia. De esta manera, no hay ciertamente en la fenomenología trascendental una vivencia de lo dado,²⁰ porque la inmanencia impide la comunión del sujeto con la cosa.²¹ Por consiguiente, es imposible llevar a cabo el paso de la comprobación de la vivencia, dado a que la *evidencia* está reducida al campo de la conciencia y no puede proyectarse hacia la cosa o acceder de modo alguno al sentido propio de la cosa. Husserl dice: “El objeto “inmanente”, “mental”, no pertenece, pues, al contenido descriptivo de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente [...] Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido.” (LU, 1997: 495)

²⁰ Se complica el asunto cuando Husserl introduce en la sexta investigación a la intuición categorial porque se amplía el sentido de lo dado. Con la intuición categorial se presentan objetos que no tienen una comprobación empírica y que tampoco son el producto de una construcción subjetiva, pues se evidencian de forma inmediata en la conciencia. En los apartados 4 y 5 del segundo capítulo, analizaremos esto en referencia al problema de la síntesis ontológica.

²¹ Husserl lo ejemplifica de la siguiente manera: “...en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un momento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual) es un ‘contenido vivido’ o ‘consciente’ exactamente como el carácter del percibir y con el total fenómeno perceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente; ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él. [...] Es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido en ella sea una mera diferencia de punto de vista, que consista en considerar un mismo fenómeno una vez en conexión subjetiva [...] y la otra en conexión objetiva, en la conexión de las cosas mismas. No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar fenómeno, no sólo a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto [...] sino también al objeto aparente como tal.” (LU, 1997: 477/478)

Con respecto a la comprobación de la vivencia Heidegger dice en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*²² que toda intención lleva en sí la tendencia a la plenificación (*Erfüllung*). El filósofo argumenta que la plenificación de la vivencia se puede alcanzar de forma inmediata, reconociendo su sentido sin requerir de una objetivación de la misma. Heidegger explica que la *Erfüllung*: "...significa tener presente lo ente en su contenido intuitivo, de tal modo que lo que antes se pensaba de manera vacía se acredite como fundado en las cosas." (GA 20: 66/72) Asimismo, indica en este curso que los actos que considera apropiados para captar el sentido original de cada vivencia son para él los de la percepción, pues en el trato cotidiano pre-reflexivo las cosas se muestran en su estado puro. La percepción de una cosa de forma directa y en su estado puro, es decir, captada en su corporalidad entera de modo simple y en un nivel²³ es lo que significa en su contexto remisional. Esta percepción directa no llega a la instancia de la objetivación porque atiende al sentido pre-predicativo de lo dado y no infiere propiedades lógicas del objeto que excedan la experiencia pre-teórica del *Dasein* en una situación cotidiana. En este acto la intencionalidad alcanza su plenificación al captar la donación (sensible) de la cosa.

Para comprender el sentido de la intuición hermenéutica es necesario volver a la noción de intencionalidad (*Intentionalität*) porque por medio de ella se aclara un poco más la inmediatez que caracteriza a la captación de lo dado. En el curso *Prolegomena* Heidegger indica al comienzo del §5 que "hay una diferencia entre conocer pura y simplemente una estructura, saber de ella, y entender su constitución y su sentido más

²² Específicamente en las páginas 59-60/67-68.

²³ Heidegger explica en *Prolegomena*: "La percepción simple se completa en un nivel [a diferencia de la intuición categorial que se da en varios niveles – actos fundados en los simples]. Un nivel significa que cada fase particular de la percepción en la totalidad de la secuencia continua es en sí misma la percepción plena de la cosa. En todo momento la cosa entera es corporalmente ella misma. Eso significa que el continuo de la secuencias de percepciones no se produce posteriormente por medio de una síntesis que la fuera recubriendo, sino que lo percibido en esa secuencia de percepciones está aquí, se da en *un* nivel del acto, es decir, la trama de percepciones es la de una única percepción. [...] Esta percepción presentifica su objeto de manera sencilla e inmediata. Ese factor, el que las fases de la percepción se realicen en *un* nivel del acto, y el que cada fase de la secuencia de percepciones sea una percepción plena, ese es el carácter que denominamos *simplicidad* [*Schlichtheit*], *un solo nivel* [*Einstufigkeit*] de la percepción. [Aunque] La simplicidad de la percepción no implica sencillez [*Einfachkeit*] en la estructura del acto en cuanto tal. Al revés, el que los actos categoriales tengan varios niveles [*Gestuftheit*] no excluye que sean sencillos." (GA 20: 82/86) Heidegger plantea que los actos simples (sensibles) y los actos fundados (categoriales) tienen un acceso diferente a lo objetual, por ejemplo los actos fundados permiten captar las partes indistintas de los actos simples en la forma de un "estado de cosas" (*Tabestand*) que realiza el objeto por medio de elementos categoriales que no están en el objeto sensible pero que refieren a este mismo como el "ser amarillo" de la silla. El acto categorial no es una mera formalización de un acto sensible, sino una intuición de aquello que originariamente hace al objeto, la relación. (Véase GA 20: 85-86/91-91)

propio, así como las posibilidades y las perspectivas que eso confiere a una investigación.” (GA 20: 34/46) Con esto se advierte que la intencionalidad es la estructura de las vivencias y no algo que se añada a ellas. La *intentio* significa literalmente dirigirse-a (*Sicht-richten-auf*); toda vivencia es la realización de una actitud relacional en la cual “ese referir” conforma su sentido. De esta forma, la intencionalidad nos indica el comportamiento²⁴ (*Verhalten*) del *Dasein* en su relación (*Beziehung*) de comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) de la situación. Lo novedoso en la versión heideggeriana de la intencionalidad se encuentra en ese rasgo del comportamiento que, al modo de una “indicación formal” (*formale Anzeige*), señala el contenido de la vivencia atendiendo al “cómo” de su génesis y constitución. Este rasgo deíctico es el punto clave del método en el cual se condensa el proceso de destrucción y construcción que la hermenéutica fenomenológica realiza.

Ahora bien, el tema de la intencionalidad en las *Logische Untersuchungen* aparece de forma más problemática, debido a que a pesar de que con la intuición se hable de un tipo de referencia, Husserl cree que hay que evitar las expresiones que invitan a interpretarla como un modo de relación (LU, 1997: 494). Esto se debe a que, tal como indicamos, las vivencias intencionales no plantean de forma convencional la relación con el objeto representado. Incluso se complica el panorama cuando se intenta hablar de una relación. En tal caso, “...sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva.” (LU, 1997: 495) Entonces, para el Husserl de las *Untersuchungen* -específicamente la quinta investigación- la intencionalidad nunca atiende a su objeto porque es independiente de la vivencia, lo cual justifica que en este escrito él proponga abstraerse del ámbito natural de las cosas mismas. Por el contrario, Heidegger pretende una genética del sentido que surja y se mantenga justamente en lo cotidiano, porque para él no puede plantearse -como lo hizo Husserl- una evolución gradual de la reflexión para acceder al sentido de la vivencia a partir de una conciencia pura que se despegue de lo natural por una doble reducción. Este proceso fenomenológico presenta -como notó Ramón Rodríguez- (LU, 1997: 47) un problema porque malversa el sentido original de la noción de intencionalidad. Esto se debe a que es contradictorio proponer una

²⁴ Heidegger utiliza gradualmente el término “comportamiento” (*Verhalten*) en reemplazo del término “vivencia” (*Erlebnis*) para eludir su carga psíquica y las resonancias teóricas del concepto.

referencia a los objetos que los excluya mediante una inmanencia psíquica. La intencionalidad y la reducción trascendental son los flancos de ataque de Heidegger. En el período de Marburgo Heidegger “piensa a Husserl contra Husserl [...] La ontología emerge y perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la auto-donación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia.” (José María García Gómez-Heras, 1992: 287-288)

3. La reformulación heideggeriana del concepto de vivencia como Ereignis

En su curso del *Kriegsnotsemester*²⁵ Heidegger discute con la tradición neokantiana²⁶ partiendo del análisis de la noción de vivencia (*Erlebnis*) que la escuela presenta. El neokantismo entiende a la vivencia como un proceso (*Vor-gang*) que a partir del esquema binario sujeto-objeto pretende alcanzar la validez del conocimiento. “Para los neokantianos ante toda donación se alza el pensamiento y su legalidad propia, bajo la cual únicamente un objeto puede ser dado. [...] Sólo podemos hablar de objeto cuando nos referimos a la tarea de un pensar, determinar, poner.” (Courtine, 2011: 25-26)²⁷ Por el proceso de la vivencia se describe de forma lógica las partes que componen en la conciencia aquello que en realidad es para Heidegger un acontecimiento histórico, personal y mundano. En contra de esta perspectiva, Heidegger plantea la necesidad de pensar el hecho psíquico de forma integral, en un núcleo que contenga tanto al sujeto como al objeto.²⁸ Según Heidegger esto se logra al “reconducir el proceso cognitivo a su origen” (*der Erkenntnisvorgang in seinen Ursprung zurückgeführt*). (GA 56/57: 64/78) En este sentido, el filósofo propone enfrentar el abismo que genera la escisión del esquema de origen kantiano para realizar un salto al *mund*, el ámbito conceptual que permite abordar la vivencia desde la complejidad de su estructura y antes de toda “determinación determinada”. Esta profundización implica rechazar el método teleológico-crítico neokantiano que tiende a fines de validez universal (*Allgemeingültigkeit*) y predetermina la

²⁵ Específicamente del §13 al §15. (GA 56/57: 63-76/80-92)

²⁶ La escuela neokantiana se divide en dos: la de Marburgo, integrada por Cohen y Natorp, y la de Baden formada por Windelband y Rickert.

²⁷ Artículo publicado en la compilación de Rocha de la Torre *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*.

²⁸ Heidegger comenta en *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”* que: “en el marco del neokantismo de aquel entonces, una filosofía tenía que satisfacer la exigencia, si es que debía encontrar audiencia como filosofía, de pensar kantianamente, críticamente, trascendentalmente.” (GA 14: 53)

búsqueda de la verdad, porque este método obstaculiza el objetivo de Heidegger que implica partir de la pregunta más básica y libre de prejuicios; la pregunta: ¿se da algo? (*Gibt es etwas?*). Stefano Cazzaneli explica muy bien el sentido del “*Es gibt*” en contraste con el pensamiento neokantiano de la siguiente forma:

El camino de abandono del teoreticismo neokantiano hacia la fenomenología coincide con un camino de *reducción* del mundo fenomenológico a la pura donación, al simple ser-dado. Este *es gibt* es la puerta de entrada para lo que tanto los neokantianos como Heidegger/Lask/Husserl llaman *vor-theoretische*. Sin embargo mientras para los primeros esta esfera originaria de la donación preteórica es algo mudo, opaco, del que nada se puede afirmar (y del que sólo se deduce su existencia), para los segundos ella coincide con el primer resplandor del significado, posee de por sí un sentido [...] El momento de lo originario no es un noúmeno desconocido o un *factum* bruto, sino un primer compromiso significativo entre la conciencia y el mundo. (2010: 14)

Al preguntar por la vivencia más acá de toda objetivación teórica o tendencia hacia un deber-ser, se descubren los motivos de su sentido por medio de un análisis que se focaliza en el comportamiento de aquel que la vive, el hombre. El comportamiento del hombre es previo a la actitud contemplativa porque éste se encuentra inmerso en la vivencia, siendo uno con ella. En este contexto no se hablará más de la verdad en términos generales, sino de la vivencia de “lo verdadero”. En consecuencia, “lo verdadero” dependerá de la situación experimentada por el hombre, del sentido vivenciado en el objeto y de la carga conceptual que esto posea.

Heidegger se introduce en la cuestión de la vivencia a través de la idea de la experiencia de la vida fáctica (*das faktisches Leben*). Este término es uno de los primeros que el autor utiliza para referirse al fenómeno que quiere explicitar. Junto al primer curso del *Kriegsnotsemester* Heidegger dicta otra serie de cursos en los cuales desarrolla la cuestión de la vida fáctica, entre estos se encuentran: *Gründprobleme der Phänomenologie* de 1919/20, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* de 1920, *Phänomenologie der religiösen Lebens* de 1920/21 y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de 1921/1922. Específicamente en estos cursos del primer período de docencia en Friburgo Heidegger reflexiona sobre la vivencia e intenta delinear su constitución. En el caso del curso encomendado por Husserl para contribuir a la tarea de elaborar una fenomenología de la religión, nos encontramos con los esfuerzos de Heidegger

por dilucidar la conexión entre la vida fáctica y lo histórico. Esto nos interesa particularmente ya que la lectura que aquí realizaremos de la noción de vivencia en Heidegger pretende rescatar su rasgo histórico para comprender, posteriormente, el *a priori* en la vivencia y la importancia de su configuración. El problema es que esos intentos no logran concretar una exposición acabada de la cuestión y, por el contrario, Heidegger sólo esboza ciertas ideas que nos tocará a nosotros reconstruir a la luz de su pensar.

Ante todo, queremos destacar la intimidad y la unidad que caracterizan a la experiencia, es decir, la co-pertenencia entre el experienciar y lo experienciado. Por este camino Heidegger se pregunta qué es experienciar y lo caracteriza como “afrentar lo experienciado, el autoafirmarse de las configuraciones de lo experienciado, teniendo en sí tanto un sentido activo como pasivo.” (GA 60: 9/44) Más adelante veremos que esta descripción, a saber, el sentido pasivo y activo de la experiencia, tendrá para nosotros un significado fundamental a la hora de establecer qué entendemos por “sentido de la vivencia”, aludiendo con esto al sentido donado y al sentido producido en ella.

Hasta aquí podemos decir que para desarrollar lo que de forma preliminar se entiende como pensar y mostrar la vivencia tal como ésta acontece, se necesita retrotraer la meditación al punto inicial y reconstruir conceptos básicos como el de vida. A partir de esta observación Heidegger comienza con el trabajo fenomenológico. Sin embargo, estamos de acuerdo con la apreciación de F. W. von Herrmann, quien indica que ya en los primeros cursos del filósofo estos términos tienen una connotación distinta de la implícita en su tiempo (Véase 1994: 8) No obstante, Heidegger rescata la definición habitual del concepto de vida en la cual se distinguen dos sentidos: 1) la vida como objetivación en el sentido de configuración y esfuerzo creativo, como un sacar fuera de sí [...] algo así como *en* esta vida y *en cuanto* tal vida, “ser aquí” y 2) la vida como vivencia, como experimentar, captar, llevar hacia sí [...] algo así como *en* semejante vivencia, “ser aquí”. (Cfr. GA 9: 15/25; GA 59: 18/13) En estas direcciones del sentido podemos observar: 1) la tensión que ya mencionamos entre un sentido producido y un sentido donado de la vida que forma parte del debate filosófico contemporáneo al autor y 2) el carácter existencial que Heidegger quiere introducir y a partir del cual va a descubrir el origen fáctico de la vida misma.

En el curso de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger describe nuevamente el concepto de vida fáctica y sus categorías.²⁹ En este curso el filósofo plantea que la vida (*Leben*) es una categoría que expresa un fenómeno fundamental (*Grundphänomen*) al cual hay que referirse de forma correcta para delinear ciertas direcciones de su sentido. En principio, Heidegger marca la vaguedad del término y la ambigüedad con que se emplea el mismo. La vaguedad y la ambigüedad del término coexisten en la posibilidad de variación del sentido, propia de su uso corriente. Heidegger explica que el sentido gramatical de los términos se origina en la vida misma. A partir del uso que les damos a los términos dentro de un contexto práctico emerge la semántica particular de los mismos. Esta es la “semántica genética” que Heidegger plantea frente a la idea de categorías de origen lógico. De esta interpretación del origen del sentido, se sigue la necesidad de precisar el fenómeno originario de la vida para dar cuenta de ella en la experiencia fenomenológica.

En primer lugar, Heidegger bosqueja la estructura del sentido del término del mismo modo que lo hizo en el curso de 1920. A través de las dos direcciones de sentido (transitivo e intransitivo) que adquiere, sea comprendido como verbo o sustantivo. Como verbo “*leben*” tiene, en líneas generales, un sentido intransitivo en la forma de “estar vivo” y un sentido transitivo en la forma de “vivir la vida”. En el caso del sustantivo “*Leben*” Heidegger desglosa su sentido en tres puntos: 1) vida como la unidad de sucesión y temporalización del sentido verbal en sus dos formas; esta unidad en su *extensión* total o parcial de la vida. 2) Vida como dicha unidad comprendida en sus *posibilidades*; como aquello de la cual nacen. Por último, 3) vida como la conjunción de ambas en su *destino*: “unidad de sucesión” y “articulación de posibilidades”. En suma, para Heidegger vida se dirige, tanto en su sentido nominal como verbal, a la idea de existencia que presentó en el curso de 1920: “Vida = *Dasein*, ser en y a través de la vida” -*Leben = Dasein, in und durch Leben “Sein”*- (GA 61: 85/64)

²⁹ Heidegger utiliza el concepto “categoría” en un sentido distinto del neokantiano. El filósofo explica en este curso que con ello se refiere a la interpretación del fenómeno en una dirección de sentido para traerlo a una versión inteligible y repetirlo. El filósofo insiste en que para él “categoría” no es una sistematización arbitraria para llegar a una esfera elevada del conocimiento, sino sólo una interpretación guiada por la existencia de la vida fáctica (viva en ella) que debe seguir el circuito hermenéutico en busca de una apropiación más genuina y originaria de lo dado.” (Cfr. GA 61: 88/65)

Ahora bien, si avanzamos un poco más allá de cómo Heidegger presenta de forma preliminar el sentido del término *Leben* o el concepto *das faktisches Leben*, observaremos que el tema central que abarca estas nociones y profundiza la lectura del autor es la estructura compleja del *Urphänomen* o *Grundphänomen*, que nos remite inmediatamente a su comprensión de la vivencia. En torno a la cuestión de la vivencia y en vistas a eludir sus fuertes raíces psíquicas, Heidegger reformula dicho concepto por medio de la noción de *Ereignis*. Con la palabra “*Ereignis*” indica un acontecimiento en el que el “yo histórico”,³⁰ en la forma de un yo fáctico y concreto pero no empírico, y “lo vivido” se implican de forma tal que el sentido inherente a la vivencia se manifiesta dentro de un mundo próximo y funcional a ella, en lo que Heidegger llama *Umwelterlebnis* (vivencia del mundo circundante). De este modo, el filósofo intenta renovar el sentido gastado del término “vivencia” para reflexionar acerca de lo que se da en esta instancia, más allá de la actitud de un sujeto que se pone por delante de la vivencia y más acá de la pregunta por “algo determinado”. Bajo esta óptica, el autor descubre que el primer sentido que asoma en la vivencia refiere a la facticidad, es decir, que en ella no experimentamos ni un yo ni el sentido objetivo de algo, sino que todo acontece en la apropiación y remisión inmediatas que emergen co-implicadas. En el curso del *Kriegsnotsemester* se destaca la siguiente definición:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. En el momento que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación³¹ (*Ereignis*). (GA 56/57: 75/91)³²

³⁰ Tal como aclara Adrián Bertorello en su libro *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Heidegger usa ciertos términos para diferenciarse de la filosofía moderna. Por eso propone la denominación: *historisches ich* (yo histórico). “De esta manera, el ‘sí mismo’ debe ser atribuido a un sujeto histórico y singular que obra aquí y ahora. Esta condición situada y fáctica del ‘yo’ expresa lo peculiar y distintivo de la vida humana, a saber, su facticidad. Heidegger a lo largo de estos textos busca un concepto que exprese esta peculiaridad de la vida humana. Toda este esfuerzo culmina con la acuñación terminológica del *Dasein*.” (Bertorello, 2008: 94-95)

³¹ Traducimos, en este caso, *Ereignis* como “apropiación” ya que consideramos que en este curso de la década del ’20 Heidegger todavía no entiende la noción con el sentido que luego adquiere en la década del ’30, a saber, como “acontecimiento-apropiador”. A pesar de que se hable en los primeros cursos de situación, acontecer o de fenómeno originario, la idea del *Ereignis* no refiere aún al proyecto presentado en los *Beiträge zur Philosophie* sino que apunta a la reformulación de la vivencia que venimos delineando. Asimismo, en este fragmento, creemos que el término hace alusión a la acción de hacer propio lo que acontece, y no al fenómeno en su versión sustantiva. Como nosotros, Richard Polt considera que en la obra de Heidegger el concepto de

Esto no quiere decir que la vivencia sea un fenómeno que acontezca de forma independiente, lo que Heidegger intenta aclarar es el hecho de que lo que acontece no es de una naturaleza gnoseológica sino que la vivencia, entendida como *Ereignis*, nos remite a un instancia en la cual se teje la relación esencial entre el yo y lo vivido, instancia que luego se cristaliza en el fenómeno de *mundo*.³³ De este modo, en *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919/20 Heidegger aborda las diversas direcciones en las que se articula el mundo de la vida en los modos del *Umwelt*, *Mitwelt* y *Selbstwelt*, e indica que cada uno remite en principio al aspecto modal de la experiencia. Cada una de las formas en las cuales se realiza el mundo refiere indefectiblemente al *sí mismo*, puesto que la vida fáctica posee la autosuficiencia (*Selbgenügsamkeit*) de canalizar sus tendencias sin la necesidad de salirse de su dinámica particular.³⁴ El *sí mismo* pasa a ser el núcleo en el que toda vivencia se hace inteligible, pero ¿es posible acceder a lo originario atendiendo a la vivencia del *sí mismo*? En este curso Heidegger presenta una serie de pautas que darían cuenta de ello. El mundo del *sí mismo* es el centro de la ecuación, pero en la vivencia originaria no nos percatamos de ello. Simplemente hay una agudización de la conciencia de la trama de significaciones del mundo pero no en dirección a un auto-conocimiento. Por el contrario, el *sí mismo* sería la nota distintiva que marca de forma implícita la experiencia en consonancia con el fluir de la vida misma. Según nuestra lectura, esta nota sólo aporta cierta unidad en la textura del mundo circundante sin apartarse de la vida fáctica ni modificarla. Entonces, a pesar de este rasgo que Heidegger le imprime a la vivencia como

Ereignis tiene distintos significados. “Tres son los principales: en 1919 es el reflejo de un tipo de experiencia en la que yo me encuentro sumergido en la vivencia y su sentido, entre 1936-38 significa el acontecer en la co-pertenencia de *Seyn* y *Dasein* y en 1962 es la fuente última del tiempo y el ser.” (Cfr. 2005: 376) Explicaremos en detalle en esta investigación el sentido, la evolución y conexión entre estas significaciones, puesto que consideramos que en el fondo comprenden “un sentido” que gradualmente se devela en la reflexión del autor.

³² *Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Und verstehe ich es darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, Objekt, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis.*

³³ García Gómez-Heras señala de forma atinada que: “En contraste con los neokantianos, cuyo lema rezaba: ‘retorno a Kant’, la fenomenología prefirió la consigna ‘retorno a las cosas mismas’. Pero ¿dónde se encuentran las cosas mismas? [...] Estas, para el fenomenólogo se encuentran en el *mundo*, el cual, frente a los aprioris genéricos de la metafísica, frente al objetivismo positivista de las ciencias naturales e históricas y frente a la subjetividad ideal de la reflexión especulativa, postula el *a priori concreto y material ‘mundo’*, como *en donde* de los hombres y las cosas y, por ende, lo convierte en tema central de su análisis fenomenológico.” (1992: 285)

³⁴ Para comprender la complejidad y la estructura de la vida misma no hay que salirse de ella, de lo contrario se produciría una objetivación teórica de la misma.

propia, es decir, como un acontecimiento único que tiene relación conmigo mismo, el cual me pasa a mí y, por tanto, es mío.³⁵ En ella el “yo” no se presenta como la figura del demiurgo o como un observado, sino como una parte integrante de lo que acontece.

A este punto no cabe duda que la noción de *mundo* paulatinamente desplaza al fenómeno del *Ereignis*, una vez que Heidegger se adentra en la descripción fenomenológica que precede en el período de Marburgo a la analítica existencial.³⁶ A pesar de los parecidos entre el sentido del *Ereignis* -como experiencia inmediata de lo dado- y la fórmula “*In-der-Welt-Sein*”, encontramos en esta segunda una acentuación de lo trascendental que decae con el tiempo en una reducción de la vivencia a la dimensión subjetiva del *Dasein*. Como sabemos, al final de *Sein und Zeit* el filósofo se da cuenta de ello y, en consecuencia, podemos decir que propone un tránsito del *Dasein* al *Ereignis* para volver a la constitución de lo originario en el marco unitario de la donación, porque toda experiencia del *Dasein* se comprende en esta macro-contextualización.³⁷ En ella se refleja el sentido de la vivencia en la complejidad de la estructura que se despliega de lo derivado a lo originario y de la proyección del *Dasein* a la yección del *Seyn* como lo donado, que en los años 30 el autor descubre con el reencuentro con esta noción. No obstante, consideramos que Heidegger tenía en sus inicios una idea encaminada hacia la propuesta que luego retomó. Al respecto, encontramos un ejemplo de esto en el comentario de Heidegger al texto de Jaspers sobre la *Psychologie der Weltanschauungen* en el que se aprecia de forma temprana su preocupación por el fenómeno de la totalidad de la vida, en otras palabras, por la noción de *Lebenswelt* que Husserl en ese momento trabajaba.³⁸ Heidegger dice: “...a la luz de la totalidad se ve todo lo singular y se pre-diseña el sentido fundamental en el que todo lo que sale al encuentro se define y se comprende como algo que se configura a partir de dicha

³⁵ Véanse los apuntes de Oskar Becker de la lección de Heidegger *Über das Wesen der Universität un des akademischen Studium* de 1919 en *Zur Bestimmung der Philosophie*.

³⁶ Richard Polt también señala en su artículo “Ereignis” (2005: 375) que este concepto tiene un papel central en el curso temprano de Heidegger en 1919 y desaparece en *Sein und Zeit*, pero tiene un regreso triunfante en el masivo y críptico escrito *Beiträge zur Philosophie*.

³⁷ Modesto Berciano también considera como nosotros, que “...el concepto de *Ereignis* es fundamental en la obra de Heidegger y que en los años treinta se convierte en la clave para interpretar no sólo el final, sino todo el camino del pensar heideggeriano.” (2002: 48)

³⁸ García Gómez-Heras explica que el territorio del mundo y la vida debía ser explorado por la fenomenología y, por tanto, exigía rótulos que orienten al pensador. “Husserl y Heidegger, a impulsos de motivaciones muy diferentes, han acuñado sendas expresiones, cargadas ambas de enigmas, para nombrar aquello donde las cosas se encuentran: *Lebenswelt* e *In-der-Welt-Sein*, ‘mundo de la vida’ y ‘ser en el mundo’. Mundo en ambas hipótesis es el a priori en donde las cosas son vividas de un modo peculiar o son integradas en un proyecto, dotado de un sentido determinado.” (1992: 285)

vida y después de haber irrumpido de ella vuelve a hundirse también en sus profundidades.” (GA 9: 23/31) Con esto Heidegger señala que en la totalidad de la vida se modula la vivencia particular que refiere constantemente a las motivaciones que la engendraron. Debemos tener presente esta forma de comprender la estructura fundamental del acontecer, puesto que en el capítulo siguiente volveremos a ella para explicar cómo Heidegger fundamenta a comienzos de los '30, específicamente en el curso *Grundbegriffe der Methaphysik*, la estructura del λόγος en el *Dasein* a partir del concepto del *Ereignis*.

John van Buren también plantea en *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King* la continuidad del concepto de *Ereignis* de los años 20 a los 30, acentuando aspectos particulares de la obra de Heidegger. Para van Buren los conceptos “*Ereignis*” y “*Es gibt*” derivan en cuestiones del sentido de temporalización (*Zeitigungssin*) como tiempo kairológico y como κίνησις. Según el comentador el hilo conductor del pensamiento de Heidegger apunta a cómo a través del sentido realizativo (*Vollzugssin*) se actualiza lo que acontece, es decir, a cómo se pone en acto el “*Es gibt*” por medio de las diversas posibilidades de realización. En esta lectura acerca de la continuidad del *Ereignis*, lo fundamental es el movimiento circular (pasado-presente-futuro) a través del cual convergen en una situación (en términos husserlianos) tendencias protencionales y motivaciones retencionales. Además, por medio de la circularidad se repite lo acontecido consumándose en una experiencia única. Esta lectura nos parece correcta porque el tiempo y el *Ereignis* están estrechamente relacionados. Para nosotros ambos confluyen en la fundamentación de la estructura del *Dasein* -que luego expondremos- y en la capacidad de mostrar el despliegue de la donación del ser, aludiendo con esto al aspecto transitivo de la diferencia (el acontecer que genera el pase ser-ente) que se revisará una vez que Heidegger supere la lectura óptica de *Sein und Zeit* (Véase capítulo III). Sin embargo, en esta investigación afirmamos que la continuidad del *Dasein* al *Ereignis* expresa de forma más concluyente el tema de fondo de la obra de Heidegger y la complejidad que adquiere en su camino fenomenológico. Pues bien, a través del estudio de la constitución del *Dasein* y del *Ereignis* se develan aspectos que escapan a la interpretación centrada en el carácter transitivo (modal) de lo temporal. De este modo, el aporte de van Buren se queda en esos aspectos puntuales de la continuidad, pero no explica por ejemplo por qué Heidegger deja de lado la noción de *Ereignis* para introducirse en la de mundo y, además, no profundiza en un punto

esencial, la contribución de Heidegger al debate contemporáneo sobre la vivencia con el concepto de *Ereignis*. Para nosotros es fundamental trabajar estas cuestiones con una mirada completa del fenómeno para focalizarse tanto en los aspectos transitivos como en los intransitivos (los rasgos modales y los de contenido). De esta mirada se desprende el pasaje del *Ereignis* al *Dasein* y del *Dasein* al *Ereignis* por medio del problema medular que recorre toda la obra de Heidegger, la diferencia ontológica. De hecho, la argumentación de esta investigación se sostiene a partir de esta afirmación. Con el correr de los capítulos intentaremos dar cuenta de ello.

4. La justificación hermenéutica de la circularidad de la vivencia

Un factor sumamente importante para la interpretación heideggeriana de lo originario es el hecho de que la constitución del *Ereignis* está determinada por el haber previo (*Vorhabe*).³⁹ Heidegger explica en su curso del *Kriegsnotsemester*, por medio de ejemplos como el de la cátedra, que las cosas se presentan moldeadas bajo significados que pre-figuran nuestra comprensión de la vivencia. Esto quiere decir que la vivencia tiene ciertos presupuestos que no se deben eliminar porque el sentido de la misma depende: de la situación de la cual emerge, de las capacidades particulares del *Dasein* y de los contenidos específicos que caracterizan la práctica a partir de las cual se constituye. Por tanto, en líneas generales, *lo decisivo en la vivencia es el sentido funcional de lo dispuesto en dicha anticipación* (o sea la modalización de lo dado y lo dado de la modalización). Con esto queremos decir que en la caracterización de la vida fáctica, que Heidegger hace a comienzos de la década del '20, ya se ve con claridad el rasgo pragmático que le da a la experiencia fáctica del *Dasein*, es decir, la idea de un sentido que se articula a través de un plexo significativo en torno a la actividad y la dinámica de la situación cotidiana.

No obstante, estos supuestos deben revisarse debido a que -como vimos- el significado de la vivencia está determinado por una serie de conceptos que refieren a su

³⁹ En su artículo “Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*” Alejandro Vigo señala que con el término técnico *Vorhabe* – traducido por tenencia previa- Heidegger indica “el problema que plantea la determinación del adecuado punto de partida fenoménico, es decir, del peculiar modo de comparecencia del fenómeno tematizado, a partir del cual debe orientarse, en cada caso, la interpretación fenomenológica que apunta a desvelar la estructura ontológica de dicho fenómeno.” (2011: 259)

aspecto derivado. Al respecto Heidegger dice que "...eso objetual que hemos encontrado en la anticipación precisamente es lo que es gracias a un 'método' que le es propio desde siempre y no viene impuesto desde fuera, sino que también contribuye a constituirlo." (GA 9: 10/22) Dado que la idea de Heidegger es la del retorno a lo originario, toda destrucción conllevará la posterior construcción de otro tipo de significados que más adelante se presentarán. Adrián Bertorello aclara que la construcción: "No designa una mera aclaración del sentido de las palabras (*Wortklärung*), sino que es una manera de sacar a la luz el acto (*Vollzug*), es decir, la comprensión de la vida misma implicada en los significados de las palabras." (2008: 110)

Ahora bien, teniendo en cuenta que la vivencia de un *Dasein* ya viene determinada por una serie de conceptos que lo anteceden, ¿por qué podemos decir que tal vivencia refiera a esa práctica o a ese sujeto en particular? ¿Qué la hace propia? El punto está en que a pesar de que los factores que determinan la vivencia no sean en su totalidad originarios del *Dasein* en cuestión, sí existe un proceso de repetición (*Wiederholung*) que le permite incorporarlos a su existencia. Tal repetición es, en el pensamiento de Heidegger, un proceso de apropiación, revisión y adaptación de los contenidos y las modalidades previos. La importancia de este proceso -que en *Sein und Zeit* Heidegger detalla del §72 al §77 bajo la idea de la historicidad del *Dasein*⁴⁰ y de su auto-heredarse, que previamente en el curso de 1919 se anuncia a partir de la noción del *Ereignis* como apropiación (*Aneignung*)- reside en el poder de actualización y configuración del sentido de la vivencia. De aquí se sigue que la experiencia del *Ereignis* tenga el peso de la tradición y, sin embargo, el *Dasein* pueda proyectar una vivencia genuina. En el curso *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de 1921/22 (GA 61: 88/67) Heidegger explicita la importancia del proceso de repetición para una apropiación más genuina de lo dado. El autor dice que incluso a pesar de lograr una versión articulada de algo, siempre es necesario repetir más de una vez lo interpretado para madurar su sentido original, de forma tal que revele (aspecto pasivo) y modele (aspecto activo de la donación) la constitución de dicha vivencia. Este es el circuito de repetición que el proceso de configuración debe mantener activo en toda vivencia. Debe señalarse que el momento de la repetición de la vivencia originaria (*Ur-Erlebnis*) sólo

⁴⁰ Específicamente en *Sein und Zeit* en el §74, Heidegger indica que la repetición forma parte de la constitución temporal del *Dasein*. Ella permite que la posibilidad heredada se convierta en una posibilidad de existencia recibida.

puede concretarse para Heidegger gracias a la actitud pre-teórica que se refiere a la estructura del mundo circundante –que luego será en *Sein und Zeit* la *Zuhandenheit*. El filósofo cree que a través de la reflexión es imposible re-vivir la vivencia puesto que la objetivación altera radicalmente su estatuto natural,⁴¹ como dirá más adelante la desmundaniza. Heidegger insiste en su curso de 1919 en el obstáculo que representa para la vivencia del mundo circundante “lo teórico”. Sin embargo, la vivencia ya está cargada de teoría y difícilmente el proceso de repetición no implique una objetivación. Ante todo esta teoría, que tiñe la vida y nuestra experiencia de ella, acontece primero en el trato cotidiano como ya dada. Entonces, en la familiaridad de la circunstancia no aparece la reflexión porque la práctica está vinculada a la utilidad y, por tanto, -tal como entendemos en Heidegger- a pesar de que el comienzo esté en lo derivado, la vivencia para un *Dasein* empieza en el nivel originario de la actitud pre-teórica. En adelante intentaremos clarificar esta idea.

Para el filósofo es central distinguir los presupuestos que son el sostén de la vivencia (refiriéndose a la experiencia teórica) de los presupuestos que yacen en la vivencia circundante y que no se destacan de forma temática. En otras palabras, hay una diferencia esencial entre la actitud científica que comienza su investigación a partir de presupuestos y criterios fijos, y la actitud fenomenológica que a pesar de su génesis en lo derivado mantiene una relación de otra naturaleza con aquellos significados que previamente se manifiestan.⁴² La meta de Heidegger es la de lograr ingresar de forma correcta en la circularidad de la vivencia evitando la mal-comprensión del *círculo vicioso* que la ciencia con su actitud teórica genera. Aunque: “El ‘darse’ significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse delante de un *yo todavía* histórico. Si, por así decirlo, se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo), lo que se coloca como dado se diluye en una mera cosa provista sólo de cualidades.” (GA 56/57: 89/107) No obstante, para Heidegger más allá del aspecto

⁴¹ Para una lectura más detallada acerca de la imposibilidad de la repetición de la vivencia originaria a partir de la reflexión husserliana, véase: (Rodríguez, 1996: 61).

⁴² En el §63 de *Sein und Zeit* Heidegger aclara un poco la relación de la fenomenología con los presupuestos. Al respecto, sugiere por medio de una pregunta retórica que “...la pre-suposición tiene más bien el carácter de un proyectar comprensor, de tal manera que la interpretación en la que dicho comprender se desarrolla empieza por ceder la palabra precisamente a aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo.” (Cfr. SZ: 314-315/333) En este texto se destaca primordialmente el sentido de contenido que determina a la vivencia.

teórico del mundo circundante se oculta la originariedad de lo cósmico, es decir, que lejos de una mera expresión del trato pre-teórico sesgado por la teoría, ha quedado inoperante la idea que debe rescatarse de una significación original de las cosas en la pura inmediatez. Ahora bien, nos cuesta acoger esta idea, ya que la circularidad nos impide pensar en una esfera despojada de la teoría.

Heidegger plantea una conexión entre este ámbito originario y la significación pero ¿es posible esto más allá de la teoría? ¿Hay sentido libre de significado “proposicional” en la vivencia de un *Dasein*? Por ahora no podemos dar una respuesta a este problema. Incluso Heidegger tampoco pudo por medio de este camino ya que, como él dice, estamos analizando la cuestión de la vivencia circundante a partir del problema de la realidad exterior, y de hecho no podemos ver lo circundante a la luz de la epistemología. Por esta causa Heidegger quiere formular la concepción de una “ciencia originaria” ya que lo teórico debe fundarse en “algo” que lo exceda, su origen debe ser pre-teórico. De este modo, el filósofo sostiene la importancia del método fenomenológico ya que la tarea que se propone parte de la búsqueda de una manera de abordar la vivencia circundante sin recurrir a la teoría. Heidegger intenta descubrir la forma originaria de experimentar las vivencias a partir del ritmo de su fluir y por medio de intuiciones que atienden a este “algo” pre-mundano (*das Vorweltliche*) que de forma previa se manifiesta en la vivencia. “El concepto de algo pre-mundano expresa un aspecto de la vida que es anterior a su estructuración en una trama de significaciones. Designa la máxima potencialidad de la vida en el sentido de que ella, antes de constituirse en las diferentes direcciones de sentido del mundo, posee una virtualidad y direccionalidad hacia él.” (Bertorello, 2005: 134) Esta potencialidad de la vida se da junto a la anticipación de lo dado, que previamente mencionamos a la hora de referirnos al sentido más allá de su fundamentación en el *sí mismo*.

Con el fin de reconocer las diversas actitudes que posibilitan un acercamiento al objeto de la investigación Heidegger resuelve en el primer curso distinguir tres esferas: una esfera originaria de la vida, otra esfera que objetiva eso originario por medio de un proceso de formalización (*Vergegenständlichung*) en el nivel pre-mundano que -como veremos en el siguiente apartado- es distinta de una tercera esfera que objetiva y determina lo dado (*Objektivität*) en un nivel teórico. Esta distinción le permite a Heidegger hablar, como lo

hace en la segunda esfera, de significación en el nivel pre-teórico del mundo circundante. A propósito el filósofo explica:

En la vida fáctica casi siempre tengo que habérmelas con la ‘objetividad’ no teórica de eso *significativo* a lo que se accede a través de la experiencia del mundo que nos rodea (*Umwelt*), el mundo de los otros (*Mitwelt*) y también el mundo del propio yo (*Selbstwelt*); a este ‘habérmelas con algo’ corresponde un sentido propio de la objetualidad comprensible fenomenológicamente. Si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, el sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del ‘es’ que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de ese modo es un ‘es’ que objetiva de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al ‘es’... (GA 9: 30/37)

A partir de este nivel de la vivencia objetivada de forma pre-lingüística emerge la tarea de la lógica en Heidegger, es decir, de la descripción de la intencionalidad de la vivencia para la reconstrucción de su estructura *a priori*. Sin embargo, dejaremos para el capítulo siguiente de nuestra investigación la comprensión de la tarea encomendada a la lógica originaria, debido a que ésta se dedica particularmente a la constitución del sentido de la vivencia de acuerdo al *Dasein* y en este momento queremos concentrarnos en cuestiones referentes a la vida fáctica y lo histórico para analizar el sentido de lo previo en ella.

5. El aporte de la indicación formal a la objetivación originaria

Antes de introducirnos a fondo en la cuestión del *a priori* en la vivencia, nos gustaría dedicar este apartado a la noción de la “indicación formal” (*formale Anzeige*), principalmente para destacar que Heidegger presenta este recurso para traslucir en un análisis metalingüístico el proceso de objetivación pre-mundano. Tal como mencionamos en el apartado anterior, la objetivación de lo pre-mundano es el momento previo a toda distinción teórica en donde lo dado se experimenta antes de su configuración.

Actualmente hay una gran cantidad de estudios que desarrollan en detalle el sentido de esta noción en el pensamiento del joven Heidegger, debido a que la indicación formal es un punto central en la obra del autor que de manera implícita se encuentra presente en su

escrito fundamental, *Sein und Zeit*. Con el correr de esta investigación veremos que tanto esta noción como la de *Vollzugssin*, que analizaremos luego, marcan de forma decisiva su comprensión de los existenciales en la analítica del *Dasein*. Se puede decir que con este descubrimiento toma cuerpo aquel proceso que a través del método fenomenológico se iba perfilando. Con la indicación formal se consuma el esfuerzo heideggeriano de llevar a cabo una acceso y una mostración de lo originario. Intentaremos explicar de forma breve el sentido de esta actitud fenomenológica y su mecanismo de acción para comprender mejor qué logra Heidegger con ella.

Heidegger explica en sus primeros cursos que la indicación formal es la actitud a partir de la cual se dirige la atención a algo, en el modo de algo formal (*formales Etwas*). En este caso, “lo formal” no implica una generalización, sino la suspensión de su aspecto temático y la abstención de todo juicio. Al respecto, Heidegger dice: “Lo formal es algo relativo a lo relacional. La indicación tiene que indicar anticipando la relación del fenómeno, pero en un sentido negativo, ¡como si de una advertencia se tratase! Un fenómeno tiene que estar previamente dado de tal modo que su sentido relacional quede flotando.” (GA 60: 63-64) Entonces, “lo formal” no puede equipararse a una generalización al modo de un ordenamiento genérico que destaca grados de pertenencia a una clase de acuerdo a su aspecto cualitativo dominante, sino que alude al vaciamiento temático de lo indicado para su libre realización. Esta forma de objetivar es la que Heidegger introduce en el curso del *Kriegsnotsemester* como una “objetivación formal” (*Vergegenständlichung*) que parte de la vivencia de “algo indeterminado” que tiene su origen en lo pre-mundano. Con esto queremos decir que gracias a esta actitud se logra direccionar la mirada hacia aquello que se da en la vivencia, de forma tal que por medio de este señalamiento queda abierto el ámbito significativo a partir del cual se interpretará la situación. De este modo nos dice Heidegger en el curso de 1919: “El *algo* formal y objeto *de la cognoscibilidad*, el algo de la teoretización formal, arranca *en primer lugar* de este algo pre-mundano de la vida.” (GA 56/57: 116/140)

En el curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* el filósofo señala la procedencia de la indicación formal de la concepción husserliana de la formalización trabajada en el §13 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Para resaltar la superación de la actitud teórica, Heidegger señala que con esta

noción atiende a la posibilidad de referirse originario y a su efectuación, focalizándose en la referencia misma y en la apertura que genera por su falta de tematización. Con la indicación formal Heidegger previene al *Dasein* de la posibilidad de caer en la desfiguración de lo dado, puesto a que por medio de la suspensión del juicio abre el camino a una realización genuina de su sentido. La indicación se posiciona en la vivencia apuntando al aspecto relacional de la misma, es decir, dando cuenta de la instancia de consumación del sentido en el modo como la misma se va constituyendo. Bajo esta óptica, se descubre justamente el proceso de objetivación y no lo objetivado, porque lo dado se presenta en los modos de esencia que en potencia están dispuestos en la vivencia. En otras palabras, por medio de la indicación formal se toma conciencia de la actitud que se requiere para acceder a lo dado de forma originaria. Este recurso presenta el momento en el que el *Dasein* se dirige a lo dado y pre-visualiza el entramado semántico de la situación hermenéutica antes de que se concrete en una de sus posibilidades.

Asimismo, vale destacar que en el proceso de la indicación formal se realizan los dos pasos del método fenomenológico. Por un lado tenemos 1) la destrucción de los significados derivados que en una primera instancia se señalan en la vivencia. Con el proceso de la indicación formal se suspende el significado previo de lo dado dejando abierto el camino para una revisión radical de lo señalado. De este modo, puede darse el paso de la confrontación y revisión de los conceptos filosóficos tradicionales que encubren a partir de la experiencia teórica (*theoretischen Erfassung*) el sentido originario de lo dado al reducirlo a una versión restringida de lo que en realidad puede ser. Por el otro lado, nos encontramos con 2) la construcción de nuevos significados que den cuenta del sentido primigenio de la vivencia, tal como esta se experimenta. Esto se debe a que gracias a la indicación se realiza una explicación fenomenológica del sentido originario que apunta a su aspecto relacional, es decir, al modo como en la vivencia se constituye y articula la estructura que de forma previa se encontraba allí pero que precisaba ser apropiada por el *Dasein*.

6. Indicios de una naturaleza doble del a priori en la obra del joven Heidegger

A lo largo de este capítulo hemos argumentado que Heidegger reformula la noción de vivencia por medio del concepto de *Ereignis*, debido a que esta noción le permite presentar la configuración del sentido de la vivencia. De hecho, por medio del *Ereignis* Heidegger muestra la apropiación de lo dado a medida que esto sucede. En un sentido amplio, la idea del hombre como configurador refiere a la comprensión del lenguaje como apertura de mundo. Asimismo, en sentido estricto, dicha idea abre un tema central en torno a la vivencia, el tema del *a priori*.

En este capítulo de la investigación nos focalizaremos en el análisis de la naturaleza del *a priori* en la noción de vivencia heideggeriana, ya que por esta vía se puede aclarar el sentido de la vivencia y el problema de la dificultad del acceso a lo originario por medio de la objetivación. Al respecto, la hipótesis que planteamos dice que: por medio de la lectura que a continuación haremos del *a priori* en la obra temprana de Heidegger, existe la posibilidad de entender la vivencia circundante como una experiencia propia y genuina en la cual la circularidad se justifica en el proceso de configuración. Ante todo destacamos que la idea de una dualidad del *a priori*, que expondremos a continuación, influye tanto en el *Dasein* como en la vivencia. En el caso del *Dasein* señalamos que la dualidad del *a priori* se refleja en los dos modos de significación de este ente (el apofántico y el hermenéutico). Respecto a la constitución de la vivencia observamos la conjunción de los factores que tanto a nivel formal como de contenido la determinan. En esta oportunidad nos interesa descubrir qué aportaría la cuestión de la dualidad del *a priori* a la comprensión de la vivencia y viceversa, por tanto dejaremos para el capítulo siguiente su correlato en los niveles de significación en el *Dasein*, cuestión central del curso de 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

En principio sostenemos que en el nivel originario de la vivencia emerge el *a priori* que el *Dasein* transforma y comprende en el marco de su experiencia. Esta sugerencia ya posiciona nuestra lectura del *a priori* de una determinada manera, puesto que a primera vista ya se puede observar que el *a priori* surge y se constituye en la facticidad. De este modo, veremos cómo la naturaleza del *a priori* en el pensamiento de Heidegger adquiere un rasgo histórico, porque en esta noción se conjugan una serie de factores que se desprenden de su concepción de vivencia. Entonces, adelantamos aquí que la idea de “lo histórico” acompaña todo el proceso de la formación de la vivencia, desde el contenido pre-dado en

ella hasta su ulterior configuración (de la *Bezugssin* a la *Vollzugssin*). Dicho contenido se visualiza en la anticipación y contribuye a constituir el sentido de la vivencia. Por tanto, de lo histórico surge la interpretación del *a priori*, ya que hablar de la experiencia del mundo circundante y no de la experiencia universal y válida, permite dirigir la mirada al *a priori* como algo constitutivo de la vida, fáctico y relativo al mundo del *Dasein*. Particularmente, en el curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* el autor define de forma preliminar el sentido de lo histórico como “llegar a ser”, “transcurrir en el tiempo”. Así pues, intenta no objetivarlo sino subrayar su función. En el sentido que venimos delineando, lo histórico no se funda en lo trascendental sino que lo trascendental se funda en lo histórico. Esta es una diferencia esencial que distingue a Heidegger de Husserl.

Luego de ese primer acercamiento a la vida fáctica a partir de lo histórico y al *a priori* como punto clave para su investigación, Heidegger reflexiona sobre esta versión del *a priori* en la vivencia con mayor detalle en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. El filósofo plantea en este curso el problema del *a priori* bajo la forma de la validez absoluta y el problema de la vivencia bajo la forma de lo irracional. Estos problemas los identifica con la escuela neokantiana y la perspectiva de la *Lebensphilosophie*, respectivamente. Heidegger se opone a las interpretaciones de estas dos vertientes de análisis básicamente por la deformación del fenómeno de la vida que se da en ambas. De allí se sigue la reformulación del concepto de vivencia que en el tercer apartado de este capítulo desarrollamos. Ahora bien, con la tendencia del *a priori* a la validez universal se da el aseguramiento, la prescripción y la subordinación de lo histórico. Por tal motivo es necesario revisar esta tendencia para comprender el rol de lo histórico en relación al sentido complejo de vivencia que el autor propone. Esto lo lleva a una destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*) de los posibles sentidos del término “historia”, tal como lo hizo con el de “vida”. De este modo, llega a la conclusión de que hay un sentido del *a priori* que se opone al sentido de una determinación teórica de validez universal y que se vincula con el sentido fáctico de lo histórico y su relación con el *Dasein*. Este es el sentido que debe descubrir para acceder a una interpretación de la génesis y la constitución del fenómeno originario de la vida.

Más adelante, en el curso de Marburgo, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger intenta nuevamente desprender la noción del *a priori* del contexto

semántico al cual se la vinculaba.⁴³ Para esto, indica que la fenomenología libera al *a priori* de su reducción al área del conocimiento y a la esfera del sujeto. El sentido del *a priori* y su estatuto ontológico ya no están vinculados al área lógica de las categorías y condiciones de posibilidad que regulan la experiencia sino que, como dijimos, el *a priori* ahora mantiene una relación con lo fáctico, lo histórico y lo previo, porque emerge de ellos. De este modo veremos, que la lógica (en su versión filosofante) más bien tendrá la tarea de descubrir y reconstruir el *a priori* en la estructura fáctica de la vida. En este caso, Heidegger se opone a la lógica neokantiana porque busca una lógica originaria que por el camino de la hermenéutica acceda al *a priori* de otra manera, aquella que se fue perfilando desde el primer curso de 1919.⁴⁴ Por tanto, en busca de precisar en detalle el lugar del *a priori* dentro de su reflexión, Heidegger señala que el *a priori* no se aferra ni al plano inmanente de la conciencia ni al espacio trascendente de lo real, pero sí se funda siempre en el ámbito de las cosas, que caracteriza como el mundo circundante.⁴⁵ En este ámbito se forma el sentido del *a priori* en relación a la práctica del *Dasein* porque con la articulación del sentido se completa la constitución del *a priori*. Sin embargo ésta no tiene que ser una versión acabada sino una primera versión del *a priori*, abierta a una maduración o temporalización (*Zeitigung*).⁴⁶ De aquí se sigue el programa que el filósofo quiere destacar,

⁴³ En el curso el filósofo precisa caracterizar este descubrimiento fenomenológico “1) porque que el sentido del *a priori* todavía está poco claro; 2) porque se halla aún en gran medida enredado con cuestiones tradicionales; y 3) porque aclarar su sentido presupone justamente entender aquello que estamos buscando: el tiempo.” (GA 20: 99/100)

⁴⁴ Aunque en el caso particular de Emil Lask, se puede decir que ha sido una gran influencia de Heidegger. Según Alejandro Vigo, “...hay que tener en cuenta que Lask desarrolla en sus libros más importantes, ‘Doctrinas de las categorías’ y ‘Doctrina del juicio’, una ontología que se caracteriza como *hylemorfismo trascendental*. Lask intenta pensar la constitución originaria del sentido en el nivel de la experiencia antepredicativa con un modelo trascendentalista, basado en la distinción forma (categorial) y material (sensible), que posee una orientación más aristotélica que kantiana, en la medida en que enfatiza fuertemente el papel determinante que desempeña el material respecto de la forma.” (Cfr. Vigo, 2008: 123) Dejamos para otra investigación las relaciones entre Heidegger y Lask que muy bien desarrolla Vigo, entre otros estudiosos de la obra del primer Heidegger.

⁴⁵ García Gómez-Heras dice que: “El *apriori* descubierto por Husserl en la intuición categorial y por Heidegger en la intuición originaria, no coinciden, sin embargo, ni en la calidad ontológica ni en funciones. El ‘mundo de la vida’ de la conciencia del primero es fundamentalmente un *apriori* epistemológico, cuya comprensión genera la lógica trascendental en la que Husserl hizo consistir su fenomenología. El ‘ser en el mundo’ heideggeriano, quiere ser, por el contrario, un *a priori* ontológico, cuya comprensión se despliega en una fenomenología del existir concreto. (1992: 291)

⁴⁶ Con esto queremos decir que a partir de la repetición (*Wiederholung*) de la configuración del sentido de la vivencia (tal como aparece en GA 21: 88/67, GA 59: 77/59) madura el *a priori*, se temporaliza. (Véase de este capítulo el apartado 4) Pues bien, la circularidad de la vivencia no es cerrada, en el sentido de que se acabe con una interpretación o un sentido realizativo del *Dasein* llevado a cabo en la experiencia. Diferentes captaciones de lo mismo en un *Dasein* sedimentan y maduran el *a priori*. Así, podemos decir que “el *a priori*

a saber, la tarea fenomenológica de identificar eso previo para dilucidar su sentido. Para esto, ya dijimos que es necesaria *una descripción analítica de la intencionalidad en su a priori*. De esta manera, Heidegger determina el carácter *a priori* al “...poner al descubierto las estructuras que constituyen de antemano las actuaciones particulares y sus posibles nexos, lo que subyace en todo percibir.” (GA 20: 130/126) La idea de poner al descubierto el mapa de posibles nexos significativos implícitos en la vivencia, justamente es una forma de aplicar la indicación formal. En suma, será la lógica la que llevará a cabo la tarea de la comprensión de este *a priori* a través del análisis de la vivencia en la constitución de la estructura trascendental del *Dasein*. Esto quiere decir que Heidegger expone la vivencia a partir de la lógica, en la medida que ésta vislumbra la configuración del sentido en su modo originario. Sin embargo, dado que la lógica se refiere al modo de relación del *Dasein* con lo vivido por medio de su constitución trascendental, en el segundo capítulo tendremos que ver si la lógica presta atención en su descripción al contenido que aporta lo dado.

Cuando analizamos la cuestión de la intencionalidad en Heidegger llegamos a la conclusión de que ésta se dirige al objeto de nuestra vivencia y es, a su vez, la estructura formal que da sentido al fenómeno. No obstante, observamos que más allá de los *motivos originarios* de la vivencia, en la cosa ya encontramos una *tendencia* a cierto sentido. De tal forma, se entiende que el *Dasein* sea en su entorno desde el estar ocupado en algo (*Aussein auf etwas*) y el estar interpretado (*Ausgelegtheit*) en el que se conjugan la intención del *Dasein* y la significatividad del mundo. Este modo de ser refleja, por un lado, la anticipación del *Dasein* (su proyección y apertura en el mundo) y, por el otro lado, esta particular disposición del *Dasein* deja en evidencia la condición de “ya dado” en la cual el mundo se nos patentiza. En el curso de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger distingue los sentidos relacionales propios del cuidado (*Sorge*) de los sentidos de contenidos agrupados bajo la significatividad (*Bedeutsamkeit*). Esta distinción del filósofo legitima, de cierta manera, nuestra lectura del sentido y de la doble naturaleza del *a priori*. Ciertamente, en los cursos del período (1919-1923) se reitera la

madura” porque no lo comprendemos como un *a priori* puro sino como un *a priori* histórico, el conjunto de contenido y forma. En este sentido, el *a priori* es el producto de lo que aparece previamente como lo dado (contenido de la vivencia) y que el *Dasein* transforma (modalidad de la vivencia). Por tanto, el *a priori* no nos está dado de entrada sino que madura a medida que la captación del *Dasein* se despliega a partir de las posibles repeticiones de la configuración del sentido de la vivencia. Pues, la estructura de la vivencia se modifica en el proceso de configuración. Entonces, el sentido de la vivencia que entendemos como *a priori* se transforma, actualiza.

consideración del mundo y de lo significativo como el aspecto de contenido de la vivencia, cuestión que luego se diluye una vez que el filósofo se adentra en la descripción modal del *sí mismo*. Aunque en sus inicios la noción de mundo fue el ámbito particular en el que se concretaba el fenómeno de la vida. Al respecto el filósofo decía: “Mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido en el fenómeno, vida.” (GA 61: 86/65) Ahora bien, más allá de este primer sentido general del concepto de mundo como el qué fundamental, en este curso que acabamos de mencionar Heidegger insiste en las dos variantes de sentido en la vivencia, marcando cierto grado de profundidad en ellas que se presenta de forma co-originaria. Heidegger indica una instancia implícita y potencial del sentido en la categoría de la significatividad, tal como anuncia en el curso de 1919 bajo la noción de lo pre-mundano, y una dirección explícita del sentido en la categoría del cuidado. Así pues, el sentido de la vivencia se experimenta: 1) a través de aquel *sentido de contenido* de los objetos que todavía no refiere a un modo de objetivación. Estos se presentan de forma indeterminada por medio del aspecto significativo previo a su apropiación.⁴⁷ 2) Por otro lado, el sentido de la vivencia también puede presentarse con una profundidad mayor, atendiendo ya a su aspecto mundano y articulado en un modo específico de relación (*Bezug*), realización (*Vollzug*) y temporalización (*Zeitigung*). En este caso, *el sentido de relación* se ocupa del tipo de encuentro con los objetos y de la forma correcta de dar cuenta de ello. En *el sentido de relación* el sí mismo está totalmente involucrado. De esta manera, la experiencia en la vida fáctica no es un mero tomar nota de lo que acontece, puesto que en cada acto el *Dasein* deja su marca y a la vez se auto-constituye. Por tanto, la preocupación (*Bekümmern*) del *Dasein* co-determina y co-orienta cada experiencia. (Véase GA 59: 210-211/132-133)

Hasta ahora hemos insistido en el punto de que la revisión del concepto de vivencia en el pensamiento de Heidegger nos facilitará descifrar la doble naturaleza del *a priori*. Por el momento pudimos ver que Heidegger distingue, ya de forma explícita en el curso mencionado, el sentido de contenido del sentido relacional en la vivencia. Tal distinción es un antecedente fuerte para nuestra lectura del *a priori* porque deja en evidencia los dos

⁴⁷ Heidegger explica que en esta instancia no sucede algo así como que los objetos se presenten desnudos, en un estado natural, y que luego se les añada un valor. Valor y significatividad no son lo mismo. El valor se determina luego de una objetivación teórica y, por el contrario, el aspecto significativo de los objetos se encuentra desde el comienzo en la vivencia, tal como explica Heidegger con la noción de *Umwelterlebnis*.

aspectos que constituyen el sentido. Cuando hablamos de una naturaleza doble del *a priori* nos referimos al carácter formal y al material que el *a priori* presenta según atendamos a la modalidad o al contenido de la vivencia. En otros términos, consideramos que el *Vorhabe* de la vivencia es un ejemplo claro de *a priori*, puesto que en él se conjugan determinaciones trascendentales del *Dasein*, presentes y pasadas -que conforman lo constituyente en la vivencia- y aspectos de contenido a través de conceptos que sedimentan una tradición, esto es lo constitutivo en ella. Hay que recordar que la configuración de la vivencia implica tomar conciencia de la idea de una hermenéutica de la situación, es decir, de su aspecto modal constituyente, pero a la vez esto requiere reconocer el contenido ya dado en la vivencia, a saber, el aspecto significativo que la determina.

Para rescatar ambos aspectos de la configuración, retomemos la cuestión de la articulación del sentido de la vivencia que se lleva a cabo para Heidegger por medio de una estructura tripartita que se compone del sentido de contenido (*Gehaltssin*), del sentido relacional (*Bezugssin*) y del sentido realizativo (*Vollzugssin*).⁴⁸ El sentido de contenido alude a los elementos de la vida fáctica que determinan la situación en la forma de lo ya dado, el sentido relacional presenta cómo se entrelazan las tendencias y motivaciones de la misma de acuerdo al compromiso del *sí mismo* en la situación, y el sentido realizativo lleva a su concreción, en los modos de la apropiación (*Aneignung*) o del extraviarse (*in Verlust Geraten*), aquello que en la situación se ha modelado. De tal forma, esta estructura da cuenta del proceder del *sí mismo* en torno al fluir del sentido en la vida. Es importante indicar que dentro de este proceso que describe la actitud del *Dasein* en la constitución del sentido, el *Vollzugssin* es un elemento fundamental en la teoría de Heidegger. Adrián Bertorello sostiene que en los cursos de Heidegger de este período, el mismo tiene una connotación fáctica e histórica porque en ellos Heidegger destaca el contenido de la vivencia, pero que en *Sein und Zeit* esta noción -que marca el sentido de los existenciales- adquiere meramente un carácter formal. Tal como sostiene Bertorello, el problema fundamental es que el *a priori* de Heidegger no es puro, es decir, no es absolutamente formal. De hecho, en este trabajo nos interesa reflexionar acerca de la naturaleza dual del *a*

⁴⁸ Para Heidegger: “Esto auténticamente propio sólo puede ser entendido como la estructura previa de la propia existencia que tiene lugar en una apropiación de sí misma en la respectiva facticidad de la vida, como la estructura previa del descubrir y el mantener abierto el concreto horizonte de expectativas, marcado por la preocupación y ansiedad, que constituye todo contexto de cumplimiento activo en cuanto tal.” (GA 9: 22/31)

priori en la noción de vivencia que implica la necesidad de una configuración del mundo, dado que -como vimos hasta ahora- en la vivencia existen presupuestos que condicionan la comprensión del *Dasein*. Heidegger sostiene la necesidad de un método que de lo derivado a lo originario logre constituir el sentido de la vivencia a partir de un análisis pre-teórico de ella, para una posterior formación de conceptos, tal como presenta en su curso *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. No olvidemos que cuando hablamos de “constituir” es importante destacar que Heidegger entiende con ello la actividad de reconocer y ensamblar de forma comprensora aquello que ya está dado en la vivencia. La constitución⁴⁹ no es una tarea en la cual el *Dasein* construya de la nada o intervenga forzosamente sobre lo que se da, sino que en este proceso se hace inteligible para él de forma originaria la vivencia.

Por otro lado, en *Sein und Zeit* el filósofo se refiere a tres coordenadas que articulan la pre-comprensión del campo de nuestras vivencias: el *Vorhabe* (haber previo), el *Vorsicht* (ver previo) y el *Vorgriff* (concebir previo). Entonces, el filósofo se pregunta cómo debe entender el *a priori* en esta estructura existencial, ya que la estructura trascendental de carácter modal se acopla, por otro lado, al contenido ya dado que determina también la estructura, la coordenada *Vorgriff* da cuenta de ello. En tal caso, podemos hablar de dos aspectos del *a priori* uno que refiere a lo trascendental, es decir, a la estructura formal que posibilita la experiencia y otro aspecto del *a priori* que refiere al contenido que nos brinda lo dado, aquello que moldeamos en la experiencia. Por tanto, la vivencia se compone de estos dos elementos: la realización y aquello que se realiza, lo constituyente y lo constitutivo. De esta manera transcurre la actividad del *Dasein* entre la forma y el contenido de la vivencia.

Con respecto al carácter universal del *a priori* en el plano de la estructura del *Dasein*, adelantamos aquí que Heidegger en *Sein und Zeit* aclara algo que ya mencionó en el curso de 1921/22 (GA 61: 53/40), a saber, que como la estructura del *Dasein* se realiza en la proyección de sus posibilidades la misma es temporal; gracias a este carácter habilita al *a priori* ontológicamente en la facticidad. Entonces, a pesar de ser una estructura fundamental de todo *Dasein* que le posibilita comprender e interpretar un mundo, a través de esta estructura el *Dasein* configura y despliega tal significación gracias al sentido de

⁴⁹ Heidegger introduce dos términos para referirse a la constitución, estos son: *Verfassung* y *Konstitution*.

temporalización (*Zeitigungssinn*) que lleva a la realización una situación concreta.⁵⁰ En este trabajo sostenemos que la idea de una fundamentación de la estructura trascendental en el tiempo mantiene presente el carácter fáctico de la estructura, de otro modo el filósofo no destacaría la primacía del “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) a la hora de entender los existenciales. Por tanto, la experiencia fáctica se moldea bajo estas coordenadas, y éste es el resultado del círculo hermenéutico propio de la temporalidad de la vida fáctica. Una apropiación del sentido de la vida requiere de la vuelta a lo originario y de una transformación que lo actualice.

En este momento del análisis, queremos rescatar una observación de Bertorello en torno al curso *Grundprobleme der Phänomenologie* que apunta justamente a la idea que acabamos de presentar. Esta observación se conecta de forma directa con lo que señalamos respecto del carácter fáctico de la estructura *a priori* del *Dasein*. Bertorello menciona que en el curso de 1919/20 Heidegger distingue un “contenido-qué” (*Wasgehalt*) de un “contenido-cómo” (*Wiegehalt*) en la vivencia. El contenido cualitativo caracteriza las vivencias a partir de su aspecto derivado, por medio de ello se distingue algo religioso, algo orgánico, algo ético o algo estético. Estos contenidos cualitativos no adquieren una función especial en la vida fáctica, porque ninguno de ellos se destaca de forma tal que indique una remisión particular o una apertura de la vida misma. Sin embargo, el contenido de la vivencia no se agota en su *qué*, hay contenidos-cómo que dan cuenta de las indicaciones previas que motivan la vivencia en un grado de profundidad mayor, puesto que en ellos se indica el sentido de una vivencia tal como esta se da. El contenido-cómo deja ver aquello que determina a la vivencia teniendo en cuenta su carácter modal, en su curso Heidegger dice que este contenido-cómo no es una invención o una abstracción, sino que es algo que se experimenta en la situación y que el *sí mismo* identifica. En este caso, Bertorello explica que “...el cómo posee un carácter fáctico, razón por la cual, posee un determinado contenido [...] Desde ese contenido fáctico se comprende el sí mismo y esa comprensión es la que está implicada como modalidad en los contenidos de la experiencia (*Wasgehalte*).” (2006: 6) Ante todo, debemos señalar que nuestra interpretación difiere con la de Bertorello

⁵⁰ Como ya mencionamos, la intencionalidad heideggeriana no define un acto teórico sino una actividad práctica, es decir, un ejercicio o trato ejecutivo (*verrichtender Umgang*), una realización (*Vollzug*), y ha de ser entendido en el sentido de su despliegue (*Zeitigungssin*), de cómo se da en el tiempo. (Cfr. Segura Peraita, 2002: 44)

en el punto de que para él el sentido y origen de la vivencia en la obra del joven Heidegger se reduce al *sí mismo* y para nosotros, en cambio, hay que prestar atención también a este contenido de la vivencia, ya que consideramos que la potencialidad de lo previo en ella influye en su sentido en la misma medida que lo hace el *sí mismo* por medio de la articulación comprensora. Esto se debe a que para nosotros el carácter “fáctico” de la vivencia no cumple simplemente la función de llevar lo modal a su realización, sino que entendemos a “lo previo” como un factor con estatuto ontológico que por su parte también otorga sentido a la vivencia. Por lo que debemos señalar que: 1) al reconocer la importancia del *Vorhabe* como *a priori* histórico que determina el sentido de la vivencia, y 2) teniendo en cuenta la idea de que este contenido articulado es el producto del *Dasein* presente y de la herencia que se sedimenta en la vivencia, se logra llegar a la conclusión de que el proceso de configuración es el factor que permite el reconocimiento y la apropiación de la estructura unitaria que Heidegger caracteriza a través del concepto de *Ereignis*. En síntesis, la descripción y la comprensión del *a priori* en la vivencia deben tener en cuenta la complejidad de la estructura, reconociendo en igual medida la dimensión productiva y la dimensión pasiva del sentido. Para esto es necesario tener presentes, por un lado, los aspectos modales de la vivencia que refieren a lo productivo y, por el otro, los aspectos de contenido que aluden al sentido pasivo que captamos de la donación de lo ya dado. Por tanto, sólo a partir de la comprensión de la dualidad del *a priori* que constituye la vivencia puede hablarse de una experiencia genuina del fenómeno de la vida fáctica.

7. Defensa de la dualidad del *a priori* a través del sentido de la vivencia

En este capítulo de nuestra investigación nos propusimos mostrar cómo Heidegger presenta a partir del curso de 1919 una caracterización fenomenológica de la vivencia que permite aclarar lentamente cuál es la naturaleza del *a priori* en este período de la obra del filósofo. Por medio del análisis descriptivo de su origen y su constitución se va delineando qué entiende el autor por el sentido de la vivencia. Bajo esta óptica, Heidegger descubre que dicho sentido no se reduce a facultades de orden subjetivo, ya que la impronta histórica que aporta el origen fáctico de la vivencia dispone a lo dado dentro de un entramado significativo que la precede. Esta versión preliminar de lo dado que todavía no se ha

realizado en una posibilidad concreta, ya tiende a una configuración que se perfila de acuerdo a su disposición previa.

Es cierto que el trabajo del *Dasein* consiste en la actualización del sentido de la vivencia, de forma tal que se de una apropiación genuina del mismo. Esto se debe a que toda vivencia nos remite a una situación singular, existencial y concreta. Por tanto, los nexos significativos que determinan la textura particular de tal vivencia se temporalizan a partir de la anticipación y la funcionalidad de lo dado para un *Dasein* en particular. En tal caso, la estructura de la vivencia nos lleva a una formulación específica del *a priori* que se deduce de la encrucijada entre lo intencional y lo significativo en ella. Podemos decir que el aspecto dual del *a priori* se trasluce gracias al sentido previo de la vivencia y al proceso de articulación de ese sentido en el *Dasein*. Por consiguiente, afirmamos que existe un *a priori* de naturaleza dual que reside en la vivencia.⁵¹

Nuestra interpretación acerca de la naturaleza dual y del origen fáctico del *a priori* da cuenta de aquel desdoblamiento del sentido, que de ningún modo se identifica con la concepción kantiana del conocimiento. Esto se debe a que el fenómeno de la vivencia en la obra de Heidegger no puede ser comprendido en términos gnoseológicos porque -como vimos- presenta una estructura más compleja en la cual sujeto y objeto se funden en el acontecer. En el apartado tercero de este capítulo explicamos que estas categorías se diluyen a medida que Heidegger se retrotrae a una instancia ontológica anterior a lo empírico y muestra que la vivencia es un fenómeno de apropiación de lo que se da, a saber, aquello que en primera instancia se dona y que describe el filósofo como el *Es gibt*. De esta manera, para acceder al sentido originario de la vivencia se necesita llevar a cabo un proceso de configuración que se inicia en la vida fáctica. Por tanto, volvemos a destacar que en esta investigación consideramos que para la comprensión del sentido de la vivencia

⁵¹ Thomas Sheehan presenta en su artículo "Facticity and Ereignis" publicado en la compilación *Interpreting Heidegger. Critical Essays* de Daniel Dahlstrom (2011: 42-68) una tesis arriesgada que entre líneas presenta grandes similitudes con nuestra mirada. El autor sostiene, sin empaparse demasiado del lenguaje heideggeriano, que tanto en la fenomenología como en el caso particular de Heidegger, el *Sein/Seyn* se reduce al sentido. Para Sheehan cada vez que Heidegger se refiere, sea en los años 20 como en los 30, al ser está queriendo explicar la develación del sentido. De este modo, a lo largo de su pensar se describe el sentido a través: del sentido de lo significativo (*Innerweltliches*), del sentido dado como tal (*Welt*) y de la fuente del sentido (*Ereignis*). "*Ereignis* y *Faktizität* nos hablan de lo mismo: el destino del hombre de mantener el proceso de sentido dado y donado." (2011: 68) Esta lectura concuerda con el punto de apoyo de nuestra argumentación, a saber, la idea de que para nosotros el *a priori* no es más que el sentido dual de la vivencia que se devela en la constitución de su estructura.

son necesarias tanto la estructura trascendental del *Dasein* que posibilita el acto en sí, como la donación de la cosa que se ofrece para ser articulada. El contenido que se capta pasivamente en la vivencia es esencial. A pesar de que ese contenido ya nos esté dado de forma derivada, es decir, cargado de la tradición y la teoría que deforman, en primera instancia, lo dado para nosotros y que, por ende, se requiera “hacer justicia” al contenido originario a partir de la depuración de lo que pre-significa y de la importancia de “autenticarlo”, advertimos aquí que quizás se pueda sostener que de acuerdo al pensamiento del joven Heidegger hay algo en la cosa que se dona que escapa al matiz deformado con el que se nos muestra y que, sin más, en esa instancia pre-mundana aparece con el peso de su ser, distinto al del *Dasein*. En resumen, sostenemos que esta forma específica de comprender la vivencia es fundamental a la hora de precisar el problema del *a priori*. A continuación, analizaremos una interpretación del *a priori* que a pesar de coincidir con nuestra lectura dual, difiere respecto a la comprensión originaria de la experiencia. Por tanto, desemboca en una explicación y una argumentación del sentido del *a priori* que para nosotros es incorrecta.

En principio, sostenemos que sólo hay un *a priori* en la vivencia. A diferencia de Mikel Dufrenne y su interpretación del *priori*,⁵² consideramos que no pueden darse un *a priori* objetivo y un *a priori* subjetivo que interactúan en la experiencia. Tal disgregación del sentido se estanca en una versión primitiva que tergiversa la unidad de lo que acontece. A simple vista la investigación de Dufrenne tiene grandes similitudes con nuestra lectura del *a priori* en el joven Heidegger, porque aquí el *a priori* no es estrictamente formal, universal y necesario. Dufrenne se dedica por entero a descifrar el sentido controvertido del *a priori* y por medio de un estudio minucioso en diálogo con la tradición filosófica, de Parménides a Heidegger, defiende la tesis de la dualidad del *a priori*. El disparador de la reflexión de Dufrenne y, justamente, la semilla de nuestra diferencia se encuentra en el hecho de que no establece una génesis del sentido del *a priori* porque cree que éste se da sin preámbulos en la experiencia. Al respecto indica:

Como resultado de la protesta contra las interpretaciones idealistas de Kant, nos arriesgamos a caer en una posición pre-kantiana: el empirismo. Pues estamos obligados a decir que el *a priori* se da en la experiencia, en vez de ser impuesto

⁵²... en su libro *La Notion d'a priori* (1959).

por una mente en la experiencia. La actividad de la mente está limitada a reconocer el *a priori*, para asumir y aprehender el sentido al que está confinada antes de la experiencia; sin embargo la mente no sabe que está ligada a ese sentido hasta que la experiencia lo presenta. (2009: 46)

Esta perspectiva sostiene que el sentido del *a priori* se encuentra en el objeto, sin la intervención de la actividad constituyente de un sujeto. Dufrenne considera que: “El mundo se hace conocer, se revela como mundo a cierta capacidad de conocerlo: esto define al *a priori*.” (2009: 100) De este modo, el *a priori* se entiende simplemente como independiente del sujeto. Incluso pareciera que un *a priori* no precisa del otro; podrían sin más co-existir sin necesidad de auto-implicarse. A nuestro juicio, esto no es así. En el pensamiento del joven Heidegger el sentido de las cosas florece del acto vivencial, no hay articulación del sentido sin donación ni donación sin alguien que la reciba.⁵³ Además si el *a priori* se origina en la experiencia y, en principio, se ofrece en su aspecto derivado, no cabe otra cosa más que aceptar que como constitutivo y constituyente el *a priori* se instituye en la experiencia. Aunque Dufrenne señale que el universo impone su sentido y que, a la vez, es transmitido por la historia y la cultura. Esta manera de entender el *a priori* es contradictoria porque sostiene que el sentido reside en el objeto y plantea que, en una instancia posterior, se encarna en el sujeto. En palabras de Dufrenne: “La educación, los hábitos y el medio pueden mejorar la percepción y clarificar el *a priori*, pero estas son condiciones y no causas de su sentido.” (Cfr. 2009: 49) Para nosotros, como ya explicitamos, el sentido del *a priori* es el producto de lo dado y su articulación. Este tipo de interpretación dual del *a priori* comprende el proceso unitivo de la donación y la transformación.

La versión dual que nosotros proponemos del *a priori* en Heidegger describe de forma más natural el sentido de la vivencia, puesto que no realiza una lectura forzada del asunto. Al hablar del sentido de contenido y del sentido formal, se logra comprender la convergencia de ambos aspectos en la estructura de la vivencia. Asimismo, de este modo se supera un problema planteado ya por Husserl, el de si el *a priori* es ideal o es una construcción subjetiva para comprender la estructura del mundo. Dufrenne plantea, en realidad, bajo la forma de un *a priori* dual dos *a priori* que luego tiene la dificultad de sintetizar. Según Dufrenne hay un *a priori* inmanente a la estructura del objeto y un *a priori*

⁵³ Como rescata Sheehan en Heidegger “*Ohne Da –sinn, kein Sinn. Ohne Sinn, kein Da-sinn*” (2011: 57)

implícito o virtual del conocimiento de esa estructura enraizada en el sujeto. En tal caso, cómo se puede saber si el *a priori* es “la presencia inmediata del sentido” (Dufrenne, 2009: 51), si para ello se precisa que concuerden en un momento ambas estructuras. En su lucha contra la reducción del *a priori* al plano formal o al material, Dufrenne acaba alienando el sentido y negando su génesis. A propósito consideramos que todavía hay rasgos kantianos en esta interpretación que impiden pensar en una situación originaria en la que se de la comunión entre sujeto y objeto. A continuación explicaremos esto.

Con el objetivo de establecer la unidad del *a priori*, Dufrenne introduce el concepto de mundo precisamente para marcar el vínculo gnoseológico entre sujeto y objeto. Al separar la aparición del mundo de su pre-comprensión, Dufrenne vuelve incomunicables el *a priori* objetivo con el subjetivo. En este caso, debemos decir que el problema se da porque Dufrenne se refiere al *a priori* pensando todavía sólo en su aspecto modal, ya que la relación que mantiene el sujeto con el objeto es de carácter teórico. Si introdujera en su lectura del *a priori* el rasgo histórico que caracteriza de forma originaria a la vivencia y realizará una interpretación pre-teórica de ella, lograría salirse de esa visión trascendental (en la lectura kantiana tradicional). Cuando Heidegger en este período de Friburgo acentúa en su investigación la función de lo histórico en la vivencia, descubre la importancia del sentido de contenido y su carácter constitutivo. La dualidad del *a priori* sólo puede mantenerse cuando respecto de un fenómeno unitario se sostiene que aquello que lo define va más allá de su agente intencional y de su estructura modal, pero que no es independiente de estos.

Ahora bien, si realizamos una mirada panorámica de la obra de Heidegger respecto de las cuestiones aquí trabajadas, veremos que el problema del *a priori* aparece tímidamente en su investigación temprana (en relación con lo histórico, lo previo y lo dado en la vivencia) y que de a poco este problema va adquiriendo otro lugar a medida que se consolida la analítica existencial. Con esto queremos decir, que el sentido del *a priori* se transforma ni bien el filósofo se acerca a *Sein und Zeit*. De esta manera sostenemos que la naturaleza dual del *a priori* y el concepto de *Ereignis* que caracterizan a la vivencia a comienzo de los años 20, paulatinamente son suplantados por una visión que pareciera centrarse en su carácter formal.

El sentido del *a priori* que venimos delineando a partir de la lectura y la reconstrucción guiadas por los cursos de 1919 a 1923 se disipa una vez que el filósofo se introduce en la lógica originaria, el esquematismo kantiano y el tema de la temporalidad. En los cursos coetáneos a *Sein und Zeit* se desarrolla otra visión del *a priori* que será necesario revisar. Más que nada esta revisión se hace con el fin de comprender esa vertiente modal del *a priori* que lleva a Heidegger a trabajar el sentido, ya no a través del concepto de *Ereignis* sino por medio de la constitución del *Dasein*. Sin embargo, veremos que incluso en la estructura trascendental de este ente sigue presente para nosotros la dualidad del *a priori*, ya que en el proceso de significación del *Dasein* observamos una bidimensionalidad que emerge por consecuencia del carácter dual del *a priori* que ya describimos en este capítulo en torno a la concepción de vivencia del filósofo alemán. Por este motivo, en el siguiente capítulo de esta investigación nos sumergiremos en el tránsito del sentido del *a priori* con el objetivo de describir el proceso de articulación del sentido de la vivencia en la estructura trascendental del *Dasein*. Para esto trabajaremos gran parte de los cursos del período de docencia en la Universidad de Marburgo de 1923 a 1928. Por medio de esta tarea tendremos una perspectiva completa de los factores que componen el problema del *a priori*, dado a que en el presente capítulo nos dedicamos a rescatar el sentido de contenido de la vivencia y en el capítulo siguiente trabajaremos el sentido formal de la misma. Nuestra lectura se confirmará al final del segundo capítulo cuando Heidegger reintroduzca la noción del *Ereignis* con el fin de fundamentar la estructura unitaria del *Dasein*.

CAPÍTULO II

Precisiones sobre la articulación del *a priori* en el *Dasein* en las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928)

1. Observación preliminar de la tarea asignada a la lógica

En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger señala que la fenomenología tiene la ocupación de rehabilitar el trabajo de las ciencias. El filósofo afirma que la relación fundamental de las ciencias con su objeto se ha vuelto problemática y, por ende, destaca la necesidad de reflexionar acerca de la estructura fundamental de las cosas con el fin de eliminar la vaguedad que los conceptos de las ciencias presentan en las bases de su investigación. A favor de esta idea argumenta que para descubrir el ámbito en el cual las cosas se manifiestan se torna imprescindible acceder a un método que no se encuentra en las ciencias particulares.⁵⁴ De este modo cobra importancia su concepción de la lógica,⁵⁵ puesto que le permite interpretar el sentido de las cosas en su estado original, es decir, en relación a la práctica a partir de la cual emerge su sentido. Heidegger menciona que: "...los

⁵⁴ Por ejemplo, en el curso de 1925 figura que la tarea de la fenomenología "es alumbrar la realidad tal como ella se muestra antes de cualquier pesquisa científica." (GA 20: 2/16) Luego, en el curso de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger dice: "...la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión 'fenomenología' es la denominación del método de la filosofía científica en general." (GA 24: 3/27) Ciencia que al final del curso denomina *temporale* o *transzendente Wissenschaft* aludiendo, de este modo, a la develación de las estructuras y las posibilidades del ser a la luz de la temporalidad. (GA 24: 460/384)

⁵⁵ Heidegger presenta sintéticamente en los *Prolegomena* la evolución de una *Lógica científica* en el ámbito contemporáneo, de la mano del positivismo de Comte y Stuart Mill, del trabajo de Lotze hasta las investigaciones del neokantismo, Dilthey, Brentano y Husserl. Este último plasmó en sus *Logische Untersuchungen* los frutos de doce años de dedicación a los objetos fundamentales de la lógica. Heidegger señala que con esta obra irrumpió en el mundo la investigación fenomenológica.

estados de cosas se hallan en relaciones fundamentales determinadas con el propio hombre, porque las propias ciencias no son sino posibilidades concretas del *Dasein*, posibilidades concretas de expresarse acerca del mundo en el que está y acerca de sí mismo.” (GA 20: 6/19) El pensador plantea que la lógica tiene la tarea de comprender la génesis y la constitución⁵⁶ de lo originario. Para llevar a cabo esta tarea hacen falta: 1) una base que permita interpretar su génesis a partir de la experiencia pre-teórica, 2) una exposición del modo de acceso a la realidad de antemano y 3) una caracterización de los conceptos que se vayan formando en la investigación. Este es el trabajo de la lógica originaria (*ursprüngliche Logik*) que Heidegger desarrolla a lo largo de las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928).

Ante todo, debemos recordar que Heidegger se enfrenta a la concepción científica de la fenomenología y presenta su transformación hermenéutica con el objetivo de exponer una forma nueva de entender la noción de vivencia (*Erlebnis*) y su acceso a lo originario. El filósofo propone una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que estudia el comportamiento del *Dasein* y el sentido de la vivencia en su nivel pre-teórico. Así pues, se aparta de la fenomenología trascendental y de la necesidad de la reflexión para llegar a una comprobación (*Ausweisung*) de los actos. De esta manera, insiste en la revisión de la máxima de una vuelta a las cosas mismas para un acceso inmediato a ellas. Con la lectura de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) comprendimos, en el primer capítulo de esta investigación, que Heidegger se toma el trabajo de direccionar la fenomenología al ámbito de la hermenéutica para destacar la función de la configuración del sentido de la vivencia. En principio, el filósofo introduce la noción de *Ereignis* por medio de la caracterización de la vida fáctica y su relación con lo histórico. El fenómeno del *Ereignis* muestra la estructura compleja de la vivencia que, más allá del problema gnoseológico, dispone al *Dasein* y a lo vivido en la intimidad de su despliegue. El *Ereignis* da cuenta de la apropiación de lo previo y su configuración, puesto que por medio de esta noción se aclaran el sentido donado y el sentido producido en la vivencia. Bajo esta óptica, sugerimos la posibilidad de una comprensión dual del *a priori* en la obra del joven Heidegger, ya que la vivencia tiene un sentido de contenido y un sentido formal que prevalecen para nosotros en igual medida. Ambos sentidos confluyen en la constitución de la vivencia y justifican su

⁵⁶ Como mencionamos en el primer capítulo, para Heidegger “constitución” (*Verfassung*) no significa producir sino hacer ver el ente en su objetualidad, distinta del sentido gnoseológico.

circularidad a través del proceso de configuración. La reformulación de la concepción de la vivencia en el pensamiento de Heidegger nos facilitó descifrar cuál es la naturaleza dual del *a priori*. A propósito sostuvimos que el sentido de contenido de la vivencia es un rasgo fundamental que predetermina la experiencia del *Dasein*, del mismo modo que lo hace su aspecto formal. También, señalamos que el tiempo es un factor esencial para comprender este sentido del *a priori*. En este capítulo intentaremos dar cuenta de ello.

Gracias al concepto de *Ereignis* Heidegger desarrolla un modo distinto de acceso a lo originario que le permite, por medio de una objetivación pre-teórica, descubrir el *a priori* de la vivencia mientras se manifiesta y articula. Ahora bien, será la lógica la que llevará a cabo la tarea de la comprensión de ese *a priori* por medio del análisis de la vivencia en la estructura trascendental del *Dasein*. Esto quiere decir que Heidegger expone a la vivencia a partir de la lógica porque con ella logra: vislumbrar la configuración del sentido en su modo originario y aprehender la constitución de su estructura mediante la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*. Describir la intencionalidad en su *a priori* es una forma de mostrar fenomenológicamente la estructura de la vivencia, teniendo en cuenta cómo se determina la significación del *Dasein* tanto en la *intentio* (intención del *Dasein*) como en el *intentum* (el objeto en el cómo de su ser entendido). (Véase GA 20: 60/68) Para esto es esencial descubrir al *a priori* en el ámbito de las cosas mismas.

Entre 1922 y 1924 el trabajo de Heidegger desemboca en un análisis sistemático de las estructuras de la vida fáctica. Lo novedoso de esta interpretación es la importancia que cobra la ontología en la caracterización hermenéutico-fenomenológica. La preferencia del estudio del aspecto práctico de la experiencia por sobre el aspecto teórico, se lleva a cabo en la investigación de Heidegger en contra de la interpretación epistemológica y a favor de una fundamentación ontológica. El filósofo indaga en los modos de comportarse del *Dasein* con el fin de descubrir cómo se construyen aquellos lazos significativos que modelan la estructura de la vivencia. En efecto, en el período de Marburgo el filósofo reduce la investigación del sentido de la vivencia al aproximarse al *Dasein* para descubrir la constitución de aquellas estructuras en la vida fáctica. Esto sucede porque Heidegger considera que la ontología y la lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad pero, en este caso, para realizar una hermenéutica del *Dasein*.

En el curso de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger insinúa que el término “ontología” simplemente lo utiliza al modo de una indicación acerca de lo que se estudia, el ser. En tal caso, la ontología está estrechamente relacionada con la fenomenología porque sólo a través de esta última se encamina correctamente la investigación. A partir de ahora la ontología -de la mano de la lógica- es la encargada de los dos problemas que desde 1919 se mantienen en la base de la investigación: la génesis y la constitución de lo originario. Heidegger aclara: “La fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también a la ontología.” (GA 63: 2/19) Esto sugiere que la tarea de la ontología se centraliza en la existencia concreta del *Dasein*. De este modo, a partir de la *hermenéutica de la facticidad* se hace accesible la constitución de lo originario en el cómo de su realización.

Previo al desarrollo de este capítulo, adelantamos aquí que para Heidegger la estructura trascendental del *Dasein* está formada por dos niveles de significación que distinguen la comprensión en los modos pre-teórico y teórico, es decir, original y derivado. Ambos niveles, inherentes a la constitución ontológica del *Dasein*, expresan dos modalidades de relación con la cosa: la relación práctica del trato cotidiano y la relación teórica de la objetivación. En este capítulo nos concentraremos en la lógica originaria para analizar específicamente estos dos niveles de significación. Al respecto, daremos ciertas precisiones acerca de la articulación del sentido con el fin de comprender mejor cómo se constituye el mismo en la estructura ontológica del *Dasein* y de qué manera actúan estos niveles en la estructura. Para esto discutiremos algunos aspectos de la constitución del *Dasein* por medio de un análisis de su estructura de comprensión y, además, tematizaremos la distinción del *lóγος* apofántico y el hermenéutico. Por consiguiente, trabajaremos el sentido formal del *a priori* que adelantamos en el capítulo anterior, haciendo particularmente hincapié en la interpretación que Heidegger hace de Kant. Heidegger estudia especialmente en el período de Marburgo la doctrina kantiana porque cree encontrar allí los elementos necesarios para una fundamentación de la estructura trascendental del *Dasein* y la ontología misma. Además el problema del *a priori* se reformula a través de la lectura de Kant, dando lugar a una nueva comprensión de la relación entre el ser y el tiempo. Iluminándose para Heidegger, de este modo, su ontología fundamental.

2. Φαινόμενον, λόγος y mundo. Anticipo de la estructura fundamental del Dasein

Tenemos que examinar la interpretación que Heidegger hace de los conceptos griegos φαινόμενον y λόγος para llegar a la concepción de mundo. Con esta noción Heidegger anticipa su interpretación del *Dasein*, ya que explora la relación del hombre con las cosas. En el primer curso de Marburgo, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, el filósofo propone una tarea doble:

- 1) Fijar y abrir el horizonte dentro del cual cabe esperar determinados *estados de cosas*. Orientaciones provisionales de la mirada, dejar a un lado las expectativas erróneas.
- 2) Realizar una descripción concreta de los estados de cosas que paulatinamente se nos han hecho accesibles, lograr la familiaridad con los objetos y el tipo y el modo de tratar teóricamente con ellos. (GA 17: 1/20)

Heidegger considera que debe realizar un análisis genético de los conceptos φαινόμενον y λόγος para destacar la tarea de la fenomenología, a saber, la de hacer ver por sí mismo (λόγος) lo que en sí mismo se manifiesta (φαινόμενον). En este caso, para el filósofo la fenomenología se distingue de las ciencias porque es la única que en su nombre no menciona su objeto de estudio sino el modo de estudiarlo. (Véase, GA 20: 117/115) En efecto, el filósofo recurre a Aristóteles e interpreta que: “Φαινόμενον es lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente; se topa con la vida en la medida en que, respecto de su mundo, esta está de tal modo que lo que ve, lo percibe en la αἴσθησις.” (GA 17: 11/31) Con esta frase Heidegger retoma dos elementos fundamentales para su concepción de la *ontología fenomenológica*, su tema y método de estudio.⁵⁷ Para el filósofo se complica la cuestión cuando la ciencia trata de captar expresamente la existencia tal como se muestra. El comportamiento del hombre de ciencia asume una posición que condiciona lo estudiado. En cambio, la fenomenología investiga de forma neutral y crítica su objeto de estudio, porque no impone teorías a la investigación e introduce la confrontación y apropiación a

⁵⁷ Alejandro Vigo indica en su escrito *Arqueología y aleteiología* (2008: 117-119) que Heidegger inaugura en *Sein und Zeit* un tipo de filosofía que renueva con la ontología el tema de investigación que desde antiguo se conoce como el “ser del ente” y el método que por medio de la fenomenología plantea un acceso delevativo “aleteiológico” de ese ser. La propuesta de Heidegger, según Vigo, es la de una ontología aleteiológica que se concentra en el método de apropiación y transformación, frente a la versión tradicional arqueológica que se remite al estudio de las causas y últimos principios. (Vigo retoma la determinación “aleteiológica” de la lectura de la fenomenología de Husserl y Heidegger hecha por Tugendhat y del uso del concepto en Lask.)

través de la hermenéutica. De este modo, capta el contenido y la forma *a priori* de la vivencia develando lo originario sin determinarlo. Por más que en el proceso de actualización de ese *a priori* el *Dasein* matice su sentido al hacerlo propio, hay que destacar que el método fenomenológico desarma todo tipo de supuestos que pudieran reducir la comprensión en su etapa inicial. De este modo encontramos los posibles modos de acceso a lo que está ahí, τὰ ὄντα, y a su origen. No obstante, el filósofo indica que dado que *el ser del ente se muestra ocultándose*, cabe la posibilidad de confundirlo con aquello que no es. Este no es un fenómeno sino una apariencia (*Schein*); algo puede “mostrarse” (*Erscheinen*) o “mostrarse como...” (*Erscheinung*). Entonces, hay que distinguir el fenómeno genuino que se muestra en sí mismo del que es mera apariencia, una mostración engañosa de lo que es. A su vez hay que saber diferenciar al fenómeno que se muestra en sí mismo de la *Erscheinung* que no es una remisión en sí (el mostrarse a sí mismo) sino la ostensión de algo distinto, dado a que lo que es no se manifiesta (*nicht erscheinen*). Al fin y al cabo, tanto el *Erscheinen* como el *Erscheinung* derivan del fenómeno del mostrarse, éste tiene un sentido ontológico y los dos primeros un sentido óptico.⁵⁸ Sin embargo, cabe destacar que en *Prolegomena* Heidegger sostiene que la fenomenología nada tiene, en el fondo, que ver con los fenómenos. Esto se debe a que no estudia aquello que aparece o meras apariencias, porque si no contradeciría la máxima de ir a las cosas mismas. Como dijimos anteriormente, su objeto de estudio se lo da la ontología.⁵⁹ A propósito Heidegger nos dice: “Fenómeno no es nada detrás de lo cual hay algo; más exactamente: con respecto al fenómeno no se puede preguntar en absoluto por ningún detrás, puesto que lo que se da es justamente el algo en sí mismo.” (GA 20: 118/116) Esto no quita que el fenómeno se ofrezca encubierto, enterrado, enmascarado. Ya vimos en el primer capítulo que todo fenómeno requiere de un proceso de apropiación que implica descubrir el sentido original tras su aspecto derivado.⁶⁰

Ahora bien, a partir del problema del acceso al φαivόμενον emerge el concepto de λόγος, que tiene su ascendente en λέγειν (discurrir, hablar). Heidegger explora, más allá de

⁵⁸ Al respecto véase la explicación que Heidegger da en el curso *Prolegomena* §8.

⁵⁹ Vigo (2008) explica con claridad que los *fenómenos* a los cuales Heidegger se refiere son aquellos que proceden de lo fáctico (óptico) pero que son estudiados de forma precedente en la estructura ontológica que posibilita su aparición.

⁶⁰ Sobre esto, llegamos a la conclusión de que la vivencia se realiza una vez que el sentido pre-dado se configura de acuerdo a la experiencia particular de un *Dasein* en una situación hermenéutica.

su aspecto fisiológico, el sentido del discurso (*Rede*)⁶¹ como voz (*Stimme*) en relación a la facultad del habla (*Sprache*), que tiene más bien que ver con la capacidad de articulación previa que con la emisión. De este modo, dice: “En la medida en que el hombre está en el mundo y quiere algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. [...] El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser.”⁶² (GA 17: 16/36) El *λόγος* tiene la función de “mostrar algo en sí mismo por sí mismo” (*ἀποφαίνεσθαι*). De este modo, la interpretación heideggeriana del aspecto funcional del *λόγος* abre el estudio metalingüístico del proceso de objetivación o, en otras palabras, transparenta el acceso inteligible al mundo. Dado a que presenta la voz -φωνή σημαντική- que muestra algo en su sentido original, asumiendo con especial énfasis la diferencia entre el *λόγος* que significa (*σημαντικῶς*) y el *λόγος* que enuncia (*ἀποφαντικῶς*). Con este interés de por medio el filósofo investiga los modos de articulación de lo significativo y su carácter constituyente en el mundo y el *Dasein*.

Heidegger encomienda la tarea encarnada en el concepto de *λόγος*, de hacer visible aquello de lo cual se habla, a la lógica. El análisis de Heidegger acerca de la lógica parte de la pregunta por la verdad (*ἀλήθεια*). En principio, el filósofo presenta el estudio de la lógica filosofante (*philosophierende Logik*) para retomar y destacar la reflexión sobre lo productivo y lo viviente, en contraste con la tarea de la lógica tradicional de escuela (*traditionelle Schullogik*) que, por el contrario, se concentra según Heidegger en la repetición anquilosada de ciertas fórmulas y reglas que ya conocemos y que forman parte del inventario de cátedra habitual.⁶³ En este último caso...

La lógica es la ciencia del pensar y de las leyes del pensar, más no del pensar en cuanto acontecer psíquico y de las leyes en cuanto regulación del proceso, sino

⁶¹ Acerca del análisis del concepto de *λόγος* que Heidegger hace en su curso *Logik*, Bertorello dice que el filósofo “se esfuerza por mostrar que el *λόγος* no puede ser reducido a la teoría del juicio de la lógica tradicional, al enunciado teórico de la forma S es P. Este tipo de enunciado es sólo una modalidad que el *λόγος* puede asumir, y entre todas es la menos originaria.” (2008: 121) Bertorello considera que la traducción al alemán del *λόγος* por *Rede* (discurso) es una estrategia de Heidegger para que el término no restrinja su sentido al enunciado y de este modo proponer un estudio del *λόγος* por medio de una lógica originaria que ahonda en la génesis de la producción del sentido y la estructura del mismo.

⁶² *Sofern der Mensch in der Welt ist, in ihr und mit sich selbst etwas will, spricht er. [...] Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst.*

⁶³ Estamos de acuerdo con la afirmación de Jesús Adrián Escudero en el prólogo a la traducción española del *Natorp Bericht* en el cual sostiene que: “Hay un tránsito de lo lógico a lo translógico que se inicia en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto. Un puente que abandona la senda del sujeto cognoscente para abrirse paso a los plexos de significado en los que se halla sumergido ese mismo sujeto.” (2002: 16)

del pensar en cuanto legalidad del objeto, de lo pensado en cuanto tal. Tradicionalmente por conocimiento se entendían los conocimientos acabados y aislados, formulados en enunciados, proposiciones o juicios [...] Los juicios se llevan a cabo mediante el aprehender representativo o sin más intuitivo; por eso hay en ellos verdad y objetividad.” (GA 20: 105/105)

Por tal motivo Heidegger quiere descubrir los presupuestos implícitos en el problema de la verdad y mejorar la explicación de la perspectiva de la lógica filosofante por medio de una descripción del sentido y del modo de ser de las cosas en relación al *Dasein*. Según Heidegger, sólo a partir de la lógica filosofante se logra satisfacer la exigencia de transparencia y rigurosidad de los conceptos fundamentales de la investigación científica. La lógica de escuela no se atreve a confrontar el propio pensamiento, a equivocarse y, por tanto, no filosofa. El tipo de lógica que Heidegger propone es aquella que tiene en cuenta la existencia y el estado de preocupación que orienta nuestra disposición en toda vivencia. De este modo, la tarea de la lógica debe partir del trato circunspectivo con las cosas. Ella debe remitirse al momento en el cual lo dado se presenta y nos empuja a su articulación para apropiarse su sentido, pues tiene la capacidad de dar cuenta de ese proceso de constitución de la estructura de la vivencia y el hombre mismo.

Al comienzo del curso de Marburgo de 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger expone que la ciencia de la lógica (ἐπιστήμη λογική) determina a sus pares -la física y la ética- ya que a través de ella se articulan los procesos de comprensión del mundo y del hombre. En *Logik* Heidegger dice que el *Dasein* “... guía y dirige todas sus conductas [pues] aclara, hace ver, define el modo de actuar y aquello de lo que hay que ocuparse.” (GA 21: 3/13) Entonces, dado que el *Dasein* experimenta el mundo por medio de la configuración de su sentido, se distingue de los otros seres vivientes porque, a diferencia de estos, posee la facultad de tener y producir *mundo*. De este modo, el filósofo sostiene que la experiencia del *Dasein* está dirigida y modelada por dicha facultad y por aquellos factores significativos que van conformando el *a priori* histórico que se hereda e interpreta. Por tanto, todo comportamiento del *Dasein* en cada ámbito de la facticidad, sea para consigo mismo como para con los otros, refiere en primera instancia a la estructura trascendental del mundo, es decir, a la existencia en el nivel primario de la comprensión y la articulación lógicas. La tarea de la lógica, a saber, “la descripción de la intencionalidad en su *a priori*” no es otra cosa que el estudio de los fenómenos (en el sentido

fenomenológico). Esto significa, el estudio de sí mismo tal como en sí mismo se manifiesta. Y qué es este sí mismo, sino una remisión constante al mundo que nos constituye.

En el curso de Friburgo de 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*,⁶⁴ Heidegger retoma la idea de la producción de mundo, es decir, del aspecto productivo de la lógica para poner en discusión la tesis del “hombre como configurador de mundo”. El filósofo propone una introducción a la noción de mundo entendida ya como aquel espacio semántico que emerge desde la experiencia y a partir del cual se forja la existencia humana. De este modo, interpreta al mundo como la articulación de las vivencias en una configuración significativa, esta concepción parte directamente de la idea de “apertura de mundo” que surge de la filosofía del lenguaje alemana en su vertiente hermenéutica.⁶⁵ Esta manera de comprender el mundo le permite a Heidegger ahondar en una serie de factores vinculados a la vida fáctica del *Dasein*, tales como, el temple de ánimo, la constitución de la esencia humana, la construcción del entorno y el comportamiento cotidiano del *Dasein*. Bajo esta perspectiva: “El hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar en frente es un tener el mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que se confronta, que él domina y de lo que se sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado”. (Heidegger, GA 29/30, 262/226)

La caracterización del concepto de mundo se inicia en este curso de Heidegger a partir de una comparación de la piedra, el animal y el hombre. Por medio de esta discusión Heidegger: 1) describe a la piedra como carente de mundo; 2) concibe que el animal se conduce en base a desinhibición de estímulos, sumergido en su entorno y cautivado de manera irreflexiva en un ámbito pobre, conocido ya por von Uexküll como el mundo

⁶⁴ Más allá de los distintos cursos que en el período de Marburgo desarrollan la cuestión del mundo, elegimos aquí referirnos a un curso posterior, primero porque creemos que en este curso de 1929/30 Heidegger mantiene el discurso y tipo de exposición propia de los años 20, segundo porque consideramos que es uno de los cursos que mejor presenta el tema. En *Die Grundbegriffe der Metaphysik* el filósofo logra una descripción mucho más minuciosa gracias a la comparación del mundo (*Welt*) del hombre con el mundo circundante (*Umwelt*) del animal. La comparación le permite describir de forma sutil los rasgos del mundo con una precisión inexorable. Por otro lado, también elegimos introducir este curso, puesto que presenta muy bien el fenómeno de la manifestabilidad del ente en su totalidad.

⁶⁵ La tradición alemana del lenguaje que desarrolla esta idea procede de Hamann, Herder y Humboldt. Los escritos de Cristina Lafont *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger y La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana* presentan el curso de esta idea a lo largo de la filosofía alemana.

circundante (*Umwelt*);⁶⁶ y 3) considera que el hombre es un ser que dispone, proyecta y configura su mundo (*Welt*). Este escenario presenta un horizonte de sentido ordenado de acuerdo a relaciones que disponen al hombre como el centro de la vivencia. Allí, él constata cada acontecimiento como propio y de carácter deliberado. Por el contrario, para Heidegger ni siquiera puede considerarse que el animal aviste un espacio en su hacer, porque no existe en él un mundo en el que se concrete la captación de una *manifestabilidad del ente*⁶⁷ ya que el animal no tiene una visión de la totalidad. La interpretación del mundo como *manifestabilidad del ente en cuanto tal en su totalidad (Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen)*,⁶⁸ del ente *en tanto que* ente es algo que al animal le queda cerrado, básicamente por la imposibilidad de dejar-ser o no lo que sale al encuentro. Entender al mundo como manifestabilidad significa centrarse en el asunto del *acceso* al mundo. El ente sólo forma parte del mundo en la medida en que pueda ser accesible para el hombre. Esto es así, porque para Heidegger la idea de mundo refiere exclusivamente al momento en el cual lo dado se articula de forma inteligible. De allí se sigue que el filósofo se esfuerce por dilucidar la forma originaria por medio de la cual el hombre capta, modela o se remite a lo dado. Aunque, por otro lado, la donación de lo dado es condición de posibilidad para la accesibilidad al ente por parte del *Dasein*. Esta donación de lo dado en los cursos de Marburgo puede entenderse como parte de la estructura trascendental del *Dasein* (horizonte de patencia del objeto) o también existe la posibilidad de entenderla, en una nivel previo a la explicación subjetiva, como algo que excede a lo modal y que se encuentra en la síntesis ontológica entre la cosa y la actividad transformadora o comprensora del *Dasein*, que más adelante analizaremos. Esto, que nos parece sumamente complicado y para larga discusión, tiene que ver con el sentido de lo trascendental más allá de lo subjetivo, lo formal y, porque no, de lo modal, pues nos abre el aspecto pasivo de la donación.

⁶⁶ La noción de *Umwelt* que Heidegger desarrolla en este curso no tiene nada que ver con la noción de *Umwelterlebnis* que presenta en 1919. El sentido que tiene en 1929/30 es estrictamente el que plantea von Uexküll en su trabajo.

⁶⁷ Se traduce *Offenbarkeit* como “manifestabilidad” para marcar la transformación que Heidegger hace del término alemán *Offenbarung* que se traduce como “manifestación”.

⁶⁸ En este caso, decimos “en su totalidad” en vez de como dice la traducción elegida “en su conjunto” para mantener una coherencia con el uso del término en otros textos del filósofo y otras traducciones conocidas.

El concepto de mundo representa en este período de docencia en Marburgo el aspecto modal del *a priori*,⁶⁹ a saber, aquella condición de posibilidad de todo lazo constitutivo con las cosas. Heidegger ya no entiende al mundo como el aspecto de contenido, lo significativo al inicio de cada vivencia, sino como el proceso de articulación lógica de carácter trascendental que permite, incluso, *la existencia de eso previo*. De allí se sigue, que a partir de esta derivación de la comprensión de la vivencia surjan en el pensamiento de Heidegger otras prioridades a la hora de reflexionar acerca de su origen, estructura y fundamentación. El filósofo se ocupa de este aspecto modal a través del análisis del comportamiento del *Dasein*, reduciendo el problema del sentido de la vivencia al momento de su configuración. Para esto Heidegger estudia los modos de significación del *Dasein* que abordaremos a continuación. Con el tratamiento del sentido modal del *a priori* que haremos en este capítulo de la investigación, nos proponemos la tarea de descubrir qué lugar tiene, dentro de este viraje de la comprensión del sentido, el aspecto de contenido que, a nuestro entender, predominaba en la definición de vivencia heideggeriana a comienzo de la década del '20. Esto nos interesa particularmente porque queremos ver - tal como anunciamos en el primer capítulo- de qué modo la tesis de la dualidad del *a priori*, que se desarrolla para nosotros en el período temprano de Friburgo, se encuentra presente en la estructura trascendental del *Dasein* elaborada por Heidegger en el período de Marburgo.

3. Dos niveles de significación en el *Dasein*: el apofántico y el hermenéutico

En el capítulo anterior abordamos las diversas formas de objetivación de la vivencia que Heidegger presenta en el curso del *Kriegsnotsemester*. En este caso, Heidegger distingue el aspecto pre-mundano de la vivencia de la articulación de su sentido. Tal como señalamos, en el nivel originario de la vivencia se exhibe en potencia y con cierta orientación lo significativo antes de que se consolide en una trama semántica particular de la experiencia. En el período de Marburgo el filósofo retoma esta cuestión y diferencia la verdad de la proposición de la verdad de la intuición (*λόγος* y *νοῦς*), es decir, la apófansis

⁶⁹ Incluso, en el último curso de Marburgo de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger parte de la revisión del concepto de mundo en la antigüedad con el fin de mostrar que el sentido de *κόσμος* es formal, porque refiere al estado, el modo de ser de los entes.

(enunciado) de la hermenéutica (intuición de la estructura de la vivencia). En este sentido, la proposición sólo da expresión a lo ya intuido.

Heidegger plantea que la proposición se precisa en referencia a la verdad (*Wahrheit*) y no al revés, es decir, no se define la verdad como enunciado (*Aussage*). De este modo, la verdad es previa a toda proposición y a su valor de verdad. Incluso, para Heidegger no hay “una verdad” sino que existe lo oculto (*verborgen*) y lo desoculto (*entborgen*) puesto que el sentido de verdad se entiende de forma literal en el des-ocultar (*ent-bergen*). Entonces, dado que no hay “una verdad” sino instancias de ocultación (*Verbergung*) y desocultación (*Entbergung*), debemos reconocer que el origen de “lo verdadero” se encuentra en una situación particular que emerge de la experiencia del *Dasein*. Ciertamente, lo originario es la donación, una manifestación del ser, y ésta acontece en las formas de lo oculto o lo desoculto. Por tanto, la verdad se da como desocultación y el enunciado se determina en referencia a ello. En tal caso, el λόγος apofántico (ἀποφαντικός) es “aquel que hace ver un ente por sí mismo” y de esta mostración (*Aufzeigung*) se infiere la predicación como expresión del enunciado, que puede llegar también a su comunicación. Heidegger intenta distinguir en su reflexión sobre el sentido del enunciado, la mostración de la determinación y la comunicación, pero esta sólo es una etapa de exploración de la cuestión que intenta marcar el tránsito del habla al lenguaje. El filósofo sugiere en su curso *Logik* direccionar el habla a la tarea del descubrir para limitar el enunciado al ámbito que se deriva de la comprensión pre-lingüística, pues todo enunciado se constituye a partir de la estructura fundamental del λόγος.

El enunciado siempre compone, sea descubridor o encubridor. Eso no quiere decir que no haya λόγος descubridor que descomponga, sino que el enunciado siempre compone es decir, hay siempre una síntesis (σύνθεσις) en la enunciación. (Cfr. GA 21: 135/114) La síntesis es el fundamento para la verdad y la falsedad del enunciado. Ahora bien, también existe la descomposición; toda síntesis es una diairesis (διαίρεσις), pues todo enlazar es un separar y todo separar es un enlazar.⁷⁰ De este modo, todo enunciado negativo implica comprender una separación de lo enlazado, por ejemplo el enunciado “esta pizarra no es negra” implica la no *negritud* de la pizarra. Entonces, en todo enunciado hay una síntesis y

⁷⁰ Al respecto, Heidegger dice en el curso de Marburgo de 1923/24: “Κάταφασις (afirmativo), decir-hacia, decir algo de algo poniéndoselo. Απόφασις (negativo) decir-desde, decir algo de algo quitándoselo.” (GA 17: 23/42)

una diairesis, sea afirmativo o negativo, descubridor o encubridor. Con esto Heidegger quiere indicar que los fenómenos del enlazar y del separar son previos a la expresión lingüística y a su atribuir y denegar, y eso es lo que hace posible que el λόγος sea verdadero o falso, descubridor o encubridor. Estas posibilidades que incumben a todo enunciado se instituyen en una estructura fundamental del λόγος. Ahora bien, qué constituye la unidad del λόγος es algo que Heidegger se pregunta a lo largo de las *Marburger Vorlesungen*. Al respecto Heidegger dice que: “...los rasgos constitutivos de la unidad del λόγος son importantes para Aristóteles y para los griegos en general, la determinación de la unidad, del ἔν, alterna con la determinación del ser específico de un ente [...] la unidad del λόγος se descubre respecto de lo significado y respecto de la significación fáctica.” (Cfr. GA 17: 22/40) De este modo, la unidad no tiene un sentido meramente formal, la pregunta por la unidad está estrechamente enlazada a la cuestión del existir. Todo λόγος es condición y expresión de algo concreto, realizado en su constitución entera y articulado en su textura significativa.

La argumentación de Heidegger nos ha dejado en claro la idea fundamental de que el λόγος, en términos generales, es ἀπόφανσις (ἀπόφανσις), mostración, habla. “El λόγος es un hacer ver el ente del cual se habla mostrándolo.” (Heidegger, GA 21: 143/119) El filósofo considera que en el enunciado se determina el “de qué”, es decir, se determina aquello que se develó o veló. Heidegger sostiene que para que pueda expresarse el qué (*Was*) del enunciado, primero debe hacerse accesible el mismo. En tanto, es necesario que aquello que se muestra sea comprendido en su donación, en su cómo (*Wie*),⁷¹ por este motivo se requiere comprender la estructura trascendental del *Dasein* en su nivel práctico.

En el trato cotidiano se descubre que el comportamiento del *Dasein* articula e interpreta el sentido de la vivencia en referencia a modalidades de relación pre-lingüísticas que presentan una comprensión del ente atemática, es decir, previa a la determinación cualitativa del qué. En este modo de comprensión se revela el ente como útil (*Zeug*), en un contexto remisional que indica el “para qué” (su utilidad), es decir que el *Dasein* se concentra en los modos de la manifestación y la dinámica particular del útil. Hay que

⁷¹ De este modo, Bertorello indica en su libro que: “La semántica y ontología explícita de esta primacía de la modalidad se encuentra en el pensamiento de Heidegger. De los dos interrogantes el que elige Heidegger para plantear el problema de la realidad es el del ‘cómo’. Se podría decir que toda su semántica es la subordinación de la pregunta por el ‘qué’ a la pregunta por el ‘cómo’.” (Bertorello, 2008: 16)

señalar que en el curso de Marburgo de 1925/26 Heidegger habla del útil, sólo porque éste le permite apuntar a la estructura del “en tanto que” (*Als-Struktur*), y no porque el filósofo esté interesado en presentar, como sí lo hace en *Sein und Zeit*, una descripción del mundo de los útiles. En efecto, lo que quiere destacar Heidegger es el hecho de que el ente se descubre en el uso a partir de un “para qué” que de forma pre-lingüística nos brinda un sentido del ente dentro de una práctica particular y en referencia a la intuición en su aspecto hermenéutico. No obstante, las cosas nos están dadas en cada vivencia con una carga de sentido que heredamos y dentro de un contexto significativo que emerge con la práctica en sí. El *Dasein* tiene la tarea de articular y procesar dicho sentido de forma tal que éste adquiera un “valor” singular y propio para él. Esta forma de descubrir al ente no deforma la verdad que oculta ni presenta de manera acabada una caracterización del mismo porque, como dijimos previamente, la remisión dispone de modo pre-reflexivo a la cosa en la captación y la plenificación de la vivencia que logra mostrar su mismidad (en un modo de ser fáctico) a partir de su comprensión en la estructura del “en tanto que”.

Una vez presentado, a grandes rasgos, el nivel pre-lingüístico de la comprensión del *Dasein* en el trato cotidiano y en la articulación del sentido original de la vivencia a partir de la estructura del “en tanto que”, hay que destacar el otro nivel de comprensión de carácter predicativo que se deriva de la instancia originaria de la intuición hermenéutica. En este otro nivel que comprendemos como un momento determinante y diferenciado en el cual predomina la comprensión temática propia de la investigación científica, también se dispone el “en tanto que” aunque en una modalidad apofántica, la enunciativa. En referencia a este nivel de comprensión predicativa, Heidegger señala en su curso *Logik* un problema que posteriormente ejemplificará y explicará con mayor exactitud en *Sein und Zeit*, este es el problema de la tematización de la remisión (*Verweisung*). Heidegger advierte la pérdida de lo originario⁷² con la desvivenciación que se produce en la predicación, puesto que al tomar por objeto aquello que en la cotidianidad se presenta por medio de su utilidad se deforma la donación original de la cosa. Según Heidegger esto sucede porque el estudio del ente modifica la dirección de la mirada del *Dasein* y la disposición de las estructuras de la vivencia en un modo teóricamente elaborado. Cuando se

⁷² Al respecto Bertorello menciona que “...el rasgo definitorio de lo teórico es precisamente la negación de lo originario, esto es la supresión y eliminación del ‘yo soy’. La condición de posibilidad de la teoría es la anulación de la facticidad, del ‘aquí’ y ‘ahora’ en que un ‘yo’ histórico existe.” (2008: 100)

retira la atención de la función primaria que cumple el útil, se capta al ente como presente. Esta es la forma que en *Sein und Zeit* se indica como la *Vorhandenheit* frente al nivel primigenio de la *Zuhandenheit*. En el segundo nivel de comprensión, el de la enunciación, el útil ya no es útil sino objeto, porque se deja de lado la modalidad pre-teórica para captarlo de forma cualitativa. La objetivación teórica del ente es distinta de la relación práctica con el útil, tal como Heidegger adelanta en el curso del *Kriegsnotsemester* cuando diferencia el nivel de la objetivación formal de la objetivación teórica. En el nivel de la significación teórica se produce un extrañamiento del objeto del ámbito significativo al cual pertenece, de forma tal que se hace necesaria una acreditación de lo intuido en la cosa. En este caso, para Heidegger, la verdad que surge de la proposición en el nivel predicativo es un fenómeno derivado de la verdad de la intuición.

Retomando la idea de la articulación de la vivencia que Heidegger presenta en sus *Frühe Freiburger Vorlesungen*, podemos decir que por medio de los dos niveles de significación el *Dasein* lleva a su realización (*Vollzug*) las dos posibilidades de relación (*Bezug*) con lo dado. De este modo, a través de la comprensión pre-teórica se descubre el sentido originario de las cosas y a partir de la comprensión teórica y proposicional se encubre o enmascara ese sentido. Estas dos modalidades reflejan las dos posibilidades del *λόγος*. En efecto, tal como el ser oscila entre su donación y ocultación, el *Dasein* se tensiona entre la develación y el encubrimiento del ser. Esta estructura tensional del *Dasein* es la cuestión central a trabajar en el siguiente capítulo con la tesis de la bidimensionalidad del *Dasein*, que titula esta parte de la investigación. La bidimensionalidad nos permitirá comprender el problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) que, ya veremos, aparece de forma inmadura en el período de Marburgo y guía el pensamiento de Heidegger a lo largo de su vida. Pero antes de llegar a estos temas debemos volver a la cuestión del *a priori*, dado a que a partir del estudio de la continuidad de la obra de Heidegger descubrimos -e intentamos explicar en estos capítulos- que la idea de la dualidad del *a priori* dirige el camino fenomenológico que aquí emprendimos y que, incluso, el problema de la diferencia también envuelve a la cuestión del *a priori*.

Volviendo a lo que en este apartado nos preocupa, consideramos que a pesar de que el *Dasein* se adelante y proyecte posibilidades en el horizonte de sentido, siempre retorna a lo dado porque la pre-comprensión ya dispone de cierta forma inteligible aquello que se

anticipa. Esto se debe a que el *Dasein* no necesita acceder a posteriori a su sentido, ya que dijimos que las cosas mismas se le presentan en el trato cargadas de significado, bajo el influjo de la tradición y de la práctica correspondiente. De esta manera, queremos dejar en claro que el “en tanto que” (*als*) está fundado de algún modo en la existencia; el “en tanto que” no existe por sí mismo. Esto ya lo vimos en el capítulo anterior cuando mencionamos que todo el esquema de articulación del sentido, desde la *Bezugssin* hasta la *Vollzugssin*, está determinado por lo histórico. Entonces, esta estructura da cuenta de la relación primaria y, a la vez, nos remite específicamente a algo. Por este motivo tanto en la estructura fundamental del “en tanto que” como en la realización fáctica de esa estructura en los dos niveles de significación del *Dasein*, observamos con claridad la influencia de la dualidad del *a priori*. Esto se debe a que ambas contienen en armonía el aspecto modal y el aspecto de contenido del *a priori*. Sin duda alguna, Heidegger dice: “El ‘en tanto que’ sólo puede entrar en función si el ente ya está previamente dado, y entonces sirve para hacer explícito este ente en tanto que constitutivo de tal y cual modo.” (GA 29/30: 417/347) Es por esto, que la estructura actúa al modo de una indicación formal ya que permite hacer visible el aspecto modal del *a priori* a través del proceso de objetivación formal de “lo dado”, que en este caso se corresponde con el aspecto de contenido del *a priori*.

En el período de Marburgo Heidegger plantea el estudio del proceso de objetivación a través de la focalización en la “accesibilidad al ente”. Por medio de esto acentúa el cómo de la relación comprensiva que el *Dasein* lleva a cabo. Por otro lado, dicha objetivación se dirige a algo que se articula en el proceso. En este sentido, se patentiza lo dado como “manifestabilidad del ente en su totalidad”. Esto quiere decir, que en una primera instancia eso que se muestra al *Dasein* como contenido de la vivencia se muestra de forma indiferenciada en el horizonte previo a toda determinación, de esta forma contiene en potencia todas las posibles significaciones de las cuales sólo algunas encontrarán la luz. Tal descripción mantiene en pie el *a priori* de contenido, pese a la prioridad modal que adquiere la definición de mundo. Con respecto a la idea del mundo como una “totalidad” Heidegger indica:

...*lo originario y lo primero es y sigue siendo toda la multiplicidad indivisa, a partir de la cual luego y en determinados casos y tendencias enunciativas del discurso se mienta sólo un significado –o predomina uno. La multiplicidad*

originaria, pero inarticulada y no realizada, de eso que ya significa de entrada *ser*, pasa a ser en cada caso un significado determinado mediante limitación, por lo cual toda la multiplicidad, que ya se ha comprendido entre otras cosas, no se elimina, sino que, justamente, se postula. (GA 29/30: 483/396)

En el último curso de Marburgo de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger recurre a la distinción kantiana entre el mundo en categorías matemáticas y la naturaleza en categorías dinámicas de la física. Esta distinción se presenta aunada en la lectura dual del *a priori* heideggeriana. En este caso, las categorías matemáticas refieren al aspecto quiditativo del mundo a través de la magnitud extensiva e intensiva de las cosas, y las categorías físicas apuntan al aspecto dinámico de la relación y la modalidad. (Véase GA 26: 228/208) La lectura de Heidegger presenta al mundo como una totalidad *a priori* que contiene al contenido y la modalidad. Sin embargo, a estas categorías o principios trascendentales les hace falta un giro hermenéutico que las devuelva a la existencia efectiva, porque la visión kantiana las reduce al ámbito ontológico de condición de posibilidad o al suelo óntico de la mera existencia. Heidegger advierte la necesidad de una interpretación óntico-ontológica que unifique ambas categorías en la facticidad, tal como lo precisó en el curso de 1921/22 cuando definió a la noción de categoría (Véase nota al pie N°15 del capítulo primero). De este modo, sostiene: “El mundo es la totalidad que representa el conjunto completo de las determinaciones aprióricas, que dicen lo que pertenece a un ente posible de acuerdo con su contenido quiditativo.” (GA 26: 228/208) En el curso de 1928, toda la exposición en torno a la concepción de mundo en Kant lo lleva a Heidegger a destacar la trascendencia que caracteriza al *Dasein*, puesto a que esta es una de las formas como se produce la diferencia -aquella que en *Sein und Zeit* emerge como la diferencia entre *Dasein* y cosa (o entre ente-*Dasein* y ente-no *Dasein*), y que genera la distinción entre ente y ser del ente (*ontologische Unterschied*).⁷³ De hecho, a través de la trascendencia el *Dasein* se abre a la diferencia a partir del reconocimiento de su

⁷³ En *Sein und Zeit* se tematiza el problema de la diferencia pero todavía no bajo la forma técnica de la “diferencia ontológica”. A pesar que en algunas ocasiones Heidegger la mencione, aparece con mayor precisión en el curso de 1927 y se asienta públicamente en el tratado *Vom Wesen des Grundes*. En *Sein und Zeit* la noción de la diferencia se encuentra aún de manera confusa y disgregada en una serie de diferencias, tales como la diferencia general que luego se establecerá entre ser y ente, la diferencia que aparece con la pregunta por el sentido del ser como diferencia entre ente y ser del ente, y la que arriba mencionamos como la diferencia entre *Dasein* y cosa. Esta última diferencia procede de la influencia husserliana de las *Logische Untersuchungen* a partir de la distinción entre ser de conciencia y ser de realidad, que muy bien plantea Jean-Luc Marion en su libro *Reducción y donación* (2011: 170-171).

unidad. Y gracias a esta diferencia el filósofo presenta una comprensión del ente que tiene en cuenta al ser. Esta comprensión es el origen y el fundamento del problema del mundo, del *a priori* y de la trascendencia. Con todo, antes de introducirnos en la cuestión de la unidad y el fundamento de la estructura del *Dasein* analizaremos el problema del *a priori* en los cursos de Marburgo para descubrir la influencia que ejerció la lectura de Kant.

4. Transformación del *a priori* y su relación con el ser

En *Prolegomena* Heidegger muestra cierta preocupación por aquello que el *a priori* nombra, es decir, que más allá del aspecto formal que literalmente captamos de los vocablos “*a priori – prius – πρότερον*” (como lo que está con anterioridad) surge la pregunta acerca de “qué es ese algo, en el que se encuentra eso previo.”⁷⁴ (GA 20: 99/100) Este interés lo lleva al filósofo, por un lado, a cuestionar el sentido que el *a priori* adquiere con la tradición y, por el otro, a rescatar qué debemos entender por *a priori* en el estudio fenomenológico, refiriéndose con esto al fenómeno concreto que se vivencia como el *a priori*. En el curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 retoma la pregunta por el sentido del *a priori*. (Véase GA 24: 27/45) Allí el filósofo apunta al problema de la precedencia del ser al ente y al carácter singular de dicha anterioridad.

En el primer capítulo de esta investigación ya adelantamos que la fenomenología sustrae al *a priori* de los límites intangibles del sujeto. Esto significa que el *a priori* no está ahora encerrado en la esfera inmanente de la conciencia pura.⁷⁵ El *a priori* ya no se restringe al conocimiento y al modo de actuación reflexiva. (Véase GA 20: 101/101) La fenomenología devuelve el *a priori* a la experiencia, al contacto intuitivo e inmediato con los fenómenos. Tal como vimos en el capítulo anterior, el esquema subjetivo se deshace una vez que Heidegger concibe a la vivencia como un ámbito abierto en el que se desvanecen las categorías gnoseológicas para dar paso a un fenómeno más complejo. En este fenómeno se desarrolla y fluye la vida misma en su existencia singular. De este modo, el sentido tradicional del *a priori* se modifica dando paso a la pregunta libre por el *a priori*.

⁷⁴ “...was das Etwas ist, an dem so Etwas wie ein Früheres vorfindlich wird.”

⁷⁵ Daniel Dahlstrom nos recuerda que Heidegger agradece a Husserl por su revelación fenomenológica respecto del *a priori* y menciona que: “Desde Descartes, el *a priori* es asociado con la subjetividad. No obstante, con los descubrimientos de la intencionalidad y de los actos de ideación, el *a priori* se ha desacoplado de la cognición interna e inmanente al sujeto (*res cogitans*).” (2009: 98)

En este punto Heidegger retrocede, al mejor estilo cartesiano, al inicio de toda meditación para cuestiona el origen de lo que se da (*Es gibt*). En el curso sobre la *Kritik der reinen Vernunft* el filósofo dice con mucha claridad que: “La intuición es el dejarse-donar algo como la cosa en carne y hueso que es; es el dejar ir al encuentro inmediato de un ente.” (GA 25: 85)⁷⁶ Este tipo de descripción fenomenológica de la intuición nos presenta a lo previamente dado con la donación no tanto como una intencionalidad sino como una sensibilidad. Jean Greisch enfatiza esta interpretación del *a priori* en la lectura kantiana de Heidegger. (2010: 137) Posición que para nosotros revela la posibilidad de una donación material en la obra del joven Heidegger, que acentuamos en esta investigación a través del aspecto de contenido de la vivencia. Heidegger aproxima el *a priori* a lo dado en la experiencia sensible, por ejemplo en *Prolegomena* lo afirma así:

No es algo que descubra indirectamente, que se conjetura a partir de ciertos indicios en lo real, que se calcule a manera de hipótesis, como cuando de la aparición de determinados estados dinámicos en un cuerpo se deduce la presencia de otro cuerpo, que, sin embargo, no se ve. Trasplantar a la filosofía este modo de observación, que tiene su sentido en el dominio de la física, y admitir también para ella una especie de estratificación de cuerpos y demás... es un absurdo. El *a priori*, por el contrario, se puede aprehender en sí mismo de modo directo. (GA 20: 102/102)

Bajo el punto de vista del joven Heidegger el *a priori* adquiere un estatuto ontológico. Ahora el *a priori* es accesible pues se encuentra en el ámbito de las cosas mismas y, de hecho, Heidegger descubre que el *a priori* no es otra cosa más que el sentido pre-dado que se articula en la vivencia y, a partir del cual, se genera la estructura significativa de los fenómenos.⁷⁷ En otras palabras: “El *a priori* es, más bien, *un rasgo de la secuencia constitutiva del ser del ente, en la estructura-de-ser del ser.*” (*Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*) (Heidegger, GA 20: 102/102) Esta afirmación es de gran importancia para nuestra lectura porque deja en evidencia la naturaleza del *a priori* en la hermenéutica fenomenológica. Con esta declaración Heidegger retrotrae el *a priori* a un estado original de las cosas, dado a que

⁷⁶ “Anschauung [...] ist das Sichgebenlassen von etwas als das Leibhaftige das es ist; es ist das unmittelbare Begegnenlassen eines Seienden.”

⁷⁷ Podríamos interpretar que el *a priori* es el conjunto de intuición sensible e intuición categorial, es decir, la configuración de “lo que se me presenta y cómo se me presenta”.

lo vincula directamente con el ser. En esta parte del curso de Marburgo de 1925 el filósofo anticipa la relación entre el *a priori* y el ser, pues pone al *a priori* como un elemento fundante del sentido.⁷⁸

En dicho curso podemos percibir cómo Heidegger cuestiona a la propia fenomenología respecto del tema de la pregunta por el ser. Por ejemplo, en el §13 aparece de forma inmadura la diferencia ontológica, que como dijimos será el punto central para hablar del aspecto transitivo del sentido. Aquí Heidegger plantea la necesidad de la pregunta por el ser de lo intencional, por el ser de los actos y por el ser de los entes, que intervienen en la diferencia más radical. Además sostiene que hay que preguntar, primordialmente, por *el sentido del ser* “para llegar a esa diferencia fundamental en el ser.”⁷⁹ (Cfr. GA 20: 158/148) Más adelante en el mismo curso, Heidegger advierte que con la comprensión más radical del ser se modificará el concepto de *a priori* y el sentido de la aprehensión del *a priori*. (GA 20: 190/175) Heidegger cree que el concepto tradicional de *a priori*, que está influenciado desde Platón por determinada concepción del ser, ha sido mal comprendido puesto que tanto el método de la lógica como el contexto significativo empleados por la fenomenología se encontraban lejos de aquel lugar en donde el *a priori* se da. Entonces, más allá de la idea de una descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*, Heidegger avista en la tarea de la interpretación el tipo de acceso que permitirá exponer su sentido original.

Por otro lado, no debemos olvidar -aludiendo de este modo al título del curso de Marburgo, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*- que respecto al sentido del

⁷⁸ En *Arqueología y aleteología*, Alejandro Vigo remite el sentido del *a priori* que Heidegger presenta en los *Prolegomena* a la particularidad del método fenomenológico -para nosotros formal- que se destaca como la posibilidad de develar las estructuras aprióricas que permiten *la inmediatez de lo inmediato*, que en otro artículo llama “estructuras de inmediatez mediada” (*vermittelte Unmittelbarkeit*) (Vigo, 2008: 272). Relegando, de este modo, a un segundo plano el aspecto de contenido del *a priori* que se presenta con la intuición sensible y su objeto. De hecho, identifica la descripción del *a priori* como “secuencia constitutiva del ser del ente” directamente con el descubrimiento de la intuición categorial. Vigo considera, recurriendo a una afirmación de Heidegger en el seminario de *Zähringen* de 1973, que en ella se encuentra distinguida con claridad la forma del acto y el contenido de la categoría. Sin embargo, nosotros sostendremos que -a partir de la interpretación de la doctrina kantiana que hace Heidegger seguido de *Sein und Zeit*- este tipo de intuición se desvía de la intención de Heidegger de un acceso a la síntesis con los objetos sensibles de la percepción. De forma tal que a pesar de que la intuición categorial se caracterice por la evidencia inmediata de su contenido (de orden predicativo), por fundarse en los actos sensibles y por la síntesis, podríamos decir, interna de su contenido y forma, encuentra dificultades a la hora de llevar a cabo la síntesis ontológica. Cuando nos introduzcamos en el apartado 5 del retorno al *a priori*, se comprenderá mejor a qué nos referimos con esto.

⁷⁹ Incluso, Heidegger afirma que la omisión de la fenomenología acerca del ser en cuanto tal y del ser de lo intencional se fundan en el abandono del propio *Dasein*. Cuando la fenomenología propone la máxima de una vuelta a las cosas mismas, se olvida de investigar el ser del ente intencional en su existencia original.

vocablo “*a priori*” Heidegger advierte otra forma de entender el aspecto temporal que éste presenta. Con la cuestión de lo temporal Heidegger indica el origen fáctico del *a priori*. La función del tiempo en relación al *a priori* es un tema complicado que intentaremos precisar a medida que avance nuestra investigación. Por ahora sólo queremos decir que el tiempo nos remite al aspecto transitivo del ser (la donación) cuyo efecto eminente es la diferencia.⁸⁰ Al respecto intuimos que gracias a la perspectiva temporal del problema del *a priori* se comprenderá la manera en que el ser acontece y el tipo de fundamentación de lo acontecido. De este modo parece que si logramos describir la encrucijada entre el ser, el *a priori* y el tiempo, nos encontraremos más cerca de descifrar el asunto en cuestión: la diferencia. En el apartado sexto de este capítulo exploraremos algunas particularidades de este problema con el fin de retomar el fenómeno del acontecer y de la vivencia que a través del concepto de *Ereignis* el filósofo presentó en un comienzo.

Por último, en la enigmática y breve presentación del *a priori* que Heidegger ofrece en el curso *Prolegomena*,⁸¹ se encuentra una triple caracterización a través de la cual establece algunos de los rasgos más generales de la noción. 1) Destaca su alcance universal y su indiferencia frente a la subjetividad, 2) indica el modo como se accede a él a partir de las cosas mismas y 3) anticipa que la estructura del *a priori* se va a definir en cuanto carácter del ser del ente -y no del ente mismo- que nos permite ver el sentido originario del *a priori*. (Véase, GA 20: 102/102) A continuación daremos algunas precisiones sobre esta caracterización para distinguir nuestra posición de otras.

Primero queremos señalar que del hecho de que se entienda al *a priori* como *parte de la constitución del ser del ente*, no se sigue que tengamos una comprensión del mismo que pierda su aspecto de contenido. Lo dado tiene un papel importante en la constitución del sentido del *a priori*, puesto que el *a priori* no es algo que se infiera sino que se accede a él de forma directa por la intuición.⁸² Entonces, no podemos decir que el *a priori* de

⁸⁰ Al respecto, Jean Greisch nos dice recurriendo al curso de Heidegger de 1927: “Si la temporalidad es la condición de posibilidad última de toda comprensión del ser, la diferencia ontológica, que también envuelve el problema del *a priori*, deberá ella misma ser ‘interpretada temporalmente’.” (2010: 129)

⁸¹ Heidegger presenta el *a priori* como el tercer descubrimiento de la fenomenología, junto a la intencionalidad y la intuición categorial. Esta exposición abre nuevas formas de comprender y problematizar el *a priori* a partir de intuiciones del filósofo que apenas indican un camino de interpretación y dilucidación de la cuestión. Sin embargo, pese a las dificultades que pueden aparecer para elaborar esta lectura de la noción, encontramos aquí los elementos necesarios para continuar con la investigación.

⁸² Incluso en la ideación que refiere a un objeto distinto del sensible hay una fundación previa en el objeto real.

Heidegger sea subjetivo, puro o estrictamente formal, aunque tampoco podemos asimilar el *a priori* enteramente al objeto, puesto que como dijimos anteriormente el *a priori* también depende de la articulación de su sentido.⁸³ El problema se presenta cuando Heidegger analiza la intuición categorial de Husserl. Pues bien, aparecen en los enunciados de percepción (al nominalizar) objetos de otra naturaleza distinta a la sensible que -pese a no considerarse ya como inmanentes a la conciencia (GA 20: 80/84)- se muestran para Heidegger como “exceso de intenciones” (*Überschuss an Intentionen*). (GA 20: 77/82) Dichos elementos -los términos sincategoremáticos y la cópula- que no tienen un correlato sensible pero que permiten la captación de los objetos sensibles y, a la vez, están fundados en ellos, ¿deben entenderse como parte del sentido de contenido o como parte del sentido formal?⁸⁴ Heidegger sostiene que estos elementos categoriales a pesar de aportar la extensión de la objetividad de lo dado son reducidos por Husserl, en última instancia, a la subjetividad porque “...la *mera* sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales.” (LU, 1997: 600) Además “...mientras que las formas complementarias, aunque en cuanto formas significativas piden asimismo cumplimiento, no encuentran inmediatamente en la percepción, ni en los actos coordinados a ella, nada que pueda ser alguna vez conforme con ellas.” (LU, 1997: 698) (Véase también LU, 1998: 700) Dadas estas condiciones habrá que investigar aquí la naturaleza del *a priori*

⁸³ Daniel Dahlstrom plantea en su libro *Heidegger's Concept of Truth* (2009: 99) que aquí se pone confusa la cuestión porque es difícil entender a qué tipo de intuición Heidegger se refiere cuando habla de la identificación o demostración del *a priori* en las cosas. Esto se debe a que no se sabe si se refiere a la intuición sensible o la categorial que Husserl propone en sus *Logische Untersuchungen*. Dahlstrom dice que quizás el uso del término “intuición simple” no tiene el peso de la noción husserliana sino que intente marcar una diferencia entre una inferencia y una captación inmediata. Para nosotros queda claro en el texto *Prolegomena* que la intuición simple, por más que contenga a la intuición categorial, debe ser inmediata y cumplir con el requisito de plenificarse en lo sensible. Heidegger enfatiza reiteradas veces que la captación del sentido original del *a priori* se da sin la necesidad de un proceso reflexivo; Husserl insiste en que este tipo de elementos categoriales tampoco se origina en la reflexión. (Husserl, 1998: 701) No obstante, sabemos que la intuición categorial a pesar de ser inmediata no puede considerarse una intuición simple porque le falta acceder al proceso de comprobación fáctica. Al no tener un correlato objetivo sensible en el cual se plenifique de forma directa, se pierde el carácter simple de la misma. Primero, porque Heidegger cree que se realiza en más de un nivel (Véase cita respecto de diferencias de niveles en intuición en apartado 2 del capítulo I de este trabajo. Husserl también plantea esta diferencia de grado en LU: 705) y segundo, porque más adelante veremos -cuando nos introduzcamos en el tema del esquematismo kantiano- el problema de una síntesis entre las categorías y los objetos sensibles. Como ya mencionamos -a diferencia de Alejandro Vigo (2008: 128)- sostenemos que los objetos categoriales no pueden presentar una solución al sintetizar categoría e intuición, porque justamente pierden de vista el componente fáctico y pre-predicativo. De todas maneras este es un tema para larga discusión. No puede obviarse que con la intuición categorial Husserl abre otra forma de lo dado que en sus LU se desarrolla de un modo mucho más complejo, que excede al tratamiento de Heidegger.

⁸⁴ Si hablamos del acto fundado forman parte del sentido de contenido, si hablamos del objeto en el que se fundan son parte del sentido formal.

un poco más a través de la lectura heideggeriana, debido a que todavía es una noción ciertamente oscura que necesita ser aclarada. Con nuestra lectura presentamos una posible interpretación que mantiene una posición mediadora entre una comprensión del *a priori* formal y una comprensión del *a priori* material. La dualidad del *a priori* incorpora ambas articulando en el proceso de constitución del sentido lo donado (correspondiente a la estructura de lo dado fácticamente) y lo producido (correspondiente a la estructura formal del *Dasein*) en toda su complejidad.

Segundo, queremos precisar que cuando Heidegger habla del aspecto universal del *a priori* no mienta con ello un sentido absoluto o ideal del mismo, pues el matiz universal que destaca no se contrapone a su aspecto fáctico y relativo a la experiencia.⁸⁵ De esta manera, el *a priori* forma parte de la constitución de todo *Dasein* y, a la vez, está determinado por la situación hermenéutica. Esto se debe a que el proceso de formalización que la hermenéutica fenomenológica efectúa con la indicación formal le permita a Heidegger referirse a estructuras universales en una concreta realización, sin detenerse en el aspecto cualitativo que las generaliza.⁸⁶ En este caso, el carácter universal y a la vez fáctico del *a priori* está relacionado con lo que él entiende por una temporalización de lo trascendental, un modo particular de individuación de lo modal. Este sentido puntual del *a priori* aparece en el §18 de *Sein und Zeit* con la caracterización del “siempre ya” o “lo sido” (*Gewesen*); perfecto ontológico o trascendental que devuelve el *a priori* a la facticidad.⁸⁷ Esta temporalización

⁸⁵ Vigo (2008) indica respecto de la pretensión o el alcance universal de la fenomenología que éste viene dado del hecho de que se aplica a todo tipo de objetos sin restricción temática, “...todos le resultan accesibles, la especificidad de la fenomenología no se funda en la determinación del contenido de los ‘objetos’ tematizados, sino, más bien, en el modo de su mostración temática...” (Cfr. 2008: 120) Por otro lado, también asocia el carácter universal del *a priori* con la intuición categorial y su indiferencia a la subjetividad. Por ejemplo, los actos de ideación que se fundan en objetos sensibles pero que no hablan de estos, sino que -como Heidegger dice en *Prolegomena*- son dadores de objeto, una idea. (GA 20: 90/93)

⁸⁶ Adrián Bertorello (2007-a) explica muy bien el aporte de la *indicación formal* con respecto a las objeciones de Apel y Litt acerca de la imposibilidad de una universalidad del *λόγος* hermenéutico y de un criterio de validez objetiva. En este artículo Bertorello analiza en detalle las críticas de la pragmática trascendental que dan origen a las críticas de Cristina Lafont que ahora mencionaremos.

⁸⁷ Para Cristina Lafont el perfecto *a priori* es una reformulación del sintético *a priori* kantiano que se produce tras el giro lingüístico y que apunta a la idea de la “intrascendibilidad” de la apertura de mundo, es decir, que no podemos retroceder a un estado previo a la apertura e, incluso, todo se muestra bajo sus coordenadas lingüísticas o se explica a través de ellas. A propósito vale mencionar que no estamos de acuerdo con el problema que plantea Lafont respecto de la incompatibilidad entre el carácter universal del estado de abierto y del sentido relativo de la noción de verdad o, a la inversa, del carácter fáctico del estado de abierto y de la pretensión de verdad respecto de lo descubierto. (Cfr. 2003: 57) Pues bien, para nosotros el carácter universal en Heidegger apunta -como dijimos- a la constitución trascendental del *Dasein* y al aspecto modal de dicha estructura, pero no se suscribe al sentido regulativo que tiene específicamente para Kant. De hecho, ya veremos, que la idea de condición de posibilidad de la experiencia no tiene en la interpretación de Heidegger

de lo trascendental le permite a Heidegger resolver la aporía de la imposibilidad del pase de lo particular a lo universal a partir de la idea de una síntesis originaria que explicaremos luego. Una vez atendidas estas precisiones de la caracterización, iniciaremos nuestro análisis en torno a la comprensión y reformulación del *a priori* en Heidegger a partir de su revisión de la doctrina kantiana para explicar mejor nuestra postura.

5. Retorno al problema del *a priori* a través de una revisión de la doctrina kantiana

En el curso *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* de 1927/28 Heidegger advierte una conexión entre el problema de las categorías y el fenómeno del tiempo. Dicha conexión lo lleva a considerar la necesidad de una nueva interpretación de Kant para corregir la segunda parte de *Sein und Zeit*. De este modo, a partir del escrito *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929 el filósofo lleva a cabo esta interpretación. La lectura que Heidegger realiza de Kant se hace exclusivamente a la luz de la pregunta fundamental planteada en clave ontológica en *Sein und Zeit*. Esto deja en evidencia que el hecho de aventurarse en la obra capital del filósofo de Königsberg se hace atendiendo a un objetivo que excede a la fuente en cuestión.⁸⁸ Heidegger no promete una lectura fiel a Kant, un intento de esclarecimiento de su pensamiento, sino que pretende

un sentido prescriptivo que se rija por principios subjetivos y puros. No hay que perder de vista el rechazo de Heidegger de la noción de validez en la comprensión ontológica de la doctrina kantiana. Heidegger está en contra de toda interpretación epistemológica: de la doctrina kantiana en general y de la condición de posibilidad en particular. Por otro lado, Lafont considera que lo histórico y lo trascendental son dos dimensiones en tensión. Su lectura supone que si se entiende al *a priori* como histórico hay que descartar su rasgo trascendental, pues intuimos que todavía identifica esto último con la idea de un sujeto inmutable que sirve de base para los actos y cuya función es la de regular la experiencia. Por el contrario, nosotros consideramos que Heidegger no realiza una destrascendentalización de la doctrina kantiana -tal como Lafont sugiere- puesto que el filósofo sostiene que el propio Kant ya entiende a lo trascendental en el cruce sintético entre el objeto y la representación. Por consiguiente, tampoco aceptamos la denominación de “idealismo hermenéutico” que Lafont le da al pensamiento de Heidegger. Sin duda alguna, nuestra tesis de una dualidad del *a priori* aleja toda posibilidad de reducir el *a priori* a una explicación unilateral que priorice la idea tradicional de condición de posibilidad de la experiencia.

⁸⁸ Tal como plantea Tom Rockmore en su compilación *Heidegger, German Idealism and Neokantianism*: “Ciertamente, la inusual lectura ontológica de Kant, no como un epistemólogo sino como un predecesor de su propia preocupación por el ser, lo separa de los neo-kantianos. Sin embargo sí, como Heidegger sugiere, un factor importante que motivó su posición fue el esfuerzo de llevar a Kant más allá de la filosofía trascendental, entonces la propia filosofía de Heidegger puede ser considerada como una forma atípica de neo-kantismo.” (2000:12) Charles Sherover también sostiene en *Heidegger, Kant and Time* acerca de la recuperación que hace Heidegger de Kant que: “Su intención no es la de una mera repetición de lo que Kant ya ha dicho, sino la elucidación de lo que él no dijo, pudo no decir, pero de alguna forma puso de manifiesto.” (1972: 12)

servirse de la exposición kantiana para reformular su trabajo, o por lo menos afirma esto en el prólogo a la cuarta edición del *Kantbuch*, una vez que atiende a las críticas de Cassirer en Davos.

En este capítulo acerca de la articulación del *a priori* en el *Dasein* en el período de las *Marburger Vorlesungen* nos interesa abordar algunos problemas de los cursos y escritos de Heidegger sobre Kant para continuar con la exposición del *a priori* en el joven Heidegger. A través de la interpretación de Kant, Heidegger analiza cuestiones que se vinculan con la comprensión modal del *a priori*. Por tal motivo trabajaremos estas fuentes para recuperar los elementos que nos permitan reflexionar acerca de este aspecto del *a priori* y de la tesis de su dualidad en general.

El tratamiento del tema kantiano de una fundamentación de la metafísica que lleva a una preparación del problema ontológico del ser del hombre nos abre cierto horizonte y directrices acerca de la elaboración y discusión de las categorías que conforman la estructura trascendental del *Dasein*. En este caso, el filósofo vuelve a Kant para descubrir el funcionamiento de esa estructura. Una vez que Heidegger se introduce en su escrito, *Kant und das Problem der Metaphysik*, sostiene que para hacer ontología (*methaphysica generalis*) se hace esencial un método que perfeccione el conocimiento, por ende y de acuerdo a nuestra posición respecto del *a priori*, hay que atender también al problema del comparecer del ente. Esto significa descubrir o transparentar la *constitución del ser del ente*. De esta manera, el comportamiento del *Dasein* en la facticidad está mediado por la comprensión de esa estructura previa que posibilita y dirige la articulación ulterior del sentido de la vivencia. Según Heidegger este paso sacude la concepción tradicional del ser, debido a que con el intento kantiano de una fundamentación de la metafísica se profundiza y traspasa a la posibilidad interna de la ontología. Esta es la revolución copernicana⁸⁹ que se basa en la idea central de que: “El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (“los objetos”) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser.” (GA 3: 13/23) Bajo esta óptica, Kant resume el problema del conocimiento ontológico en la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

⁸⁹ De este modo, Heidegger insiste en el punto de que la revolución copernicana no debe malinterpretarse como una referencia explícita a los objetos reales, sino que ésta apunta a la necesaria base pre-ontológica con respecto al conocimiento ontológico del ente. (Cfr. GA 25: 55-56/38) Ahora bien, nosotros insistiremos en que esta base pre-ontológica no existiría si no fuera por la patencia del ente.

Este tipo de juicios proporciona algo que no obtenemos simplemente de la descomposición de conceptos. Su conocimiento es explicativo y extensivo pues procede y, a la vez, se funda en su correspondiente objeto. (Véase GA 25: 51/35) Dado a que estos juicios no obtienen su validez de la metafísica racional -tal como se entendía en ese momento- porque ésta se basa sólo en conceptos *a priori*, Kant se enfrenta al desafío de encontrar -en el marco de los principios- el fundamento de dicho conocimiento. Al respecto, Heidegger nos transmite que: “La metafísica racional quiere ampliar su conocimiento sobre éstos [los objetos]. Los juicios de esta metafísica son sintéticos según su pretensión, pero al mismo tiempo son *a priori* porque son obtenidos por meros conceptos a partir del nudo pensar.” (GA 41: 171/149) De este modo, la pregunta por la posibilidad de estos juicios apunta a dos cosas: en qué sentido y bajo qué condiciones se dan los mismos. Por este motivo se requiere elaborar una doctrina que descubra la síntesis que sustenta la relación entre los objetos y los conceptos puros.

Para nosotros tal tipo de relación contiene en germen el sentido dual del *a priori*⁹⁰ que se visualiza en la estructura de la vivencia propuesta por Heidegger en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. La idea de una dualidad del *a priori* está comprendida en estos juicios a partir de la confluencia entre un objeto que determina el conocimiento y un sujeto que lo articula de forma inteligible a través de conceptos. Por consiguiente, los juicios sintéticos *a priori* son un ejemplo lógico de la naturaleza dual del *a priori* que se problematiza en la doctrina kantiana. El sentido de contenido que reside en el objeto e indica su qué y el sentido modal que configura lo que éste le ofrece y se detiene en el cómo, presentan una relación que debe aclararse. Entonces, tal como anteriormente afirmamos, el conocimiento *a priori* de lo dado se da por medio de una síntesis que hay que fundamentar. A propósito, Heidegger expone:

⁹⁰ En este caso, el sentido dual del *a priori* sí se acerca más a aquel que Mikel Dufrenne presentó en su escrito *La Notion d'a priori*, porque en estos cursos y escritos de Heidegger sobre Kant predomina la interpretación modal del *a priori*, que para nosotros todavía se encuentra en la lectura de Dufrenne. Pues bien, al derivar el sentido del *a priori* hacia las condiciones de posibilidad de la experiencia y al concentrar el análisis del mismo en el momento de la articulación del sentido, se reduce aquello que se entendió como dualidad del *a priori* a su aspecto modal. Teniendo esto en claro, podremos luego rescatar algunos aspectos particulares que nos permitan salir de esta interpretación del *a priori* para revitalizar el sentido de contenido en él. A lo largo de este apartado intentaremos dar cuenta de ello.

...el problema de los juicios sintéticos *a priori*, trata de otra modalidad de síntesis. Ésta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Este aportar la determinación del ser del ente es un modo de referirse previamente al ente; una pura ‘referencia a...’ (síntesis), que forma el ‘hacia’ y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible...” (GA 3: 15/25)

No obstante Heidegger recuerda en el seminario de 1935/36, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, que el pensar no puede ser el que determine la cosidad de la cosa o, en palabras kantianas, la objetividad del objeto. En tal caso, la lógica general no puede ser la ciencia fundamental de la metafísica.

Pero en cuanto el pensar participa necesariamente en la determinación del objeto, que según Kant es sólo objeto del conocimiento humano, como pensar relacionado a la intuición, esto es, como juicio sintético, la lógica como doctrina del pensar tiene su papel en la metafísica. Sin embargo [...] debe transformarse también la esencia de la lógica [...] Debe ser una lógica que abarque el pensar junto con su referencia objetiva. Esta clase de lógica Kant la llama trascendental. (GA 41: 179/155)

Según la lectura de Heidegger, para Kant la condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es de carácter trascendental porque la estructura del sujeto es la que posee la facultad de proveerse del entorno en el cual bajo ciertas circunstancias se dé la experiencia. Sin embargo, de acuerdo a Heidegger lo trascendental adquiere un sentido que escapa al condicionamiento puro, puesto que lo trascendental abarca también al ente.⁹¹ Aquello que está bajo la mirada de lo trascendental es el objeto (entendido aquí no como lo representado sino como lo que se nos dona) y su representación, porque la síntesis de ambos es la que le importa a la lógica trascendental.⁹² Por tanto, dado que para Heidegger

⁹¹ Véase la idea de una filosofía trascendental en (GA 25: 57/39) y ténganse en cuenta la pregunta de Crowell y Malpas sobre la posibilidad de que lo trascendental aporte un análisis no restrictivo de los fenómenos. (2007: 2) María del Águila Sola Díaz también aclara en su investigación, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, que esta forma de comprender lo trascendental está presente desde la antigüedad. “El problema de cómo integrar la experiencia de lo múltiple con lo uno, lo empírico y lo *a priori*, el hecho y la esencia o lo cósmico y lo espiritual ha sido una de las cuestiones fundamentales. (2002:5) Ella sostiene que esta convergencia de opuestos se problematiza con lo trascendental como pregunta originaria, por ejemplo en la pregunta hacia atrás en la *Rückfrage* husserliana o en la pregunta por el sentido del ser en la *Seinsfrage* heideggeriana. (Cfr. 2002: 6)

⁹² En el curso *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* Heidegger señala que la pregunta por lo que sustenta la relación entre lo que es llamado por nosotros representación y el objeto es

las condiciones de posibilidad de la experiencia no son meramente subjetivas, el problema de los juicios sintéticos *a priori* se encuentra con la complicación fundamental que genera la demostración del cruce de lo puro y lo fáctico, que a continuación revisaremos.

La síntesis ontológica que Kant presenta como principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* es la que preserva la trascendencia (*Transzendenz*).⁹³ Para dar cuenta de esta síntesis con lo distinto (el ente dado), que Kant entiende como conocimiento finito, se requiere develar la condición de posibilidad de la experiencia. El principio supremo cristaliza este problema en la siguiente tesis: “Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones *de la posibilidad de los objetos de la experiencia*”. (GA 3: 118/104 y GA 41: 186/161) Heidegger resalta de este principio kantiano el conector “son al mismo tiempo”, ya que expresa la unidad de la trascendencia.

En este contexto de interpretación observamos cómo Heidegger traslada su atención, porque el punto de fundamentación de la comprensión del *a priori* de la vivencia parece estar ahora posicionado en la *objetivación de su aspecto modal*. A pesar de referirse a la captación del contenido de la vivencia, el estudio de los juicios sintéticos *a priori* kantianos vendría a tratarse a colación de la explicitación de la estructura trascendental del *Dasein*.⁹⁴ El filósofo ya no se remite a la estructura de la vivencia, sino a la estructura del *Dasein*. Tal como si la máxima fenomenológica diera un giro de 180 grados para posicionarse de nuevo en el sujeto. ¿Este es el retorno a la consideración subjetiva del *a priori*? Todavía no podemos realizar tal afirmación pero, evidentemente, al volver a Kant se debilita el peso de “lo significativo” en su versión pre-mundana. La acentuación que Heidegger hace acerca de la tesis kantiana es fundamental para comprender de qué lado de la discusión posterior se posiciona el filósofo de la Selva Negra.⁹⁵ Por un lado, observamos

formulada por primera vez en una carta de Kant dirigida a su amigo Markus Herz el día 21 de febrero de 1772, siendo que la *Kritik der reinen Vernunft* aparece en 1781. (Cfr. GA 25: 52/36)

⁹³ En este caso, la trascendencia concierne a lo trascendental, es decir, el estudio trascendental se ocupa del fenómeno de la trascendencia. En *Vom Wesen des Grundes* el filósofo describe en detalle el sentido del concepto de trascendencia. Para esto habla de un traspasamiento (*Überwurf*) que sobrepasa al ente en su totalidad, puesto a que más que un movimiento espacial determinado es una condición estructural del *Dasein* que lo distingue del resto. (Cfr. GA 9: 137-139/120-121) Por tanto, además de que la trascendencia es trascendental, lo trascendental contempla la trascendencia. Ambas nociones contienen el fenómeno de la diferencia. En el próximo capítulo analizaremos esto.

⁹⁴ En este sentido y en contra de Lafont, transparentar la síntesis ontológica no es para nosotros dar cuenta del aspecto regulativo de lo trascendental sino de su aspecto relacional.

⁹⁵ Andrés Crelier señala en su artículo “El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental” publicado en *Studia heideggeriana* (Vol. I Heidegger-Kant) que este principio que Heidegger

que la producción de Heidegger del período de Marburgo parece estar de acuerdo con la idea de una reducción del sentido y posibilidad de ser al proceso de objetivación, dado a que su lectura del *a priori* se posiciona en el aspecto modal. Sin embargo, consideramos que al resaltar el conector “son al mismo tiempo” puede verse la importancia del equilibrio de ambas partes en el proceso, es decir, la co-implicancia del qué y del cómo en la constitución del ser del ente. Si apoyamos esta última idea estaremos retornando a la originaria dualidad del *a priori* y reconociendo la unidad de la diferencia, es decir, la función de la síntesis respecto de la trascendencia. Con todo, retomaremos la lectura del problema central de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* -que conlleva el problema específico de la preponderancia de lo ya dado o de la infaltable constitución trascendental- para reconstruir el razonamiento de Heidegger, que toma para nosotros una postura intermedia al posicionarse entre las dos etapas mencionadas de la constitución del ser.

En principio, a partir de la idea de una fundamentación de la metafísica Heidegger continúa su investigación en torno a la síntesis que posibilita la experiencia. Tal síntesis ontológica ha de ser el fundamento esencial de la trascendencia, es decir, de la diferencia ontológica.⁹⁶ Sobre este aspecto el filósofo dice que la trascendencia no es otra cosa más que el proyectarse hacia lo dado y modelarlo atendiendo a su disposición. En este caso, “...la síntesis pura se hará patente como la que junta y sostiene la totalidad unida de la estructura esencial de la trascendencia.” (GA 3: 71/66) Esto se debe a que Heidegger indica en el *Kantbuch* que el conocimiento del ente puede alcanzarse gracias al sentido que nos está dado de ante mano. Sin embargo, en este caso, hay que revisar cómo se forma y se fundamenta el sentido a partir de la postura kantiana, ya que la filosofía trascendental presenta de forma más compleja el proceso del conocimiento. Así pues, Kant indica que

retoma de Kant, es destacado por la línea de interpretación que siguen, por ejemplo, Reinhold y Fichte. Esta línea se posiciona, respecto del problema de la experiencia como lo ya constituido o como el fruto de la actividad sintética de un sujeto, del lado de la necesidad de la experiencia posible, a saber, el ámbito en el cual puede darse una intuición empírica. En este caso, la síntesis sería algo ya realizado que puede reconstruirse pero no verificarse dentro de una secuencia temporal. Esto pone en duda la legitimidad de una comprobación de las condiciones del conocimiento y la distinción misma de las facultades heterogéneas (intuición y entendimiento) que producen lo que, de hecho, ya se encuentra dado. Esta opinión se encuentra en tensión con otra interpretación más tradicional que cree que el sujeto y la síntesis trascendental son condiciones de posibilidad de la experiencia, y que a través del esquematismo Kant da cuenta de ello, es decir, que pueden demostrarse las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos de la experiencia.

⁹⁶ Tal como Sola Díaz sostiene, con Heidegger “el problema de lo trascendental toma la forma técnica de la diferencia ontológica.” (2002: 42)

una serie de síntesis posibilitan la pre-comprensión del ente en la estructura trascendental. Siguiendo este camino, además de la síntesis ontológica última que permite el conocimiento, es decir, la relación entre el sujeto y el objeto, deben darse tres síntesis previas (aunque co-originarias) al movimiento de la trascendencia que presenten: 1) la unidad de lo múltiple en la intuición (sinopsis pura, entendida por Heidegger en GA 25: 135 como *syndosis-σύνδοσις*), 2) la unidad conceptual en la representación (síntesis pura reflectante) y 3) la unidad de la intuición y el entendimiento a través de la imaginación pura (síntesis pura). En otras palabras, antes de la idea de la unidad de la diferencia hay una unidad en lo dado, una en la actividad del sujeto y una que enlaza las dos primeras.⁹⁷ No obstante, Heidegger se pregunta cómo pueden sintetizarse la unidad de la intuición que presenta algo singular con la unidad del entendimiento que por medio de conceptos nos ofrece algo universal. Este es el problema central de la Deducción Trascendental kantiana que se despliega, a modo de ejemplo, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo puede darse cuenta, de forma previa a la experiencia y por medio de facultades puras, de aquello que es originariamente fáctico? ¿Hasta qué punto los conceptos puros representan el contenido de los objetos? Y ¿por qué puede la imaginación pura dar una visión del horizonte que posibilite la patencia del objeto para su intuición? Estas preguntas resumen el inconveniente implícito en los juicios sintéticos *a priori*. (Véase GA 25: 51-52/35-36) Como ya mencionamos, la dificultad radica en la prueba de la posibilidad de que los conceptos puros refieran de forma apriórica a los objetos, ya que estos conceptos no pueden probarse jamás por referencia a lo fáctico.⁹⁸ Para esto Kant presenta al esquematismo, doctrina a través de la cual explica la relación entre la imaginación pura y el tiempo. No obstante, ya veremos que el esquematismo es una explicación teórica de la Deducción Trascendental pero no es una prueba empírica que podamos sin más extraer de la experiencia. Heidegger recuerda respecto del esquematismo que el tiempo es el que, como intuición sensible y formación previa del entendimiento, permite -junto a la imaginación

⁹⁷ Stephan Käufer afirma en su artículo “Heidegger’s interpretation of Kant” en la compilación de Daniel Dahlstrom (*Cfr.* 2011: 186 y 195) que las tres síntesis kantianas de la estructura trascendental influenciaron profundamente el desarrollo de la segunda parte de *Sein und Zeit*. La unidad de la estructura trascendental con la *Sorge* junto a los tres éxtasis que determinan la temporalidad del *Dasein*, son el resultado de la influencia de este argumento kantiano. En el apartado siguiente hablaremos de esto.

⁹⁸ Aquí resuena el problema que presentamos cuando hablamos de la intuición categorial husserliana.

trascendental- encontrar al ente en su ordenación propia.⁹⁹ En el sentido de que las categorías kantianas -o conceptos puros- mediante la imaginación pura articulan el horizonte otorgado por el tiempo y contribuyen a su objetivación. Kant considera que toda percepción inmediata de algo requiere de una visión previa esquematizante que permita -a través de imágenes de conceptos- formar (*Abbildung*) lo presente, reproducir (*Nachbildung*) lo pasado y preformar (*Vorbildung*) lo futuro, que posiblemente salga al encuentro. En tal caso,

...el esquematismo trascendental es el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma el objeto en la objetivación pura de tal manera que lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuible. Es entonces el tiempo el que, dando *a priori*, proporciona de antemano al horizonte de la trascendencia el carácter de una oferta perceptible. (GA 3: 108/96)

Parece que cada una de las síntesis se da con el tiempo. Aunque, cuál es la naturaleza, el origen y la función sintética del tiempo en Kant, son cuestiones que incluso a Heidegger le cuesta abordar y con las cuáles no está de acuerdo.¹⁰⁰ El tiempo del que aquí se habla es el tiempo interno a la estructura trascendental que a través de la actividad formadora, reproductora y preformadora de la imaginación conecta la triplicidad temporal con las síntesis de la intuición (aprehensión), la imaginación (reproducción) y el entendimiento (reconocimiento). Empero, para Heidegger, se debe llegar al tiempo originario que logre fundar la síntesis en su totalidad, más allá del tiempo como afección pura de sí mismo y como posibilidad interna del objetivar.¹⁰¹ Heidegger dice en el curso *Logik* que: “Todo depende más bien de ver originalmente el propio fenómeno del tiempo. Eso exige sus propios caminos y preparativos, sus investigaciones preliminares, no se puede obtener de un golpe. [...] No sabemos nada de él y queremos que él mismo nos lo diga.” (GA 21:

⁹⁹ Para Kant la intuición pura del tiempo es aquel elemento fundamental que permite el enlace o el proceso lógico de subsunción de los conceptos puros a los objetos. Sin embargo, ya veremos que para Heidegger el sentido del tiempo en Kant está encerrado todavía en una interpretación subjetiva y gnoseológica que opaca el sentido originario de la relación con las cosas. De este modo, se requiere reformularlo con el fin de captar su funcionalidad más allá de la estructura trascendental del sujeto kantiano.

¹⁰⁰ Stephan Käufer señala, en el artículo citado con anterioridad, que la reconstrucción de Heidegger respecto del concepto del tiempo kantiano lo posiciona al mismo Kant como un proto-heideggeriano. (Cfr. 2011: 180)

¹⁰¹ Coincidimos con Käufer, en el hecho de que la lectura del esquematismo en Kant revela para Heidegger la pregunta por la temporalidad originaria y, además, el punto de que sólo a partir de los problemas de la temporalidad Heidegger acierta al señalar la oscuridad de la doctrina del esquematismo. (Cfr. 2011: 180-181)

205/167) El tiempo debe ser reconducido al problema de la diferencia ontológica para abarcar la trascendencia *entre* sujeto y objeto (entendiendo al objeto no como la representación de un ente sino como el ente en sí mismo, es decir, lo dado). Este es el punto en donde Heidegger se despega de Kant y le critica la falta de una fundamentación de la síntesis ontológica más allá de su aspecto gnoseológico. Esto significa, la necesidad de una argumentación de la unidad de la apercepción trascendental con el tiempo originario que la excede y, a la vez, comprende. En *Logik* también indica de forma directa esta crítica:

...el único que ha atisbado algo de la conexión de la comprensión del ser y de los caracteres del ser con el tiempo es Kant. Pero precisamente su concepto de tiempo le obstruyó el camino para alcanzar una comprensión fundamental del problema [...] Kant no halló el suelo apropiado para conjuntar el esquematismo de los conceptos del entendimiento de la *Crítica de la razón pura*, en el que el tiempo constituye el auténtico concepto fundamental, con la función fundamental de la conciencia, la apercepción trascendental. Si se le hubiera revelado esta conexión interna, entonces seguramente habría dado un paso esencial más allá de toda la ontología.” (GA 21: 194/158)

Asimismo, Heidegger enfatiza su desacuerdo con el sujeto kantiano apostando a su comprensión del sí mismo (*das Selbst*) como existente. La descripción heideggeriana del *Dasein* presenta a un sí mismo entregado desde un inicio al mundo. El *Dasein* es con los entes; su peculiaridad reside en que constituye al mundo y se auto-constituye como siendo ya en él. Este es el modo particular que Heidegger encuentra para reformular el *a priori* sintético kantiano (a través del perfecto *a priori*) y para resolver, de este modo, la tensión en la diferencia. Como vemos, esta versión del *a priori* expone de forma implícita la respuesta hermenéutico-fenomenológica a las críticas dirigidas a Kant: crítica al sujeto kantiano, crítica a la necesidad de un tiempo originario vinculado al sujeto y crítica a la falta de argumentación de la síntesis ontológica. En el apartado siguiente intentaremos explicar un poco más esta propuesta. Por lo pronto, sabemos que la encrucijada en Kant se manifiesta con la dificultad de articular la estructura pura con lo meramente dado, puesto que se hace necesario lo que Heidegger llama una *temporalización de la estructura trascendental*. Con esta investigación afirmamos que cuando la fenomenología devuelve el concepto del *a priori* a la facticidad se resuelve este problema, ya que se deshace la postura idealista al incluir el aspecto de contenido en la interpretación dual aquí desarrollada. No

obstante, Heidegger considera que en la teoría kantiana de lo trascendental el problema del idealismo se anula, de cierta forma, gracias a la función de la imaginación pura que Kant propone en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.

La tarea de la imaginación trascendental es la de formar la unidad entre la sinopsis de la intuición pura (sensibilidad) y la síntesis del entendimiento puro (apercepción). Ella es una facultad de la intuición que actúa sin la presencia de su objeto, porque no intuye algo que se le presente ante los ojos sino que rememora lo pasado o inventa lo posible. De allí se sigue, que esta sea una facultad formadora que se proporciona su propio objeto en la tensión pasiva (receptora) y creadora (espontánea).¹⁰² Es por esto que se encuentra entre la intuición y el entendimiento, de forma tal que provee el horizonte de objetividad necesario para la experiencia.¹⁰³ De todos modos, Heidegger propone examinar el método trascendental a través del cual se realiza la síntesis pura, pues no le convence el grado de independencia con el cual la imaginación forma el horizonte para toda experiencia. Es así, que el filósofo insiste aún en el problema acerca de la falta de concordancia entre los conceptos puros y los objetos. Por este motivo las categorías no pueden aplicarse directamente a lo que Heidegger entiende por fenómenos. Para Heidegger los fenómenos son hechos concretos que observamos y de los cuales formamos parte en la vida fáctica. Él dice que: “Los fenómenos no son mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino ese mismo y único ente. El ente mismo puede ser patente sin que el ente ‘en sí’ (a saber: como producto de la creación) sea conocido.” (GA 3: 32/38) Heidegger no encuentra en la versión kantiana de lo trascendental la relación directa que él pretende con los fenómenos. Por consiguiente, todavía el esquematismo se refiere a la síntesis trascendental (pura) y no a la síntesis ontológica con la realidad (*Wirklichkeit*) como existencia en el sentido kantiano. A propósito, Heidegger dice en *Vom Wesen des Grundes*, que “...la unidad de los fenómenos siempre es *condicionada* y

¹⁰² Stephan Käufer plantea que Cassirer dirige específicamente su crítica a la interpretación heideggeriana de Kant respecto al concepto de espontaneidad receptiva. Käufer sostiene que este concepto es central para hablar de una unidad entre la sensibilidad y el entendimiento, lo donado y lo pensado y que justamente Cassirer insiste en el punto de que el rol mediador de la imaginación trascendental fue desechado por el propio Kant. (Véase 2011: 179)

¹⁰³ Tal como Rachel Zuckert sostiene en su artículo “Projection and Purposiveness. Heidegger’s Kant and the temporalization of judgment” (Cfr. Crowell y Malpas, 2007: 218 y 224), consideramos que Heidegger enfatiza el carácter anticipatorio y proyectivo de la imaginación trascendental, que ya se explicita en su lectura del perfecto *a priori*, porque junto al tiempo le permite al sujeto unificar las intuiciones presentes, pasadas y futuras posibilitando la experiencia.

fundamentalmente incompleta. Pues bien, si nos representamos esta unidad de la multiplicidad de fenómenos como algo completo, nace la representación de un compendio cuyo contenido (realidad) [en este caso el contenido categorial, *Realität*] por principio no se deja proyectar en una imagen, es decir, en algo intuible [que sería lo dado, *Wirklichkeit*]. (GA 9: 149/129)¹⁰⁴ En consecuencia, la teoría del esquematismo está dirigida al aspecto modal de la constitución del sujeto y no a la síntesis inmediata que se da en la experiencia entre el sujeto y lo dado, que está representada en Kant a tientas con el concepto de sinopsis. Para Kant la sinopsis da cuenta de la captación primaria de una totalidad unida previa a la universalidad del concepto, que como dijimos previamente prefiere denominar “syndosis” para destacar su carácter previo como unidad de la totalidad dispersa que conecta espacio y tiempo. De cierto modo esta sinopsis que realiza la imaginación apunta al momento que Heidegger entiende como la objetivación de lo pre-mundano, ya que se plantea la unidad de lo múltiple indiferenciado. Aunque el hecho de que esta sinopsis aparezca con la imaginación, deja a la vista el desprendimiento de la sinopsis de lo fáctico. Por tanto, Kant no logra con la sinopsis aquello que Heidegger pretende, a saber, la captación libre de lo dado por medio de una objetivación formal, previa a la reflexión. Incluso, con la nueva redacción de la Deducción Trascendental en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant reduce la imaginación trascendental de tercera facultad (independiente y mediadora entre el entendimiento y la intuición) a mera función del entendimiento, atribuyendo la síntesis ontológica a este último. Para Kant el entendimiento presenta la regla para reproducir y organizar las intuiciones a fin de tener una experiencia inteligible y coherente de lo dado. Este cambio acentúa mucho más el rol de lo conceptual a la hora de una fundamentación de la experiencia y de la unidad de la diferencia ontológica, puesto que para Kant es gracias a la actividad reguladora que puede el sujeto proyectarse y anticipar la unidad temporal que sintetiza las intuiciones. Kant considera que el tiempo como afección pura de sí mismo es la intuición pura de sí que sostiene y posibilita el concepto, es decir, la objetivación. De este modo, se complica en gran medida el problema de los juicios sintéticos *a priori* porque se reduce la fundamentación al subordinar el tiempo al influjo sintético del entendimiento. Al respecto, Heidegger ensaya una explicación de por

¹⁰⁴ Téngase en cuenta esta reflexión de Heidegger para aclarar un poco más nuestra lectura de la deficiencia en la intuición categorial husserliana planteada en el apartado cuarto de este capítulo.

qué Kant realiza este retroceso. Él considera que Kant devuelve la síntesis al entendimiento, porque si el poder de la fundamentación de la metafísica descansara en la imaginación cabría la posibilidad de derrumbar aquello que la tradición filosófica aseguró en la razón. Entonces, Heidegger considera que, en el fondo, este cambio se produjo por el miedo ante el abismo y la inquietud frente a lo desconocido, pues mientras Kant no profundice el aspecto subjetivo de la Deducción trascendental y, de lo contrario, se quede en la aclaración del conocimiento ontológico, es decir, de la fundamentación de la objetividad, el entendimiento será la opción más segura para esta explicación.

Ahora bien, en el curso de 1935/36 Heidegger sugiere que el punto clave para realmente comprender el problema implícito en la diferencia ontológica, que genera la trascendencia y que a Kant le preocupa en profundidad, es una cuestión básica para la hermenéutica. La dificultad de superar y, a la vez, mantener la diferencia para obtener un conocimiento ontológico de lo dado es la cuestión fundamental de la circularidad del proceso de comprensión que la hermenéutica describe en torno a la vivencia. Esta es la tensión esencial entre “el tener enfrente objetos, en cuanto ellos mismos, aunque el dejar que salgan al encuentro acontezca por nosotros.” (GA 41: 244-245/210) En otras palabras, el problema de los juicios sintéticos *a priori* que Kant explicita con el principio supremo, previamente mencionado, es reformulado por la tradición fenomenológico-hermenéutica al punto de transformarse en la base para toda su meditación.

Por otro lado, en esta parte del curso aparece la figura del “entre” (*Zwischen*) que representa el espacio preciso en el cual el *Dasein* se posiciona para una captación genuina de lo dado. El vértice (*Spitze*) de la co-pertenencia entre ser y ente es el eje pendular que mantiene en armonía y funcionamiento el proceso de comprensión a partir del cual se da la configuración del sentido de la vivencia, que trabajamos en el primer capítulo. Esta es la postura conciliadora de Heidegger que anteriormente adelantamos cuando hablamos de la tensión entre: 1) la interpretación de la experiencia como lo ya constituido e imposible de una verificación ulterior y 2) la postura tradicional que considera a la experiencia como el producto de la actividad sintética del sujeto. Al respecto Heidegger dice:

- 1) Que debemos movernos siempre en el entre, entre hombre y cosa;
- 2) que este entre existe sólo en cuanto nos movemos en ello;

3) que este entre no se extiende entre la cosa y el hombre como una cuerda, sino que este entre como preaprehensión de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro. Pre-aprehensión es retroreferencia. Si leemos entonces con esta actitud, desde la primer frase de la *Kritik der reinen Vernunft*, todo adquiere desde el comienzo una nueva luz. (GA 41: 245/210)

Al final del curso de 1935/36, no queda claro “qué sea ese ‘*Zwischen*’ cuya luz transforma no sólo la perspectiva meramente crítica y epistemológica de la *Crítica de la razón pura*, sino qué llegue a superar el planteamiento de la relación hombre-cosas.” (Artola Barrenechea, 1977: 49) Sin embargo, a través del recorrido que en esta investigación se está elaborando para descubrir el sentido dual del *a priori* se logra pre-visualizar a dónde apunta específicamente Heidegger con esto y a través de qué figura resuelve el problema. Nuestra tesis afirma que “el entre” no es otra cosa más que el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*) en el que se resuelve la diferencia ontológica. De este modo, la lectura heideggeriana de la trascendencia en la doctrina kantiana nos ha transportado nuevamente al concepto del *Ereignis*. Intuimos que a través de este concepto, la cuestión de la dualidad del *a priori* y el problema específico de los juicios sintéticos *a priori* encuentran un ámbito propicio para ser y acontecer más allá de las tensiones conflictivas de otras posturas filosóficas. Dado a que gracias a la dimensión que aporta la figura del *Ereignis* se logra abarcar las dos partes de la diferencia sin forzarla a uno de los polos en particular, porque justamente es en “el entre” donde se aclara el sentido de lo que se da. A continuación nos detendremos en los conceptos del tiempo y del *Ereignis* para explorar la solución que aquí se abre respecto de la fundamentación de la estructura trascendental del *Dasein*.

6. Tiempo y Ereignis. La unidad y el fundamento de la estructura del Dasein

Si repensamos aquello que en los apartados anteriores trabajamos a la luz de los avances que Heidegger hace a lo largo de su interpretación de Kant, podremos dar cuenta de la síntesis de la estructura del *Dasein* de forma tal que nos permita resguardar el sentido de la tesis de una dualidad del *a priori*. En efecto, con el estudio del problema de la diferencia ontológica en el marco de la trascendencia, el filósofo se introduce en la relación del *Dasein* con el tiempo. Gracias a la reformulación de la concepción del sujeto a partir del

perfecto *a priori* se temporaliza la estructura trascendental del *Dasein*, por ende, el filósofo logra explicar la síntesis ontológica describiendo lo que acontece sin recurrir a ninguno artilugio externo al fenómeno analizado que corrompa la dinámica original de lo estudiado, a saber, el cruce de lo donado y lo producido que con el doble sentido del *a priori* comprendimos. De esta manera, Heidegger muestra que su comprensión del tiempo originario posibilita la realización fáctica de la estructura del *Dasein* atendiendo a su compleja dimensión tensional, que en el capítulo siguiente se explicitará. Adelantamos aquí que cuando hablamos de una dimensión tensional del *Dasein* de cierto modo nos estamos refiriendo a cuestiones que derivan de la tesis dual del *a priori* que en nuestra investigación se presentaron.

Sin duda alguna el trabajo fenomenológico de Heidegger pretende un enfoque inmediato de la experiencia y procede por un análisis transparente de las estructuras ontológicas que la componen. De este modo, encuentra un camino para abordar lo que se da sin la necesidad de abstraerse del plano efectivo en el que acontecen las cosas. Así pues, logra justificar la tesis de la dualidad del *a priori* que se manifiesta en la vivencia y en los dos niveles de significación del *Dasein* sin deformar su naturaleza, ya que al introducir el carácter temporal de la existencia del *Dasein* y del acontecer del ser como diferencia presenta una visión que no contradice las pretensiones de neutralidad propias de la hermenéutica fenomenológica, la descripción y comprensión de lo que se da tal como se da.

Para Heidegger, cuando Kant se encuentra con el dilema de fundamentar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* -problema que conlleva la posibilidad interna de la ontología- se topa con la dificultad de conciliar al sujeto con los objetos. Este viejo problema se enfrentó nuevamente con la diferencia esencial que escinde al sujeto (la estructura del *Dasein*) e incluso al ser (donación sustraída). Ahora bien, en las investigaciones kantianas Heidegger encuentra un elemento central que es clave fundante para la comprensión de esta situación paradójica, el tiempo. El concepto del tiempo nos permite pensar al sujeto y al ser en su medio. En este caso, pensarlos en su medio evita hipostasiarlos en el proceso de reflexión de forma tal que se desarticule la lógica de la donación, es decir, que con su objetivación se los sustraiga del hecho de que son fenómenos que se definen siendo, manifestándose. El tiempo los devuelve a su esencia, y con ello se los puede estudiar teniendo en cuenta su constitución a medida que ésta se configura. De

hecho, ya hemos adelantado en el apartado anterior que Heidegger, inspirado en la función del tiempo que aparece en la primera edición de la obra capital de Kant, abre en su investigación una vía de fundamentación de la síntesis del *Dasein* con lo originario a partir de la temporalización de su estructura trascendental. Cuando Heidegger profundiza su descripción analítica del *Dasein* -incluso ya desde los *Prolegomena*- presenta con el fenómeno del cuidado (*Sorge*) la unidad constitutiva de este ente (*Befindlichkeit und Verstehen*). Incluso, tal como Stephan Käufer sostiene en su artículo “Heidegger’s interpretation of Kant”, es notorio cómo la triplicidad temporal de la estructura trascendental que se abre en *Sein und Zeit* con los éxtasis (haber-sido, presente y futuro) es una versión de la triple síntesis de la Deducción trascendental y el esquematismo. (2011: 180, 185, 186 y 192) A través de esta vuelta al concepto del tiempo Heidegger se detiene en la actividad conciliadora de la imaginación trascendental que recibe y, a la vez, configura el sentido de los objetos. Esta función de enlace es rescatada por el filósofo con el fin de describir la relación tensional de la develación (ocultación y desocultación) que capta lo donado y lo articula para su comprensión. Por tanto, el enlace temporal de la estructura significativa del *Dasein* encuentra en el existencial del cuidado el elemento unitivo de la diferencia ontológica en el plano del ente, es decir, la viabilidad implícita en el círculo de pertenencia del *Dasein* con las cosas y de las cosas con el *Dasein*. Este círculo lo indicamos a partir de la reformulación de la tesis kantiana que cristaliza el problema de la trascendencia y de los juicios sintéticos *a priori*.¹⁰⁵ En el capítulo siguiente analizaremos, en profundidad, cuando nos aproximemos a la obra *Sein und Zeit*, la función del enlace que los templos de la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*) cumplen en la estructura del *Dasein* en relación al problema de la temporalidad.

Tanto en la segunda parte de su curso *Logik* como en sus trabajos sobre Kant, Heidegger se adentra en la cuestión del esquematismo en la filosofía kantiana y propone una interpretación del concepto del tiempo como fundamento del *lóγος*. Por otro lado, Greg Shirley indica en *Heidegger and Logik. The place of Logos in Being and Time* a partir de su lectura del curso de Heidegger de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, que el filósofo presenta una hermenéutica de la verdad y una

¹⁰⁵ Ya dijimos en el apartado anterior que la dificultad de superar y, a la vez, mantener la diferencia para obtener un conocimiento ontológico de lo dado es la cuestión fundamental de la circularidad del proceso de comprensión que la hermenéutica describe en torno a la vivencia.

hermenéutica del fundamento unificadas por la hermenéutica de la lógica. (Cfr. 2010: 107) Esto es así, dado a que para Shirley la lógica es “metafísica de la verdad” pues aporta, de cierto modo, el aspecto normativo de la revelación.¹⁰⁶ No obstante, en el *Kantbuch* Heidegger cambia de opinión o, mejor dicho, destaca que con el estudio de la imaginación trascendental Kant descubre un camino distinto de fundamentación de la metafísica que deja tambaleante a la lógica. El camino se abre a partir de la idea de un sentido más originario de la temporalidad y del problema de la finitud del hombre. Aunque, como ya comentamos, Kant se retracta en la segunda edición de su libro y vuelve al entendimiento para salvaguardar el lugar de la razón. Allí se vuelve al papel central de la lógica como metafísica de la verdad. Por otro lado, retomando las consideraciones de Greg Shirley, destacamos que el tiempo es “el fundamento último del *λόγος*” porque provee la estructura inteligible del mundo. Esta última presenta la unidad de los comportamientos del *Dasein* en la forma básica del *In-der-Welt-Sein*, que Heidegger desarrolla -entre otros- en los cursos *Prolegomena y Logik*, y que perfecciona en *Sein und Zeit*. Dicha unidad se presenta gracias a la fundación temporal de la actividad práctica del *Dasein*. El *Dasein* devela el mundo a través de su actividad en las formas del cuidado (*Sorge, Fürsorge, Besorgen*) y con propósitos delimitados a partir de un “por mor de...” (*Worumwillen*) que proyecta posibilidades constitutivas de la actividad, el mundo y el sí mismo. Con todo, el fenómeno de la trascendencia del *Dasein* que es en el mundo se fundamenta en algo más básico, el tiempo. Shirley afirma que “...‘el ser en el mundo’ sólo sucede si la temporalidad se temporaliza. Y únicamente si esto acontece pueden manifestarse los entes como entes. No obstante, esto es posible en la medida que hay una comprensión de los entes.” (2010: 104) De esta manera, volvemos al círculo hermenéutico implícito en la síntesis ontológica. Heidegger descubre que para captar la diferencia ontológica que constituye al *Dasein* y su mundo hay que dirigirse a la facticidad para acceder de forma originaria al ente en su ser. Ya comprendimos que esta tarea la realiza por medio de la lógica originaria o -como a

¹⁰⁶ Shirley sostiene que: “El fundamento se conecta con la verdad, desde que preguntar por los fundamentos es orientarse uno mismo hacia la normatividad de la verdad, y la verdad es la normativa de la revelación. A medida que la verdad se enfoca en la lógica, el fundamento también se pone en el centro de la discusión respecto de la lógica.” (2010: 104) Esta versión de la normatividad sería la que podríamos aceptar a la hora de hablar de lo normativo en la “apertura de mundo” propia del *Dasein* en la obra de Heidegger. No la interpretación de la normatividad a la que Lafont adscribe, que se vincula al concepto de validez universal. Este último tipo de normatividad escapa a la lectura histórica de Heidegger y pretende de ella un criterio de universalidad distinto del que el filósofo alemán sostiene cuando se refiere a lo modal y lo formal.

veces la llama siguiendo la tradición alemana- lógica filosofante, hermenéutica o productiva.

Al comienzo de este capítulo advertimos que Heidegger afirma que la lógica tradicional comprende al λόγος apofántico -el determinar y el enunciar- como la manera a partir de la cual se puede preguntar por el ente. En contra de esta perspectiva el filósofo sostiene que no puede partirse del enunciado para descubrir el ser del ente, puesto que el enunciado deriva de una forma más originaria que posibilita la comprensión y la transmisión del sentido. Esta forma originaria, fiel a la manifestación del λόγος, dispone y articula el sentido descubriendo la estructura de la vivencia. Por otro lado, dijimos que tal como la manifestación del ser oscila en su donación y ocultación, la comprensión del *Dasein* y la constitución de su estructura trascendental se fundan en las posibilidades del descubrir y el encubrir su sentido. Estas dos posibilidades conforman la esencia del λόγος, que distingue al hombre de los otros seres vivientes. Esto se debe a que el hombre posee la facultad de configurar el mundo, es decir, de acceder a su “en tanto que” y de hacerlo transparente para sí. Esta investigación se proyecta en *Logik* (GA 21: 207/169) como una temporalización de la estructura del “en tanto que”, es decir, como una estructura hermenéutica fundamental de la existencia.

Sin embargo Heidegger quiere ir más allá de la idea del ser en cuanto manifestación que se oculta o desoculta. A propósito, el filósofo señala que si en el enunciado hay una síntesis y diairesis como mecanismos implícitos en el λόγος apofántico, debe de investigarse si, del mismo modo, hay en la estructura fundamental del λόγος algo que posibilite toda configuración. Al respecto, Heidegger indica en su curso *Logik* y en el capítulo sexto de *Grundbegriffe der Metaphysik* que las posibilidades del descubrir y del encubrir del λόγος se fundan en la síntesis mediante el reunir de lo percibido, a la que nos referimos cuando indicamos la sinopsis kantiana. Hay en la manifestación del λόγος y en la estructura pre-lingüística del *Dasein* una síntesis original que prefigura el sentido. Esta síntesis es la que luego, por medio del análisis de la función del tiempo, entiende Heidegger como la condición de posibilidad de que el *Dasein* perciba algo en particular dentro de la multiplicidad dada. En el §72 inciso (c) de *Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger plantea de forma más clara que el “en tanto que” (*Als*) es la síntesis que permite, en el nivel previo de lo percibido, la unidad configuradora que articula la estructura de la vivencia. En

otras palabras, en el nivel del λόγος hermenéutico se da una síntesis con la pre-comprensión del cómo de la donación en su totalidad. Pareciera que la idea de la plenificación de una percepción, “la captación de la totalidad de la cosa”, se conecta con la idea que Heidegger propone de “la manifestabilidad del ente en su totalidad” en la configuración del sentido, pues esta manifestabilidad funda el proceso de configuración de forma antepredicativa, es decir, como verdad prelógica. Al respecto, en el curso de Friburgo de 1929/30 el filósofo señala una pre-figuración (*Vor-bilden*) de la totalidad, es decir, una síntesis previa que presenta a la cosa en un campo significativo que luego se determina mediante la transformación del contenido de cada vivencia. En el presente capítulo consideramos, a diferencia de la lectura de Cristina Lafont,¹⁰⁷ que la idea de Heidegger de una unidad estructural prefigurada no adolece de un desfase entre lo universal y lo fáctico a la hora de reportar una apertura particular de mundo. Dicha estructura fundamental abriga lo contingente y, a la vez, lo absoluto porque contiene toda experiencia por medio del carácter modal de su constitución. El así llamado predominio de la posibilidad por sobre la realidad que caracteriza el pensamiento heideggeriano. Al hablar de una pre-figuración antepredicativa y prelógica Heidegger evita el conflicto de la síntesis con su versión particular, dado a que la primera comprende y contiene a la segunda. En este sentido nos dice en su curso: “Efectivamente, este acontecer fundamental podemos captarlo en una estructura primordial unitaria para, a partir de ella, concebir los momentos particulares como perteneciéndose mutuamente en ella.” (GA 29/30: 513/418) Entonces, la instancia previa y original de la manifestabilidad en su totalidad guarda una relación con el mundo y con el proceso de configuración de mundo en la cotidianidad.

Nos llama la atención el hecho de que Heidegger caracteriza, al final del curso de Friburgo de 1929/30, la dimensión original del λόγος como *Grundgeschehen*, es decir, *Ereignis*. Con esto indicamos que tal como en el *Kriegsnotsemester* Heidegger define la vivencia (*Erlebnis*) como *Ereignis*, en el curso de 1929/30 el filósofo vuelve a esta noción en la forma de un “acontecer fundamental” para resaltar el contenido apriorico-histórico de la vivencia y para comprender al *Ereignis* en su condición de instancia prelógica y, a la vez,

¹⁰⁷ Lafont sostiene en su libro *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* que: “El fraccionamiento de la unidad trascendental de la apercepción en las particulares ‘aperturas de mundo’ y la incommensurabilidad de las distintas aperturas articuladas por cada lenguaje, pierden todo sentido de suposición de un mundo objetivo unitario.” (1997: 24)

fáctica que funda el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en general. El concepto de *Ereignis* emerge en sus primeros cursos de la década del '20 y queda a la espera de una ulterior caracterización que reestructurará el sentido de la relación entre el hombre y el ser, más allá del tipo de constitución trascendental del *Dasein* elaborada en el período de Marburgo. Ahora bien, en la segunda parte de esta investigación veremos si cabe hablar de una estructura trascendental en la noción del *Ereignis* desarrollada en la década del '30. En todo caso, ya sabemos que si existe la posibilidad de una lectura trascendental del *Ereignis* está vendrá a considerarse por el lado sintético de lo trascendental, es decir, por su dimensión abarcadora del ente y del ser o del *Dasein* y del *Sein*. En el curso actualmente mencionado (GA 29/30: 496/406) Heidegger aborda esta cuestión que acabamos de plantear con la idea de la síntesis de la prefiguración de la totalidad con el mundo fáctico. El filósofo propone aquí al acontecer fundamental como el ámbito primordial en el que el *Dasein* se abre de forma libre a la vinculatoriedad con el ente en su capacidad mostrativa, o sea, que el *Dasein* se abre a la comprensión libre de prejuicios de aquello que se muestra desde su ser.¹⁰⁸ Esta es la forma que el filósofo encuentra para referirse al problema de la diferencia ontológica bajo la perspectiva de la síntesis en el plano original de la donación. En efecto, el filósofo inicia su explicación acerca de que “el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no es el punto de arranque radical para el desarrollo del problema del mundo” (GA 29/30: 508/415), justamente porque el *Ereignis* es la instancia pre-figurativa de carácter pre-lógico que contiene el sentido de la vivencia en su modalidad relacional de ser y ente. Heidegger intuye la necesidad de rever la tradición metafísica y no desechar las grandes investigaciones que se hicieron en la filosofía con respecto al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. No obstante, descubre que su aporte al problema del mundo se centra en el esfuerzo de transformar al hombre para reformular las preguntas fundamentales y acceder de otro modo a lo originario. De esta manera, plantea: “...ahora se trata de concebir *unitariamente* este acontecer fundamental, y de determinar ya directa y positivamente a partir de él, en tanto que el acontecer de la configuración de mundo, la *esencia del mundo*.” (Heidegger, GA 29/30: 509/416) Podemos decir que del primer pasaje “del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ al mundo” como manifestabilidad pre-lingüística del “en tanto que” en su totalidad,

¹⁰⁸ Véase (Heidegger, GA 29/30: 506/413). En *Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger define a la estructura fundamental como: el ofrecerse a la vinculatoriedad (*das Entgegenhalten der Verbindlichkeit*), el completamiento (*die Ergänzung*) y el descubrimiento del ser del ente (*die Enthüllung des Seins des Seinenden*).

Heidegger presenta otro pasaje más radical “del λόγος al *Ereignis*” para esclarecer dónde y cómo se fundamenta esta manifestabilidad pre-lógica. Este pasaje implica para el filósofo una preparación particular del temple de ánimo para el ingreso en esta instancia que requiere de un salto y un cambio en el modo de pensar, que ya analizaremos en la segunda parte de esta investigación.

Ahora bien, antes del desarrollo del problema de la diferencia en la obra de Heidegger de la década del '30, nos parece esencial trabajar esta cuestión en *Sein und Zeit* y en los cursos y escritos contiguos a esta obra. En la presente investigación sostenemos - siguiendo la lectura de la continuidad de la obra de Heidegger que primordialmente von Herrmann inauguran- que con la concepción del *Dasein* elaborada en la analítica existencial el filósofo ofrece una primera versión acabada del problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) en el plano subjetivo de la relación ser-ente. Para nosotros la idea, que a continuación presentaremos, de una bidimensionalidad de la estructura del *Dasein* puede considerarse como la génesis del *Ereignis*. A través de la bidimensionalidad del *Dasein* intentaremos dar cuenta, por medio de la tesis de la dualidad del *a priori* que propusimos a lo largo de estos dos primeros capítulos, de las tensiones propias de dicha estructura que aparecen por causa de la diferencia.

CAPÍTULO III

Génesis de la estructura bidimensional del *Dasein* a partir de *Sein und Zeit* (1927)

1. Motivaciones y tendencias de *Sein und Zeit*

A pedido de Edmund Husserl y la comunidad académica Heidegger se ve en el compromiso de publicar un escrito que dé cuenta de su investigación filosófica actual. A pesar de la fama que disfruta en el ámbito universitario por el interés suscitado en sus alumnos, que de boca en boca divulgan las capacidades del docente y la novedosa visión de sus reflexiones, Heidegger tiene que organizar y publicar aquello que está gestando desde 1922/23 y que, de cierta forma, ya posee la consistencia y el rigor requeridos para una obra de envergadura. El filósofo prefiere continuar con sus estudios y discutir en sus clases los avances de su investigación. Empero, es consciente de que si pretende prosperar en su labor como docente para acceder, de este modo, a la cátedra que Nicolai Hartmann dejó vacante en la prestigiosa Universidad de Marburgo, debe cumplir con esta tarea encomendada.

A partir de sus objeciones a la fenomenología trascendental y al neokantismo, y mediante las influencias de sus indagaciones acerca de la filosofía de la vida, el pensamiento aristotélico y la doctrina kantiana, Heidegger produce su transformación hermenéutica de la fenomenología y la posterior elaboración de una Ontología fundamental (*Fundamentalontologie*). Las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) y las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928) son pruebas cabales del camino que Heidegger emprende. Este camino le permite explorar y exponer en detalle aquello que en su obra capital se plasma. *Sein und Zeit* (1927) surge de forma apresurada como respuesta a esa petición que, sea por la urgencia de la situación y las complicaciones de su publicación como por la inmadurez

de algunos aspectos de la investigación, queda inconclusa. El filósofo se enreda en aquella tradición que critica y no encuentra, entonces, el lenguaje apropiado para transitar del *Zeit* al *Sein* en un intento de formular la pregunta esencial. Más allá de la falta de una tercera sección de la obra, que en distintas ocasiones el pensador intenta completar, en este escrito se asientan las bases para un modo particular de hacer fenomenología e, incluso, filosofía.

A la luz de la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) -que según Heidegger se encontraba encubierta en la pregunta conductora de la metafísica que conocemos como la pregunta por el ser del ente- el autor inicia su recuperación del origen y el fundamento del filosofar. En las lecciones que dicta en ambas universidades analiza -entre otras cuestiones- la definición de filosofía, sus conceptos fundamentales y las visiones de mundo que se destacaban. Pues bien, la tarea que le atribuye en ese momento a la fenomenología es la de una regresión a los orígenes para destruir los supuestos que determinan nuestra comprensión con el fin de crear una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que alumbre de forma inmediata las cosas mismas. Con *Sein und Zeit* Heidegger advierte que para proceder por el método fenomenológico y describir lo que acontece atendiendo a la pregunta fundamental por el ser, no queda otra opción más que comenzar el estudio desde el ente que se caracteriza por ser el único que puede hacerse transparente para sí en el preguntar. El *Dasein* es el punto de partida de la investigación y el eje vertebrador de la obra por el cual se investigan las diversas formas como el ser se manifiesta. De hecho, a través de la analítica existencial el filósofo elabora una descripción de la estructura fáctica del *Dasein* que da cuenta de la constitución trascendental de este ente en su relación con el ser. El trabajo de Heidegger pone en práctica la noción de indicación formal (*formal Anzeige*) que presentó en sus *Frühe Freiburger Vorlesungen*.¹⁰⁹ Bajo este punto de vista, pretende acceder al comportamiento (*Verhalten*) del *Dasein* para mostrar su carácter modal a medida que se efectúa pues, así se comprenden el mecanismo de articulación inteligible del mundo y la donación del ser.

¹⁰⁹ La propia analítica existencial pone en ejercicio la indicación formal, Heidegger lo señala al comienzo de su obra del siguiente modo: “El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos *Existenz* [en el sentido de ex-sistencia]. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de su ser.” (SZ: 12/35) Con esto, Heidegger deja en claro que cuando hable del *Dasein* se estará refiriendo al ente humano en el cómo de su ser y no en su qué, esencia.

Tal como desarrollamos a lo largo de los dos primeros capítulos, sostenemos que el aporte elemental de Heidegger en este período de su obra se concentra en la temporalización de la estructura trascendental del *Dasein*. Heidegger logra sintetizar el plano universal, que aquí se presenta como la condición de posibilidad de la experiencia, con el aspecto relativo de lo fáctico. Esto se debe a que al devolver el *a priori* a la experiencia y al reformular lo trascendental desde el problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), el autor alcanza la fundamentación de la ontología.¹¹⁰ El carácter histórico del *Dasein* y la situación hermenéutica le permiten ubicar el sentido del ser más acá de la idea de la verdad con pretensión de validez universal. No debemos olvidar que para Heidegger el problema del ser incluye al ente -ser y ente son la cuestión- porque sólo en la destinación que se retrae y que se vivencia en la experiencia cotidiana del *Dasein*, se constata el problema de la diferencia. En efecto, la diferencia ontológica es lo trascendental. La perspectiva óntico-ontológica que se desarrolla en *Sein und Zeit* prepara el terreno para pensar la diferencia sin reducirla a una de sus partes. En este caso, decimos “prepara” porque allí se da el primer paso de un planteo óntico de la diferencia. Sin duda alguna, en la tensión permanente entre la donación y lo que se dona, se cristaliza el sentido que subyace en la base de este modo de pensar. Por tanto, no puede decirse que esta obra no haya alcanzado su objetivo. Heidegger posteriormente descubre que ella era un paso necesario en el tránsito del pensar. Para comprender la diferencia en la “verdad del ser” (*Wahrheit des Seyns*) era indispensable preguntar por “el sentido del ser” (*Sinn von Sein*).

Ahora bien, en este capítulo de la investigación nos interesa, exclusivamente, examinar la estructura del *Dasein* para explicar lo que aquí entendemos como su carácter bidimensional, de forma tal que se perciba la unidad de su constitución. Para esto analizaremos la función del temple de ánimo en la dinámica tensiva de la estructura a través de la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). Al respecto, consideramos que estos temples cumplen la función de enlace de la estructura porque

¹¹⁰ El filósofo sostiene que la cuestión de fondo, que desde Kant se establece con la *Kritik der reinen Vernunft*, es la fundamentación de la ontología. Para Heidegger todas las ciencias se subordinan a la posibilidad de una ontología fundamental. Por consiguiente, para mostrar cómo se configura y manifiesta el ser, se requiere de una exposición de la estructura trascendental del *Dasein*. Sólo a través de la comprensión de la constitución de este ente se logra vislumbrar el sentido del ser y sus múltiples derivaciones entitativas. Como sabemos esto último tiene que ver con lo que se proyectaba luego de *Sein und Zeit* como Óptica metafísica, Metaontología u Ontologías regionales del ente, es decir, una tematización del ente en su totalidad a través de su fundamentación ontológica.

posicionan al *Dasein* en “el entre” de la relación con el ser, en donde se avistan sus dos vías de realización, la propiedad y la impropiedad. A partir de una lectura de *Sein und Zeit* y de los escritos y cursos coetáneos a éste, presentaremos nuestra comprensión de la estructura trascendental del *Dasein*. Al respecto, enfatizaremos la disposición afectiva como punto de partida existencial y condición de posibilidad para las dos vías, ya que en la relación con el ser se manifiesta cierta tensión entre dos dimensiones que hacen oscilar al *Dasein* hacia un movimiento de ocultación y uno de desocultación de lo que acontece. En esta parte de la investigación queremos confirmar las siguientes conjeturas: 1) que la dinámica tensiva de la estructura bidimensional del *Dasein* es el efecto de la originaria donación sustraída del ser y 2) que por medio de nuestra tesis de la dualidad del *a priori* daremos cuenta de la complejidad de dicha estructura.

2. Esbozo de la estructura trascendental del *Dasein*

El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia (*Existenz*), desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein* o bien a escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien a crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. [...] A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión existencial (*existenzielle*). La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del *Dasein*. Para ello no se requiere la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia. La pregunta de esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras la llamamos existencialidad (*Existenzialität*). Su analítica no tiene el carácter de un comprender existencial (*existenziellen*), sino de un comprender existencial (*existenzialen*). (SZ: 12/35-36)¹¹¹

Como puede verse, en la introducción de *Sein und Zeit* Heidegger establece algunas advertencias para despejar el camino. Estas son claves para una interpretación óptico-ontológica de la estructura del *Dasein* y su mundo. En la caracterización del *Dasein* presentada en *Sein und Zeit* Heidegger enfatiza, principalmente, el existencial *In-der-Welt-Sein* del cual se desprenden, entre otros, los diversos modos de ser en el mundo con los

¹¹¹ José Gaos traduce existencial por modo óptico y existencial por modo ontológico de la estructura del *Dasein*. Jorge Eduardo Rivera utiliza los términos existencial y existencial, respectivamente. En esta investigación empleamos la traducción de Rivera.

entes (*Vorhandenheit*) y los útiles (*Zuhandenheit*), con otros *Dasein* (*Mitsein*), en sí mismo (*das Selbst*), en el uno (*das Man*) y en la forma unitaria del cuidado (*Sorge*). El existencial *In-der-Welt-Sein* muestra que aquello que sea el *Dasein* está determinado por la primacía óptica de la existencia. “El *Dasein* tiene la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, desde el ‘mundo’.” (SZ: 15/39) De este modo, el carácter fáctico del *Dasein* determina a la estructura formal. Cada uno de los existenciales está marcado por la pertenencia del *Dasein* al mundo. Por otro lado, en tanto el *Dasein* experimenta el mundo a través de sí mismo en la forma del “yo soy”, cada acontecimiento es suyo y sus vivencias refieren indefectiblemente a ese sí mismo. Heidegger identifica este modo particular de ser del *Dasein* como el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En el tratado escrito en 1928, *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger aclara:

Que el *Dasein* ‘se’ dé a entender a partir ‘de su’ mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el *Dasein* se temporaliza a modo de un sí mismo, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado el *tener que ser*. [...] El *Dasein* es de tal modo que existe en consideración a sí mismo. Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a temporalizar la mismidad, entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein*. (GA 9: 157/135)

No obstante, la proximidad de lo óptico en el *Dasein* muestra que esta experiencia no sea de orden teórico. El *Dasein* se descubre en la textura del mundo, inmerso en su actividad y de forma atemática. Por lo tanto, se deben explicitar las estructuras existenciales fundamentales si se pretende comprender la trama remisional de significaciones que modelan el horizonte del *Dasein*, de forma tal que se revele el problema del ser. Al respecto, Heidegger advierte que esta es recién una versión preparatoria del estudio de la analítica que logrará descubrirse por el fenómeno de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), pues ciertamente a través de ella se revela la constitución de su estructura. Con todo, en este período Heidegger emprende una descripción de la estructura trascendental del *Dasein* con el objetivo de, a corto plazo, dilucidar el problema de la diferencia en la constitución de este ente y con la meta de, a largo plazo, fundamentarla en la cuestión de la temporalidad (*Temporalität*) originaria.

En *Vom Wesen des Grundes* Heidegger realiza un análisis genético del concepto de mundo en conexión a los problemas de la diferencia ontológica y el fundamento con la intención de dilucidar, a partir de una reconstrucción desde la antigüedad a la modernidad, el fenómeno de mundo que constituye al *Dasein*. Tal fenómeno comprende el cómo del ente en su totalidad, es decir, la unidad de la estructura trascendental desde el problema eminente de la trascendencia. Al respecto Heidegger dice:

El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental*. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad. Y es sólo por eso por lo que también el esclarecimiento e interpretación de la trascendencia pueden tildarse de discusión “trascendental”. Pero el significado del término “trascendental” no puede deducirse de una filosofía a la que se le asigna lo “trascendental” como “punto de vista” y mucho menos en el sentido de una “teoría del conocimiento”. (GA 9: 139/121)

Por el contrario, para Heidegger la idea de una estructura trascendental revela el carácter constituyente y constitutivo del *Dasein*, puesto a que por medio de ella el *Dasein* configura (*bilden*) lo que se da y, a la vez, se ve determinado por eso previo que le está dado. “La trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa.” (GA 9: 166/142) Este rasgo de la estructura da cuenta del aspecto de contenido del *a priori* que comprendimos cuando analizamos su naturaleza dual,¹¹² que ahora indica el problema de la diferencia ontológica en la estructura del *Dasein*. Con esto Heidegger se refiere al problema interno de la trascendencia,¹¹³ que se presenta en el tratado de la siguiente manera: Este llevar-ante-sí-mismo al mundo es el proyecto originario de las posibilidades del *Dasein*, en la medida en que, situado en medio del ente, el *Dasein* tiene que actuar ateniéndose a él. [...] Este proyecto previo que traspasa y va más allá del ente es el que hace posible, que el

¹¹² En esta investigación consideramos que la dualidad del *a priori* que desde las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger sostiene a partir del contenido y la forma de la vivencia, se asienta en la hermenéutica del *Dasein* a través de la idea de la bidimensionalidad, que más adelante explicaremos.

¹¹³ En estos pasajes del tratado aparece -en la nota al pie b.1 de la edición de 1929 (GA 9: 159)- el concepto que en la década próxima el filósofo presenta para hablar de la diferencia, el *Ereignis*. Cuando Heidegger se introduce en la relación de pertenencia entre la trascendencia y la diferencia anuncia que más allá de la investigación de carácter fenomenológico-existencial y trascendental, el acontecer acontece en el acontecimiento apropiador (*Das Geschehen er-eignet im Ereignis*).

ente se manifieste como tal. (GA 9: 158/136)¹¹⁴ El problema de la trascendencia no puede develarse de forma objetiva, pero tampoco sumergidos en la subjetividad. Para el filósofo se hace necesaria una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto (Véase GA 9: 162/139), cuestión que se destaca con firmeza en el *Kantbuch* cuando le critica al filósofo de Königsberg la falta de una exploración del aspecto subjetivo de la subjetividad más allá de su aspecto gnoseológico. Hay que indagar con insistencia en la naturaleza del *Dasein* para captar cómo se pre-figura el ente en su totalidad, es decir, en el horizonte unitario en el que se proyectan los tres éxtasis temporales. De este modo, se aclararía un poco más el panorama respecto de la síntesis ontológica entre la estructura trascendental y lo que se dona. Una vez que se haya descubierto esta relación primaria, se conocerá el fundamento de la misma.¹¹⁵ Así pues, podrá avanzarse hacia el plano “objetivo”¹¹⁶ para captar lo donado desde su propia donación. Alcanzar esto no es otra cosa que entender la trascendencia.

Para finalizar, en el tratado Heidegger llega a la idea de que la libertad es el fundamento de la trascendencia. El *Dasein* ejerce el traspasamiento hacia el mundo por medio de la libertad, dicha libertad es el origen del fundamento. Allí Heidegger retoma la idea de un fundamento abismal en el cual el *Dasein* se reconoce como un ser finito a partir de la sustracción de sus posibilidades. Tal sustracción lo lleva a vivenciar la distinción entre el ser y la nada y, por ende, a constatar la trascendencia. De la mano de la libertad, el *Dasein* se encuentra con la responsabilidad de tomar una de las dos vías de realización. Al respecto, Heidegger señala: “De acuerdo con los dos modos de fundamentar, la trascendencia es al mismo tiempo un lanzarse más allá y un sustraerse; [ahora bien] lo más importante es llegar a ver la *unidad* de dichos modos, que sale a la luz en esa trascendental alternancia mutua de un lanzarse y un sustraerse.” (Cfr. GA 9: 167/143)¹¹⁷ Este último

¹¹⁴ *Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. [...] Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart.* [La traducción elegida modifica un poco el original para aclarar la noción de *Überwurf*]

¹¹⁵ Heidegger considera que el tiempo originario es ese fundamento. Con esto recién se podrá “ganar el horizonte en el que por primera vez se fundamente filosóficamente *como concepto*, el concepto de ser.” (Cfr. nota al pie, GA 9: 163/139)

¹¹⁶ Ponemos entre comillas el adjetivo “objetivo” puesto que aquí no se emplea en el sentido tradicional de una relación sujeto-objeto sino para indicar la objetivación originaria de lo donado.

¹¹⁷ “...in diesem transzendentalen Einspielen vom Überschwung und Entzug aufeinander zutage tretende Einheit der bisher besprochenen Weisen des Gründens zu sehen.”

fragmento del texto, *Vom Wesen des Grundes*, marca el inicio de la interpretación de la estructura bidimensional del *Dasein* que desarrollaremos en detalle a continuación.

3. Interpretación de la estructura bidimensional del *Dasein*

3.1. Sentido de los conceptos de tensión y dimensión

En este apartado presentaremos la dinámica tensiva de las dimensiones y el enlace de la estructura trascendental. Como ya anticipamos, para esto recurriremos a los temple de la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). Las investigaciones fenomenológicas que Heidegger realiza en *Sein und Zeit* y *Grundbegriffe der Metaphysik* coinciden ampliamente en la exposición analítica de esta cuestión, por este motivo decidimos compararlas. Esta comparación ha sido rescatada por distintos pensadores, no obstante, en esta investigación aportaremos un marco nuevo para revisarla a partir de nuestra tesis de la bidimensionalidad. De este modo, esperamos realizar una contribución al estudio, al incorporar una clave de lectura particular respecto del problema de la diferencia ontológica.

No es adecuado presentar un enfoque de la bidimensionalidad que enfatice de manera vulgar la escisión (*Spaltung*) del *Dasein* en dos movimientos, porque ésta no se restringe a una interpretación tradicional de separación.¹¹⁸ Tal escisión acontece en “el entre” de la estructura y significa algo más originario y de carácter ontológico. En efecto, Heidegger sostiene la importancia de la unidad de las dimensiones significativas del *Dasein* y se pregunta acerca del modo como esta unidad lo afecta en su totalidad. Al respecto sugiere en el §39 de *Sein und Zeit* que “...la totalidad del todo estructural no puede ser alcanzada fenoménicamente por medio de un ensamble de elementos [*Zusammenbauen der Elemente*]. Éste requeriría un plan de construcción [*Bauplans*].¹¹⁹ El ser del *Dasein*, sobre el cual se apoya ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* ese todo *en busca de un* fenómeno

¹¹⁸ Ya veremos luego en el capítulo quinto que Heidegger, en todo caso, interpreta el concepto de “separación” o “contraposición” (*Auseinandersetzung*) en un sentido fuerte que delimita la relación compleja entre las partes que componen la reformulación de la estructura.

¹¹⁹ El plan que Heidegger menciona aquí, bien puede ser el desarrollado en los *Beiträge* con el bosquejo compuesto por los ensambles.

originariamente unitario.”¹²⁰ (SZ: 181/204) Por tanto, insistimos en la necesidad de pensar la escisión de forma tensiva y en clave óptico-ontológica. Esto significa que para sostener la diferencia fundamental entre el ente y el ser, primero se debe fijar esa diferencia, para ello se necesita comprenderla. De allí se siguen las cuestiones de la pregunta por “el sentido del ser” y su eventual postulación en el *Dasein*. Con el análisis de la diferencia en la estructura del ente comprensor se logra un examen más complejo y enriquecido de los movimientos que expresan la tensión que acontece entre el *Dasein* y el ser. Por este motivo, preferimos hablar de una “tensión” (*Spannung*) ya que este término alude por contraste a un fenómeno que no está dissociado pero tampoco fusionado. La idea de una tensión nos permite mantener la diferencia apuntando al “entre” para objetivar su aspecto formal. De este modo, el término nos facilita trabajar como una indicación formal al señalar el aspecto tensivo de la estructura que acabamos de aclarar.

Por otro lado, consideramos que la noción de bidimensionalidad (*Zweidimensionalität*) es la adecuada para exponer la estructura del *Dasein*.¹²¹ Para comprender la idea de bidimensionalidad que en esta investigación proponemos hay que ir más allá del sentido literal que el término ofrece a partir de su prefijo “bi” (*Zwei*) y su raíz “dimensión” (*Dimension*) que a, simple vista, nos transfieren a las dos posibilidades del *Dasein*. De hecho, debemos remitirnos a unos pasajes espinosos que se encuentran en el curso de Heidegger de 1927,¹²² *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (§19. a. β) en los cuales el filósofo interpreta la relación entre el tiempo y el movimiento en la *Physica* (τὰ φυσικά) de Aristóteles.¹²³ A partir de esta lectura Heidegger dirige el concepto de movimiento hacia una versión ontológica de la dimensión (*Dimension*). El filósofo llega a

¹²⁰ Que luego aparecerá como el fenómeno del *Ereignis*.

¹²¹ Jean Greisch (2010: 104) y Jean-Luc Marion (2011: 156) sugieren un sistema binario o dual que parte de la diferencia ontológica para la consideración de su ambigüedad y sus resultados. Aunque, en rigor, no plantean un análisis bidimensional del *Dasein* o algo similar a nuestra propuesta. Alejandro Vigo (2008: 39-58) postula una bidimensionalidad de la trascendencia y la horizontalidad del *Dasein* a partir de la distinción que Heidegger hace en *Vom Wesen des Grundes* entre una dimensión óptica y una ontológica, propias de la “comprensión del ser” y el “comportamiento respecto del ente”. En dicha lectura Vigo adelanta la cuestión de la bidimensionalidad -que en esta investigación desarrollamos- e intuye su relación con el problema de la diferencia ontológica.

¹²² F-W von Herrmann considera que este curso de Heidegger, además de ser una reelaboración de la tercera sección de *Sein und Zeit* constituye, en el camino del pensar del autor, un irrenunciable elemento de conexión entre la obra de 1927 y *Beiträge zur Philosophie* (1936/38), texto en el que -como sabemos- bosqueja el fenómeno del *Ereignis*. (von Herrmann, 1997: 27)

¹²³ Téngase en cuenta el trabajo de Franco Volpi en el libro *Heidegger y Aristóteles* (2012: 114-145). Allí el pensador italiano presenta una revisión minuciosa de esta cuestión.

delinear lo que entiende por dimensión a medida que caracteriza el tipo de movilidad (*Bewegtheit*)¹²⁴ vital-existencial-afectiva del *Dasein*. De este modo, reinterpreta la noción de dimensión en el sentido de “distensión” (*Dehnung*), distinto del sentido tradicional de “extensión” (*Ausdehnung*). Cuando habla de “distensión” intenta plasmar cierta conexión entre el tiempo y el movimiento a través de la idea de una transformación, que no es la de la μεταβολή. Para esto compara a la dimensión con el fenómeno de un “hacerse otro” (*das Anderswerden*) (ἀλλοίωσις) en la estructura “de algo hacia algo” (*von etwas zu etwas*) que, en este caso, no responde a un desplazamiento espacial (φορά).¹²⁵ Dicho fenómeno implica una movilidad temporal que excede la idea de extensión, a esta estructura del movimiento Heidegger la denomina “dimensión”. En el curso de 1927 Heidegger dice: “...en el ‘de algo

¹²⁴ Jesús Adrián Escudero prefiere traducir el término “*Bewegtheit*” como “actividad” y en ocasiones como “dinamismo”, “dinamicidad” o “carácter dinámico.” (Véase su traducción del *Natorp Bericht*, 2002: 90-91) Para continuar con la reflexión de Heidegger en el curso de 1927, preferimos traducir *Bewegtheit* como “movilidad” sin perder la connotación que Escudero destaca en tanto movilidad vital del *Dasein*. Heidegger resignifica el sentido del término al indicar una movilidad de la vida humana de carácter temporal, distinta del movimiento de la naturaleza que es extensivo y calculable (κίνησις). Por otro lado, también nos interesa emplear el término “movilidad”, ya que el doble sentido pasivo y activo de lo “movible” (κινούμενον) concuerda con nuestra interpretación dual del *a priori*. De este modo, en el libro Γ inciso tercero de la *Physica* Aristóteles plantea un movimiento activo (ποίησις) y un movimiento pasivo (πάθησις) que posicionan a lo movido como agente o paciente, esta distinción concuerda con el comportamiento del *Dasein* frente a la recepción de lo dado y su articulación. Por tanto, sostenemos que no hay mejor forma para hablar de la estructura del *Dasein* que referirnos a ella como una estructura bidimensional que se realiza en dos movimientos. Ahora bien, la idea de un movimiento pasivo y uno activo no coincide con la lectura de Escudero en su diccionario filosófico, *El lenguaje de Heidegger*. Escudero identifica al movimiento pasivo con el existencial impropio del uno y al movimiento activo con el existencial propio del sí mismo. (2009: 60) Esta es otra forma de interpretar la movilidad, nosotros preferimos relacionarla con nuestra idea de la dualidad del *a priori*. En una nota a pie de página de Carmen Segura Peraita en su texto *Hermenéutica de la vida humana* (2002: 42) -que acompañó la traducción española del *Natorp Bericht*- la autora reflexiona sobre la misma cuestión y arroja luces sobre otros aspectos. Segura Peraita relaciona el sentido vulgar del término “*Bewegtheit*” afeción, emoción, conmoción con la traducción “con-movido” que refleja con claridad el sentido que Aristóteles le asigna a la palabra. El sentido de que el movimiento procede del móvil y, por otro lado, de que lo que se mueve, en la versión de Heidegger, tiene un carácter afectivo. A la vez, ella señala algo que nos interesa particularmente, a saber, que el concepto de movilidad es dejado después de la *Kehre* porque con éste Heidegger se refiere estrictamente a la actividad del *Dasein*, por cuanto no puede usarlo si pretende salirse del ámbito subjetivo de la diferencia para tratarla desde el despliegue del ser. Luego veremos, contrariamente, que el concepto de movimiento sigue en pie para describir otro tipo de movilidad que caracteriza al pensamiento topológico. Aunque, observaremos que la cuestión de la bidimensionalidad se transforma en la cuestión de la conflictividad. Aquí simplemente mencionamos que el conflicto (πόλεμος-*Streit*) es el término que Heidegger prefiere para referirse a la diferencia en los años 30 y 40. Del mismo modo, tanto Volpi (2012) como Thomas Sheehan –en la compilación de Dreyfus y Wrathall *A Companion to Heidegger*- considera que la clave para comprender el *Ereignis* es la noción de movimiento heideggeriana, que a partir de tres movimientos del *Dasein* se alcanza. Dicha lectura del movimiento como acontecer y como *Perfectly imperfect* sigue la visión aristotélica. (Véase, 2005: 202-206)

¹²⁵ Carlos Gutiérrez explica que: “Esa cualidad no es movimiento; a ella no se opone por tanto la quietud. La cualidad de ser movido es el íntimo entretejimiento de quietud y movimiento en el que consiste ser; para ella Aristóteles acuñó el término ‘ἐνέργεια’, que designa a un ser activo que no se encamina primeramente al logro de objetivos, sino que está siempre en camino, en obra.” (1998: 29)

hacia algo' se mienta un sentido totalmente formal de prolongación¹²⁶ (*Erstreckung*).” (GA 24: 343/294) Ahora bien, siguiendo esta perspectiva hay que averiguar cómo se da esta prolongación del *Dasein*. Cuando nos introduzcamos en la función del temple de ánimo trabajaremos esto. Por lo pronto, ya sabemos que la dimensión aparece como un movimiento de carácter ontológico que genera distensión y que tiene la estructura formal “de algo hacia algo”.

Por otro lado -de acuerdo con nuestra lectura tensiva de la estructura trascendental del *Dasein*- Heidegger entiende a la dis-tensión¹²⁷ como lo que se mantiene unido, es decir, en continuidad (*Stetigkeit*). La noción tradicional de movimiento (*Bewegung*) se vincula al concepto de espacio (*Raum*) para mostrar la magnitud (μέγεθος) propia de una trayectoria recorrida por un móvil. Por el contrario, en esta otra acepción del movimiento Heidegger plantea una conexión con el tiempo que trasciende el carácter meramente óptico de lo espacial.¹²⁸ Entonces, cuando habla de la continuidad en la distensión (de la estructura tensiva de los dos movimientos del *Dasein*) no se refiere a una continuidad extensiva sino a una continuidad originaria (temporal) previa a la idea de lo calculable, que fundamenta el movimiento del *Dasein*. Del mismo modo, Heidegger señala en el curso que la dimensión conlleva un tipo particular de magnitud que tiene primeramente un carácter distensivo; ella apunta al horizonte en el cual el movimiento se produce.¹²⁹ Incluso, el filósofo insiste en que la idea de distensión no produce una ruptura de la continuidad de la estructura. De este modo el movimiento enseña una prolongación cerrada sobre sí misma (Cfr. GA 24: 344/295)¹³⁰, es decir, un movimiento vital-afectivo¹³¹ que determina la constitución de la

¹²⁶ Para referirse a *Erstreckung* la traducción elegida opta por emplear el vocablo español “distanciamiento”, que bien indica el sentido de acercamiento y alejamiento del *Dasein*. Nosotros utilizamos el término “prolongación” para mantener cierta coherencia con la traducción que luego se hace del término en *Sein und Zeit*.

¹²⁷ Separamos en esta ocasión dis-tensión con un guión para destacar el rasgo tensivo que le damos al concepto. Heidegger vuelve a este concepto, bajo la forma alemana de *Ent-spannung*, en el marco del análisis presocrático (pensar poetizante) cuando analiza en su curso *Heraklit* de 1943 el tipo de relación armónica del surgir en la contra-tensión del *Ereignis*, que en el último capítulo de esta investigación abordaremos.

¹²⁸ Más adelante en el mismo §19, inciso b. β, Heidegger presenta los momentos estructurales del tiempo: la significatividad (*Bedeutsamkeit*) que refiere a las red de relaciones que articulan un mundo temporal, la databilidad (*Datierbarkeit*) como determinación de la estructura del ahora de acuerdo a lo que acontece, la Tensionalidad o distensionalidad (*Gespanntheit*) que refiere al tiempo distendido (*gespannt*) y prolongado (*erstreckt*) en un tramo, y la publicidad (*Öffentlichkeit*) que tiene que ver con el tiempo compartido.

¹²⁹ En el quinto capítulo volveremos sobre este tema y explicaremos el sentido de la medida y la magnitud en la dimensión no calculable.

¹³⁰ “*Im Begriff und im Wesen des ‘von etwas zu etwas’ liegt kein Bruch, sondern es ist eine in sich geschlossene Erstreckung.*”

estructura del *Dasein*. Hay que recordar que cuando hablamos de los movimientos del *Dasein* aclaramos que estos son movimientos existenciales de carácter ontológico. Así pues, ontológicamente “el movimiento es precedido por la dimensionalidad y, de este modo, por la continuidad.” (GA 24: 344/295) La dimensionalidad vendría a ser algo similar al concepto de lugar (τόπος) que en Aristóteles contiene el movimiento sin ser él mismo movimiento, pero en el plano originario de la temporalidad. Al respecto Aristóteles dice: “El lugar parece ser semejante a un recipiente, el cual es un lugar transportable, pero el recipiente no es una parte de su contenido.” (*Physica* Δ.2, 30) Según la lectura ontológica que Heidegger hace de Aristóteles, el movimiento sigue (ἀκολουθεῖ) a la dimensión (a la magnitud y la continuidad), es decir, la dimensión es condición de posibilidad del movimiento. Aunque para captar la constitución formal de la dimensión es necesario comprender tal movimiento de acuerdo a su temporalización. Para ello se requiere detenerse en el móvil que, en este caso, sería el *Dasein* puesto que sólo con el análisis fáctico de lo que se mueve se descubre la estructura existencial.

En síntesis, a partir de estos rasgos podemos decir que cuando nos referimos a una “bidimensionalidad del *Dasein*” nuestra intención es la de pensar la tensión y distensión de las dos dimensiones de la estructura trascendental del *Dasein*. Estas dimensiones formales de carácter ontológico posibilitan la temporalización de los dos movimientos vitales a partir de los cuales el *Dasein* se acerca o se aleja de sí mismo en el proceso de la comprensión del ser.¹³² Por este motivo es central acentuar cómo comprenderemos el concepto de prolongación (*Erstreckung*) para no confundir la continuidad de los movimientos del

¹³¹ En el curso de de 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger se impone la tarea de explicitar para una futura interpretación el concepto de movimiento de una forma más originaria. De este modo, el filósofo se adelanta a las nociones co-originarias de la disposición afectiva y la comprensión a través de las categorías del movimiento de la vida fáctica de la relucencia (*Reluzenz*) y la prestrucción (*Praestruktion*). Heidegger pretende analizar dichas categorías en su sentido fundamental, su estructura, cursos y niveles, porque ellas vuelven accesible los diversos modos de apropiación del ser en la existencia. Para esto describe el sentido de estas dos categorías a través de las categorías del sentido relacional de la vida: la inclinación, la abolición de distancia y el cierre.

¹³² Tal como nosotros planteamos Carlos Gutiérrez sostiene que: “A Heidegger le interesa en especial la ambivalencia o contratensionalidad indisoluble que distingue al movimiento de la vida como tal: en la lección de 1921 [GA 61] bajo el rubro de ‘Categorías fundamentales de la vida’, se encuentran inseparablemente entrelazadas de un lado la ‘inclinación’ (sentido relacional de la vida con el mundo) y del otro lado el ‘arruinamiento’, la tendencia cadente que resulta de la indigencia, de las carencias de la vida fáctica (*Darbung*).” (1998: 29) Ahora sí, acordamos con la recepción de Escudero de los dos movimientos del uno y del sí mismo, pero respecto a esta versión. Alejandro Vigo en su artículo “Tenencia previa y génesis ontológica” de la compilación *Heidegger hoy* también menciona la tensión en la estructura del *Dasein* entre la familiaridad y el distanciamiento de sí mismo, que involucra a la apertura y el ocultamiento del ser, los dos estados aleteiológicos. (2011: 287 y 294)

Dasein con una continuidad extensiva, para ello Heidegger resignifica la noción de tiempo.¹³³ Por tanto, con el propósito de develar la dinámica tensiva y el enlace particular de las dimensiones que componen la estructura bidimensional del *Dasein* debemos analizar -en principio- la función que cumple el temple de ánimo en la estructura, dado a que por medio de tal disposición el *Dasein* realiza los dos movimientos. Presentaremos esta dinámica en la angustia y el aburrimiento profundo.

3.2. Descripción de las dimensiones según el temple de ánimo

Tal como mencionamos la estructura del *Dasein* presenta una escisión (*Spaltung*) de origen ontológico que la determina de forma bidimensional. Tal escisión proyecta al *Dasein* en dos modos a través de los cuales se realiza en la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). En *Sein und Zeit* el filósofo expone una versión trascendental que penetra en la estructura y se dirige a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), punto de partida existencial y condición de posibilidad para los dos movimientos. Esto se debe a que en la relación con el ser se muestra cierta tensión (*Spannung*) entre dos dimensiones que hacen oscilar al *Dasein* hacia un movimiento de ocultación y uno de desocultación del ser. En la obra de Heidegger podemos dar cuenta de la bidimensionalidad a partir de la descripción fenomenológica de los existenciales. A medida que el filósofo profundiza tal descripción se acentúa la estructura tensiva que, de forma implícita, puede captarse en la obra y sintetizarse con un esquema -presentaremos este esquema más adelante, una vez que hayamos explicado las dimensiones en tensión y su enlace por el temple de ánimo. Vale la pena subrayar que el temple de ánimo (*Stimmung*) no tiene simplemente la función de conectar las posibilidades existenciales del *Dasein*. El temple determina al *Dasein* de una forma esencial porque lo dispone a la aperturidad (*Erschlossenheit*) o a la clausura (*Verschlossenheit*) de la donación. De hecho, Heidegger nos explica que la disposición afectiva se realiza en lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo. (Véase SZ: 134/158) Por ejemplo: la calma, el disgusto y la indiferencia son

¹³³ En el apartado quinto de este capítulo veremos que en el §72 de *Sein und Zeit* se explica la conexión entre el tiempo como acontecer (*Geschehen*) y el movimiento ontológico de prolongación (*Erstreckung*) que ejerce el *Dasein* en la estructura bidimensional.

fenómenos ónticos que dan prueba de que el *Dasein* está anímicamente templado, es decir, que es en el mundo abierto o cerrado a su entorno.

En la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado no en la forma de la auto-percepción, sino en la del encontrarse afectivamente dispuesto. Como ente que está entregado a su ser, el *Dasein* queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse -pero un encontrarse que, más que un directo buscarse, se origina en un huir. El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o aversión (*An- und Abkehr*).¹³⁴ (SZ: 135/160)

Cuando el *Dasein* se tiene a sí mismo en la condición de arrojado (*Geworfenheit*) asume su existencia. En esta situación se devela el propósito y el trayecto previo que lo llevaron hasta allí. Por ende, en ese momento se encuentra preparado para enfrentar la decisión que implica avanzar por la vía de la propiedad. Heidegger afirma que el *Dasein* requiere del temple ya que no puede proceder por la senda de la desocultación si no se ha dispuesto a partir de la resolución (*Entschlossenheit*). Pues bien, la resolución lo libera de las ataduras cotidianas para detenerse decisivamente en aquello que lo determina. La resolución no implica otra cosa más que la asunción de sí mismo en la condición de ser finito para posicionarse propiamente en el lugar y el camino en el que ya se encuentra. Por tanto, debe atender a sí mismo si pretende abrirse de forma comprensora a lo que se da. El filósofo insiste en la importancia de este temple y advierte que, por el contrario, si el *Dasein* está orientado por medio de un temple de matiz encubridor:

...se torna ciego para sí mismo y el mundo circundante de la ocupación se nubla. [...] El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro' sino que, como forma del ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo. Pero, con esto pasamos desde una delimitación negativa de la disposición afectiva frente a la aprehensión reflexiva de lo 'interior' hacia una intelección positiva de su carácter aperiente. (SZ: 136/161)

De este modo, en virtud del temple de ánimo, el *Dasein* logra avanzar de forma co-originaria en la captación y el acceso inteligible de lo que vivencia. Con todo, se hace imprescindible en la comprensión anticiparse a lo dado para recibirlo de forma correcta. En

¹³⁴ Más adelante en §68 inciso (b) habla de *Hinkehr und Abkehr*. (SZ: 340)

tal caso, el temple es el que proporciona la orientación adecuada para la evidencia de lo que se da, es decir, para dejar comparecer a lo que se patentiza en la vivencia y ser afectado por ello. Por esto, el filósofo sostiene que el temple de ánimo posee una relevancia fundamental a la hora hablar de la posibilidad de toda vivencia porque, incluso, el temple emerge dependiendo de aquello que se experimente. El temple condiciona a la vivencia y lo dado en ella modela el temple. Por tanto, Heidegger señala que uno se ve afectado, y dependiendo del tipo de temple que se apodera de uno, deviene el *Dasein* de forma propia o impropia. La constitución de la vivencia, del mundo y del *Dasein* se establece por el cruce del contenido y la forma de eso previo, *a priori*, que se articula en la facticidad.¹³⁵ Con todo, a continuación describiremos las dos posibilidades de relación con lo dado que derivan de la disposición del *Dasein*.

De acuerdo con nuestra lectura de la estructura bidimensional, por un lado, el *Dasein* huye al mundo de las apariencias en la convivencia con los otros en el ser en sí mismo cotidiano “uno” (*das Man*). La distancialidad (*Abständigkeit*) con la cual el *Dasein* se somete a las vivencias y se ve sujeto a los otros¹³⁶ lo mantiene ajeno a su ser, condición por la cual lo que acontece pasa inadvertido e impropio. “Distancialidad, medianía y nivelación constituyen los modos de ser del uno en la publicidad (*Öffentlichkeit*). Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*. [...] Y esto ocurre precisamente porque ‘no va al fondo de las cosas’, es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad.” (Cfr. SZ: 127/151-152) De este modo, el *Dasein* opera en la cotidianidad sin darse cuenta del sentido de cada experiencia. Su relación con otros *Dasein* no es auténtica pues en ella no se refleja una decisión sino un comportamiento casi automático por el cual se guía en base a lo rutinario y lo convencional. En consecuencia, es uno más del conjunto, reemplazable con facilidad. Tal como Heidegger señala en *Sein und Zeit*: “...aquí el ‘quien’ no es ‘alguien’ sino el *se es (das Man)*. Sin duda alguna, el *Dasein*

¹³⁵ Tal como mencionamos en el apartado anterior, en este período Heidegger está interesado en la cuestión del fundamento y la síntesis de la diferencia que entre lo dado y lo producido articula la vivencia. Esta unidad de la diferencia que se problematiza a través de la idea de la trascendencia del *Dasein* que aquí, justamente, planteamos por medio de la anticipación que la disposición afectiva confiere para la captación de lo dado, abre camino a la respuesta que en los cursos sobre Kant se ensaya a través del existencial del cuidado. En el sentido del rasgo del *Dasein* que lo conecta con el tiempo originario para ajustarse a lo dado de forma previa a la reflexión.

¹³⁶ Heidegger subraya que los otros “no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está.” (SZ: 118/143)

cotidiano es el nadie al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros.” (SZ: 128/152) El “uno” se mueve en la medida de lo que “se hace” de forma impersonal, por ende, en esa medianía (*Durchschnittlichkeit*) disipa todo posible tenerse y constituirse como ser originario. De esta manera, se sumerge en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad,¹³⁷ los modos de la caída (*Verfallen*) del *Dasein* -formas de la huida del ser- en los cuales se afirma la estancia vacía o desinteresada en el espacio de la circunspección.

Este existencial es una de las dimensiones que en el *Dasein* encuentran su puesto en la tensión con el ser. En este caso particular, el hombre se deja llevar por las circunstancias cotidianas y arremete contra el ser de forma encubierta. Esta violencia que ejerce el *Dasein* es la potencia (*Macht*) deformadora por la conquista del ser, que ocultándose en lo público olvida el sentido esencial. Esto se debe a que el hombre resguarda en la seguridad de lo conocido la estabilidad, el orden y el equilibrio de sus vivencias, dado a que si se interrogara acerca de aquello desconocido e indeterminado -el ser- se desmoronarían las estructuras y las bases que sustentan su “realidad”. Claro está el interés de formar un destino a su medida y bajo su control y, sin duda, se observa el terror a presenciar el abismoso lugar en donde el ser se dona, ya que por la intraducibilidad de su sentido el *Dasein* esquiva su esenciarse.

Al otro extremo de la estructura se encuentra la dimensión identificada bajo el existencial del “sí mismo” (*das Selbst*).¹³⁸ En el sí mismo se realiza el acto de comprensión e interpretación de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) a partir de la previa apertura de la disposición afectiva. Tal disposición permite que el *Dasein* experimente el curso de las

¹³⁷ Heidegger define: 1) a la habladuría (*das Gerede*) como el proferir sin fundamento de carácter superficial en el que no se piensa lo que se dice, pues sólo se presta a la difusión y la repetición de lo dicho. 2) A la curiosidad (*die Neugier*) como la tendencia a ver sin un propósito y por el sólo hecho de acercarse a lo nuevo, desarraigado del entorno y de toda comprensión por la incapacidad de permanecer en lo circundante y por la distracción constante. Por último, 3) a la ambigüedad (*die Zwiedeutigkeit*) entre lo que se dice y lo que ha sido abierto en la comprensión, a través de un hablar previo al acontecimiento desde la ignorancia, tan sólo por el arrojado despreocupado en la situación. (Al respecto véanse §§35, 36 y 37 de *Sein und Zeit*.)

¹³⁸ Como se suele comprender, esta dimensión es la versión originaria de la que luego se deriva -en un sentido ontológico y no meramente cronológico- la versión encubierta o deforme del *das Man*. Pese a esta acotación, para nosotros deben ponerse en un mismo nivel, aunque en sentido contrapuesto, a las dos dimensiones porque Heidegger no deja de aclarar que ambas se dan y que una no opaca a la otra. El uno y el sí mismo son las dos caras del comportamiento del *Dasein* en el mundo, un comportamiento auténtico y otro inauténtico, que no quiere decir que uno sea más “real” que el otro. Incluso, según nuestra interpretación, ambos deben comprenderse en oposición, dado a que en el esquema tensivo que ya está predeterminado por el ser, no cabe duda de que su procedencia original arraiga en el doble sentido de la verdad y no-verdad o del esenciarse de ésta.

vivencias articuladas en torno a la mismidad (*Selbstheit*) que lo caracteriza. De este modo, se apropia de ellas y configura su sentido atendiendo tanto al contenido de lo que se dona como a la impronta que le da con su realización modal. En esta dimensión ontológica el *Dasein* se proyecta (*entwirft*) para concretar aquello que desde el poder-ser se pre-figura en potencia como lo pre-mundano y se despliega en alguna posibilidad a través de la condición de arrojado (*Geworfenheit*). De acuerdo a nuestra lectura bidimensional, el existencial del “sí mismo” se posiciona en las antípodas del “uno”, puesto a que frente a la dispersión y el extrañamiento del impersonal, el “sí mismo” alza al *Dasein* por encima de lo meramente repetitivo hacia una valoración positiva de lo ocasional. Con el “sí mismo” se acentúa la diferencia que distingue al *Dasein* de los otros entes y lo devuelve al mundo de forma propia. Por esta vía logra desprenderse del comportamiento encubridor para despertar la preocupación más sincera y original.

Una vez que el *Dasein* accede al “sí mismo” ocurre una vivencia que puede compararse al estado apremiante que sufre el *Dasein* por el impacto de una contemplación indeterminada que lo cautiva.¹³⁹ En esta instancia se revela -por la atención al llamado del ser- una violencia inversa a la ejercida por el *Dasein* en “el uno”, ya que procede de una fuente que no se rige por el poder. Dicha violencia es *la impotencia (Ohnmacht) sufrida por la embestida del ser*,¹⁴⁰ instancia en donde el *Dasein* se percata del sentir fundamental en la resolución (*Entschlossenheit*). En suma, en esta dimensión de la estructura existencial se asume la necesidad de reponerse al estado del “uno”, debido a que esta indigencia nos aparta del camino del ser. Más aún sabiendo que no es inevitable que de vez en cuando se caiga nuevamente en estos espacios¹⁴¹ debido a que, por un lado, son parte de nuestro modo de ser y, por el otro, el “sí mismo” es fugaz y el *Dasein* todavía no posee la determinación

¹³⁹ En el capítulo quinto veremos, en relación al fenómeno del *Ereignis*, que uno de los templos fundamentales que determinan la concreción de la relación *Dasein-Sein* se asemeja a este estado de cautivación o, mejor dicho, este estado denominado precisamente en los *Beiträge zur Philosophie* encantamiento (*Berückung*) se definirá como un momento esencial de la co-pertencia. La denominación que aquí establecemos, “cautivación”, la proponemos nosotros a fin de caracterizar el estado del *Dasein* frente al llamado del ser.

¹⁴⁰ Para una comprensión de la impotencia del *Dasein* resuelto, véase (SZ: 385/400)

¹⁴¹ Bernardo Aibinder dice en su artículo “Hacia una fenomenología de la negatividad. De *Sein und Zeit* a los *Beiträge zur Philosophie*, una lectura” publicado en el libro compilado por Leandro Catoggio y Diego Parente *Decir el abismo* que: “...no es posible desprenderse de la onticidad característica de nuestra existencia que nos impele a olvidar al ser o, más bien, de la que el ser mismo se sustrae obligándonos a olvidarlo. Y sin embargo es justamente esa sustracción abismal la que se pone en juego en el olvido.” (2010: 55)

para permanecer en la resolución del “entre”. Heidegger intuye que no estamos preparados para un acontecimiento de tal magnitud.

3.3. *El temple de la angustia*

La angustia se torna un fenómeno afectivo esencial para investigar la estructura bidimensional del *Dasein*, porque a través de ella se hace patente la tensión de este ente entre los dos movimientos que lo caracterizan. En el §40 de *Sein und Zeit* Heidegger se dedica a analizar este temple en detalle. La exposición que el filósofo ofrece distingue, en primera instancia, la angustia (*Angst*) del miedo (*Furcht*). La angustia tiene que ver con la forma como el *Dasein* se experimenta a sí mismo, en cambio, el miedo siempre es miedo ante el ente intramundano. Al respecto, Heidegger dice que con la angustia “...el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva.” (SZ: 186/208) Por tanto, se hace necesario distinguir a la angustia del miedo: 1) para realizar una lectura adecuada de la angustia y 2) para separar el plano óptico-existencial del plano ontológico-existencial. Al reconocer las dos dimensiones de la diferencia se hace más fácil comprender la oscilación inherente al movimiento tensivo de la estructura que la angustia produce. Esto significa que más allá de la distinción entre el miedo y la angustia, ésta última ya se encuentra también marcada por la diferencia óptico-ontológica.

Siguiendo nuestra lectura bidimensional, la angustia: 1) despierta al *Dasein* del “uno” y lo transfiere al “sí mismo” y 2) oculta las presiones del estar cautivado por el ser regresando al *Dasein* a la falsa seguridad del mundo público. El movimiento pendular que transporta al *Dasein* de una dimensión a la otra da cuenta del tipo de tensión que caracteriza a la estructura de este ente y a la relación del mismo con la donación del ser. Asimismo, en el proceder de la angustia se repite el círculo hermenéutico, puesto a que lo que angustia al *Dasein* no es nada en particular sino el mundo en su totalidad, es decir, el hecho de “ser-en-el-mundo”. La angustia abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo. (SZ: 187/209) En la forma de una amenaza indeterminada, tal angustiarse por el mundo posiciona de nuevo al *Dasein*, justamente, en aquello por lo que se angustia. Heidegger señala el modo eminente como el *Dasein* está dispuesto en el mundo, distinto del modo

como otros entes se presentan. Cuando el *Dasein* advierte esta peculiaridad se abre en él la cuestión de la diferencia ontológica, debido a que al cortar los lazos meramente prácticos con el mundo cotidiano que lo rodea se intensifica el fenómeno de la trascendencia que acentúa la diferencia ser-ente. De este modo, el *Dasein* se pone ante sí mismo distinguiéndose del resto y asimilando, por primera vez, lo que implica la diferencia en su constitución. El reconocimiento de esta diferencia le genera desazón-extrañeza (*Unheimlichkeit*); revela el lugar inhóspito donde se encuentra, *Nicht-zuhause-sein*. No obstante, tal lugar inhóspito en el que se revela el ente en su totalidad no es otra cosa más que el acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de su ser-ahí. (GA 9: 110/99) A propósito Heidegger menciona en *Was ist Metaphysik?*: "...la angustia nos deja sin palabra. Puesto que el ente en su totalidad se escapa, precisamente esa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo 'es'. Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada." (GA 9: 112/100) De este modo, el *Dasein* no alcanza el sentido de lo que quiere expresar con claridad porque la inversión al plano de la retención en el "ahí del ser", recién se ha efectuado y, por tanto, todavía el *Dasein* no está habituado a la escucha de la palabra que en el ser se anuncia.

En *Sein und Zeit* Heidegger presenta esta cuestión a través de las nociones de la conciencia (*Gewissen*) y del llamado del ser (*Ruf des Seins*). El filósofo debe tener mucho cuidado al introducir el concepto de conciencia, puesto que el mismo posee una carga simbólica fuerte en la tradición que intenta abandonar. Para esto insiste en que su comprensión del fenómeno de conciencia no es de carácter axiológico, no regula conductas o comportamientos del *Dasein*, ni es puramente subjetivo. Más bien tiene que ver con la condición originaria y fundamental que nos dispone ontológicamente a la apertura (*Erschlossenheit*). Al respecto Heidegger dice que la apertura al uno-mismo: ...es llamado al sí-mismo. Pero no al sí-mismo que puede ser para sí 'objeto' de una apreciación, ni al sí-mismo del inquieto, curioso e incesante análisis de la 'vida interior', ni tampoco al sí-mismo de una contemplación 'analítica' de los estados del alma y de sus motivaciones. La llamada del 'mismo' en el uno-mismo no empuja a [...] una interioridad, en la cual quedaría encerrado frente al 'mundo exterior'." (SZ: 273/293) Por el contrario, es un

llamado o apelación (*Anruf*) que desde lo indeterminado (*Unbestimmt*) del propio *Dasein* lo impulsa hacia sí mismo y lo abre a la comprensión del ser desde el mundo y en el modo particular del ser-culpable. La culpa (*Schuld*) despierta la indignación a partir del reconocimiento del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y de la estancia en el uno (*das Man*). En efecto, el ser-culpable (*Schuldigsein*) procede del hecho de ser-fundamento (*Grundsein*) de un ser que está determinado por un no, la nihilidad (*Nichtigkeit*). (Cfr. SZ: 284/302) La nihilidad afecta al *Dasein* en su ser arrojado y proyectado a posibilidades que se le sustraen. De este modo, se revela la condición inhóspita en la cual emerge la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) en la forma de una pulsión que no dice nada, y sin embargo es un modo de habla (*Sprache*). Por este motivo, el despertar al ser-culpable es un reponerse al estado cadente del uno para aceptar nuestro origen y fundamento abismal. La conciencia evoca la silenciosidad (*Verschwiegenheit*) que no invita al diálogo, sino a callar (*schweigen*). En este sentido, el llamado no es planificado por el *Dasein*; aparece de forma involuntaria desde lo profundo de su ser y más allá de él; simplemente, uno o algo llama “*es ruft*”. (Cfr. SZ: 275/295) El llamado lo atraviesa y transporta a otro modo de captación porque excede los códigos lingüísticos; quiebra el lenguaje humano, la palabra del ente. Sin embargo, no lo retira del mundo porque su función es la de devolverlo a la experiencia del poder-ser para asumir bajo la tonalidad afectiva de la angustia la responsabilidad (*Verantwortlichkeit*) de decidir elegirse o perderse en la cotidianidad. Tal elección implica un querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*). Por tanto, si hay algún aspecto normativo de la estructura trascendental, este reside únicamente en la posibilidad de que cada *Dasein* se autoimponga la necesidad de decidir, como consecuencia del fenómeno de la conciencia, el tenerse a sí mismo para actuar en el mundo conforme a la medida de apropiación de cada vivencia.

3.4. El temple del aburrimiento profundo

En *Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger propone la tarea de despertar un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) para el filosofar. Tarea dirigida, específicamente, al filosofar de su época porque para él no hay un temple de ánimo universal que caracterice al hombre en general. Por el contrario, el temple es histórico pues surge de los rasgos de

cada comunidad y de una situación particular. Seguido, el filósofo se pregunta qué sentido tiene el despertar (*weckung*) e intuye que no es un constatar, es decir, no es hacer conciente para sí algo inconciente (en el sentido vulgar). Más bien tiene que ver con un ser-ahí y un no-ser-ahí que se revelan desde el dejar-ser, puesto que "...lo que duerme está ausente de un modo peculiar, y sin embargo está ahí" (GA 29/30: 91/91) como condición de posibilidad pre-dada que todavía debe explicitarse. Ahora bien, el filósofo sostiene que para plantear un despertar el temple de ánimo, primero se debe reformular la concepción de hombre ya que el temple es un elemento constitutivo de su esencia, y dicha esencia tiene que interrogarse para liberarla de los supuestos metafísicos que la han oscurecido. Una reformulación de la concepción de hombre implica volver a la experiencia fáctica para interpretar aquello que acontece y lo determina en su existencia. Por tanto, nuevamente el círculo hermenéutico nos lleva de la experiencia del *Dasein* a su estructura modal. Este es un retorno al punto de partida, ya que la disposición que lo templea es el fenómeno que abre, acompaña y forja su existencia. Heidegger entiende que aquello que define al *Dasein* es su "ser-en-el-mundo", él se distingue del resto de los entes por su capacidad de comprender (*verstehen*) y configurar (*bilden*) la estructura significativa de su entorno. Entonces, retomando la pregunta de Heidegger por la esencia del hombre, entendemos que ésta no puede abstraerse de su acontecer. La concepción de hombre apunta a su ser con otros (*Mitsein*) y, en este caso, el temple de ánimo determina el "...cómo de nuestro existir uno con otro". (Véase, GA 29/30: 99/97) Nunca dejamos de estar templados porque hasta en los momentos más vacíos nos encontramos en un temple de ánimo indeterminado (*Ungestimmtheit*), para Heidegger este tipo de temple es fundamental. Los temples no son fenómenos psíquicos que acompañan el pensar y el actuar¹⁴² sino modos del existir que nos reconducen al fundamento. Con todo, para poder despertar el temple de ánimo fundamental que nos lleve y mantenga en la genuina resolución, se necesita atender a nuestra situación actual para revisar nuestro acontecer, la actitud y el temple que nos orienta.¹⁴³ Este proceso

¹⁴² "La disposición afectiva es algo muy diferente de un estado psicológico. Tan lejos está de poseer un carácter de aprehensión reflexiva, que toda reflexión inmanente sólo puede constatar las 'vivencias' porque el ahí ya ha sido abierto por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). [...] pero también lo cierra más obstinadamente que cualquier *no* percepción". (SZ: 136/160-161)

¹⁴³ Heidegger presente en el curso de Friburgo de 1929/30 cuatro interpretaciones de su período que se remontan a la oposición nietzscheana entre lo dionisiaco y lo apolíneo, la primera refiere a la decadencia de occidente siguiendo a Oswald Spengler. Esta idea expone la decadencia de la vida por el espíritu que como razón crea a la técnica, la economía, el tráfico mundial y fuerza a la cultura al desmoronamiento. La segunda

es distinto del diagnóstico cultural de una historia universal que eleva el destino de las comunidades a pronósticos lejanos que poco conmueven. Heidegger critica a la *filosofía de la cultura*; para él ella nos dispensa de toda responsabilidad de elección porque nos brinda un panorama consumado. Por tanto, la idea de fondo es si esta “...ex-posición (*Darstellung*) [...] no sólo no acierta de hecho con la esencia del hombre sino que necesariamente tiene que no acertar con ella.” (GA 29/30: 113/107) Al respecto, Heidegger se pregunta: ¿y si cada diagnóstico de nuestra situación no nos interesa? ¿Si cada interpretación del presente y su futuro no nos alcanza? ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una indiferencia cuyo fundamento no conocemos? (GA 29/30: 115/109) El filósofo plantea que antes de pensar en un papel para nosotros en este tiempo, debemos hacernos interesantes para nosotros mismos. Por tanto, intuye que quizás nos hemos vuelto aburridos para nosotros y el temple de ánimo de esta época es el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). En *Was ist Metaphysik?* Heidegger sostiene que: “Éste [el auténtico aburrimiento] todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando ‘uno mismo está aburrido’. El aburrimiento profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a todos los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia.” (GA 9: 110/98)

El aburrimiento como temple de ánimo es algo de lo que queremos escapar ya que es pesado y monótono, pero cómo escapamos del tiempo que se nos hace largo y nos deja vacíos. El aburrimiento (*Langeweile*) significa literalmente en la lengua alemana un “momento largo” que debemos afrontar y la manera de hacerlo es con un pasa-tiempo (*Zeitvertrieb*). Por tanto, “...el aburrimiento muestra una relación con el tiempo, un modo como estamos respecto del tiempo”. (GA 29/30: 120/114) Heidegger dice que el aburrimiento se vuelve esencial por sí mismo cuando no nos oponemos a él, es decir, cuando no nos resistimos. El modo como estamos respecto al tiempo es la esencia del aburrimiento, pues éste surge de la temporalidad de la existencia. De este modo, el aburrimiento se hace

interpretación de Ludwig Klages considera al espíritu como adversario de la vida, siendo el primero una enfermedad. La tercera es la lectura de Max Scheler que se compone también de la vida y el espíritu, pero ni como una decadencia ni una lucha, sino que intenta un equilibrio. Por último, la cuarta visión de Leopold Ziegler plantea una categoría histórica para caracterizar la situación, asomándose una nueva edad media que ha de conducir a una superación de la oposición. (Véase, GA 29/30: 105-106/101-102)

profundo a medida que adquiere una relación más intensa con el tiempo y la existencia.¹⁴⁴ Heidegger entiende que para filosofar debemos ser arrebatados de la existencia a partir de un temple de ánimo que nos transporte al fondo de nuestra esencia, este temple tiene que despertarse en libertad. Ahora bien, hay que preguntarse ¿por qué para Heidegger el aburrimiento profundo es el temple fundamental de nuestra actual existencia? Pese a que la interpretación del aburrimiento no es la única forma de comprender la temporalidad en el hombre, hoy en día -dice el filósofo- es el temple que más nos caracteriza.

El aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*) es sumamente indeterminado y por esto el más privado, indomable y oscuro. Dicha forma no tiene pasatiempo alguno que la opaque y por esto se extiende sembrando una atmósfera homogénea. Es la forma impersonal que atrapa en el lema *es ist einem langweilig* que podría traducirse como “uno se aburre”; “el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo y con esta respectiva historia.” (GA 29/30: 203/176) La intensidad de este aburrimiento y su naturaleza implican que no quede otra opción más que escucharlo puesto que al no poder ejercer un pasatiempo o entregarse a él, nos vemos obligados a prestarle atención, o sea, a despertarlo. Este temple nos remite a nuestra disposicionalidad entera¹⁴⁵ y la profundidad de esta forma demanda hacerle frente. Heidegger dice que la comprensión de este aburrimiento no viene desde fuera, “uno se aburre” y, como tal, uno está templado de forma que puede comprenderse si atiende a lo que se está manifestando, pero para esto hay que saber distinguir este aburrimiento del superficial. La función que cumple como temple de ánimo el aburrimiento profundo en la estructura del *Dasein* es similar al rol de la angustia,¹⁴⁶ puesto que el aburrimiento profundo transporta al *Dasein* de la estancia cotidiana en el “uno” (*das Man*) a la retención (*Verhaltung*) en el “sí mismo” (*das Selbst*). La causa de este tránsito procede del contexto en el cual al *Dasein* se le deniega todo el ente en su totalidad produciéndose, en consecuencia, la apertura al sentido del ser y una transformación esencial de sí mismo. En este momento, tal como en las otras formas del aburrimiento, surge un *dejarnos vacíos*

¹⁴⁴ Heidegger compara el grado de profundidad en las dos formas previas del aburrimiento, el aburrimiento por algo y en algo, según siete puntos: el dejarnos vacíos, el darnos largas, la situación, el pasatiempo, la voluble inquietud del pasatiempo, la vibración o alcance y el origen del aburrimiento.

¹⁴⁵ “Las disposiciones afectivas revelan cómo le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación objetiva.” (Escudero, 2007 : 367)

¹⁴⁶ Una interesante comparación del aburrimiento profundo y la angustia a través de los escritos de Heidegger se desarrolla en el artículo de Leandro Catoggio y Diego Parente “Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger” (2008).

pero del plano óptico, "...la existencia entera es colocada ante el ente en su totalidad y el hombre indiferente no verá ninguna posibilidad en ella" (Cfr. GA 29/30: 210/182) porque todo aburre, el mundo -e incluso- uno mismo. Del mismo modo, "la angustia [en *Sein und Zeit*] es por excelencia el momento estructural de la vida fáctica que se revela como la ausencia de la totalidad respectiva de los entes intramundanos. Ella se revela ante el mundo en cuanto tal manifestando la falta de significatividad del mismo [...] que no es otra cosa que la posibilidad más propia de un *Dasein*." (Catoggio y Parente, 2008: 13) Esta similitud entre el aburrimiento y la angustia es una reacción negativa sobre el estar en el mundo como tal, (Escudero, 2007: 367) pues la angustia no es contra un ente en particular sino frente a lo indeterminado. Así pues, las nociones del aburrimiento profundo y la angustia muestran que el desapego del *Dasein* de su entorno y lo que significa para él, lo disponen en un estado que cautiva al punto de perder la capacidad de reaccionar ante lo que acontece. En un comienzo, con el negarse del mundo aparece el negarse del obrar. El *Dasein* sólo reconoce sus posibilidades una vez que éstas no le están dadas, allí se agita el *darnos largas*.¹⁴⁷ Por ende, si los modos del aburrimiento -el dejarnos vacíos (*Leergelassenheit*) y darnos largas (*Hingehaltenheit*)- son una abstracción del *Dasein* de su mundo, ¿qué lugar tiene el tiempo en esta forma del aburrimiento? Heidegger considera que la negación de todo el ente en su totalidad proviene del mismo horizonte temporal; es el tiempo el que impide la manifestación del ente en su existencia. Con la falta del ente se niega también la manera como accedemos a él. Por tanto, el acceso al ente está relacionado con la temporalidad del *Dasein*.

Hasta aquí analizamos una parte del fenómeno del aburrimiento profundo que corresponde a los dos momentos estructurales del dejarnos vacíos (*Leergelassenheit*) y el darnos largas (*Hingehaltenheit*), a saber, la negación del mundo y el estado anulador del *Dasein*. Por ahora, hemos llegado a describir cómo el tiempo nos sustrae de la cotidianidad, pero luego tenemos que entender el fin de esta abstracción óptica como una reposición en lo que llama Heidegger el vértice del instante. Esta segunda parte concreta el tránsito generado por el aburrimiento como medio para acceder al "sí mismo". ¿Qué implica para

¹⁴⁷ "El ser-mantenido-en-suspensión como segundo carácter esencial del aburrimiento profundo no es otra cosa que esta experiencia del manifestarse de la posibilidad originaria (es decir, de la potencia pura) en la suspensión y en la sustracción de todas las posibilidades específicas concretas. [...] Pero esta potencia o posibilidad originaria tiene constitutivamente la forma de una potencia-de-no, de una impotencia." (Agamben, 2005: 88)

Heidegger la noción del vértice? El vértice o cima (*Spitze*) es el *aquí y ahora* en que el *Dasein* se compromete, el instante (*Augenblick*) al que auténticamente pertenece y debe despertar. De esto se sigue, que la vuelta al sí mismo no responda a una reflexión aislada de la realidad en la que actúa un sujeto solipsista,¹⁴⁸ sino que el “sí mismo” sea un modo de ser involucrado con la existencia y la experiencia fáctica temporal. El tránsito no refiere a la salida del mundo en el que somos, sino a una salida de la forma como somos en él. La forma del instante renueva el lazo del *Dasein* con el tiempo, puesto que rompe el modo particular en que el ente se denegaba al *Dasein*. La razón de esta ruptura de la negación del tiempo está en que la máxima expresión de la posibilidad en su totalidad negada abre, en el fondo, la más propia posibilidad. Un ejemplo de esta idea lo encontramos en el existencial del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) en *Sein und Zeit* ya que, tal como Heidegger lo indicó, la anticipación al fenómeno de la muerte y su falta de posibilidades dispone al *Dasein* en el poder-ser. Y este poder-ser demanda la decisión a “actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia.” (GA 29/30: 227/195)

Una vez, comprendidos los momentos de la denegación del mundo y el vértice del instante, Heidegger destaca la oscilación permanente de la estructura fundamental. El *Dasein* se encuentra en “el entre” tensionado por las dos dimensiones, y en el vibrar de esta tensión es templado por el aburrimiento profundo. Según el filósofo, “lo que aburre en el aburrimiento profundo es [...] la temporalidad en una determinada forma de temporalización.”¹⁴⁹ (GA 29/30: 237) Empero ¿por qué el *Dasein* se encuentra en “el entre” oscilante del templar? Siguiendo la reflexión de Heidegger podemos decir que el *Dasein* sufre en el cruce proyectado por el aburrimiento porque no tiene la fuerza necesaria para dejarse llevar por éste. El *Dasein* confunde este temple con un aburrimiento vulgar y retoma su modo de ser en el “uno” (*das Man*) por la desconfianza que le genera el temple fundamental. Heidegger sostiene que es necesaria una preparación del *Dasein* en su esencia para hacerle frente al temple y no perderse en un pasatiempo mundano, pues sólo puede producirse una retención auténtica, una vez que el *Dasein* espantado por la negación de su mundo se recupere y asuma la responsabilidad que lo interpela a interrogar su existencia.

¹⁴⁸ Como ya vimos, la angustia “lejos de instalar a un sujeto aislado en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo.” (SZ: 188/210)

¹⁴⁹ *Das in der tiefen Langeweile Langweilende [...] ist die Zeitlichkeit in der einer bestimmen Weise ihrer Zeitigung.*

4. La función de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en la estructura del *Dasein*

Hasta ahora presentamos a través de la angustia y el aburrimiento profundo la dinámica de los movimientos del *Dasein* a partir de su naturaleza tensiva. Por medio de ello llegamos a la idea de que esta dinámica de la estructura trascendental del *Dasein* se caracteriza por su rasgo unitivo. Justamente, estos dos temples son los que disponen al *Dasein* frente a la totalidad del todo estructural, dejándolo abierto para la captación de su esencia. Tal sentido aperiente lo remite a su finitud, el fundamento y la diferencia. De este modo, las tres cuestiones comprenden el problema constitutivo de la trascendencia. No obstante, queremos indicar que todo esto no sería posible si no fuera por el papel que cumple la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Heidegger presenta la unidad de toda la estructura existencial del *Dasein* a través de ella. Por tal motivo, en este apartado profundizaremos un poco más la reflexión para aclarar el sentido del carácter temporal del *Dasein* en los existenciales por medio de lo que Heidegger llama “*die zeitliche Interpretation*”.

El filósofo ahonda la interpretación, especialmente en relación con el cuidado (*Sorge*), pues intuye -como vimos en el capítulo anterior- que a través de la relación entre el cuidado y el tiempo originario se produce la síntesis ontológica que sustenta todo el fenómeno *Dasein-Seyn*.¹⁵⁰ Cuestión que revisaremos en detalle en la segunda parte de esta investigación cuando retomemos el fenómeno del *Ereignis*. En principio, Heidegger sostiene que el existencial del cuidado es “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo).” (SZ: 198/214) Esta descripción ontológica despliega las diversas formas del cuidado, como el cuidado de sí (*Selbstsorge*), la ocupación con las cosas (*Besorgen*) y la solicitud de los otros (*Fürsorge*). Las tres formas revelan cómo el *Dasein* es en el mundo bajo la unidad de los caracteres ontológicos de la existencialidad, la facticidad y la caída. Pero cómo se logra captar al *Dasein* por entero si el modo general del cuidado lo presenta en su cotidianidad, es decir, en el momento en que es

¹⁵⁰ Queda en pie averiguar si el “tiempo originario” coincide con “la temporalidad del *Dasein*”. Hasta ahora hemos sostenido que lo que Heidegger entiende por “tiempo originario” tiene más bien que ver con un tiempo que condiciona la temporalidad propia del *Dasein* a través de la idea de un acontecer que va más allá de él y que lo sintetiza con la donación. Luego, tendremos que investigar la cuestión para ver si es así. Hasta ahora sabemos por indicaciones breves del filósofo -como la que aparece al final del §72- que en lo que compete al desarrollo de *Sein und Zeit* no se logrará profundizar en el análisis del tiempo originario, sino sólo en una interpretación ontológica de la temporalidad.

y no en el haber-sido o el por-venir. Habría que encontrar la manera de captar al *Dasein* por entero o bien éste debería lograr tener una visión unitaria de su ser.¹⁵¹ Esta tarea es prácticamente imposible de lograr, por lo menos a escala óptica. Por esto, en caso de poder alcanzar una idea del *Dasein* en su totalidad estructural, ésta sólo aparecerá a partir de un análisis formal del mismo. No obstante, para acceder a un análisis formal de la estructura trascendental del *Dasein* se hace imprescindible que éste se dé temporalmente, de modo que la interpretación surja de la facticidad. Por tanto, para una captación de la estructura integral del *Dasein* se requiere de una comprensión óptica de la existencia.

Ahora bien, en torno a esta cuestión Heidegger se pregunta: “¿No se convierte entonces lo violento del proyecto en una concreta puesta en libertad del contenido fenoménico no disimulado del *Dasein*?” (SZ: 313/331) Pareciera que la condición de una exposición ontológica de la totalidad de la estructura trascendental del *Dasein* reside en mantener una visión clara de su doble constitución apriórica, puesto que en el proceso de explicitación (indicación formal) de la estructura debe descubrirse originalmente el sentido de contenido que subyace en ella a través del sentido formal. A propósito, Heidegger sostiene que “la más originaria y fundamental verdad existencial [...] es la apertura del sentido de ser del cuidado. Para poner al descubierto este sentido es necesario tener íntegramente a disposición el contenido estructural pleno del cuidado.” (SZ: 316/334-335) De esta manera, la totalidad de la estructura del cuidado aparece como una totalidad articulada (*gegliedert*) y el “sí mismo” da cuenta de la relación entre el cuidado (*Sorge*) y la mismidad (*Selbstheit*) que se halla en cada una de sus formas.¹⁵²

Para que el *Dasein* pueda captarse en la totalidad de su estructura y de forma propia, debe desplegarse desde su condición de arrojado y en la resolución precursora a través de los éxtasis que lo componen. Esto implica que el *Dasein* tenga que adelantarse a sí mismo como venidero (*Zukünftig*) para poder ser su más propio haber-sido (*Gewesenheit*). Gracias a este ser venidero que trae para sí su haber-sido se presenta la resolución. Por tanto, tal

¹⁵¹ Tal como presenta el filósofo en el §62 de *Sein und Zeit* a partir de la conexión del existencial del “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*) con el existencial de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Heidegger dice que el cuidado lleva consigo con igual originalidad muerte y culpa. (Véase SZ: 306/325)

¹⁵² A propósito Heidegger dice: “El cuidado, en el modo de la propiedad, contiene la originaria estabilidad del sí-mismo e integridad del *Dasein*. La puesta al descubierto del sentido ontológico del ser del *Dasein* deberá llevarse a cabo fijando una mirada concentrada y existencialmente comprensora sobre la modalidad propia del cuidado.” (SZ: 323/341)

como dijimos anteriormente, la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad. (Véase SZ: 327/344) “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del ‘hacia sí’ (*Auf-sich-zu*), del ‘de-vuelta-a’ (*Zurück auf*) y del ‘hacer-comparecer-algo’ (*Begegnenlassen von*) estos fenómenos manifiestan la temporalidad como lo ἐκστατικόν por excelencia.” (Cfr. SZ: 328/346) Así pues, se entiende que la temporalización de la estructura trascendental del *Dasein* se visualiza y concreta como una estructura exstática, es decir, una estructura abierta, expuesta, desplegada, *el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo.* (SZ: 329/346) Del mismo modo, la temporalidad del *Dasein* también da cuenta de su finitud. El tiempo del *Dasein* -distinto del tiempo vulgar de carácter calculable a través de la sucesión de horas- nos remite a la nihilidad en la cual se funda, porque el tiempo propio de este ente tiene que ver con su condición de arrojado y proyectado a su posibilidad más propia. El tiempo que piensa Heidegger intenta captar la condición finita del ente que existe remitido a su futuro. Esta concepción del tiempo no se contradice con la idea derivada de un tiempo infinito e ilimitado que no se acaba con la muerte del *Dasein*.

En el §68 de *Sein und Zeit* Heidegger se toma el trabajo de rever los existenciales que componen la aperturidad del *Dasein* a través de la temporalidad: el comprender, la disposición afectiva (miedo y angustia), la caída (curiosidad) y el discurso. Por medio del carácter temporal de estos existenciales analiza los movimientos impropios y propios que realiza el *Dasein*. Durante este recorrido descubre, en líneas generales, que en el comprender predomina el éxtasis futuro, en la disposición afectiva el éxtasis del haber-sido y en el existencial de la caída predomina el presente (*Gegenwart*). La revisión muestra, en cada uno de estos existenciales, la conexión exstática que se genera en la estructura del *Dasein*. Esto significa, el entramado que luego con el existencial de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) condensa la auto-transmisión del legado (*sichüberliefern des Erbes*). Cuando Heidegger introduce la posibilidad de una revisión de los movimientos del *Dasein* en la totalidad de la estructura, plantea una forma distinta a la de un conteo de la sucesión de horas en la totalidad de la “trama de la vida” (*Lebenszusammenhangs*). En el análisis del estar-entero no se destaca la trama como una extensión de sucesos que envuelven al *Dasein*, “...lejos de recorrer, precisamente a través de fases de sus realidades momentáneas, una trayectoria y un trecho ‘de la vida’ [...] el *Dasein* mismo se prolonga

(*erstreckt sich*), de tal modo que su propio ser queda constituido, desde el comienzo, como prolongación¹⁵³ (*Erstreckung*).” (SZ: 374: 391) La trama de la vida es el conjunto de prolongación, movilidad y persistencia (*Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit*) que se aclara ontológicamente en el horizonte de la constitución temporal del *Dasein*. (Cfr. SZ: 374: 391) En esta parte del escrito Heidegger ya indica que el tipo de movilidad que realiza el *Dasein* es distinta de una movilidad de locación. La movilidad del prolongado prolongarse (*Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens*) la llama acontecer del *Dasein* (*Geschehen des Daseins*). La trama de la vida captada ontológicamente, es decir, comprendida en su entera constitución trascendental no es otra cosa que comprender al *Dasein* desde su acontecer a partir del existencial de la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Por tanto, la movilidad del *Dasein* en la forma originaria de la prolongación (*Erstreckung*) implica una fundamentación en el fenómeno del tiempo.

En *Sein und Zeit* Heidegger retoma la revisión crítica de las diversas acepciones del concepto de “historia” con el fin de posicionarse nuevamente, tal como lo hizo en el período de las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, en la interpretación histórica del *Dasein*, de su mundo y del acontecer. Los análisis acerca de la repetición (*Wiederholung*) y la configuración (*bilden*) del sentido de la vivencia (Véase capítulo I, 4) aparecen ahora bajo la forma trascendental de la historicidad del *Dasein*. Por medio del existencial de la historicidad Heidegger plantea de forma más concreta la temporalidad del *Dasein*. Para esto retoma el estado de resolución que se proyecta de forma propia a partir de la angustia y del ser culpable para dar cuenta de la finitud del *Dasein*, puesto a que sólo cuando el *Dasein* se vivencia por entero atiende a su destino (*Schicksal*) teniendo en cuenta su haber-sido. Entonces, recién con el cruce de los tres éxtasis temporales que se pone en juego a partir del cuidado (en el tenerse por entero) logra el *Dasein* vivenciar el presente como instante (*Augenblick*), es decir, asumir su existencia actual entregándose a sí mismo de forma

¹⁵³ Tal como mencionamos en el apartado (4.1.) aparece en *Sein und Zeit* la conexión entre la temporalidad y la idea del movimiento vital del *Dasein* que se caracteriza luego con más precisión en el *curso Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 con el mismo término, *Erstreckung* (prolongación, distanciamiento, distensión, expansión, extensión). Traducimos *Erstreckung* como “prolongación” porque el concepto heideggeriano indica un despliegue temporal del *Dasein*. Rivera traduce en *Sein und Zeit* este término como “extensión”, nosotros preferimos evitar esta opción por su connotación derivada, indicada en el curso de 1927 con el término *Ausdehnung*. Gaos, por su parte, traduce en la obra el término como “prolongación”.

originaria para una des-presentación del hoy,¹⁵⁴ es decir, una crítica al presente que le permita asumir desde el futuro auténticamente su haber-sido. No obstante, ya mencionamos en este apartado que la unidad de toda la estructura trascendental del *Dasein* se fundamenta en un tiempo que condiciona la propia temporalidad de este ente. Un tiempo que aparece fugazmente en *Sein und Zeit* (SZ: 235/255) y al final de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24: 429/361) bajo la denominación de *Temporalität*, que podemos traducir como “temporariedad” o “temporaneidad”, y que refiere a la comprensión del ser como temporalización originaria de la temporalidad (*ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit*). F-W von Herrmann indica en su libro, *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”*, en un intento de hilvanar la conexión interna entre la obra de 1927 y el curso elaborado como tercera parte de la obra, que efectivamente la temporalización de la temporalidad del *Dasein* comprende el horizonte de tiempo del ser de todo ente en general. Dicha temporalización que se designa con el sustantivo *Temporalität* se encuentra en *inter-referencia* con la temporalidad existencial y forma con ella la esencia del tiempo originario, explicaremos esto en el último capítulo.¹⁵⁵ Al respecto, von Herrmann sostiene que este habría sido el tema central a desarrollar en la tercera parte de *Sein und Zeit*. (Cfr. 1997: 40-41) Aunque, de acuerdo a nuestra lectura del asunto consideramos que esta forma más originaria que Heidegger presenta en *Sein und Zeit* para hablar del tiempo se encuentra todavía determinada por el aspecto ontológico de la diferencia,¹⁵⁶ porque se la plantea desde la comprensión del ser y

¹⁵⁴ La despresentación del hoy indica la diferencia entre la originalidad del instante y el carácter derivado del ahora.

¹⁵⁵ Jean Greisch sostiene en su libro, *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*, que no hay que subestimar la complejidad de este cambio de perspectiva [del tiempo al ser] que se marca terminológicamente por la distinción entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. La *Temporalität* no es otra cosa que la *Zeitlichkeit*, al igual que la analítica existencial no es otra cosa que la ontología fundamental (en todo caso, aquella no es más que una propedéutica a una ontología fundamental (...) pero la perspectiva cambia. Con la *Temporalität* se dirige la mirada a la interpretación temporal del ser, al horizonte temporal del ser en general, y con la *Zeitlichkeit* se detiene la atención en el *Dasein* y su comprensión del ser en el marco de la temporalidad originaria. (Cfr. 2010: 97)

¹⁵⁶ En *Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger aclara que: ...al problema de la diferencia entre el ser y el ente le damos un nombre temático: lo llamamos el problema de la *diferencia ontológica*. [...] Lo ‘ontológico’ atañe al *ὄν* en tanto que se lo toma a partir del *λόγος*. En el *λόγος* tenemos una sentencia sobre el ente. Pero no todo enunciado y opinión son ontológicos, sino aquellos que se pronuncian sobre el ente en cuanto tal. [...] Lo ontológico es lo que concierne al ser del ente.” (GA 29/30: 521/424) Jean Greisch indica en el libro que citamos recientemente que en *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger sostiene que “...la temporalidad, y únicamente ella, hace posible la distinción y la diferenciación del ser y del ente, ésta no es un simple umbral, sino el corazón mismo de la ontología.” (Cfr. 2010: 102)

como condición de posibilidad de la estructura extático-horizontal.¹⁵⁷ Por el contrario, dado a que para captar la unidad de la diferencia se requiere avanzar *más allá* (ἐπέκεινα) de la constitución ontológica del *Dasein* hacia el despliegue del ser como acontecer, intuimos que lo que Heidegger programó como objetivo de la obra todavía se encontraba inmerso en una mirada subjetiva de la diferencia. “[Siendo] el desvelamiento del tiempo horizontalmente temporalizado en la temporalidad exstática -el tiempo como horizonte para la comprensión del ser del ente que no es a la manera del *Dasein*- [lo que] constituye el contenido del primer momento de ‘Tiempo y ser’.” (Von Herrmann, 1997: 42) Heidegger desprende en su investigación fenomenológica la posibilidad de un tiempo originario del ser en general de la constitución trascendental y temporal del *Dasein*. De forma tal que, el sentido del ser al cual intenta llegar permanece constreñido por la proyección comprensora del *Dasein*,¹⁵⁸ no pudiéndose avanzar todavía al plano “objetivo” de la donación, es decir, a la otra parte de la diferencia (el ser). Por lo menos, mientras no se logró captar de forma clara y explícita el sentido de la totalidad de la estructura del *Dasein* en consonancia con el tiempo originario que la sintetiza. Al parecer para ello hará falta avanzar al plano del ser, por lo menos ampliando el plano del ente a la captación de la relación con lo originario, al entre.

5. Los efectos de la donación y la diferencia en la estructura del *Dasein*

La diferencia (*Unterschied*) del ser y del ente *está ahí* (*ist da*) latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente conocida.¹⁵⁹

¹⁵⁷ En GA 24 §21 inciso a, Heidegger fundamenta la estructura extático-horizontal en la forma general de la presencia (*Praesenz*). La presencia se distingue del mero presente como ahora, ella permite comprender el carácter de lo a la mano a través del esquema horizontal del éxtasis que determina primariamente a la temporalidad. Al respecto, Heidegger dice: “...esta presencia, en la medida en que es comprendida no conceptualmente, está ya develada en el proyecto de sí que es propio de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo como el trato que existe con lo a la mano y lo que está-delante.” (GA 24: 439/368)

¹⁵⁸ Ya veremos luego en el quinto capítulo de la investigación que esto es así por motivo de la inter-referencia que se mantiene en la estructura del *Ereignis*.

¹⁵⁹ Vale la pena rescatar de este epígrafe la diferencia (valga la redundancia) entre *Unterschied* como diferencia latente de carácter implícito y la *ontologische Differenz* como la consumación de la comprensión de esta diferencia. En este caso el epígrafe alude a la diferencia que yace en el *Dasein* y que genera la escisión que en este capítulo intentamos delinear a partir de la tesis de la bidimensionalidad.

Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*.
(GA 24: 454)

¿Cómo se justifica fenomenológicamente la irrupción del *Dasein* en el tópico de la “diferencia ontológica”, a riesgo de disimularla? El *Dasein* interviene en el seno de la “diferencia ontológica”, dado que aparece, en 1927, como el operario por excelencia de la cuestión acerca del ser, de tal modo que marca la separación del ser con todo ente.

Jean-Luc Marion, *Reducción y donación*.
(2011: 179)

En el presente capítulo intentamos descubrir las razones internas y externas que llevaron a Heidegger a escribir *Sein und Zeit*. A través de esta obra el filósofo logró exponer de forma preparatoria el contexto, el método y las bases para elaborar de forma adecuada la pregunta por el ser. Dicho camino fenomenológico presentó la necesidad de una revisión de la tradición metafísica con el objetivo de desechar los supuestos que entorpecen la ocupación del filosofar.¹⁶⁰ En el proceso Heidegger advierte que primero debe problematizarse la cuestión de la *diferencia ontológica*,¹⁶¹ dado a que la causa de la mal comprensión del sentido del ser proviene de la dificultad de distinguirlo del ente.¹⁶²

¹⁶⁰ Como sabemos el método fenomenológico se compone de tres pasos que encaminan la investigación para lograr un acceso originario al ser y una vuelta a su concepto. Los tres pasos de la reducción, la construcción y la deconstrucción apuntan a una redirección de la visión, una libre proyección y una crítica de los supuestos.

¹⁶¹ En *El camino del pensar de Martin Heidegger* Otto Pöggeler indica que el filósofo, en una carta dirigida a Max Müller, sostiene que en la elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* habría querido distinguir tres diferencias: “a) Diferencia *transcendental* u ontológica, en sentido estricto: diferencia del ente con respecto a su entidad; b) Diferencia *conforme a la trascendencia* u ontológica, en el sentido amplio: diferencia del ente y su entidad con respecto al ser mismo; c) Diferencia *trascendente* o teológica, en sentido riguroso: diferencia del dios con respecto al ente, a la entidad y al ser.” (1993: 187) Heidegger, luego, deja este tipo de distinción de diferencias porque considera el planteo ontoteológico erróneo, tal como la idea de preguntar por *el sentido* del ser. Pues bien, esta perspectiva no hace otra cosa más que intentar fundar la donación en el ente o en una entificación del ser. Al respecto, Pöggeler dice: “Cuando lo que se plantea es la pregunta por la ‘esencia del fundamento’, lo que acontece es algo paradójico, a saber: que el ser, pensado como ser fundamental, viene a ser representado a partir de su esencia o de su ser fundamental con el fin de que el fundamento deje de ser fundamento y la esencia deje de ser esencia en el sentido tradicional.” (1993: 189)

¹⁶² A propósito, von Herrmann dice: “Sólo se aclara el tema de la Ontología Fundamental, el ser en cuanto tal y en su sentido, si hemos aclarado antes de modo inequívoco y transparente la disparidad entre ser y ente.” (1997: 55) Por otro lado, Jean-Luc Marion dice en *Reducción y donación* que: “La pregunta por el sentido del ser debe ser construida. Tal construcción implica [...] esto o aquello que pregunta –lo interrogado, lo interpelado (*das Befragte*)– a saber el ente; pero la pregunta no pregunta al ente sino para hacerle decir lo que, con respecto a él, es puesto en cuestión (*das Gefragte*) [...] el ser de ese ente.” (2011: 179)

Heidegger sostiene que no es lo mismo una objetivación del ente propia del trabajo de las ciencias positivas que una objetivación del ser realizada por medio de la fenomenología.¹⁶³ Cada una tiene una forma distinta y da cuenta de un objeto que se pre-dispone también a su manera. Por esto, “la objetivación será en cada caso diferente de acuerdo con el *qué* de lo dado previamente y con el *cómo* lo está.” (GA 24: 456/381) El filósofo considera que lo dado previamente puede ser un ente que esté delante, pero también puede estar dado previamente el ser, (GA 24: 398/338) y gracias a esta anticipación se puede esperar (*erwarten*) algo de eso previamente develado. Sin embargo, con la fenomenología se descubre que “...no hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. [Del mismo modo] No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente.” (GA 24: 466/389) En el tratado *Vom Wesen des Grundes* Heidegger señala al respecto que: “La verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *el ente en su ser* y al *ser del ente*. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente*.” (GA 9: 134/117) Por tanto, ser y ente son y deben comprenderse en la distinción unitiva que los reconoce desde el descubrimiento de la estructura del *Dasein* hasta el pasaje a una elaboración teórica del problema del ser. Esto se debe a que tanto en el despliegue del ser como acontecer como en el ente que capta este despliegue se instituye la diferencia.

El despliegue del ser desencadena una serie de aporías a medida que la filosofía intenta tematizarlo. Por este motivo, Heidegger decide retroceder al momento en el cual el ser se dona como ente para detallar lo que acontece. El estudio inmediato de la donación a partir de las cosas mismas, le permite al filósofo descubrir los factores esenciales que se activan en el proceso y también los factores que en él permanecen pasivos, pues toda donación implica alguien o algo que la reciba y, como sabemos, Heidegger considera que para captar al ser genuinamente el *Dasein* debe, primero, posicionarse de forma receptiva. Lentamente, Heidegger indaga acerca del doble sentido de la donación, del donar y lo donado y de la paradoja inherente a la donación de algo que se muestra ocultándose. A

¹⁶³ Tal como indicamos en una nota del capítulo segundo, al final del curso de 1927 Heidegger denomina a esta última ciencia temporal o trascendental (*temporale/transzendente Wissenschaft*) (GA 24: 466/389) Heidegger insiste en el punto de que el sentido de lo trascendental no es el kantiano. En el segundo capítulo de esta investigación aclaramos esta cuestión.

propósito, el filósofo descubre que para comprender el sentido del ser debe antes abordarse el fenómeno de la donación y la diferencia que ésta genera. No obstante, dado que la donación está intrínsecamente conectada con el proceso de develación, se hace inevitable descubrir al ente que la devela porque “el *Dasein* es el tercer término que con *Sein und Zeit* se agrega a la diferencia ontológica como la mediación.” (Cfr. Marion, 2011: 188) Pues bien, si pretendemos acceder de forma correcta al sentido del ser, tenemos que encontrar la manera de distinguirlo con claridad del ente para objetivarlo de acuerdo a su aspecto originario. No debe olvidarse que, tal como Marion indica en *Réduction et donation* (1989), todo lo que *Sein und Zeit* cumple públicamente permanece total y explícitamente consagrado al *Dasein*. Por consiguiente, habrá que analizar si el *Dasein* no es una traba para la investigación, puesto a que la tarea de la pregunta por el sentido del ser interfiere en la cuestión más original de la diferencia. Cuando el *Dasein* se detiene en esta pregunta pierde de vista que primero tiene que despejar esta otra cuestión. Sin embargo, Heidegger dice que para esto no le queda otra opción -por lo menos mientras se maneje bajo los códigos de *Sein und Zeit*- más que partir del problema de la comprensión del ser.

Desde el período previo a la elaboración de su obra capital en las *Marburger Vorlesungen*, el filósofo investiga cómo explicitar la génesis y la constitución de lo originario a partir de una descripción de la estructura trascendental del *Dasein*. Pues bien, por medio de tal descripción se clarifica la constitución de esta estructura; ya dijimos que la misma está determinada tanto por lo que se dona como por la donación en sí. Esto lo descubrimos cuando analizamos la perspectiva trascendental de la síntesis ontológica que Heidegger desarrolla en sus cursos y escritos sobre Kant. No obstante, pudimos constatar en esta investigación que el doble sentido de la donación es un problema que desde las *Frühe Freiburger Vorlesungen* el filósofo trabaja a partir de la constitución de la vivencia. En su momento, este tema fue estudiado por Heidegger mediante la idea que designamos como la dualidad del *a priori*. Esta idea indica para nosotros el aspecto de contenido y el aspecto modal que determinan el sentido de la vivencia, que en el curso de 1927 (GA 24: 461/385) se identifica con la distinción del *qué* y el *cómo* del *a priori* inherente al fenómeno de la diferencia.

Ahora bien, a lo largo de la primera parte de esta investigación nos tomamos el trabajo de dilucidar a través de una reconstrucción del pensamiento del joven Heidegger

qué entendemos por la dualidad del *a priori*. Como acabamos de señalar, a nuestro juicio, la naturaleza dual del *a priori* es una forma de cristalizar el problema más general de la donación y la diferencia. La idea de una dualidad del *a priori* nos permitió analizar en profundidad el aporte de lo donado y su develación, a saber, lo previamente dado y lo articulado en el proceso de configuración de la vivencia. Con todo, la tesis de la dualidad del *a priori* que reconstruimos en la vivencia y precisamos en los dos niveles de significación del *Dasein*, reaparecen en *Sein und Zeit* en la forma de lo que aquí postulamos como una bidimensionalidad del *Dasein*. El problema de la diferencia se estudia en la obra en clave óntico-ontológica, este es el modo que Heidegger plantea para interpretar el tipo de relación que mantiene el *Dasein* con el ser de acuerdo al fenómeno de la trascendencia. El estudio de la relación entre el *Dasein* y el ser se lleva a cabo en *Sein und Zeit* por medio de la analítica existencial. Gracias a la revisión de la estructura existencial formulamos y expusimos nuestra tesis de la bidimensionalidad con el objetivo de dar cuenta de la tensión propia del *Dasein* entre los dos movimientos que se concretan en la relación con el ser y que tienen una conexión con el problema de la diferencia. Para esto fue esencial abordar la función del temple de ánimo en el marco de la analítica existencial porque ésta dispone al *Dasein* en ambas posibilidades. El temple de ánimo abre o cierra al *Dasein* a la donación y, por ende, lo escinde y lo concilia consigo mismo.

En síntesis, el propósito de este capítulo se centró en una exploración de la estructura tensiva del *Dasein* a fin de comprender el problema de la diferencia ontológica en el plano del ente. Ahora, queda abierto el camino para una investigación del problema¹⁶⁴ en la obra de Heidegger después de la *Kehre*.¹⁶⁵ Muchos investigadores consideran que en este segundo período de la obra de Heidegger el problema de la diferencia adquiere una formulación más precisa. Por lo menos, aquellos que apoyan la idea de una continuidad en su pensar. Según nuestra lectura, esto sucede porque con el *Seynsdenken* se aclara el

¹⁶⁴ Ya Gadamer nos dice en su libro *Los caminos de Heidegger* que la diferencia ontológica es el concepto conductor que se extiende desde los primeros comienzos de Heidegger hasta las formulación más tardías de su pensamiento. (Cfr. 2002: 358)

¹⁶⁵ Von Herrmann aclara que con el tránsito: “No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del *Dasein* ni a las *cuestiones fundamentales* inherentes a ‘Tiempo y ser’. Lo que se altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en cuanto tales, sino la *perspectiva trascendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del *Dasein* y se han elaborado las cuestiones fundamentales.” (1997: 69) Ya nos tocará a nosotros investigar en qué sentido se deja de lado lo trascendental, puesto a que consideramos que el filósofo -por lo menos en la década del '30 y principios del '40 del siglo pasado- mantiene de cierto modo la estructura trascendental aunque para referirse al fenómeno del *Ereignis*.

problema del efecto tensivo que genera la diferencia en la estructura del *Dasein*. Heidegger afirma que hace falta salirse de la analítica existencial para comprender el fundamento abismal de la diferencia. Una vez emprendido este nuevo camino, se podrá recién volver a ella para abordarla de forma correcta. Pero antes, de adentrarnos en el otro comienzo del pensar y en el estudio del acontecer del ser desde su puro esenciarse, es preciso destacar - como vimos en el curso de 1929/30- el temple fundamental del *Dasein* en la actualidad, pues sólo cuando el *Dasein* comprenda su ser podrá anticiparse a lo dado para desocultarlo. En tal caso, no queda otra opción más que insistir en una dilucidación minuciosa de la esencia del *Dasein* pero, esta vez, a partir de la inversión de su actitud natural y en función al fenómeno del *Ereignis*.

SEGUNDA PARTE

La conflictividad del *Ereignis*

...lo que en la ontología fundamental es mentado como fundamental no tolera encima ninguna edificación. En lugar de esto, y una vez que fuese aclarado el sentido del ser, debiera ser repetida, más originalmente y de una manera enteramente distinta, toda la analítica del *Dasein*.

Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* (GA 14: 40)

CAPÍTULO IV

Resurgimiento del *Ereignis* en el pensar de Heidegger después de la *Kehre*

1. Indicaciones para una fenomenología de lo inaparente: cómo pensar el abismo del ser

La pregunta por el “sentido”, es decir, según la dilucidación en *Sein und Zeit*, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la verdad del ser, es y permanece *mi* pregunta y es la *única* mía, pues ella rige para lo *único por excelencia*.

Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65: 10)

A partir del recorrido interpretativo que llevamos a cabo en esta investigación, advertimos que a lo largo de la obra de Heidegger la cuestión del ser deviene en el problema de la diferencia ontológica. Pues bien, con la pregunta preparatoria por el sentido del ser (*Seinsfrage*) que postula el filósofo en *Sein und Zeit* aparece el problema de la reducción del ser al ente; problema que para Heidegger asecha a la filosofía desde sus inicios en Platón y Aristóteles. De esto se desprende la necesidad de develar cuál es la esencia del ser (*Wesen des Seyns*). Heidegger intuye que la causa de este problema no se reduce al encubrimiento del ser que produce el *Dasein*. A decir verdad, el ser esencia como ente (*das Seyn west als Seinde*) y de allí emerge la paradoja en cuestión. Por tanto, el filósofo sostiene que si el problema del ser se asienta en el problema de la diferencia ontológica y su obstáculo se encuentra en el esenciarse del ser (*Wesung des Seyns*) -en su

modalidad transitiva originaria-¹⁶⁶ toda reflexión que pretenda descubrir su sentido tiene que analizar la génesis y la constitución de su despliegue. Ciertamente, el filósofo considera que el método adecuado para realizar esta tarea lo aporta la fenomenología porque nos muestra de forma inmediata aquello ante lo cual nos conducimos.¹⁶⁷ De esta manera, la fenomenología posibilita una aprehensión directa de la esencia del ser en su esenciarse, es decir, que descubre el origen de la diferencia a medida que ésta se genera. Heidegger sostiene que: “El pensar venidero (*künftige Denken*) es curso-pensante (*Gedanken-gang*), por el que el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del ser es recorrido y de este modo recién aclarado y alcanzado en su más propio carácter de *Ereignis*.”¹⁶⁸ (GA 65: 3) En su escrito “Mein Weg in die Phänomenologie” de 1963, publicado en *Zur Sache des Denkens*, el filósofo dice: “Si la fenomenología es experienciada y conservada de esta manera, entonces ella puede desaparecer como título a favor del asunto del pensar cuya manifestación permanece en secreto.” (GA 14: 101)

Hacia fines de la década del '20 del siglo pasado la fenomenología hermenéutica (*hermeneutische Phänomenologie*) que el joven Heidegger funda, apunta básicamente al análisis apriórico de las estructuras de la vida fáctica y la constitución trascendental del *Dasein*. Este método se dedica al descubrimiento del ser en el ente o en su relación con el ente. Sin embargo, a comienzos de la década del '30 el filósofo practica una segunda

¹⁶⁶ En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger realiza un análisis etimológico del verbo *sein* y descubre que sus tres significados posibles fueron anulados por el concepto abstracto y dominante que impuso la filosofía. El verbo *sein* deriva de tres raíces: *es* del sánscrito *asus* “vivir” “lo que está por sí mismo y tiene su propia constancia”; *bhû/bheu* de origen indoeuropeo “brotar, abrirse o florecer”; *wes* del sánscrito *vasami*, germánico *wesan* “habitar, permanecer, detenerse”. A partir de la última raíz que implica un sentido durativo del *sein* Heidegger recupera y analiza el sentido de *wesen*, que todavía se encuentra en el participio pasado *gewesen* (sido) y sus compuestos: *abwesen* (ausentar), *anwesen* (presentar), *verwesen* (degenerar), además de su contrario *gegenwesen* (contra-esenciar) y su opuesto *unwesen* (no-esenciar). El verbo “*wesen*” no significó originariamente un qué-es sino un estar presente de forma duradera [pero no en un sentido derivado calculador, sino como un morar], seguir siendo. Heidegger lo usa para distinguir la manera en la que el ser esencia (*west*) a diferencia del ente que es (*ist*). (Cfr. GA 40: 75-79)

¹⁶⁷ En el seminario de *Zähringen* (Cfr. GA 15: 401/18) Heidegger insiste en la intimidad (*Innigkeit*) que une en este camino al pesar y al ser. (Véase, el apéndice del seminario - *Nachtrag*)

¹⁶⁸ A partir de este segundo período de la obra de Heidegger que se inicia, según F-W von Herrmann, en 1932 con la escritura del ensayo *Vom Wesen der Wahrheit* se forja, lentamente, el concepto medular del *Ereignis* que reúne y plasma los lineamientos de este pensar. Más allá de las diferencias de estilo discursivo y procedimental que se encuentran a simple vista en la obra de Heidegger, no puede negarse la vuelta a ciertos temas que desde 1919 al autor le preocupan. En esta investigación sostenemos que la donación, el sentido, lo histórico y lo fáctico siguen presentes en la noción de *Ereignis* e, incluso, se articulan en una estructura que para mediados de la década del '30 y principios del '40 se consolida continuando aquello que en *Sein und Zeit* quedó inconcluso.

transformación (*Verwandlung*) de la fenomenología¹⁶⁹ para reconducir la mirada hacia la donación del ser y, de este modo, “pensar el ser sin el ente (*Sein ohne das Seiende zu denken*).” (GA 14: 5/20) Así pues, se podrá captar la relación con el ente desde el ser o desde el despliegue en sí mismo. En algunos seminarios y escritos de sus últimos años que tienen un estilo autobiográfico,¹⁷⁰ Heidegger desarrolla una fenomenología de lo inaparente (*eine Phänomenologie des Unscheinbaren*) para revisar la diferencia con una postura más radical y originaria que lo orienta al fundamento abismal de la donación. Esta nueva versión de la fenomenología termina de despejar cualquier atisbo de cientificidad del método. Es más, las ocultas pretensiones de normatividad que pudieran encontrarse en la *Urwissenschaft* de 1919 desaparecen ni bien Heidegger se interna en el pensar del ser (*das Denken des Seyns*). Es por esto que para los intérpretes de la obra heideggeriana se dificulta objetivar este tipo de pensar y, por ende, se hace prácticamente imposible describirlo sin recaer en el lenguaje críptico que el filósofo emplea.¹⁷¹ De hecho, para el lector se torna complicado establecer un hilo conductor entre, lo que puede llamarse, el primer período de su obra y el segundo porque cuesta acostumbrar la mirada a esta nueva forma de pensar. No obstante, el asunto en cuestión permanece latente ya que, incluso, se dispone -en palabras de Heidegger- en lo abierto (*das Offene*).¹⁷²

Con lo inaparente (*das Unscheinbare*) Heidegger mienta la falta de una determinación acabada del sentido del ser debido a su condición inefable. De hecho, su inagotable destinación ocasiona un resto que excede a toda aprehensión y que impide otorgarle una definición (*Begriffsbestimmung*) que tenga presente el horizonte potencial de posibilidades en el ámbito de donación originario. Sin duda alguna para Heidegger el ser acaece de múltiples formas que no se reducen a una en particular. Esta es la respuesta a la pregunta que precisó el camino del filósofo tiempo atrás, a saber, ¿cuál es la simple y

¹⁶⁹ Como sabemos, la primera transformación es la que realiza Heidegger para despegarse de la fenomenología trascendental.

¹⁷⁰ Entre estos se destacan: los *Seminare in Le Tohr* (1966, 1968 y 1969), los *Zollikoner Seminare* (1959-1969), el *Seminar in Zähringen* (1973) y los trabajos compilados en *Unterwegs zur Sprache* (1950-59) y *Zur Sache des Denkens* (1962-64).

¹⁷¹ Como describe Manuel Garrido en la introducción de *Tiempo y ser*: “Al lenguaje profesional y ultra-técnico de aquella primera obra, donde parecerían converger el rigor lógico de Aristóteles, Kant y Husserl, había sucedido una nueva jerga, no exenta por su parte de otro género de rigor no menos insufrible, que penalizaba gravemente la terminología académica y prefería dejarse llevar, venerándolos, por los arcaísmos, las sencillas liturgias y los imprecisos balbuceos del lenguaje natural.” (1999: 11)

¹⁷² Tal como Heidegger dice en *Die Sprache*: “Sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos.” (GA 12: 10/12)

unitaria determinación del ser cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones?¹⁷³ Al respecto, el filósofo sostiene que este horizonte previo y originario es, más bien, una dimensión abierta que presenta la inaparente reunión de lo dado (tal como en 1919 lo indicó bajo el concepto de lo pre-mundano). Esta es la dimensión que orienta la posterior articulación de mundo hacia una de sus variantes. Con todo, detrás de la caracterización indeterminada, nihilista, insondable e inconfesable del ser se oculta la imperiosa y obstinada vocación filosófica. Heidegger no se rinde ante lo que se oculta y pretende de alguna forma dar con ello, aunque sea a través de un lenguaje alternativo que acompañe el acaecimiento de aquello que da existencia a todo lo que se manifiesta. Puesto a que a Heidegger lo *desvela*,¹⁷⁴ primordialmente, la pregunta por la naturaleza del todo estructural que sustenta la donación. Cuestión que desemboca en el concepto de *Ereignis* que en esta investigación estudiamos. Aunque como dice Manuel Garrido en la introducción a la traducción de *Zur Sache des Denkens* "...el *Ereignis* parece ser algo aún más insondable y enigmático que el ser y el tiempo." (Cfr. 1999: 11)¹⁷⁵

Por otro lado, Heidegger enfatiza que la idea de abismo (*Ab-grund*) enseña la carencia de un fundamento (*Grund*) concluyente que trascienda y, a la vez, sostenga esta instancia. El fundamento tiene carácter fundante pero no fundamentador, es decir, permite la fundación (*Gründung*) del ser pero no realiza una fundamentación (*Begründung*) del mismo. En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger sostiene que:

Buscar el fundamento significa sondear/profundizar [*Ergründen*]. Lo que se pone en cuestión está en relación con el fundamento. Pero, por ser preguntado, sigue abierto el hecho de saber si el fundamento es, en verdad, fundamentador [...] Si el fundamento rehúsa una fundamentación es abismo. [...] Esta pregunta por el por qué [*Warum-frage*] no busca causas que tengan la misma naturaleza y estén en el mismo plano que el ente. No se mueve en cierta área o

¹⁷³ Pregunta que Heidegger recuerda en la carta y prólogo a la obra de William Richardson publicada en 1963, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*.

¹⁷⁴ Oportunamente en el *Protokoll zu einem Seminar...* Heidegger dice que: "El pensar que despunta con *Sein und Zeit* es en consecuencia, por un parte, el despertar desde el olvido del ser -en donde despertar ha de ser entendido como un acordarse de algo que aún no fue pensado-, más, como tal despertar, no es dicho pensar, por otra parte, ninguna cancelación del olvido del ser, sino el instalarse en él persistiendo en él. Así el despertar desde y para el olvido del ser es un abrir los ojos, un *desvelarse* [*Entwachen*] en el *Ereignis*." (GA 14: 37-38/49)

¹⁷⁵ El *Ereignis* no debe pensarse ni como ser ni como tiempo ni como la unidad de lo previamente disperso. Heidegger presenta al *Ereignis* como un '*neutrale tantum*' que no excluye que estos sean co-pensados. (GA 14:53)

superficie, sino que penetra hasta el ámbito que yace “en el fondo”. (GA 40: 5/41)

En efecto, el abismo expresa el lugar en donde el ser reposa (*aufruht*)¹⁷⁶ y se activa en la dinámica del acontecer. A través de este tipo de movilidad -distinta de la movilidad del *Dasein* que presentamos en el capítulo III- se despliega la “donación sustraída”¹⁷⁷ que muestra y oculta el sentido del ser.¹⁷⁸ Bajo esta óptica, el ser se muestra en el ente y deviene en aquello que enmascara su esencia. Por consiguiente, su origen es la ocultación (*Verbergung*) y la desocultación (*Entbergung*) es un fenómeno derivado. Al respecto Heidegger dice en el §65-a de *Besinnung*:

...en el primer comienzo de su esenciarse, no se obsequia en su propia verdad ni propiamente funda la esencia de la verdad. El ser inicial [*anfängliche Seyn*]¹⁷⁹ cede por el contrario el dominio [*Herrschaft*] al ente, que por primera vez se traslada al aparecer en el ser como surgimiento. [...] La primacía del ente, dadora de meta y medida para la determinación del ser, conduce a enajenar el surgimiento en la esencia del mostrarse y aparecer. (GA 66: 194)

No obstante, la ocultación y su opuesto, la desocultación, son dos caras de la misma moneda; ambas acontecen y se co-implican tal como Heidegger lo indica en *Vom Wesen des Grundes* cuando dice que la comprensión del ser (desocultación) y el comportamiento con el ente (ocultación) van de la mano. De allí se sigue que toda experiencia evoque ambas conductas y, por tanto, contenga las dos partes de esta diferencia. A propósito, Heidegger retoma de los griegos los términos $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ para descubrir el sentido original del ser como el aparecer que aparece, el venir a la presencia, el surgir de lo

¹⁷⁶ Heidegger explica en *Beiträge zur Philosophie* que: “Reposar significa que el preguntar encuentra el camino en el ámbito extremo de oscilación, en la pertenencia al acaecer sumo, esta es la *Kehre* en el *Ereignis*.” (GA 65: 57)

¹⁷⁷ Con el término “donación sustraída” señalamos el retirarse, replegarse, retraerse o sustraerse (*sich entziehen* o *sich zurückziehen*) de lo donado.

¹⁷⁸ Este tipo de movilidad se trabajará en detalle en el capítulo V de la investigación.

¹⁷⁹ En este segundo período de su obra Heidegger prefiere separar la conceptualización del ser que realiza la metafísica del acceso originario al ser que él plantea a través de otro modo de pensar. Para esto, propone una distinción lexical a través del uso de la “y” en el término *Sein. Seyn* con “y” apunta a la develación del sentido de la donación del ser que él pretende. Por otro lado, esta distinción le sirve para destacar en sus reflexiones a cuál de las dos lecturas se refiere.

oculto y el nombrar la reunión (*Versammlung*) de los entes en dicho aparecer.¹⁸⁰ Las referencias a Anaximandro, Parménides y Heráclito dan cuenta de la búsqueda de lo originario. De este modo, a través de una interpretación de los griegos Heidegger retroensambla (*zurückfügt*) la fenomenología al origen del ser.

Más aún, el filósofo de *Meßkirch* se pregunta ¿qué se da?¹⁸¹ En la conferencia *Zeit und Sein* el filósofo aclara que “...se da el ser y se da el tiempo (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*).” (GA 14: 9/24) El dar es la donación permanente que como toda presencia de lo presente (*Anwesenheit des Anwesende*) en un punto se oculta. En *Zeit und Sein* Heidegger señala que este “...dar se limita a dar su don y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el destinar (*Schicken*).” (GA 14: 12) En este sentido, “lo que se oculta” (*was verborgen ist*) es el ser en el ente y -en una de sus formas fenoménicas- lo que puede ser y en dicho ente no se anuncia más que a través de las destinaciones que determinan lo destinado y conforman la historia del ser (*Seynsgeschichte*). En otras palabras, la donación y lo donado no son del orden de lo predicable porque la presencia de lo presente no “es” (*es ist*) sino que “se da” (*es gibt*), reteniéndose. Lo que para Heidegger la filosofía recoge es una serie de figuras que objetivan lo histórico de cada destinación, aquello que se patentiza en el “ser del ente”. De allí se sigue, que Heidegger busque una alternativa para referirse a la donación más allá de lo destinado en ella. Las proposiciones tautológicas del último pensar darían con esta cuestión porque, según Heidegger, no dicen nada más que lo mismo desde sí mismo y sin tomar posición. Aunque, a su vez, el ser como don (*Gabe*) no queda al margen del dar y, de este modo, el dejar-estar-presente es desocultar “algo” indeterminado que queda retenido en la donación y que en su receptor se libera. (Cfr. GA 14: 9/24-25) Por otro lado, en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”* (GA 14: 45-46/56-57) Heidegger añade que todo dar es también

¹⁸⁰ En torno a estos términos, véase el análisis de Roberto Walton en el artículo “El camino hacia lo inaparente” publicado en la compilación *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (2011: 188 ss.)

¹⁸¹ Si nos tomamos el atrevimiento de analizar gramaticalmente la expresión “*Es gibt*”, observaremos que el verbo “dar” o “donar” (*geben*) implica un objeto directo y otro indirecto, ya que se da “algo” a “alguien”. La expresión “se da” (*Es gibt*) refiere a la disponibilidad de lo que se dona, de forma tal que involucra en el acto de donación tanto el grado de disponibilidad de lo ofrecido como a un destinatario. En este caso, la naturaleza de lo donado tiene un grado de indisponibilidad, pues se muestra a través de lo que no es. Por otro lado, “se da” es una expresión impersonal, pues no hay un sujeto definido que efectúe el acto. En este caso, es más valiosa la dación o donación que su donante. Pareciera que este acto requiere de un receptor pero no de un hacedor determinado. Entonces, se puede inferir que la donación impele a su recepción pero disipa toda respuesta más allá del acto en cuestión. Por tanto, el don no implica una deuda.

“dejar-estar-presente: lo que está presente” (*Anwesenlassen: das Anwesende*). En esta frase observamos claramente el influjo de nuestra tesis acerca de la dualidad del *a priori*, puesto que la donación y lo donado se corresponden con el sentido modal (el dejar-estar-presente) y el sentido de contenido (lo que está presente) que en el primer capítulo de esta investigación planteamos. Particularmente, el sentido de contenido podemos interpretarlo de dos formas: puede aparecer como ente en la media en que lo presente se presentifica (dejando al ser ausente) o bien el contenido puede mostrarse como ser en lo oculto de la presencia de lo presente. Las dos posibilidades dejan abierto el camino para el sentido modal en una captación impropia o propia de la donación. Por este motivo, pareciera que nuevamente recae en el *Dasein* la responsabilidad de poner en acto la forma propia de la donación (o como en la primera parte de la investigación entendimos, la articulación del sentido de la vivencia). A propósito, en *Zeit und Sein* Heidegger dice:

Si no fuera el hombre el constante receptor del don desde el ‘se da presencia’, si no alcanzase al hombre lo ofrendado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de: el darse del ser. El hombre no sería hombre. (GA 14: 16-17)

Ahora bien, ¿qué sentido tiene en este pasaje el “se da presencia”? Nos hacemos esta pregunta porque es relevante cómo el filósofo la caracteriza a continuación. En este momento de la meditación, curiosamente, la noción de presencia vira del ser al *Dasein*.¹⁸² Heidegger aclara: “Presencia quiere decir: el continuo seguir aguardando que atañe al hombre...” (GA 14: 17) Si retomamos las últimas páginas del capítulo anterior vendrá a colación la noción de tiempo que, en este caso, sintetiza por medio de la presencia al *Dasein* con el ser en el *Ereignis*, en un tipo de relación distinta a la elaborada en *Sein und Zeit*.¹⁸³ Así pues, el doble sentido de la presencia como presentarse y presenciarse, temporaliza la co-pertenencia (*Zusammengehören*) del *Dasein* y el ser en la donación. Heidegger promueve un cambio (*Umschlag*) que debe nacer de la esencia del *Dasein* como

¹⁸² Del mismo modo, en *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”* Heidegger dice que la expresión “*Es gibt*” implica también una referencia al *Dasein*. (GA 14: 47)

¹⁸³ Heidegger aclara en *Zeit und Sein* que: “el *Ereignis* no es el concepto abarcante superior, bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo. Las relaciones de ordenación lógica aquí no dicen nada. [...] Ser como *Ereignis* significa el cómo (*als*). *Sein und Zeit ereignet im Ereignis.*” (Cfr. GA 14: 27)

Da-sein, es decir, de la profundidad del “ahí del ser” en el “ser-ahí”.¹⁸⁴ A propósito, en el seminario de *Zähringen* (Cfr. GA 15: 383-384/ 8-9) Heidegger dice que lo que con torpeza denominó en *Sein und Zeit* “*Dasein*” (ser-ahí) es el fenómeno de ser-en-la-apertura (*Lichtungsein*), la instancia en el claro (*Inständigkeit der Lichtung*).¹⁸⁵ El *Da* es la palabra para la apertura y permanencia del ser en la integridad de la triple estructura exstático-horizontal, aquella que presentamos al final del capítulo III como la unidad de la estructura trascendental gracias a la síntesis del tiempo originario y el cuidado.¹⁸⁶ Esta forma particular de comprender la disposición temporal del *Dasein* le permite a Heidegger emplazar la donación de manera genuina.¹⁸⁷ En el seminario de 1973 el filósofo indica que incluso en *Sein und Zeit* ocurre un desplazamiento (*Verlegung*) de la localidad del pensar (*der Ortschaft des Denkens*): de la inmanencia subjetiva de la conciencia hacia la exposición y salvaguarda del a fuera. Con la lectura topológica Heidegger plantea una dimensión que destina nuevamente al ser en dirección al *Dasein*. No obstante, en esta investigación sostenemos que al rescatar el filósofo -en el segundo período de su obra- el aspecto topológico de la donación¹⁸⁸ desdibuja el peso modal del *Dasein*, a saber, el aspecto activo de la vivencia para dar paso al aspecto pasivo que ahora se muestra con el dejar-ser y el recibir la donación. En *Das Wesen der Sprache* (1957/58) Heidegger habla de un “...soportar, padecer, tomar receptivamente lo que viene a nuestro encuentro, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, se destina, tiene lugar.” (GA 12: 149)

¹⁸⁴ Es importante marcar para nosotros esta diferencia entre “ahí del ser” y “ser-ahí” pues comprendemos que el primero de los términos es el que elige Heidegger para despegarse de la concepción empleada en *Sein und Zeit*.

¹⁸⁵ Para una genealogía y etimología del concepto de *Lichtung*, véase *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (GA 14: 80 ss.)

¹⁸⁶ Volpi explica que “...el *Dasein* adquiere una connotación distinta: ya no indica tanto el peculiar modo de ser del hombre, como en *Sein und Zeit*, sino que al alejarse de la referencia al hombre se desvela como ‘entre’ abierto en el acaecimiento del *Seyn*, en el que el hombre tiene la tarea de insertarse para enfrentarse a él.” (2010: 57) Por otro lado, Jeff Malpas indica en *Heidegger’s Topology* que luego de *Sein und Zeit* la atención del filósofo se centra en rearticular el sentido de la unidad que caracteriza al *Da* y al mundo absteniéndose de una fundamentación en el *Dasein*. [...] Heidegger mueve su investigación de pensar el sentido a pensar el lugar donde éste ocurre. (2006: 148) Ya veremos que la *Kehre* cumple una función esencial –tal como dice Malpas (2006: 153)- para posicionar al *Dasein* en ese sitio de pertenencia al *Seyn*.

¹⁸⁷ En el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”* Heidegger señala que: “*Sein und Zeit* estaba en vías de hallar sobre la temporalidad del *Dasein* (*Zeitlichkeit*) en la interpretación del ser como temporariedad (*Temporalität*), un concepto de tiempo, aquello propio del tiempo desde donde el ‘ser’ se da como presencia.” (GA 14: 40)

¹⁸⁸ Es decir, “la estancia/instancia (*Aufenthalt/Inständigkeit*) espacio-temporal en la cercanía acercante (*die nähernde Nähe*) que tiene el carácter del rehúso (*Verweigerung*) y del pre-contener (*Vorenthalt*).” (GA 14: 20)

De este modo se confirma la importancia de la lectura que en esta investigación encaramos de una recuperación del sentido de contenido (lo donado) de la vivencia, que hasta el momento permanecía opacado por la *Heidegger-Forschung*. La donación del ser como sentido de contenido determina al *Dasein*, a su constitución trascendental y a su mundo. Al respecto sostenemos que más allá del aspecto activo de articulación modal del sentido y de su condición de posibilidad de la comparecencia del ente, el *Dasein* se ve afectado pasivamente por lo dado.

En suma, antes de introducirnos en este fenómeno abierto con la co-pertenencia del *Dasein* y el *Sein* que Heidegger aborda a través del viejo y renovado concepto de *Ereignis*, en este capítulo de la investigación presentaremos el contexto en el cual se actualiza el concepto a partir de los años 30. Para ello reflexionaremos acerca del sentido y el estilo del pensar de Heidegger; su distinción del pensar filosófico y el pensar del ser; el significado de la *Kehre* en el marco de su obra junto a las transformaciones del método respecto de sus conceptos clave; y el programa comprendido en el *seynsgeschichtliches Denken*. Estas cuestiones nos darán las pautas necesarias para discernir las variables centrales que llevan a la configuración del fenómeno del *Ereignis*. De esta manera, comprenderemos la dinámica particular del fenómeno y la lectura que Heidegger pretende lograr del problema de la diferencia de la mano de este tipo de procedimiento fenomenológico que acompaña la idea del despliegue del ser.

2. El tránsito hacia el otro pensar y la vuelta al origen

Lo más osado en el proceder del pensar inicial,¹⁸⁹ deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser en su pleno esenciarse como *Ereignis*.

Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (GA 65: 227/189)

¹⁸⁹ Daniela Vallega Neu señala que: “El pensar inicial de *Beiträge zur Philosophie* es el intento de Heidegger de dejar que la verdad del ser en sí misma dirija al pensar y que sus palabras emerjan en la develación de la verdad.” (2003: 33)

Heidegger sostiene que al dejar atrás el modelo filosófico del pensar se puede lograr un acceso genuino al ser a partir de su vacilante esenciarse (*zögernde Wesung*), es decir, teniendo en cuenta su envío y sustracción. Pero el final de la filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia. (Véase, GA 14: 70) Entonces, para superar su planteo por el ser se requiere tener una visión del conjunto y más allá del conjunto. En los *Beiträge zur Philosophie* el filósofo señala que el *Dasein* sólo consigue acaecer en lo originario a través de un salto (*Sprung*)¹⁹⁰ en el pensar. Este salto lo remueve de la cómoda protección en su morada y lo transfiere al inhóspito lugar donde un abismo se presencia. Dicho acontecimiento no ocurre separadamente del pensar puesto que Heidegger no lo concibe como independiente del *Dasein*, pero tampoco lo subsume a una serie de principios o categorías que condicionen su comparecencia. Por el contrario, para el filósofo únicamente en la espontánea apertura meditativa surge la verdad del ser, paralelo a su esenciarse. En efecto, Heidegger afirma que el ser da señas desde su oscuro rehúso, aquel que muestra lo oculto y lo diferente que se tiene que afrontar. Pese a que no debe gobernarse porque no se busca algo a determinar, sino un instante que ya es parte del *Dasein* y que simplemente hay que explorar.

En el primer comienzo del pensar (*der erste Anfang*¹⁹¹ *des Denkens*) -el llevado a cabo por la filosofía occidental-¹⁹² se atendió al ser (*Sein*) a partir de su ocultación en el ente, cometiéndose su encubrimiento mediante el abandono (*Verlassenheit*) por parte del ser y el olvido (*Vergessenheit*) de su sentido original por parte del hombre. Por este motivo, Heidegger decide retomar y deconstruir este primer pensar para recuperar aquello que fue obstruido con el fin de llevarlo a lo abierto de la historia (*ins Offene der Geschichte*). Para

¹⁹⁰ El salto es uno de los ensambles que Heidegger propone en sus *Beiträge zur Philosophie* a partir de un bosquejo del *Ereignis*. En el capítulo quinto analizaremos en detalle cada uno de los ensambles para comprender la dinámica de esta estructura que reformula, a nuestro juicio, la estructura bidimensional del *Dasein* presentada en el capítulo tercero de esta investigación. No obstante, la idea del salto y de su fundamento en el origen (*Ur-sprung*) ya se encuentra de forma explícita en 1935 en *Einführung in die Metaphysik*.

¹⁹¹ Heidegger distingue los términos comienzo (*Anfang*) de inicio (*Beginn*), para el autor los pensadores del “primer comienzo” no son los que iniciaron el pensar del ser (Anaximandro, Parménides y Heráclito), sino los que introdujeron la tradición metafísica que pregunta por el “ser del ente”. Los pensadores del primer comienzo “...no sólo se alejan cronológicamente del comienzo, sino también, y sobre todo, de lo que es pensado a partir de su inicio. Por el contrario lo inicial no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época. (Cfr. GA 54: 1-2)

¹⁹² Para Heidegger el comienzo del pensar abarca las reflexiones metafísicas desde la antigüedad griega hasta su ocaso en la filosofía de Nietzsche.

Heidegger esto significa formar otro comienzo (*der andere Anfang*) a través de un retorno al pensar inicial (*anfängliche Denken*). A propósito el filósofo dice:

Esta confrontación es entonces originaria cuando ella misma es inicial, pero ello necesariamente como *otro* comienzo. *Sólo lo único es re-petible*. Sólo él tiene en sí el fundamento de la necesidad, de que se vuelva nuevamente a él y se asuma su inicialidad [*Anfänglichkeit*]. [...] El comienzo nunca puede ser tomado como lo *mismo*, porque es anticipador y por ello lo cada vez comenzado a través de él engrana de otro modo y conforme a ello determina su re-petición. (GA 65: 55/60)

Daniela Vallega Neu interpreta que el pensar inicial al cual Heidegger se refiere actúa con cierta reserva respecto a la forma cómo el ser se dona para la historia. La retirada del ser en la donación lleva a diferenciar el primero del otro comienzo, ya que ambos captan el sentido de forma distinta. Uno lo hace por la representación del explícito encuentro con el ente (lo presente) y el otro atiende a la develación de lo oculto en esta instancia que encierra un horizonte significativo potencial (la presencia). No obstante, el primero y el otro comienzo no se oponen drásticamente debido a que se encuentran conectados de modo que uno no es sin el otro; ambos acontecen y se corresponden a partir del salto emprendido en el tránsito (*Übergang*) del pensar y del trabajo que lleva a cabo el pensar inicial. De este modo, Heidegger afirma que no existe la posibilidad de emprender otro comienzo del pensar sin referirse al primero, pues sólo a partir de la revisión de éste puede llevarse a cabo el tránsito. Asimismo, considera que no puede hablarse de un primer comienzo del pensar sin la exposición de un renovado tratamiento del mismo.

En síntesis, comprendemos que Heidegger formula el tránsito del pensar hacia el otro comienzo para lograr un acceso fiel al esenciarse del ser. Para ello, el tránsito nos repone en el origen de la donación de forma tal que se entienda tanto su envío como su sustracción. De este modo, el otro comienzo tiene la tarea de restablecer la oscilación (*Schwungung*) inherente a la donación del ser a partir de un pensar que descubra la indigencia (*Not*) del anterior porque el ocultamiento es una de las dimensiones del *Ereignis*. No obstante, más allá de reconocer el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) el *Dasein* debe entender el sentido de la diferencia. Este aspecto no refiere a la auténtica comprensión del ser, sino a la importancia de abrimos a la superación de la diferencia a través de la

aceptación de la oscilación que la donación genera. En otras palabras, la verdad implica la no-verdad (*Un-Wahrheit*), allí reside el punto en cuestión.

Ahora bien, por medio de la idea de un tránsito del pensar Heidegger proyecta la necesidad de un cambio (*Not-wendigkeit*) en la actitud del *Dasein* que lo disponga en un temple sereno de retención (*Verhaltenheit*) y espera (*Warten*) ante lo que se avecina. Según Heidegger, sólo unos pocos lograrán la transformación requerida desde lo más profundo e indeterminado de sí para custodiar lo desconocido, que en realidad es más de lo mismo (*das Selbe*) aunque refugiado en la no mención. Heidegger indica que hasta ahora el *Dasein* no tuvo acceso al ser debido a la falta de fuerzas para soportar el terrible espanto que causa el abismo y la escisión que éste provoca en su estructura. En *Brief über den Humanismus* Heidegger dice:

El pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobrepasa el actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad sino por la pequeñez de su consumir carente de éxito [...] El único asunto del pensar es llevar al lenguaje [*zur Sprache zu bringen*] este advenimiento del ser [*Ankunft des Seins*] que permanece y en su permanecer espera al hombre. (GA 9: 361-363/295-296)

Llevar el ser al lenguaje implica una tarea de total transformación por tres razones: 1) porque el *Dasein* debe preparar el lugar en donde preguntar por el ser, 2) porque en dicha estancia tiene que efectuar una inversión radical para tener acceso a todo un otro pensar de origen inverso a su condición habitual y 3) ya que el lenguaje que se precisa es el poéticamente dispuesto a abrir el sublime espacio metafórico para la constatación del rehúso original. Heidegger lo ilustra de la siguiente manera: “Todo proyecto es tormenta, felicidad, impulso, instante. Toda *ejecución* es serenidad, perseverancia, renuncia.”¹⁹³ (GA 65: 391). De este modo, el pensar del ser es un pensar de la fiesta más íntima que encanta y extasía. Para que se inicie esta inversión en el pensar del ser debe primero declinar el tratamiento que hasta entonces se mantuvo. Es así que sólo después del ocaso de la filosofía, resonando la indigencia del viejo pensar, puede nacer la pregunta fundamental por

¹⁹³ *Jeder Entwurf ist Sturm, Beglückung, Schwung, Augenblick. Jede Ausführung ist Gelassenheit, Ausdauer, Verzicht...*

el ser (*die Seynsfrage als Grundfrage*).¹⁹⁴ De esta manera, el salto impone salir de los parámetros de la filosofía porque se encuentra sumergida en “el olvido del olvido”. De allí la incapacidad de despertar y asumir la negligencia que para Heidegger la caracteriza.¹⁹⁵

En el primer comienzo del pensar, la conservación del ente sumergió al ser en una concepción de mundo que se afirmó bajo un matiz de estabilidad (*Beständigkeit*). Lo presente paralizó al acaecer con el fin de proporcionar seguridad a través de las certezas que dan los sistemas y las construcciones teóricas. Aunque para el filósofo los cimientos de dichas edificaciones se efectuaron en “falsa escuadra” y, por ende, era de esperarse que un sismo las derrumbar. Según Heidegger este sismo se produce a partir del salto. Ahora bien - como ya dijimos- para que se formule la pregunta fundamental antes de la fundación del otro comienzo, tienen que darse una serie de ensambles que Heidegger bosqueja a través del fenómeno del *Ereignis*.

La necesidad del salto y el tránsito al otro comienzo son presentados por Heidegger a través de la diferencia que se halla en el pensar. No es lo mismo el pensar filosófico que el pensar del ser. El primero se guía por los parámetros de la razón. Para éste todo tiene un por qué, una justificación que, en consecuencia, lleva al gran error cometido por la filosofía: la entificación del ser. Al restringir el tratamiento del ser al ente se presenta una visión clausurada de su sentido porque en la construcción racional se salvaguarda una representación determinada que transmite aquel orden jerárquico que en el cuadro ontológico da firmeza a toda teoría. De este modo, se arriba a una falsa versión de la donación por causa de la reducción de la diferencia a una de sus partes. Heidegger dice en *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: “La filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la filosofía, el ser del ente se ha mostrado como fundamento [...] El fundamento es lo cognoscible, tratable y laborable.” (GA 14: 69) En el segundo tipo de pensar, el pensar del ser, se manifiesta la apertura a la pluralidad significativa ya que, teniendo en cuenta la paradoja en la destinación latente en el claro-oscuro, se logra un acceso fiel a las

¹⁹⁴ Ahora *Seynsfrage* lleva “y”.

¹⁹⁵ Gianni Vattimo en *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* afirma que: “La concepción del pensamiento como *An-denken* [...] es la forma de pensamiento que Heidegger opone al pensamiento metafísico dominado por el olvido del ser. *An-denken* es también [...] ya no la elaboración de un discurso sistemático sino que se limita a recorrer los grandes momentos de la historia de la metafísica. [...] La rememoración como recorrido de los momentos decisivos [...] es ‘pensar desde el punto de vista del *Geschick* (envío, misión, destino, don del ser)’.” (1998: 106-107)

dimensiones que se desprenden de la estancia en la diferencia.¹⁹⁶ Ahora bien, Heidegger se pregunta: “¿Qué clase de tarea del pensar es esa que implica la afirmación de que la filosofía no ha estado a la altura de su asunto, habiéndose convertido, por consiguiente, en la historia de la mera caída? (GA 14: 74) Heidegger dice que no pretende situarse sobre los grandes pensadores de la filosofía sino que intenta retomar la problemática fundamental, no para simplemente criticar las teorías tradicionales sino para recuperar ciertos elementos que aporten algo al camino de elaboración (*Ausarbeitungsweg*) del nuevo pensar. En este sentido, Heidegger quiere incitar a una revisión y apropiación del *Dasein* y del *Sein* a partir de su pertenencia a la historia y al tiempo que los constituye.

3. El sentido de la *Kehre* en relación a la continuidad del pensar de Heidegger

El concepto de *Kehre* es un tanto complicado porque puede comprenderse de varias maneras, dependiendo de los niveles de sentido en los cuales analicemos la obra de Heidegger.¹⁹⁷ Esto genera dificultades a la hora de traducir el término ya que las versiones empleadas en nuestra lengua (giro, torna, inflexión, viraje, vuelta, inversión, entre otras) no ofrecen la plasticidad necesaria para desplegar los diferentes matices que el vocablo alemán contempla o, por lo menos, los que Heidegger le da. Por este motivo, como es común, preferimos mantener el término alemán para no perder el uso técnico que Heidegger le imprime a este concepto. Ahora bien, con ello no esquivaremos la tarea fenomenológica de describir cada uno de los significados posibles de *Kehre*, que se desprenden -más que nada- de la perspectiva que tomemos ante la disputa contemporánea acerca de si hay o no una

¹⁹⁶ En el siguiente capítulo analizaremos en detalle las dimensiones aquí mencionadas.

¹⁹⁷ Gadamer dice que: “Heidegger mismo usa la expresión ambivalente de la ‘*Kehre*’ en diversos sentidos. Sólo hay que cuidarse de dejarse seducir, contra las propias intenciones de Heidegger, por un falso nominalismo, como si supiéramos de diversos conceptos de ‘*Kehre*’. [...] Personalmente nunca me dediqué al intento de distinguir diferentes conceptos de ‘*Kehre*’ en Heidegger. Se trata de experimentar la *Kehre*, in *acto exercito*, y esto significa en la realización del pensamiento.” (2002:372-373). Otros estudiosos sostienen también que en el pensamiento de Heidegger hay varias *Kehre* que ocurren en diferentes etapas de su camino, por ejemplo Jeff Malpas señala: “...en su alejamiento de la investigación lógica hacia una hermenéutica de la facticidad en el período de 1917-19, en el cambio hacia un compromiso con Aristóteles y, luego, con Kant en la década de mediados de 1920, en su adopción del lenguaje de la ‘existencia’ previo a *Sein und Zeit* y en el giro que debía acontecer en la tercera sección de la primera parte de la obra. Y, además, en la más particular y significativa vuelta de los años 1930.” (Cfr. 2006: 150) A diferencia de Gadamer, John van Buren afirma que el filósofo constantemente se remite a lo previo (*Vorhabe*) y que entre las instancias de la *Kehre* se encuentran varias denominaciones previas a la de los años 30, tales como: “...irrupción *Einbruch*, salto *Sprung*, un ir al ‘origen’ *Ursprung* (1919-1920); regreso o inversión de marcha *Umkehr*, transformación o conversión *Umwandlung*, inversión *Umwendung* (1921-22); vuelta a lo previo *Vorkehrung* (1920-21).” (Cfr. 1994: 243)

continuidad en la producción del filósofo alemán. Las perspectivas de la continuidad y la discontinuidad modelan la lectura a encarar y, también, el entramado argumentativo a desarrollar para defender una visión. No es lo mismo referirse a la *Kehre* para acentuar la diferencia y fragmentación de su obra que destacar el sentido que adquiere esta noción en el plano estructural e integral del pensar de Heidegger. Después de todo, la discusión nace por el silencio que el filósofo mantiene durante mucho tiempo respecto a la posibilidad de completar aquello que en el §8 de *Sein und Zeit* se promete. En la introducción a la traducción de Heideggers "*Grundprobleme der Phänomenologie*". Zur "*Zweiten Hälfte*" von "*Sein und Zeit*" de von F-W Herrmann, Irene Borges Duarte acierta en señalar este problema de la siguiente manera: "Al no haberse cumplido este programa en su totalidad, quedó también de alguna manera velado el propósito al que obedecía la arquitectura inicial de la obra y, con ella, viciada en gran medida la recepción de su contenido efectivo y la interpretación que durante décadas y por oleadas se fue haciendo del sentido del mismo. Indeleblemente, *Sein und Zeit* cayó en el tiempo de la tradición, cuyas claves de comprensión sólo supo ofrecer a medias." (1997:11) La espera en vano de la segunda mitad de la obra y el cambio de orientación que tomó su trabajo a partir de 1930 no se justifican hasta finales del '40 y comienzos del '60, cuando Heidegger inicia lentamente una explicitación de su camino para, en alguna medida, aclarar las indagaciones y disipar las dudas de sus intérpretes. Ahora bien, estas indicaciones ofrecidas por el filósofo no cesan la discusión sino que la enriquecen. Evidentemente la complejidad de la obra de Heidegger da lugar a múltiples investigaciones que, incluso en la actualidad, ahondan en cuestiones que han quedado latentes y en lecturas nuevas que pueden también proyectar la meditación más allá de lo dicho por el filósofo. De hecho, Heidegger alentó a surcar el terreno para crear nuevos caminos y, de este modo, "urbanizar la provincia heideggeriana" o, mejor, poblar nuevas regiones del pensar.

En esta investigación apoyamos la lectura de una continuidad en la obra de Heidegger, es decir, que postulamos la importancia de abordar su pensamiento atendiendo a la unidad de la obra. Pues bien, en sentido amplio, siguen en pie -tal como indica el filósofo en la carta a Richardson: el problema fundamental del ser, su visión del concepto de verdad, la tarea descubridora del *Dasein* y su fundamentación en la temporalidad. Por otro lado, en sentido estricto, el filósofo aclara que -pese al largo *impasse* en el que se sumerge su investigación

de 1927 y a pesar de las diferencias que pueden encontrarse respecto del estilo singular de lo que se entiende como “el segundo período de su pensar”- es elemental para vislumbrar su camino precisar la inter-referencia de la Ontología Fundamental al pensar del *Ereignis* y del pensar del *Ereignis* a la Ontología Fundamental, la doble *Kehre* o la *Kehre im Ereignis*. De hecho, nuestra investigación surge de la observación de ciertas similitudes y complementariedades entre las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis*. A partir de estos datos decidimos explorar las posibles relaciones y la evolución meditativa del trabajo fenomenológico de Heidegger. Por tanto, presentamos en esta investigación lo que para nosotros es el eje vertebrador de su pensar: el problema de la diferencia. Consideramos que este problema no recibe un tratamiento exhaustivo en ningún texto del filósofo en particular, menos aún en el primer período de su obra. Sin embargo, éste se va configurando y reconfigurando a medida que el trabajo del filósofo avanza. Por tanto, en esta investigación intentamos reconstruir y articular de forma inteligible y sistemática una clave de lectura de la diferencia a partir de la inter-referencia citada.

Con todo, dijimos que hay dos grandes líneas de interpretación de la obra heideggeriana: una que plantea su discontinuidad y otra que sostiene su continuidad. Por un lado, se encuentran aquellos que se concentran en los cursos que comprenden el período que data hasta *Sein und Zeit*. Este se caracteriza por su estilo lógico, analítico y proposicional vinculado a las influencias de Husserl, Kant y Aristóteles, y a las discusiones con la escuela neokantiana. Para estos pensadores el proceso de la *Kehre* indica una degeneración del proyecto heideggeriano que deviene en un cambio temático y metodológico marcado por la pérdida del rigorismo, la claridad, la problematicidad y la sistematicidad de la obra. Entre ellos se encuentran: Figal (1996), Gethmann (1993), Kisiel (1993), Philippe (1998), Blattner (1999), Crowell (2001), Vigo (2008), Rodríguez (1997), Bertorello (2008). Por otro lado existe una vertiente que prefiere el trabajo de Heidegger a partir de la década del '30, que se caracteriza por un estilo asistemático, poético, críptico y meditativo bajo las influencias centrales de Nietzsche, Hölderlin y los pre-socráticos. Los estudiosos de este período, por el contrario, consideran a *Sein und Zeit* y su camino una empresa fallida en donde el filósofo recae en sus críticas. Para ellos la *Kehre* representa la toma de conciencia de este error y el reposicionamiento en la vía correcta para la captación del ser. A pesar de algunas diferencias puntuales podemos señalar algunos de los representantes de esta

perspectiva: Vattimo (1985), Gadamer (1986),¹⁹⁸ van Buren (1994), Emad (2007), Coriando (1998), Volpi (2010-2012), Marion (1989), Greisch (1994), Malpas (2006), Polt (2005), Sheehan (2011),¹⁹⁹ Berciano (2002), Xolocotzi (2005), Walton (2011), Picotti (2006).²⁰⁰

Estas preferencias dentro del estudio de la obra heideggeriana surgen de una diferencia casi tajante entre tres fases de su pensar, por ejemplo se distinguen: la analítica existencial, la historia del ser y el *Ereignis*, y el pensar poetizante o las lecciones previas a *Sein und Zeit*, la ontología fundamental y el pensar del ser. Aunque, habitualmente, se distinguen dos fases divididas por los años 30. Dicha lectura del pensar de Heidegger la inicia Otto Pöggeler en 1963 cuando realiza su escrito *Der Denkweg Martin Heideggers*. En ese momento el joven Pöggeler analiza, a pedido del filósofo, el escrito inédito de los *Beiträge*.²⁰¹ Como no comprende el sentido de la obra en su continuidad con *Sein und Zeit*²⁰² -tal como Heidegger quería- distingue estas fases que desencadenan, junto al texto de William Richardson del mismo año titulado *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, en la conocida separación en Heidegger I y II. La separación aparece para justificar la comprensión de la *Kehre* como un giro en el sentido y el estilo de la obra del filósofo, que decanta en otra manera de hacer fenomenología. Empero, Heidegger se muestra en contra de esta famosa distinción y, más aún, de la comprensión de la *Kehre* como un retorno al Heidegger I. De este modo, Heidegger aclara en una carta al Padre

¹⁹⁸ Publicado en *Hermeneutik im Rückblick* (1995)

¹⁹⁹ Publicado en Dalhstrom *Interpreting Heidegger: Critical Essays*.

²⁰⁰ Más allá de su lectura de la *Kehre*, debe indicarse que la mayor parte de estos pensadores están a favor de una continuidad en la obra de Heidegger.

²⁰¹ Para Pöggeler los *Beiträge* son "...una transición; no un camino fuera de la metafísica, sino el regreso a su fundamento y, con ello, la torsión de la metafísica hacia aquello inicial que en la metafísica vino a ser olvidado, desplazado-y-desquiciado, y que ahora debe ser restituido en 'otro inicio': en la transición a la fundación de la verdad del ser mismo." (1993: 167)

²⁰² Al respecto Pöggeler dice: "No se ha debido a circunstancias externas, del tipo que fueren, el que *Sein und Zeit* no haya sido terminado, sino a que ya el planteamiento de esa obra entrañaba de suyo la necesidad de su fracaso; por una parte, es verdad que el pensar de *Sein und Zeit* estaba en camino a la verdad del ser, pero por otra, y de un modo metafísico, buscaba la verdad del ser de una forma que nunca podría ser experienciada, o sea, como el fundamento último. [...] En este sentido, *Sein und Zeit* cumplimenta ya una *Kehre* [...] Cuando se dice que ya en *Sein und Zeit* hay una *Kehre*, no cabe pasar por alto el hecho de que la *Kehre*, real y efectivamente cumplimentada, nunca ha llegado a su cumplimentación. [...] La *Kehre*, entendida como volver a hospedarse el ser en su verdad, presupone la *Kehre* entendida como vuelta que desvía al ser de su verdad." (1993: 211 y 213) Incluso, más adelante Pöggeler indica que la *Kehre* no aporta ninguna fundación última porque aquello de lo que la *Kehre* se aparta es parte de la naturaleza del ser y del *Dasein* porque "...el olvido de la verdad del ser no es algo que en cualquier momento pudiera quedar definitivamente rescindido, sino algo que pertenece más bien positivamente a la diferencia decisiva de la verdad del ser." (1993: 214)

Richardson (respuesta a una carta del 1 de marzo de 1962, previa al resumen alemán de la investigación de Richardson), que sólo aceptará tal distinción si se tiene en cuenta como premisa fundamental la conexión esencial entre las dos etapas. Para Heidegger, y de acuerdo a la lectura que seguimos, es de suma importancia reconocer que la *Kehre* expresa un movimiento propio de la investigación heideggeriana que se genera ni bien ésta se acerca a lo originario. Tal movimiento sólo puede comprenderse teniendo una lectura integral de la obra. Lo pensado en Heidegger I posee una importancia vital como primer y único acceso a la pregunta por el ser. Luego, a partir de la analítica existencial se llega al punto problemático que transparenta la necesidad de una inversión sobre la marcha que permita el salto al Heidegger II, porque sólo por Heidegger I se llega al II y sólo el II clarifica al I. De esta manera, Irene Borges Duarte indica: “Lo importante no son, pues, las ‘etapas’ en cuanto tal, sino la perspectiva y amplitud de mirada alcanzada al final, y en la que el inicio se revela en su sitio propio y gana plena significación.” (1997: 12) De otro modo, nos quedamos con estudios minuciosos de cuestiones particulares que se diluyen o entrecortan cuando se intenta progresar en la investigación. Por esto son de vital importancia las publicaciones de sus cursos y escritos inéditos, puesto que nos ayudan a encaminar las posibles interpretaciones que de algunos problemas emergen en el contexto de su obra completa.

Ahora bien, pese a presentar la división del pensar de Heidegger, Pöggeler y Richardson junto a Gadamer y von Herrmann fueron quienes iniciaron un revisión del autor alemán atendiendo a toda su obra. No obstante, debemos subrayar que el representante principal y el verdadero fundador y defensor de la lectura de la continuidad es von Herrmann.²⁰³ Friedrich-Wilhelm von Herrmann se dedica desde comienzos de su formación a elaborar una profunda investigación fenomenológico-hermenéutica de la obra heideggeriana. A través de sus trabajos se clarifican importantes cuestiones estructurales y dinámicas que esclarecen la visión unitiva del pensador de la Selva Negra. Por ejemplo, ahonda un poco más en el significado de la *Kehre* y presenta, en contra de la lectura de un simple cambio, dos o tres rasgos centrales para la comprensión de esta vía interpretativa. El primero

²⁰³ Como sabemos von Herrmann fue discípulo de Heidegger durante 1972 a 1976, período en el que el filósofo comienza la organización y publicación de sus obras completas y designa a von Herrmann como coordinador principal de esta tarea. Una década atrás, en 1964, el especialista en Heidegger inicia su trabajo acerca de la recepción integral de su obra con una tesis doctoral titulada: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*.

relaciona la *Kehre* con el proceso discursivo de la autointerpretación que realiza Heidegger respecto de su camino, el segundo considera a la *Kehre* como el fenómeno ontológico arraigado en *el pensar del ser* que plasma la estructura del acontecer y el tercero plantea una reformulación del primero a través de la idea de una mutación inmanente (*immanenter Wandel*) que lo lleva al filósofo al pasaje de *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein* por medio de una reapropiación de los mismos temas bajo otro decir, que permitirá reencontrar la intención inicial y realizarla. Von Herrmann caracteriza las modificaciones inherentes a esta transformación que intenta dar con el *Ereignis-Denken* (pensar del y como *Ereignis*). Esta última es la lectura que actualmente los estudiosos de la continuidad tienen como referencia.

4. Modificaciones en la concepción trascendental de la estructura del acontecer

El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del esenciarse del ser mismo, está “fundamentalontológicamente” preparado a través de la fundación de la historicidad sobre la temporalidad. Ello significa, en el sentido de la “pregunta por el ser”, conductora única en *Sein und Zeit*.

Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65: 33)

En este apartado nos interesa explicar algunos aspectos de nuestra interpretación de la inter-referencia entre lo elaborado por Heidegger en la analítica existencial y los *Beiträge zur Philosophie*. Particularmente, analizaremos esta inter-referencia o doble *Kehre* a través de una comparación de las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis*. Empero, dado a que el desarrollo de éstas se realiza precisamente en los capítulos III y V de esta investigación, aquí sólo nos acotaremos a la cuestión de la transformación del concepto de lo trascendental que se visualiza en el pase de una noción a otra.²⁰⁴ En efecto, consideramos

²⁰⁴ Steve Crowell y Jeff Malpas (2007) se encargan de abrir la discusión en el ámbito anglosajón acerca del sentido de lo trascendental en Heidegger y su continuidad en el período posterior a los años 30. Ellos sostienen que se consideró poco la cuestión de lo trascendental en Heidegger y, sin embargo, este es un concepto que ronda su trabajo desde las influencias de la fenomenología trascendental y el proyecto kantiano con los argumentos de la *Kritik der reinen Vernunft*.

que esta transformación tiene que ver con el problema de la diferencia, puesto que como Heidegger insistentemente marca a fines de la década del '20, la diferencia es trascendental. En otras palabras, la transformación de lo trascendental en las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis* concierne a la manera como a través de ellas se aborda a la diferencia. Esta transformación tiene que ver con aquella “mutación inmanente” de la que habla von Herrmann y que muchos investigadores tratan. Por ende, revisaremos en esta investigación el proceso de metamorfosis del concepto estructural de lo trascendental atendiendo a lo que Heidegger propone en sus interpretaciones kantianas y en relación a la idea de una dualidad del *a priori*, ya que por medio de estas dos cuestiones se delimita nuestra postura. De esta manera, aclararemos una cuestión -en parte metodológica- que nos permitirá posteriormente comprender la tensión de la estructura del *Dasein* en la constitución conflictiva del *Ereignis*.

Las modificaciones que sufre el concepto de lo trascendental vienen por el lado de la “repetición alteradora” de lo mismo. Tal repetición es la reconfiguración de la clave interpretativa de Heidegger en el *seynsgeschichtliches Denken* para una captación adecuada del asunto del pensar, que en este caso es “la estructura del acontecer”: la *Kehre* según von Herrmann. El acontecer del ser y su sentido aconteciente deben ser reconducidos a una reelaboración apropiada del horizonte de sentido en el que se planteará el curso-pensante como *Ereignis*. Pues bien, tal como indicamos al final del tercer capítulo de este escrito, no basta con la fundamentación temporal de la estructura exstático horizontal del *Dasein* para reunir a este ente con lo originario. Sin embargo no puede prescindirse de ella porque es la que abre la distinción ser-ente a partir del fenómeno de la trascendencia. Aunque, pareciera que la trascendencia que marca la diferencia en la constitución del *Dasein*, del ente distinto del *Dasein* y del ente en cuanto tal, se queda en la lectura subjetiva de tal síntesis ontológica, aquella que Heidegger descubre con Kant. Por tanto, como lo plantea la lectura tradicional de los estudiosos de Heidegger la estructura trascendental -tal como la conocemos- debe modificarse para recibir la dimensión ontológica de la donación que aporta el tiempo originario, más allá de su condicionamiento en el *Dasein*. Esta realiza una “liberación del horizonte para una interpretación del ser en general.” (Von Herrmann, 1997: 41) Justamente, esto es lo que descubre Heidegger al final de la parte publicada de *Sein und Zeit* (que anticipa en el §5 de esta obra) y señala en los *Beiträge* del siguiente modo: “Por

ello se trata no de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de esta diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser y la verdad.” (GA 65: 251/207) Sin embargo, si retomamos los aspectos que la idea dual del *a priori* nos ofreció para una comprensión del complejo entramado de la constitución de la vivencia y del *Dasein*, recordaremos que, incluso, de forma implícita podemos encontrar la dimensión pasiva y receptiva de la donación, es decir, del sentido de contenido, en el desarrollo que desde 1919 hasta 1930 el filósofo produce. Por tanto, nuestra lectura nos lleva a rescatar otro sentido de lo trascendental que escapa a la mera comprensión de éste como condición de posibilidad de la experiencia. En los *Beiträge* Heidegger dice:

...se requirió el esfuerzo de liberarse de la ‘condición de posibilidad’ [*Bedingung der Möglichkeit*] como de un retroceso sólo ‘matemático’ y captar la verdad del ser desde su *propia* esencia [*Ereignis*]. De allí lo penoso y discrepante de esta diferenciación [*Unterscheidung*]. Pues cuanto más necesaria es, pensada desde lo acostumbrado, para crear en general un primer horizonte para la pregunta por el ser, tanto más funesta permanece sin embargo esta diferenciación. Pues surge [...] de un preguntar por el ente como tal.” (GA 65: 250/206)

Ya Heidegger destaca en los *Beiträge* que hay que recordar lo dicho en *Vom Wesen des Grundes* y el *Kantbuch*, puesto que -como vimos en el capítulo II- allí se concibe lo trascendental como la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo. En otras palabras, la configuración de sentido que se establece entre lo dado y lo articulado. Pero, como también tuvimos la oportunidad de ver allí, esto no quita que la perspectiva del filósofo requiere ampliar su horizonte para emplazar en él las dos partes de la diferencia, ser y ente. Esto se debe a que, por más que considere los dos aspectos que determinan el sentido, lo pasivo y lo activo, en la década del '20 lo entiende en un nivel estrictamente entitativo.

Entonces, ¿realmente la teoría de Heidegger produce una destrascendentalización de la estructura del acontecer? De acuerdo a nuestra lectura, de ningún modo.²⁰⁵ Esto se debe a

²⁰⁵ Steven y Malpas afirman que “...el famoso ‘giro’ en el pensamiento de Heidegger ha sido visto principalmente como un alejamiento de lo trascendental y todo lo asociado a él. Aunque, [...] lo trascendental no es en absoluto una idea a la que se atribuye una interpretación. De hecho, desde que Kant se apropió de este término del lenguaje de la lógica escolástica y la metafísica, la idea de lo trascendental ha dado lugar a la discusión y el debate. [...] Así pues, mientras se omite la importancia de entender y reconocer lo que Heidegger mismo dice acerca de lo trascendental, hay también una necesidad de interrogar al término en un

que comprendemos a lo trascendental como la síntesis, el cruce unitivo y el emplazamiento de la diferencia. Consideramos que lo trascendental es la clave constitutiva-constituyente fundamental para entablar y superar el problema de una reducción de la diferencia. Por este motivo, Heidegger sólo debe reposicionarla más allá del ámbito meramente subjetivo para introducir la donación del ser en el esquema tensivo. De este modo, Heidegger diseña otra estructura de orden trascendental que pueda dar cuenta del fenómeno de apropiación que entre el *Dasein* y el *Seyn* se genera. Por consiguiente, tal como en el capítulo III nos detuvimos en la interpretación de la estructura del *Dasein*, en el siguiente capítulo lo haremos en la del *Ereignis* para, ahora, dilucidar la composición de esta estructura con sus progresos y retrocesos respecto del problema de la diferencia. Heidegger indica en *Beiträge zur Philosophie* la necesidad de dejar atrás la idea que hasta ahora se tuvo de lo trascendental pero manteniendo el carácter trascendental, de otro modo no se tomaría el trabajo de realizar un bosquejo de ensambles que plasma la estructura del *Ereignis*. Esperamos, en el capítulo que sigue, poder dar cuenta -ya de forma explícita- de los cambios estructurales que presenta el *Ereignis* para abordar de forma originaria el problema de la diferencia. Quizás de esta forma logremos explicar el problema fundamental que von Herrmann deja abierto para aquellos que se aventuren en la lectura de la continuidad: “¿Cómo se transforma la cuestión de fondo, cuestión del sentido del ser en general, al ser elaborada por la vía del *Ereignis-Denken*?” (1997: 71) O sea “¿Cómo se transforma la concepción trascendental-horizontal de la diferencia ontológica a partir del momento en que pasa a estar integrada en el ámbito del *Ereignis-Denken*?” (1997: 72)

Parvis Emad (uno de los representantes principales de la continuidad en la línea anglosajona y reconocido traductor de los *Beiträge*) se detiene en el último capítulo de su libro, *On the way to Heidegger's Contributions to Philosophy*, en la interpretación del Padre Richardson acerca de la continuidad posible de Heidegger I en Heidegger II.²⁰⁶ Emad presenta una defensa de la condición establecida por Heidegger y, por medio de una reinterpretación del sentido de la *Kehre*, explica su lectura sobre el punto de que Heidegger

modo que es sensible a la posibilidad de albergar un significado que no se ha agotado ni por Heidegger ni por el uso de otras interpretaciones que han circulado en torno a él.” (2007: 2)

²⁰⁶ Del mismo modo otros comentaristas, como por ejemplo Frederick Olafson en su artículo “The unity of Heidegger's thought” publicado en la compilación de Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, indican que “...los conceptos centrales de *Sein und Zeit* sobrevivieron la reorientación, en vez de simplemente ser reemplazados como ahora frecuentemente se asume, y esta es la manera como ciertos conceptos se reconstruyen con las tonalidades del los últimos escritos.” (1993: 98)

I está contenido en Heidegger II. Para Emad puede hablarse de una continuidad y, en todo caso, de una “*Kehre* inversa” (*Umkehr, Rückkehr*) -como dicen Richardson y Gadamer, del Heidegger II al I o acerca de un retorno a las primeras lecciones- sólo si se confirma que a pesar de dejarse de lado la perspectiva (*Blickbahn*) exstático-horizontal de la Ontología fundamental se mantiene en los *Beiträge* la estructura del *Dasein*.²⁰⁷ De este modo, Emad reivindica a la *Kehre* como *der kehrige Bezug des Seyns* (la virante relación del ser), en inglés “*the turning relation of be-ing*”. Pues bien, para Emad, con el *seynsgeschichtliches Denken* reemerge transformada la estructura del *Dasein* a partir de los existenciales (*Entwurf, Geworfenheit y Sein-bei...*) que aportan a la estructura del *Ereignis* lo necesario para que se deleve la donación del ser, ya que el *Ereignis* expresa la mutua pertenencia del *Dasein* y el *Seyn*. En otras palabras, el *Dasein* sigue siendo una parte fundamental para llevar a cabo lo pensado en Heidegger II. Por tanto, se mantienen ciertos aspectos del *Dasein* en la dinámica del acontecer. El problema de la mal comprensión de la *Kehre* reside en que muchos de los intérpretes de la época de Richardson no conocían, entonces, a los *Beiträge*. Por ese motivo, se valían de lo dicho en otros escritos del autor que no reflejaban el estatuto, podríamos decir, ontológico del concepto inherente a la obra y a lo pretendido por ella. En efecto, cuando se realiza la *Kehre* -ya en el sentido del Heidegger II- se produce la “mutación inmanente” de lo trascendental que anteriormente mencionamos. Emad no sostiene la idea de una reconfiguración de lo trascendental en los años 30 porque tiene una visión tradicional de este concepto. Sin embargo, como pudimos observar, habla de un sostenimiento de la estructura del *Dasein*, que nos da pie para continuar nuestra interpretación. En efecto, Emad considera que el *Dasein* sustancializa la *Kehre* en el *Ereignis-Denken*.²⁰⁸ Ya veremos luego que, más allá de poner en acto la *kehrige Bezug des*

²⁰⁷ Ángel Xolocotzi realiza la misma afirmación en su artículo “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” (2005: 742)

²⁰⁸ Al respecto Franco Volpi nos proporciona una explicación muy iluminadora, el pensador dice que: “La *Kehre* es empleada como *Widerwendigkeit* o *Gegenwendigkeit*, pues en el acaecimiento-apropiación [*Ereignis*] de los *Beiträge* muestra sus dos caras, el ser y el *Dasein*. Al afirmar en repetidas ocasiones que la *Kehre* se da en el acaecimiento del ser, Heidegger quiere decir que este último presenta un doble aspecto, es decir, que se muestra por un lado pero también por ‘otro’, en una y en ‘otra cara’. De forma parecida a cuando se dice que una moneda tiene una cara y una cruz: la otra cara de la moneda en alemán es *die Kehrseite der Medaille*. [...] En el acaecimiento-apropiación la correlación de ser y *Dasein* no está fijada, sino que se ‘gira’ o ‘se da vuelta’ de un término a otro, y el ser mismo pasa por lo tanto de la donación a la sustracción. [...] En este sentido, Heidegger afirma que el ser mismo es *kehrig* porque se torna ‘a un lado y a otro’, siendo el *Dasein* el punto de giro en la torna. [...] La *Kehre* es llamada por esto también *Widerkehr*, ‘torna alternante’.” (Cfr. 2010: 53)

Seyns, en esta investigación consideramos otra serie de elementos que confirman una comparación más compleja de las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis*. Esta comparación nos permite por medio de la lectura de la diferencia en clave trascendental revelar la continuidad desde la reformulación de la bidimensionalidad del *Dasein* en la conflictividad del *Ereignis*. Ciertamente, para nosotros, dejar atrás la perspectiva exstático-horizontal no implica abandonar la lectura trascendental, al menos en lo que comprende a los escritos coetáneos a los *Beiträge*. Incluso, al final del texto, Emad sostiene que "...no puede hablarse de un quiebre entre las determinaciones del horizonte trascendental y de la historia del ser en la estructura porque la antigua determinación está contenida en la última en la forma de un 'ida y vuelta'." (2007: 201) Entonces, la *Kehre* no puede entenderse como un cambio de orientación del *Dasein* al *Seyn* sino, como dice von Herrmann y reitera Emad, en el modo de una mutación inmanente e involuntaria que mantiene latente la interreferencia de lo pensado en *Sein und Zeit* y lo proyectado en los *Beiträge*. A continuación, antes de penetrar en la estructura del *Ereignis* queremos presentar, en líneas generales, el panorama en el cual se constituye.

5. Contextualización del Ereignis en el seynsgeschichtliches Denken

En los trayectos abiertos por el curso-pensante Heidegger reconsidera gran parte de la tradición filosófica destinada al estudio de la cuestión perenne y fundamental por antonomasia: el ser (*Sein*). Sin duda alguna, el trabajo de Heidegger se centra desde sus inicios hasta el final en lo que suele entender para muchos filósofos como *el sustento de toda entidad*. No obstante, de acuerdo a la perspectiva de Heidegger, la condición inaparente del ser no permite capturarlo bajo una concepción.²⁰⁹ Por tal motivo sólo puede ser meditado, escuchado e interrogado en la medida y forma en que se manifiesta. En este contexto se funda una relación tensiva que encanta²¹⁰ al sentido dispuesto entre el ser y el

²⁰⁹ Al respecto Heidegger dice que las concepciones de mundo (*Weltanschauungen*) resaltan arbitrariamente "...el posible aislamiento de algo definitivo [...] allí donde toda actitud que como 'total' pretenda la determinación y regulación de todo tipo de obrar y pensar ingresando como enemigo y desacreditador lo que al mismo tiempo soterra y peralta." (Cfr. GA 65: 40)

²¹⁰ Para Heidegger el encanto simboliza el momento de emplazamiento del *Ereignis*. Este emplazamiento es el sostén abarcador en el instante propio de la constatación (*Feststellung*) que soporta la tensión en la relación con el ser. "El sitio instantáneo (*Augenblicksstätte*), singular y acceso del más claro éxtasis al ámbito del hacer señas (*Bereich des Winkes*) desde el suave encantamiento (*sanften Berück-kung*) de lo que se rehúsa-

ente receptivo que tiene la tarea de develarlo: el *Dasein*. Por todo ello, Heidegger sostiene que no debe eludirse ningún aspecto de esta experiencia (sea oculto o desoculto). Pues bien, ser y ente son en la diferencia, y es desde la pertenencia al vacilante entretanto -como un péndulo que no permanece demasiado en un mismo lugar- que el *Dasein* soporta el saber de este acontecer fundamental (*Grundgeschehen*).

La recuperación llevada a cabo por el pensar del ser (*Seinsdenken*) no tiene lineamientos, es decir, no sigue un método particular porque, según Heidegger, no hay una meta que nos tenga que guiar en esta tarea que, primordialmente, interroga el sentido perdido. En principio, el filósofo parte de la necesidad de superar el error de la metafísica que comete *el olvido del ser* amparada en la pregunta conductora por el ser del ente. Este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) nos impulsa hacia la senda de la representación y argumentación que, en este caso, clausura el vínculo al hacerlo unilateral. De este modo, evadimos la diferencia inicial en la cual ente y ser se encuentran, diferencia que en realidad hay que atender para no perder de vista el esenciarse que refleja lo paradójico de su envío y sustracción y, consecuentemente, toda la oscilación en la que se mantiene el *Ereignis*. Entonces, el filósofo desarrolla la deconstrucción de la tradición metafísica para examinar los momentos que en dicha tematización del ser alcanzan un alto nivel de indigencia por causa de su reducción al ente. Esta es una confrontación histórica (*geschichtliche Auseinandersetzung*) que se mantiene en diálogo con la tradición occidental. En efecto, Heidegger advierte que estos momentos de la tradición tienen que ser examinados para retomar lo que permanece oculto y obstruido en ellos. Esto “otro” que permanece un “resto” que excede a toda concepción y que en el rodeo intencional de su aprehensión es enmascarado, a tal punto que luego es forzado al olvido y relegado a cumplir la función de sustrato.

A pesar de todo, Heidegger no pretende eliminar estas manifestaciones epocales (*epochale Offenbarungen*) del mapa histórico de nuestro pensar, porque son etapas de la historia del ser (*Seinsgeschichte*) en las cuales se da el ocultamiento y en las que, ciertamente, falta iniciar su develación. “Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser en cada una de las figuras que

titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser aclarándose-ocultándose...” (GA 65: 375/299-300)

representan la historia de su ocultamiento.” (Véase, GA 14: 12) Como ya mencionamos, la historia del ser atiene al destinar del ser (*Schicken von Seyn*) y a lo que éste destina reteniéndose (*sich halten*). Sin embargo, dado a que nos vemos constituidos por estas manifestaciones pues a partir de ellas comprendemos el mundo, no podemos omitir el hecho de que son parte de nuestra historia y, en definitiva, debemos tenerlas en cuenta. Ahora bien, Heidegger sostiene que una vez que esto se reconozca hay que realizar una deconstrucción de estas etapas. Este proceso no es fácil porque al estar sumergidos en esta cultura, en sus construcciones y representaciones, no hay una posibilidad cercana de despertar e identificar este error. Tal como hemos visto, sólo logramos una mirada descontaminada dando un salto fuera de la filosofía misma, dejando de lado nuestra razón, parámetros y esquemas, nuestras necesidades de seguridad y eficacia, de cálculo, estabilidad, rapidez y ansias de experimentar el ser. Aunque ambas instancias, etapas de oscurecimiento y etapas de claridad, forman parte del destino del ser. Como marcamos anteriormente, la donación sustraída da pie a fenómenos opuestos. En este sentido, envío y sustracción, desocultación y ocultación, verdad y no verdad, clausura y apertura se dan por el antecedente de la diferencia ontológica. Por tanto, mediante esta deconstrucción se retoman los ecos originales y ocultos de lo “no dicho” (*das Ungesagte*) en estas representaciones con el fin de transfigurar y apropiar su remanente, puesto que enriquece la nueva acepción heideggeriana de la palabra “ser” (*Seyn*).²¹¹ Por esto “...la asimilación creativa de la tradición es siempre un inicio y salto desde lo conocido del pasado a lo desconocido que es uno con lo desconocido del presente, hay que escuchar a la tradición y superarla”. (Cavallé Cruz, 2004: 189)

La actividad del desmontaje fenomenológico (*phänomenologische Abbau*) se encarga de dejar de lado los prejuicios y supuestos encallados en las figuras imperantes del ser. A través de una especie de epojé fenomenológica -del poner entre paréntesis los términos que expresan al ser (*Sein*)- Heidegger realiza un análisis genético de los conceptos para acceder a su raíz significativa. De este modo, puede reconocer sus estancamientos y liberar aquello que en su haber-sido quedó sin darse. De hecho, no sirve de nada para el tránsito del pensar retomar las figuras del ser para superficialmente criticarlas o desecharlas porque, ya

²¹¹ Heidegger considera que el empleo de la grafía *Seyn* es sólo la fachada de un esfuerzo mayor por desprenderse de la tradición metafísica, específicamente de su concepción de ser. En *Einführung in die Metaphysik* de 1935 Heidegger desarrolla las cuestiones de la gramática y la etimología de la palabra “ser”.

dijimos, que en ellas hay un resto que debe considerarse pues allí destella lo originario. Con la epojé se trasluce lo que yace tras las figuras,²¹² debido a que el ser (*Seyn*) rebasa los límites impuestos en ellas.

Heidegger plantea la renovación de la problemática del ser a través de un desplazamiento del pensar que con el pase (*das Zuspiel*) confronta al primer comienzo para, de este modo, dejar ser a lo originario. Por medio de esta actitud el *Dasein* se despoja de las pretensiones de dominio para acceder a un pensar meditativo (*das besinnliche nachdenken*) que no se subordina a ninguna condición. En *Beiträge zur Philosophie* Heidegger señala que: “El conocer del ser no descansa en una ἀνάμνησις como es determinado desde Platón, sino en un olvidar, el olvidar lo ateniendo al regresar. Pero este olvidar es sólo consecuencia del no poder conservar el regreso. Mas esto surge del no poder mantenerse en lo abismoso del libre arrojamiento [...] consecuencia de la necesidad de guardar antes el ser y el ente en la primera diferenciación aún inasible.” (GA 65: 453/360). Con todo, el olvido se da a partir del no poder aún salvaguardar (*bewahren*) y custodiar (*verwahren*) al ser, ya que la conservación en el pensar filosófico es un proceso estanco que inmoviliza, petrifica y aniquila los sentidos potenciales que debieran brotar. De aquí en más, la necesidad de ser transferidos a un cambio radical para situarnos en el cruce con el ser desde un lugar que permita su develación y que no obstruya su esenciarse. Para conseguir un acceso fiel al sentido del ser, el *Dasein* tiene que dejar de lado sus instintos de control para volverse sobre sí mismo en la forma retroactiva que le permita abrirse en la retención (*Verhaltenheit*) gracias a la disposición afectiva fundamental. De esta manera, encuentra el temple para llevar a cabo la pregunta fundamental pero, antes de este paso, debe resonar la indigencia

²¹² Es decir, que lo oculto se haga accesible pero de modo permeable por la luz del ser. Como afirma Samuel Cabanchik en *Introducciones a la filosofía*: “...se puede hallar una distinción entre usos que oscurecen las palabras y otros que las clarifican hasta el extremo de volverlas transparentes, donde toda inquietud ha cesado reinando una especie de comprensión silenciosa [...] La “opacidad del lenguaje” en su dimensión metafórica está dada por la atribución de propiedades ópticas de objetos físicos a otros que no lo son. Pues, decir de un objeto que es opaco es decir también que es visible y que su misma visibilidad impide que a través de él puedan hacerse visibles otros objetos. Opacidad se opone así a transparencia, ésta última no ofrece resistencia alguna y hace visible de forma inmediata todo lo que se encuentra detrás de ella, a diferencia de un espejo que hace visible lo que está por delante levantando un muro infranqueable para lo que está por detrás” (Cfr. 2000: 62-63). Por tanto, si entendemos a las figuras del ser como espejos tenemos que defender, no obstante, a las transparencias. En este caso, las transparencias apuntan a la máxima fenomenológica que evoca dirigirse “a las cosas mismas”, sin ser por ello esto la falta de atención sino la máxima expresión de la interrogación por su sentido. Para acceder a la esencia de lo que se muestra a través del ente opaco se precisa de una claridad que sólo brinda el despojo del ser de su abrigo (*Bergung*) en el ente.

en la que se encuentra. Sólo con el reconocimiento de esa incapacidad el *Dasein* puede lograr el salto que lo reponga en el campo propicio para captar el sentido en el *Ereignis*.

5.1. De camino al Ereignis: el mundo técnico y la figura del Ge-stell

Particularmente con la modernidad el afán de conquista se refleja en la metafísica de la subjetividad, que anuncia la sujeción de todo ente a la voluntad del *Dasein*.²¹³ Pues bien, a partir de una serie de figuras se establece una cosmovisión fundada en el encubrimiento del ser. Tal como hemos indicado, los intentos de Heidegger de superar el pensar metafísico de occidente lo llevan a proponer la renovación de la problemática del ser. Por consiguiente, para una restauración de su sentido Heidegger elabora la crítica a la metafísica y, entre otras cuestiones, presenta un análisis descriptivo de la figura del mundo de la técnica, *das Ge-Stell*. Esta figura se plantea con el fin de hacer transparente el encubrimiento del ser en el momento decisivo de la técnica.

En el contexto de la historia del ser Heidegger sostiene que se encuentra impuesta en la mentalidad del período la imagen del *Ge-stell*.²¹⁴ Esta noción se entiende como la imposición y provocación del mundo técnico. En dicho emplazamiento el *Dasein* y el ser se encuentran en una relación que se compone por la fuerza de la maquinación y lo gigantesco (*das Riesenhafte*) de la empresa,²¹⁵ ya que el ser se manifiesta como ente y persuade al *Dasein* a dominarlo. Pero ¿qué es el *Ge-stell*? El *Ge-stell* es “...más que todas las energías atómicas y todas las esencias de las máquinas; es más ente que el ímpetu de las organizaciones, que la información y que la automatización.” (ID: 84/85) Tenido en cuenta los abandonos del ser perpetuados en esta instancia, encontramos una serie de

²¹³ En esta apartado nos referiremos al hombre -salvo en las citas correspondientes que hacen lo contrario- como *Dasein* para no cortar la lectura que en la investigación se sigue. A pesar de que, en algunas ocasiones, en los *Beiträge* y en escritos posteriores Heidegger vuelve al término “hombre” (*Mensch*); nosotros preferimos hablar de *Dasein* para no perder el lazo con el ser que estamos describiendo. Al hablar de “hombre” se desdibuja toda la connotación que el concepto técnico heideggeriano porta.

²¹⁴ Término que habitualmente significa en alemán armazón o esqueleto pero que separado por Heidegger con un guión *Ge-stell* concentra su atención en el verbo “*stellen*” que expresa la acción de “poner” bajo la forma conjunta y colectiva marcada en el pre-fijo “*Ge*”, de aquí la idea de com-posición. Véase la nota al pie aclaratoria realizada en la traducción del texto de Heidegger *Identität und Differenz* por los traductores Arturo Leyte y Helena Cortés. (ID: 83)

²¹⁵ Estas son características del ensamble de la resonancia que bien pueden utilizarse para describir al *Ge-stell*.

encubrimientos mencionados por Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*: el cálculo, la rapidez y lo masivo:

El cálculo (*die Berechnung*): puesto en el poder por la maquinación de la técnica y su seguridad en la dirección y planeamiento [...] de allí la primacía de la organización, donde lo incalculable es sólo aquí lo aún no vencido por la fuerza calculadora.

La rapidez (*die Schnelligkeit*): en aumento mecánico de las velocidades técnicas, que muestra en consecuencia el no resistir en la tranquilidad del oculto crecer, ya que son tiempos de fugacidad.

El surgir de lo masivo (*der Aufbruch des Massenhaften*): en el sentido de las masas sociales y lo común a muchos, en enemistad con lo insólito. Por la falsedad en el disimulo y el disfraz de la desintegración interna. Esta es la época de la civilización y del desenfrenado dominio. (Cfr. GA 65: 121-122/109-110)

Para Heidegger estos encubrimientos llevan al *Dasein* a la enajenación y apatridad que se realiza en el destino universal. Al respecto Jorge Linares plantea que: “La esencia de la técnica moderna se revela como un destino (*Geschick*) que el ser nos ha destinado, [...] la misión del hombre es saber escuchar y atender ese destino. [...] Pero *Ge-stell* no es jamás una mera fatalidad, pues el hombre no se hace libre mientras no toma la resolución de atender ese destino.” (Linares, 2003: 34-35) Este fragmento retoma la tensión entre lo que el *Dasein* puede hacer y lo que debe esperar acerca de la técnica.

Por otro lado, con el fenómeno moderno de emancipación se logra el desapego de del *Dasein* de su tierra. El modelo científico y su práctica experimental promueven una visión del entorno objetivada, esta visión extraña al *Dasein* de su esencia a través de un accionar restringido al ámbito público y sumergido en el cálculo. Mediante esta estrategia el *Dasein* rodea la realidad con el fin de abarcar la totalidad de lo dado. Este acto es para Heidegger un efecto del individuo moderno que por la fuerza del dominio artificial de la técnica extiende su oculto temor a lo desconocido a partir de la preventiva conquista indiscriminada de su hábitat. Aunque, Heidegger dice que el mundo técnico no es ni debe transformarse a través del hacer del *Dasein* ya que, de este modo, sólo se recaería en las incitaciones de la maquinación (*Machenschaft*) que en sus diversas violencias, poderes y dominios planifica una imagen del mundo que oscurece el verdadero sentido del ser. En este sentido, la maquinación refiere al mal proceder del *Dasein* que se encuentra influenciado por el esenciarse del ser que se muestra *ocultándose*. Con este hacer emerge

una interpretación del ente como *lo producido* que se determina con las concepciones de la estabilidad y la presencia. Por tanto, para Heidegger "...la maquinación dispone al ente como tal en el espacio de juego de continua aniquilación." (GA 66: 16/30)

Ahora bien, el filósofo incita a los participantes de dicha situación a tomar las riendas de su destino para una fundación que los guíe a un nuevo comienzo del pensar. Según Heidegger, esta decisión no será una haceduría del *Dasein* porque la recibe del ser. La decisión no es ninguna elección, "...sino de-terminación a través de disposiciones fundamentales, gracias a las cuales la esencia del hombre es alejada de la animalidad [...] este alejamiento es apropiación (*Er-eignung*) a partir del ser." (GA 66: 104/114) Sin duda alguna este cambio comprende un modo totalmente distinto de significar que libera, mediante la apropiación de este hecho histórico, un futuro que en potencia espera ser expresado en el *Ereignis*. No obstante, Heidegger destaca en algunas ocasiones, como al final del seminario de *Le Thor* de 1969 y en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*, que el *Ereignis* no es una nueva acuñación del ser en su historia, sino que, inversamente, el ser pertenece al *Ereignis*. Entonces, tal como dice Modesto Berciano "...es de entrada extraño; sobre todo en cuanto que no es lo último [el *Ereignis*], sino que él mismo nos procura aquello que propiamente domina la constelación de ser y hombre. [Por tanto] Lo que nosotros experimentamos en el *Ge-stell* como la constelación de ser y hombre, mediante el mundo técnico moderno, es un preludio de lo que significa el *Ereignis*." (2002: 53) En síntesis, Heidegger propone al *Ereignis* en el contexto de la historia del ser (*Seynsgeschichte*) para expresar, fuera de las figuras epocales, un fenómeno histórico no-metafísico que emerge en las antípodas del *Gestell* pero que, de hecho, también se encuentra en la era de la técnica. Por medio de este fenómeno Heidegger intenta describir el instante en el cual el *Dasein* inmerso en los encubrimientos de la técnica despierta en la indigencia y asume el rehúso del ser. Este es el momento clave en el cual el *Dasein* recupera su temple en la retención y prepara el salto a la pertenencia al ser.

6. *Sentido y estilo de la obra de Heidegger a partir de los años 30: del habla a la palabra*

En la conferencia *Die Sprache* Heidegger reflexiona acerca del habla (*Sprache*).²¹⁶ El filósofo admite que el habla abarca un campo de sentido complejo, pues para dilucidar su significado es necesario recogerse en el *Ereignis*. En la conferencia Heidegger utiliza el recurso tautológico para expresar qué es el habla y comenta "...el habla es el habla [o] el habla habla."²¹⁷ (GA 12: 10/12) Este tipo de enunciados muestra el abismo y la falta de fundamento (*Grund*) que caracterizan a tal expresión. Además, en la conferencia Heidegger propone la disociación del habla de su sentido corriente como articulación fonética.²¹⁸ El filósofo vuelve al sentido griego del *λόγος* para luego derivar el habla a la intención del poema. Pues bien, el poema cumple la tarea de sondear el abismo en vez de rodear las palabras para definir las. Por el contrario, las nombra y así acude a la multiplicidad de sentidos que el habla despliega. Heidegger dice que el habla nombra "... no distribuye títulos, no emplea palabras sino que llama a las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado. Pero este acercamiento no acerca lo invocado para depositarlo en el ámbito de lo que está presente e incorporarlo en ello. Es cierto, la invocación llama a venir. De este modo trae a una cercanía la presencia de lo que anteriormente no había sido llamado." (GA 12: 18/19) Con todo, el filósofo explica que la invocación es llamar a la presencia y la ausencia lo que acontece en el habla.

Como aquí puede verse en esta serie de escritos que rondan sobre el tema del habla, compilados en *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger tiende a desarrollar la recepción pasiva del sentido. De esta manera, el habla invade al *Dasein* y se apropia de él y, a la vez, lo repone en su condición esencial de ser hablante. El *Dasein* se ve sometido a su condición más propia y desde la extrañeza que caracteriza a esta situación se ve forzado a asimilar esta tarea, porque no es lo mismo hablar del lenguaje que hacer experiencia (*Erfahren*) con el habla (Véase GA 12: 150). Aquí no se habla de cosas, no se habla de palabras, se habla de la experiencia del habla. De lo que ésta implica y de cómo nos determina. Heidegger intenta dar cuenta del lugar donde el habla se escurre para dar paso a la palabra ya que justamente cuando esta última flaquea se descubre la primera. Hablar de la experiencia del

²¹⁶ Como sabemos, suele traducirse *Sprache* por habla, dado a que el término indica con mayor precisión el sentido de articulación inteligible que excede lo meramente lingüístico.

²¹⁷ *Die Sprache ist Sprache oder die Sprache spricht.*

²¹⁸ Heidegger dice en la tercera conferencia de *Das Wesen der Sprache* que: "La fonación y los sonidos se dejan, sin duda, explicar fisiológicamente como producción de sonidos. Pero permanece abierto si con ello, lo que es propio de los sonidos y de los tonos en el hecho de hablar, está propiamente experimentado y mantenido en vista." (GA 12: 193)

habla nos remite a la necesidad de mostrar algo que acontece o, mejor dicho, al acontecer. Pero para hablar de lo que acontece, lo que se dona, se debe reprimir la actitud calculadora.

Al comienzo de este capítulo indicamos que el ser no puede entenderse por medio de la representación (*Darstellung*), puesto que todo concepto exhibe un sentido que denota algo quiditativo. En efecto, Heidegger explica que si el ser refiere a lo que acontece, éste no puede comprenderse a partir de una lógica atributiva. De esta manera, el sentido de la donación no apunta a un “qué” sino aún “cómo” que el filósofo aborda bajo la modalidad del hacer señas (*Erwinken*) y de su correspondiente captación. Por un lado, la seña describe el fenómeno del envío de lo donado. Luego, el hombre debe captar de forma pasiva lo que la seña transmite, puesto que de otro modo se lo deformaría. A propósito Heidegger aclara en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”* que: “Señalar - emparentado con indicar-²¹⁹ alude al contorno, a la figura, por así decirlo al qué-figurativo, que le es propio al ente como tal. El ser es con relación al ente aquello que muestra, hace visible, sin mostrarse a sí mismo.” (GA 14: 45/56) Heidegger quiere introducirse en la esencia del habla para que esta se haga más señadora (*Winkender*) del camino que nos permite llegar a lo donado. La seña nos transporta a la apertura pues “...haciendo seña, la seña puede hacer visible aquello hacia donde ‘seña’ de modo tan simple y cumplido que vamos a ello sin equívoco alguno.” (GA 12: 191)

Por otro lado, si nos adentramos en el tema de la captación del ser, veremos que el pensamiento posterior a la *Kehre* prioriza también en el habla a la sigética (*Sigetik*). Cuando Heidegger desarrolla estas cuestiones vincula al habla con el abismo, lo inaparente y la oscilación de la donación. Heidegger afirma que el *Ereignis* debe ser experimentado en la seña. En palabras del autor: “El límite del pensar preparador reside [...] en el hecho de que posiblemente la metafísica subsiste en la fase terminal de su historia de una manera tal que hace imposible hasta la aparición del otro pensar. [...] La consecuencia es que el pensar, en su condición de precursor, [...] sólo puede señalar, esto es, dar señales que deban posibilitar la dirección de la entrada en el *Ereignis*.” (GA 14: 63/73) En otros términos, si el

²¹⁹ En este sentido, el proceso que Heidegger describe con la seña (*Wink*) es similar al que en los años 20 presenta como la indicación formal (*formale Anzeige*). Ambos le permiten acceder a lo originario apuntando al cómo, sin detenerse en el contenido de aquello que se señala. La única diferencia que podemos rescatar es que en el proceso de la seña se indica una cierta actitud pasiva por parte del *Dasein* que actúa como receptor y, por el contrario, en la indicación formal una actitud activa, dado a que el *Dasein* es quien produce la indicación formal y todo lo que ella implica.

habla es la forma de mostrar el ser, ésta debe emplazarse en el otro comienzo. De allí se sigue que la palabra que lo invoque se inscriba en el quiebre.

La figura del quiebre (*die Zerklüftung*) indica la barrera que impide representar el sentido del ser en tanto lo comprendamos como el abismo y la oscilación de su esenciar. El quiebre intenta dejar de lado la función habitual de la palabra, es decir, que la palabra no sea un producto convencional establecido de una forma regulada para referirse a una entidad externa bajo una unidad de sentido. La palabra quebrada, por el contrario, es junto a la experiencia y deviene una con ella pues allí se funda el mundo. Esta palabra más que enunciar calla porque desplaza su esencia del *Dasein* al llamado del *Sein*, para esto Heidegger recurre a la palabra del poeta.

Ahora bien, ¿por qué hay una oposición entre abarcar al ser en toda su amplitud y en dejar que éste se muestre a su medida?²²⁰ Porque por causa de la inagotabilidad del envío, siempre será imposible llegar a una comprensión acabada del fenómeno. Nuestra aprehensión será en todo momento limitada, ya que la infinitud en el más de “lo mismo” (*das Selbe aber nicht das Gleiche*)²²¹ impide la reducción de su sentido. Así pues, el significado rebasa los límites que le imponemos y la espontánea donación escapa a la mirada. La presencia del abismo nos deja perplejos y frente a la impotencia que éste genera resolvemos encarar la huída a lo conocido. Heidegger sostiene:

Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír [...] esta transformación del lenguaje penetra ámbitos que todavía no están cerrados, porque no sabemos la verdad del ser. Entonces se habla de la “renuncia del seguimiento”, del “claro del ocultamiento”, [...] no un entresacar verdades a las palabras. (GA 65: 78/77)

El *Dasein* se ve obligado a centrarse en el quiebre y armar su contrajuego (*Widerspiel*) para superar esta dificultad e ingresar al campo y actitud que le permitan transitar los caminos que dan con esta acontecimiento. Volviendo a la pregunta planteada: ¿Por qué hay una oposición entre abarcar al ser en toda su amplitud y en dejar que éste se muestre a su

²²⁰ El problema se encuentra en la imposibilidad de captar al ser en toda su amplitud (en la dimensión originaria no calculadora) puesto a que no se dona por entero. Siempre una parte debe permanecer en lo oculto para que otra se desoculte. Nos introduciremos en esta cuestión en el apartado tercero del capítulo V de la investigación.

²²¹ Walton señala en “El camino hacia lo inaparente” en Rocha de la Torre, *Heidegger hoy*, que lo mismo no es lo igual en el sentido de una coincidencia indiferenciada de lo idéntico, sino que exige la contraposición de lo uno con lo otro en lo inaparente de lo reunido. (2011: 199)

medida? Podemos indicar un nuevo acercamiento a esta cuestión desde el ya mencionado “quiebre” en su inicial manifestación y ocultamiento. Si el *Dasein* experimenta al ser abierto al sentido en lo auténtico y, por otro lado, también lo hace a la inversa en la representación inauténtica y encubridora, sólo pueden darse esta apertura y clausura del ser gracias a que este último es en su donación y sustracción, en la fractura, en la diferencia ontológica, en el ente y en lo otro, por su naturaleza paradójica.

Continuando esta línea de análisis podemos presentar el punto en cuestión en la noción de ex-ceso (*Über-mass*). De esta manera, el ex-ceso genera la diferencia ontológica y más específicamente la es-cisión en el comportamiento del *Dasein*. Si el ser es apreciado en su encuentro u olvidado y clausurado en una significación rígida, esta posibilidad bidimensional tiene su génesis en el ex-ceso del ser, puesto que la magnitud distensiva del ser nos lleva a que siempre haya un excedente, en cuanto siempre hay un “resto”, un “no dicho”. Heidegger indica respecto de este ex-ceso, que literalmente significa en alemán “por encima de la medida”, la imposibilidad de dar con su sentido. El ser desbordar nuestras posibilidades debido a que en nosotros hay una diminuta proyección clarificante que pese a vislumbrar una apertura de esta donación siempre dejará algo fuera en el proceso y este es el efecto diferencial. Hay en nosotros sólo un destello de aquella claridad. En estos términos, siempre hay un resto que pasa a considerarse ausente. Después de todo, en toda presencia hay una ausencia ya que no puede capturarse al ser porque es *in-extenso*, y sin embargo este se emplaza en un ámbito originario que luego analizaremos. Por tanto, por más que nos encontremos en el estado del “sí mismo” esta instancia será esporádica, espontánea y finita por la debilidad que nos caracteriza. Heidegger al respecto nos dice:

El ahí “es” el hombre sólo como histórico, es decir, fundador-de-historia [...] Al ahí pertenece como extremo esa ocultación en su abierto más propio, lo ausente, como permanente posibilidad [...] en las figuras de la muerte [...] y ausente mienta nuevamente no lo “sido” de la mera ausencia de un antes presente ante la mano, sino el plenamente otro ahí, a nosotros totalmente oculto. (GA 65: 324/263)

Retomando el hilo del pensamiento de Heidegger: la verdad es claro para la ocultación. Hay verdad en el clarear de lo oscuro, en el develar lo que se esconde y en el descubrir lo oculto y retraído del ser. Ciertamente, esta ocultación es original y sacar a la luz lo “no

dicho” es reapropiación (*Vereignung*) transformadora. Para el *Dasein* no queda otra posibilidad más que asumir esta dificultad y reconocer este límite esencial puesto que el ser no puede comprenderse en toda su magnitud, pues ni siquiera posee esta propiedad (al menos en el sentido tradicional). Sin embargo, el ser no es uno sino una plurivocidad significativa, de aquí que nuestra salvación se encuentre en interpretar algunas de las formas efectuadas en el trascurso del acaecer.

El proyecto del *Ereignis* abre un cambio radical en la relación entre el *Dasein* y el *Seyn* a partir de la consideración del *esenciarse de la verdad* desde la oscilación natural de dicho acontecimiento. De este modo, la propuesta del filósofo refiere a la necesidad de una transformación en el *Dasein* para una fiel aprehensión y comprensión que será transitada desde la instancia de la meditación en la suave e instantánea espera en la cual el *Dasein* es el custodio del ser. La presencia de la oscilación nos permite abarcar al *Ereignis* en todas sus dimensiones, sin socavar el camino a ningún ámbito ontológico. Esto se debe a que la oscilación (*Schwungung*) en el cual se encuentra el *saber esencial* da a entender cómo acoger en nosotros al ser, en la condición de suceso temporal, es desplegar las posibilidades de hallarnos en la verdad y en la no-verdad. Al respecto puede verse la relevancia que cobra en estas reflexiones la actividad meditativa. Esta actitud (*Haltung*) del *Dasein* se diferencia de la tarea resuelta en el pensar filosófico a partir del ejercicio de una inversión retrogradante que lo lleva de los instintos dominantes en el cálculo y la gestión a toda una nueva disposición fundada en la recepción del sentido. Tal proceso es un contraimpulso (*Gegenschwung*), es decir, una pulsión alternativa que surge como potencia inversa a la naturaleza caída del *Dasein*. Heidegger denomina en *Besinnung* a esta actitud la “contramirada” (*Gegenblick*, GA 66: 247) o la “mirada del corazón” (*Herzsblick*, GA 66: 269) pues es un divisar que no focaliza su atención sobre objetos sino que atiende a “lo otro”.²²² Por ejemplo, si analizamos la actitud del metafísico veremos que su pensamiento es una explicitación que olvida lo que nunca puede reducirse a fundamento. A este pensamiento de lo explícito Heidegger opone el pensamiento hermenéutico como escucha del lenguaje en su esencia. Heidegger intenta con la actitud del contraimpulso retomar lo “no dicho” en el pasado para mantenerlo en continuo diálogo con lo histórico. El resto que

²²² En el capítulo siguiente nos detendremos con mayor profundidad en este tipo de movimiento del *Dasein* en el nuevo marco trascendental del *Ereignis*.

excede a la comprensión pero que está presente en su ausencia forma parte del lenguaje en el silencio y la escucha y, por tanto, debe recuperarse. En efecto, para el filósofo, la única forma de retomar lo ausente para nosotros es invirtiendo nuestra posición de modo que no nos concentremos en las cosas de manera objetiva sino dentro del arquetipo significativo de la cuadratura (*Geviert*). El *Ereignis* asoma en la puja contraoscilante, (*Gegenschwingend*), esta es “una quebrada esencial, el ser en la retrocurvatura.” (GA 65: 281/230) El sentido alojado no refiere solamente a dicha cosa como entidad efectiva determinada sino que ésta posee un sentido relacionado al cruce dentro de la puja mundo-tierra, mortales-divinos.

Por otro lado, Heidegger cree que no se debe poner en boca del ser las palabras arbitrarias y determinantes de este viejo pensar sino que, por el contrario, hay que prestarle oídos desde un comprometido y nuevo comienzo. El acto de la escucha que acompaña a la sigética (*Sigetik*) es complicado para el hombre debido a que no se guía por los modelos de la racionalidad moderna. El hombre tiene que acceder a la presencia de lo presente a través de la serenidad (*Gelassenheit*) y el apaciguamiento (*Stillung*). Con esta actividad pasa a ser central el callar (*Schweigen*) y de aquí se sigue “el resonar del silencio” (*Geläut der Stille*) al que Heidegger se refiere en *Die Sprache* (GA 12: 27) cuando introduce al *Ereignis des Unter-Schiedes* en la intimidad de mundo y cosa, aquel que emplaza la distinción unitiva de ambos. En este sentido, el decir del silencio funda el *Ereignis* que se anuncia desde “el hacer señas”, pues ya no habrá objeto, imagen o representación (*Gegenstande, Bilde, Darstellung*) que sea su cumplida referencia.

Aún así, Heidegger se pregunta: ¿hay un lenguaje para el ser? ¿Hay una sentencia que lo exprese o anuncie en su sentido original? La respuesta pareciera encontrarse en la “palabra quebrada”. Como dijimos, esta no es el instrumento que conocemos por el lenguaje cotidiano o el filosófico, ya que la palabra a la que Heidegger refiere no es la palabra humana que en el esquema gramatical denota una concepción surgida como expresión de un significado previamente establecido. La palabra quebrada es de otra naturaleza, es la palabra del ser. Ella se encuentra y muestra quebrada debido a que no cumple la función de determinar algo, pues no existe una imagen correlativa a este fonema. Al respecto, Heidegger reflexiona en un poema denominado “La palabra” (*das Wort*) en su obra *Besinnung*:

Nada, nadie, nunca

Nichts, Nirgend, Nie

ante cada algo, a todo luego y allí
se eleva la palabra
desde el abismo, que prestó,
lo que a todo fundamento
malogra,
dado que sólo la alianza
con lo dicho
a cada cosa arma en cosa
y dispersa, confusos,
a los perseguidos sentidos.

*vor jedem Etwas, alem Dann und Dort
entragt das Wort
dem Abgrund, der verlieh,
was jedem Grund
mißglückt,
da nur der Bund
mit dem Gesagten
jeglich Ding zum Ding bestückt
und die gejagten
Sinne wirr verstreut*

(GA 66: 8/22)

En este poema Heidegger entiende que el ser en su donación encubierta en el ente se manifiesta en el mundo fáctico, pero su expresión en él no puede hacer brotar de estos espacios el sonido de la palabra esencial. El ser en su acontecer no concede al ente la posibilidad de enunciarlo pues, de hecho, así se censura el origen transitivo de su esencia. Por este motivo, Heidegger propone una palabra que en el acceso al ser se quiebra porque ya no hay imagen que la acompañe. Se dejan atrás las figuras inadecuadas debido a que en éstas sólo impera la impotencia disfrazada. La palabra llega a nosotros y ha de ser escuchada, soportada en el golpe y abrigada en el ente. De este modo, se recupera el ser en el decir originario que vociferan los poetas, los que escriben y escuchan acerca de lo terrenal. Dado a que esta dimensión oculta en las entrañas del *Ereignis* custodia el silencio que retumba y que tiene que emerger una vez que sean derrumbadas las construcciones teóricas.

Heidegger interpreta en la primera conferencia de *Das Wesen der Sprache* la estrofa final del poema de Stefan George titulado de la misma manera que su poema -publicado en 1919 e incorporado luego en el volumen de poesía *Das Neue Reich*. El verso final dice: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra” (*Kein ding²²³ sei wo das Wort gebricht*). (GA 12: 153/146) Según Heidegger ninguna cosa “es” donde falta la palabra. Allí donde falta la palabra ninguna cosa “es” porque sólo la palabra disponible concede ser a la cosa. Entonces, Heidegger se pregunta: ¿Qué es la palabra para ser capaz de esto? ¿Qué es la cosa que necesita de la palabra para ser? ¿Qué significa aquí “ser”, que aparece como un don otorgado a la cosa a partir de la palabra? Para negar la actitud de pretender al ente, el filósofo sostiene la necesidad de una renuncia (*Verzicht*) al decir (*Sagen*). (Véase en GA

²²³ En el original alemán citado aparece *ding* en minúscula.

12: 157) Hay que renunciar (abnegar- *Entsagen*) a la relación tradicional entre la palabra y la cosa si queremos que se revele su sentido oculto. De este modo, ya no dependerá de la palabra la determinación de una cosa, sino que -en todo caso- ella la acompañará en su presenciarse a medida que la menciona.

CAPÍTULO V

Constitución de la estructura conflictiva del *Ereignis* a partir de *Beiträge zur Philosophie* (1936-38)

1. Indagaciones de los *Beiträge zur Philosophie*

A partir de la correspondencia del filósofo con su amiga Elisabeth Blochmann²²⁴ descubrimos que en 1932 Heidegger se interesa por retomar su trabajo para reencontrar el hilo conductor que le permita reanudar su investigación. Heidegger aclara que esta vuelta no se corresponde con una elaboración de lo que resta de *Sein und Zeit*, porque dicho escrito ya se encuentra lejos de su trabajo actual. No obstante, una lectura del mismo le permite reposicionarse en la pregunta fundamental y atesorar en una carpeta algunas críticas a la obra. Aunque las obligaciones, las presiones políticas y los reclamos de sus allegados respecto de sus tareas en el Rectorado de 1933/34 en su breve pero polémico contacto con el régimen nazi, lo llevan a una situación problemática en la que enfrenta, inevitablemente, consecuencias por sus actos y postura. Dicha situación lo aparta, por razones obvias, de su labor investigativa. Más tarde, mientras el autor finaliza el escrito *Einführung in die Metaphysik* (1935), trabajo en el que cuestiona algunos aspectos de la tradición metafísica, plantea el sentido de la influencia del *pensamiento poetizante* presocrático (Anaximandro, Parménides, Heráclito) y realiza un análisis etimológico y gramatical de la grafía *Seyn*, se conecta nuevamente con lo que apenas asoma con cierto entusiasmo. De este modo, lleva a cabo una forma más radical de encarar la cuestión

²²⁴ Correspondencia publicada bajo la edición *Briefwechsel 1918-1969* (1989) ed. Joachim W, Störck, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft.

original a concretarse en la redacción de sus *Beiträge zur Philosophie*. Este texto emerge, además, en el contexto de su primer curso sobre los *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934/35), el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), las tres primeras lecciones del Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37), *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937) y *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (1939), y el curso *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (1937/38), que determinan en gran medida el estilo del camino y el método fenomenológico a través de: la novedad y dificultad del propósito, el ocaso de la filosofía y el vaticinio del pensar venidero.

Fundamentalmente con *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) Heidegger emprende un nuevo modo de pensar plasmado en un discurso aforístico y poético que no se caracteriza por una argumentación proposicional, sino por una escritura fragmentaria y repetitiva de ciertas cuestiones bajo una perspectiva crítica. De esta manera, los pensamientos del autor fluyen a medida que la interrogación por el ser sigue su curso a través de una exploración libre, alejada del uso forzado que implica un tipo de explicación deductiva.²²⁵ A pesar del carácter hermético del lenguaje²²⁶ de este escrito, la intención del autor es la de proyectar la meditación de forma tal que no clausure lo que aborda. Asimismo, pese a que este tratado no se realiza bajo ninguna intención didáctica pues, más bien, ensaya un camino personal que pretende a través de una serie de pasos pensar lo impensado o por pensar, logra por medio de cierta insistencia y de algunos lineamientos clarificar el sentido y estilo de la meditación. Del hecho de que este trabajo carezca de una lógica, una analítica y una organización tradicional, no se sigue que prescinda de otro tipo de orden y rigurosidad. Por ejemplo, Franco Volpi comenta en su escrito póstumo, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*: "Éste representa el intento sistemático más orgánico y coherente -tras la *Kehre*, o precisamente después de la interrupción del proyecto de *Sein und Zeit* y tras el intermedio político del Rectorado de los años 1933/34- de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte del *opus magnum* que había quedado inédita." (2010: 19) Ahora

²²⁵ Vallega Neu indica que *Beiträge zur Philosophie* incita a repensar y reevaluar toda la obra de Heidegger a través de una transformación del lenguaje que no puede ser forzada o explicada, una transformación que excede al sujeto. (Véase, 2003: 3)

²²⁶ Heidegger se aventura en un lenguaje nuevo y a partir de las raíces de algunos términos que generalmente han caído en desuso crea nuevas combinaciones, establece linajes de palabras y transformaciones por medio de prefijos y sufijos que le permiten dar cuenta, de una forma distinta a la tradicional, de lo que para él se debe pensar.

bien, como previamente indicamos, Heidegger vuelve a estas cuestiones de otra manera, sea por el influjo de la *Kehre* como por ciertos cambios metodológicos y estructurales que tienen que ver, más precisamente, con los *Beiträge* y que analizamos en el capítulo previo.

Tal como Heidegger indica al comienzo de su obra, ésta posee un título amplio que no dice mucho; “...necesariamente apagado, habitual e insignificante” (GA 65: 3). Pues sólo enmarca en una idea -conocida y aceptada por todos- lo que, en líneas generales, pretende el libro. El hecho de utilizar en el ámbito público este título -*Beiträge zur Philosophie*- es conforme, de entrada, a la crítica a los conceptos fundamentales que terminan por oscurecer lo que se debe pensar. Por otro lado, con un subtítulo mucho más preciso -*Vom Ereignis*- el autor realmente señala aquello que en este trabajo se quiere lograr o, al menos, presentar desde él mismo. El escrito abre un nuevo camino decidido a recorrer, por un movimiento performativo, la experiencia del esenciarse del ser. Heidegger aclara que “...el intento logrado tiene que, conforme al acontecer fundamental de aquello que ha de ser pensado [*Er-denken*], permanecer alejado de toda falsa pretensión de una ‘obra’ en el estilo vigente.” (GA 65: 3) El *Ereignis* no es una mera palabra, es un fenómeno al que debemos ser transferidos para dar cuenta desde el curso-pensante de aquello que al ser nombrado se realiza, “un pertenecer pensante-diciente al ser y en la palabra ‘del’ ser.”²²⁷ (GA 65: 3)

Heidegger realiza esta obra en dos etapas: en un primer momento, de 1936 a 1937, plasma los seis ensambles que conforman la estructura central de la obra²²⁸ y, precisamente, el fenómeno del *Ereignis* -la resonancia (*der Anklang*), el pase o el dar juego (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zu-künftigen*) y el último dios (*der letzte Gott*)- y un apartado extenso (Prospectiva o mirada previa- *Vorblick*) en el que presenta los lineamientos generales y la articulación de la obra. En un segundo momento, en 1938, concreta la última parte de la obra llamada *Sein* en la que retoma lo previamente elaborado en una suerte de visión integradora.²²⁹

Debido a las críticas que en su momento sufrió *Sein und Zeit* en el ámbito académico (tanto por sus alumnos como por sus pares) y por motivo de los comentarios

²²⁷ “...ein denkerisch-sagendes Zugehören zum *Sein* und in das Wort ‘des’ *Seins*.”

²²⁸ En el segundo apartado analizaremos estos ensambles en profundidad, cuando nos introduzcamos en el fenómeno del *Ereignis*.

²²⁹ Franco Volpi indica que en el manuscrito original esta sección se encontraba seguido del apartado preliminar. (Véase, 2010: 40)

desalentadores de Jaspers acerca de esa tercera parte, Heidegger decide resguardar sus investigaciones del ámbito público. La escritura de los *Beiträge* surge de su refugio en Todtnauberg y se caracteriza por el silencio, la privacidad y el aura casi clandestina en la cual se desarrolla. Dicho manuscrito sólo fue conocido, entonces, por unos pocos a los cuales Heidegger confía su secreto. De este modo, a la par de su labor docente en la Universidad de Friburgo en donde experimenta con cautela las reacciones del auditorio ante su nuevo camino, el filósofo se dedica a la revisión y la escritura de este texto²³⁰ que pese a su explosión enérgica y creativa se gesta en un período de crisis personal del filósofo y recién se publica -por mandato del autor- luego de su muerte, en 1989 a cien años de su nacimiento. Heidegger así lo decide pues no cree que sea apreciado en su tiempo y porque considera necesario que previamente se publiquen una serie de trabajos para comprenderlo. El carácter preparatorio y, quizás, provisional que tiene este escrito le impide al filósofo tener en cuenta la posibilidad de revelar tal investigación. A esto se suman las críticas de algunos de sus viejos discípulos, quienes desestiman la jerga y la necesidad de la llama *Kehre*.

A *Beiträge zur Philosophie* le siguen una serie de trabajos que continúan con los temas aquí presentaron: *Besinnung* (1938/39),²³¹ *Geschichte des Seyns* (1938/40), *Über den Anfang* (1941), *Das Ereignis* (1941/42) y *Die Stege des Anfangs* (1944). Estos trabajos -recientemente publicados o en vías de publicación en el último caso- amplían simplemente la descripción de algunos aspectos del proyecto elaborado. Algunos pensadores consideran que estos tratados no aportan nada nuevo respecto de lo que en el anterior se inaugura, incluso Franco Volpi, por ejemplo, indica que oscurecen y terminan por hacer naufragar el proyecto del otro pensar.²³² Lo cierto es que más allá de su tardía recepción -sea por la

²³⁰ Franco Volpi comenta que tal desdoblamiento de su actividad filosófica proviene, probablemente, de Aristóteles quien practicaba esta doble vía de trabajo: "...escritos exotéricos dirigidos al público y escritos esotéricos reservados a quienes estén dispuestos a prepararse de manera adecuada para ellos." (2010: 33)

²³¹ Por la cercanía que tiene esta otra obra la consideramos un complemento directo de lo tratado en los *Beiträge zur Philosophie*. Por tanto, nos referiremos asiduamente a ella cuando sea preciso aportar o profundizar algunas cuestiones. Los otros escritos por más que rondan en estos temas no tienen un vínculo tan estrecho como *Besinnung* que, como sabemos, se publica junto a los *Beiträge*.

²³² "El genio filosófico de Heidegger, su fantasía y su creatividad, acompañadas y sostenidas por una disciplina de trabajo y por un rigor científico nada comunes, parecen aquí volverse estériles y sufrir una involución. Quizás por la naturaleza misma del preguntar filosófico, que forzándose a sí mismo a la máxima radicalidad no se detiene ante nada, sino que lo ataca y lo corroe todo, y al final se quema a sí mismo en su propia llama. La inteligencia crítica, que por naturaleza no es bondadosa sino recelosa y desconfiada, puede

incomprensión y desinterés de muchos estudiosos del primer período como por el seguimiento y estudio minucioso reflejado en las obras colectivas de tantos otros que en la actualidad se dedican a investigar estos textos- no cabe duda de que el filósofo decide develar décadas después de su concepción sólo algunos vestigios de esa parte de su obra. Es así que el concepto de *Ereignis*, tal como lo comprende en su reelaboración de los años 36 al 44, aparece públicamente con el peso que la noción tiene recién a finales de la década del '50- comienzos del '60, más precisamente en la conferencia de Friburgo del 31 de enero de 1962 *Zeit und Sein* y en el seminario que se dictó continuando la conferencia en septiembre del mismo año en Todtnauberg, publicados en 1969 en la colección titulada *Zur Sache des Denkens*.²³³ En aquel tiempo, tal como señala Richard Capobianco en *Engaging Heidegger*, "...su discurso sobre el *Ereignis* es más calmo, maduro; ya no tiene una retórica extravagante y un tono cuasi apocalíptico." (Cfr. 2010: 44) Sin embargo pierde la sistematicidad, la profundidad y el interés en el proyecto que en 1936 Heidegger emprende.

Todo esto acrecienta las expectativas de los estudiosos y adeptos al segundo período, que antes de su publicación ya consideran a los *Beiträge zur Philosophie* la segunda gran obra del filósofo y, posiblemente, la continuación de la primera. Ciertamente, se cree que en este escrito se encuentra la clave para comprender toda la obra del filósofo; el concepto que explicita de forma originaria el problema del ser. Sin embargo, consideramos que hasta ahora no se ha elaborado -a lo largo de las continuas interpretaciones de esta obra- el entramado argumentativo preciso que dé cuenta de la unidad del pensar heideggeriano desde los problemas específicos que éste presenta o al menos a partir de alguno de ellos. Sabemos que esta tarea puede considerarse demasiado pretenciosa, pero al dejarla de lado quizás se pierda de vista algún componente que eche luces a la cuestión.

Bajo estas coloraciones sigue en pie la estructura de este proyecto diseñado en seis ensambles (*Fügungen*) o fugas (*Fugen*) a través de los cuales Heidegger sostiene que se alcanzan el tránsito al otro comienzo del pensar y el acceso al ser en su esenciarse. La arquitectura de esta grandilocuente obra invita a presenciar a través de 281 párrafos los

transformarse en una prisión, y termina por girar siempre alrededor del mismo punto como una fiera en su jaula." (Volpi, 2010: 59-60)

²³³ Como es sabido estos trabajos indican de forma provocadora bajo el título "*Zeit und Sein*" una posible continuación de la tercera parte de *Sein und Zeit*, que no pasa de ser una serie de notas.

encubrimientos de la metafísica para superar por medio de una transformación interna el viejo pensar. Ahora bien, más allá de estos aspectos que completan el panorama que Heidegger quiere trazar a nosotros nos interesa, particularmente, reconstruir y problematizar el fenómeno que allí se configura y que entre los pasajes poéticos tiene lugar, el *Ereignis*. Pues bien, a nuestro juicio, la constitución estructural de dicho fenómeno presenta las bases para pensar de forma genuina la cuestión de la diferencia. En la descripción fenomenológica del cruce de las dimensiones del *Ereignis* encontraremos una forma de dar cuenta de la relación que entre *Dasein* y *Sein* contempla la donación (*Gegebenheit*) y la sustracción (*Entzug*) implícita en la diferencia. Por medio de esta vía interpretativa, que aquí presentaremos a través de la idea de la estructura conflictiva del *Ereignis*, intentaremos exponer en detalle nuestra comprensión del tránsito del *Dasein* al *Ereignis* atendiendo a los factores que la tesis de la dualidad del *a priori* nos permitió rescatar para repensar en toda su evolución meditativa el eje medular de la diferencia. Tal vez, por medio de esta lectura logremos aportar algo nuevo al debate acerca de la continuidad de la obra del filósofo o, en su defecto, por lo menos aclarar un poco el sentido de la reformulación de la estructura trascendental del *Dasein* en el tiempo-espacio que la estructura del *Ereignis* aporta.

2. Caracterización de la estructura trascendental del Ereignis

2.1. Etimología y derivas semánticas del concepto de Ereignis

En el pensamiento heideggeriano el término “*Ereignis*” porta una carga significativa realmente compleja que excede el sentido y la referencia de la palabra en su contexto habitual. Heidegger indica que dicho término adquiere un sentido en su pensar que lo hace prácticamente intraducible como el *λόγος* griego y el *Tao* chino. (Véase ID: 86-87) Como es común en el discurso del filósofo, el término “*Ereignis*” es manipulado, desmantelado y ensamblado con el fin de resignificar sus partes, acercándolas a su sentido original. De este modo, Heidegger encuentra una forma más atinada de presentar el contenido semántico pretendido. Muchas veces, pese a su insatisfacción con algunos términos, los pone a prueba a falta de otras opciones. En otras circunstancias, a lo largo de

sus obras, los términos se modifican a medida que su búsqueda evoluciona y alcanza un grado de conformidad mayor con el término que exprese de forma considerable aquello que él quiere mostrar. Heidegger necesita que el término se desarrolle de forma tal que adquiera su horizonte de sentido particular. Para ello precisa explorar los caminos del pensar y ensayar en distintas situaciones la función conceptual del término, porque sólo de esta manera madura y se constituye con la firmeza necesaria para dar cuenta del asunto en cuestión.

El término “*Ereignis*” no escapa a este destino; es un representante ejemplar del recorrido interpretativo. Justamente porque se viene gestando desde comienzos de su labor filosófica y dado a que sufre múltiples obstáculos, progresos y retrocesos del pensar, que lo llevan, incluso, a resurgir de las cenizas gracias a la *Kehre*. Pues bien, en los inicios de la formación de la *fenomenología hermenéutica*, cuando el autor discutía con sus orígenes -el neokantismo y Husserl- para concebir una alternativa que diera con lo que entendía por una vivencia inmediata del sentido originario (*Umwelterlebnis*), traza de forma preliminar el *Ereignis* -tal como vimos en detalle en el capítulo primero de esta investigación. Allí, el concepto apunta a una modalidad de apropiación de lo pre-dado que se cristaliza en un suceso mundano y personal con la consistencia fenoménica e integral de algo significativo pero indeterminado, que con el tiempo se constituye en la pieza clave del pensamiento del autor, que en este capítulo esperamos desentrañar y que a lo largo de esta investigación analizamos.

En este caso específico, es importante destacar que con el término “*Ereignis*” Heidegger intenta describir un fenómeno, algo que acontece en la experiencia y que sólo puede describirse genuinamente por medio de la fenomenología. “*Ereignis*” no indica una noción que trascienda lo fáctico y se corresponda con consideraciones de orden teórico. “*Ereignis*” no representa un proceso abstracto y meramente formal que pueda resumirse o transcribirse en una serie de categorías puras. Tal como venimos caracterizando -siguiendo la explicación que el filósofo despliega- con el término “*Ereignis*” no se hace otra cosa más que abordar un suceso que emerge y se configura a partir de la relación entre ser y pensar, es decir, como acontecer del ser en lo aconteciente y lo acontecido del y para el *Dasein*. Al respecto Heidegger dice al inicio de los *Beiträge*: “Ya no se trata más de tratar ‘sobre’ algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al *Er-eyignis*, lo que

equivale a un cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (*animal rationale*) al *Da-sein*.” (GA 65: 3) La dificultad yace en la idea de expresar un fenómeno singular que caracteriza la relación más esencial e íntima entre el *Dasein* y el *Sein*. Como dice Manuel Garrido en su introducción a la traducción de *Zur Sache des Denkens* “...la conferencia ‘Tiempo y Ser’ [...] está dedicada a desarrollar finalmente una idea/experiencia que Heidegger denomina *Ereignis*, [...] de aquí podría inferirse que la intención de Heidegger es poner de relieve el carácter eminentemente procesual y dinámico de su ontología.” (1999: 15)

Como ya indicamos, Heidegger juega con la profundidad del “*Ereignis*” y los diversos niveles de sentido que el término tiene en un diálogo continuo con los matices que su origen etimológico nos brinda. En efecto, Garrido nos comenta que a través de un análisis filológico Heidegger descompone el vocablo alemán en la forma “*Er-eygnis*” y observa que el prefijo “*Er*” indica un matiz intensivo bajo la idea “hacer algo”, “hacer surgir algo”, “producir algo” y la parte “*eygnis*” deriva de “*eigen*” y “*eignen*” que en alemán significa “propio”. Este motivo le permite a Heidegger desviar el sentido ordinario del término “acontecimiento”, “acaecimiento”, “evento” hacia el influjo semántico de la apropiación. Por otro lado, Irene Borges Duarte sostiene en la introducción al escrito de von Herrmann acerca del curso heideggeriano de 1927 que la procedencia etimológica de *Ereignis* de *eräugen* -que significa captar con la mirada, pero también poner a la vista y, por tanto, mostrar y mostrarse, acontecer- relaciona lo propio con la idea de lo propicio. Esto se debe a que “...*eräugen* expresa lo que acontece en el instante (*Augen-blick*) de hallar con la mirada lo que se a-delanta a ser mirado: el propiciarse de la visión.” (1997: 20) De este modo, Borges Duarte reconoce la agudeza de Félix Duque al traducir *Ereignis* por “acaecimiento propicio” y destaca que “lo propicio propicia y lo así propiciado es lo propio y apropiado del ser-ahí [*Dasein*].” (1997: 20) Con esto Borges Duarte recalca cómo el *Ereignis* busca ser él mismo *Ereignis*. A propósito Heidegger dice en un pasaje de *Zeit und Sein*: “Lo nombrado con el nombre alemán “*das Ereignis*” no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste la entiende en el sentido de evento (*Geschehnis*) y suceso (*Vorkommnis*) no desde el apropiarse como esclarecedor y salvaguardante extender y destinar.” (GA 14: 25-26/40)

Por otro lado, Garrido subraya un problema en las traducciones del término al español, inglés y francés,²³⁴ a saber, que éstas no denotan en ninguna de sus formas o sinónimos ni el origen etimológico de la apropiación ni el de lo propicio. Por tanto las soluciones posibles a este problema -fuera del uso corriente del término sin la impronta semántica heideggeriana- suelen ser dos: la primera es mantener el uso del término alemán en las traducciones o escritos referidos al tema (esta es la modalidad que emplea la presente investigación) y la segunda opción es traducir el término de forma tal que dé cuenta de estos matices. Esta última se ha llevado a cabo de diversas formas, por ejemplo, algunas de las traducciones españolas son acaecimiento propicio, advenimiento apropiador, acaecimiento apropiador, acontecimiento apropiante y evento apropiador, entre otras.

En cuanto a los sentidos derivados del término “*Ereignis*” Roberto Walton sostiene, siguiendo la reflexión de Heidegger, dos vertientes de interpretación: una que asocia el término con un posible diálogo entre el *Dasein* y el *Sein*, y otra que recurre al símil de la mirada para decantar su sentido. En torno a la primera interpretación Walton explica que una forma de entender la oscilación que va del *Dasein* al *Sein* y del *Sein* al *Dasein* se logra por medio de un paralelo con la figura de la conversación (*Gespräch*). Así pues, la relación esencial implica -tal como en la conversación- la necesidad de la unidad y el equilibrio a través de un punto medio (*Mitte*). Como dice Heidegger en *Die Sprache*: “El medio de ambos es la intimidad. Lo medio entre dos, nuestro idioma alemán lo llama *Zwischen*.” (GA 12: 22) Es muy importante destacar que este tipo de intimidad se caracteriza por su distinción. Heidegger se vale de la idea de la diferencia para remarcar que la relación que vincula al *Dasein* y al *Sein* no permite una fusión de las partes pero tampoco su total independencia. En el medio de la diferencia las partes se traspasan y dan lugar al cruce desde donde lo distinto se hace uno sin perder su esencia como el acontecer de un doble y recíproco apropiarse, *sich (an)eignen*. Tanto el *Dasein* como el *Sein* son en la relación, pues ninguno de ellos pre-existe a la instancia del *Ereignis*. De este modo, la escucha (*Hören*) del *Dasein* para la pertenencia al *Sein* adviene de la interpelación (*Anspruch*) de este último en el llamado. En este sentido, el *Dasein* requiere ser despertado por el llamado del *Sein* para ser en lo propio y apropiar lo que es siendo. Heidegger señala que un golpe (*Stoss*) lo repone en la donación esclarecedora-ocultante. Por otro lado, el *Sein* precisa del

²³⁴ Bajo los términos evento, *event*, *événement*.

Dasein porque sólo encuentra expresión a través de él, ya que el *Dasein* lo repone en lo abierto y lo retira de su ocultación para mantenerlo en lo propio de sí por la custodia (*Verwahrung*) de su verdad. En *Der Satz der Identität* (ID: 73) el filósofo señala que la “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*) debe acentuar el segundo término, la pertenencia, porque lo mutuo es ahora determinado a partir de ella. Seguido, plantea que “...se debe experimentar lo mutuo a partir de la pertenencia” (ID: 73) porque en ella se funda la dimensión de lo simple en la relación *Dasein* y *Sein*. Heidegger entiende que la mutua pertenencia del *Dasein* y el *Sein* nos muestra una forma de ser en propiedad, de darse al otro sin perder lo propio, es más, siendo propio a partir del otro; es una expropiación-apropiación que se transpropia, cuestión que ya explicaremos en el próximo punto. Como podemos ver, el tipo de relación es un factor fundamental para comprender el *Ereignis* puesto que determina las condiciones de la dimensión en la que se emplaza, y la modalidad y el contenido a través de los cuales se realiza el fenómeno.²³⁵

Ahora bien, acerca de la segunda vertiente Walton transmite -tal como Borges Duarte- que Heidegger también apela a la mirada para mostrar el sentido de la relación. Sobre este tema hay que recordar que Heidegger desde los años 20 describe el método del acceso a lo originario por medio de la mirada. En este “primer período” el filósofo describe el comportamiento del *Dasein* para una comprensión auténtica del ser por medio de tres coordenadas que en sus obras tempranas adquieren diversas formas. Un ejemplo de estas tres coordenadas es *Blickstand*, *Blickrichtung* y *Sichtweite*, a saber, punto de vista, dirección y horizonte de la mirada desarrolladas en el *Natorp Bericht*.²³⁶ Aunque puede destacarse una diferencia respecto a la modalidad de la mirada en ambos períodos. En los años 20 Heidegger expone estas coordenadas apuntando a su carácter de ejecución y cuidado. Por el contrario, la mirada de los años 30 es la del dejar-ser y la nota que la define no es la ejecución en la praxis sino que se destaca la idea de la contramirada (*Gegenblick*), a saber, la mirada receptiva que capta lo que acontece fuera de una pretensión de objetivación que todavía se encuentra en los años 20 bajo la forma de una objetivación formal y de la búsqueda de una ciencia originaria. Con todo, en palabras de Walton en

²³⁵ En el siguiente apartado nos adentraremos un poco más en la estructura del *Ereignis* y sus partes para dilucidar de forma preliminar su constitución y la dinámica del fenómeno.

²³⁶ Otras formas de las coordenadas son *Vorhabe*, *Vorgriff*, *Vorsicht* (haber previo, pre-concepción y previsión) en *Sein und Zeit* y *Rücksicht*, *Hinsicht* y *Absicht* (consideración del pasado, atención al presente e intención del futuro) en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*.

Heidegger hoy: “el *Dasein* avista (*er-blickt*) el ser, o alcanza el ser con la mirada, y a la vez el ser nos avista de modo que hay un recíproco avistarse.” (Cfr. 2011: 190) De esta manera y como ya vimos, la procedencia etimológica le permite a Heidegger relacionar además del término *er-eignen* con la apropiación, el término *er-äugnen* que originariamente es avistar, pues se relaciona con el término *Auge*, ojo. Asimismo, Walton rescata de Heidegger que avistar no significa simplemente ver algo (*Etwas sehen*) sino que el verbo reposa en mirar hacia lo que, desde lo visto, nos dirige la mirada propiamente, tal como vimos con el matiz de lo propicio en la connotación etimológica del *Ereignis*.

2.2. Comprensión inicial del fenómeno y sus partes

Para abordar la estructura del *Ereignis* es fundamental partir del hecho de que lo trascendental está relacionado con la diferencia y, a la inversa, que la diferencia forma parte de lo trascendental.²³⁷ En efecto, como analizamos en el capítulo segundo de esta investigación, nuestra interpretación de lo trascendental en las lecturas heideggerianas de Kant postula una reformulación del concepto que tiene especial énfasis en la cuestión de la síntesis ontológica. Allí, el filósofo descubre que de acuerdo a su trabajo en *Sein und Zeit* lo trascendental, como lo *a priori*, está vinculado o determinado por lo fáctico y no debe comprenderse más allá de él. Ya no puede realizarse una analítica de la estructura previa, sea la del *Dasein* o la del *Ereignis*, bajo coordenadas subjetivas y de orden puro. Si hablamos de un condicionamiento del sentido de la experiencia, este sólo puede establecerse como un condicionamiento doble. Pues bien, la idea de la dualidad del *a priori* nos condujo hacia la posición mediadora entre lo dado y lo articulado. Por tanto, como el sentido depende estrictamente de aquello que se dona y de cómo esto se digiere en el *Dasein*, la tarea conductora fue la de encontrar una forma de fundamentar cómo se da tal síntesis. De allí surgen los vínculos entre lo trascendental y la diferencia, que se concretan con la necesidad de una *Kehre* que modifique la estructura trascendental para abarcar a la diferencia entera, es decir, para dar cuenta de sus dos partes, del ser y del ente en ella. De este modo, la dualidad del *a priori* que se observaba en el efecto tensivo de la diferencia en

²³⁷ Pues bien, la correlación *Sein-Dasein* que Heidegger describe a través del concepto trascendental de *Ereignis* presenta una forma de captar correctamente la diferencia ser-ente.

el *Dasein*, ahora alcanza a la donación. El aspecto formal y el de contenido aparecen como el donar y lo que se dona y adquieren importancia en la investigación a partir de la dimensión que recién se integra al esquema, y que ahora se desdobra del *Dasein* al *Seyn* y del *Seyn* al *Dasein* como lo constitutivo y lo constituyente en la estructura.

Ahora bien, en esta nueva estructura se mantienen de forma renovada los conceptos metodológicos que antes la acompañaban. Con esto, nos arriesgamos a sostener,²³⁸ que las nociones de trascendencia y horizonte no desaparecen pues, por el contrario, siguen delimitando el modo y el tipo de realización del fenómeno. En adelante precisaremos de manera preliminar la estructura del *Ereignis* que, en rigor, desarrollaremos en el próximo apartado, cuando introduzcamos la clave de la conflictividad. La idea, ahora, es presentar los lineamientos generales para emplazar la futura interpretación y los aspectos que la componen.

Fuera de los influjos filológicos que Heidegger explicita en *Zur Sache des Denkens* y en *Der Satz der Identität* para caracterizar el sentido del término “*Ereignis*”, una aproximación a los *Beiträge zur Philosophie* nos permitirá rescatar en toda su complejidad la correlación que entre *Seyn* y *Dasein* acontece, y que modela la composición del *Ereignis*. Si nos introducimos en la obra y logramos reconocer las tensiones que en cada ensamble se presentan, será posible reconstruir la estructura del *Ereignis* en el ámbito preciso en que ésta se gesta. Sin duda alguna, por medio del problema de la donación del ser, de su oscilación, se percibe tanto el origen como la constitución del fenómeno. Según nuestro criterio, investigar el problema de la donación facilita estudiar las dos partes de la correlación de acuerdo a su acción y reacción en la dinámica aconteciente que se activa con la diferencia propia del despliegue del ser (*Entfaltung des Seyns*). Evidentemente, con el fenómeno del *Ereignis* se abre el campo ontológico a la dimensión del *Seyn*, otorgándole al estudio la posibilidad de una redefinición del comportamiento del *Dasein* en la que se aclaran algunas cuestiones oscuras de la elaboración de *Sein und Zeit*, entre ellas -dijimos- las de la trascendencia y el horizonte de sentido en el que se emplaza la diferencia. Puesto que, a lo largo de cada ensamble se van descubriendo determinados aspectos programáticos que hacen a la conformación del fenómeno y que posicionan al *Dasein* de toda otra manera

²³⁸ A pesar de la mención de Heidegger en el §132 de los *Beiträge* acerca de la trascendencia, que para nosotros tienen que ver con un aspecto previo del concepto y a favor del §199 del libro en el que se intenta reformular el concepto.

a través de ciertas disposiciones conocidas, ahora modificadas o redireccionadas. Esto es así, porque como anteriormente indicamos, el *Ereignis* es a partir de su manifestación, del darse. Por tanto, por medio de lo que con cada ensamble se gana en el proceso de acceso al otro comienzo del pensar, se descubre -a medida que se realiza- la constitución integral de dicho fenómeno. Cada uno de los ensambles aporta, de forma complementaria y sin seguir un lineamiento cronológico, un paso esencial en función a la idea/experiencia que estamos abordando, y eso incluye al papel del *Dasein* en ella.

Ciertamente, allí, donde la contra-tensión vincula ambas partes -*Seyn* y *Dasein*- surge la provocación alternante (*wechselseitigen Herausforderung*) que por causa de la apropiación (*Er-eignung*) y expropiación (*Ent-eignung*) compone y descompone la diferencia. Con el *Ereignis* Heidegger aporta la idea más sofisticada de una transpropiación (*Über-eignung*) del *Dasein* y el ser en la co-pertenencia (*Zusammengehören*). Dado a que el *Ereignis* se emplaza en el espacio de juego donde tiempo y ser convergen, en este cruce se experimenta la donación en su envío y sustracción. Por ejemplo, en la conferencia *Zeit und Sein* Heidegger dice: "...en el destinar [*Schicken*] del destino del ser, en el ofrecer o extender²³⁹ [*Reichen*] del tiempo se muestra un apropiarse, un transpropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio [...] en su recíproca copertenencia." (GA 14: 24/38)

Este fenómeno comprende la versión renovada de la trascendencia y contiene a la verdad del ser en un horizonte originario de continua oscilación. De hecho, en *Vom Wesen des Grundes* Heidegger presenta a la trascendencia como el proyectarse hacia lo proyectado que nos determina (aquí, el *Seyn* y, en el tratado, el ente en su mundo o significatividad, es decir, una forma destinada del *Seyn* en el ente) e, incluso, especifica que el proceso se completará cuando comprendamos efectivamente a la trascendencia. (Véase GA 9: 166 y capítulo III inciso 2) Esta alusión a una comprensión originaria de la trascendencia se concreta en los *Beiträge* (GA 65: 217) cuando el filósofo plantea una excedencia que en el fenómeno de la trascendencia indica la previa pertenencia del *Dasein* al *Seyn* que permite, en principio, el traspasamiento del ente. Para acceder a la comprensión del ser del ente, debemos primero estar insertos en el ámbito clareante del ser. Ya veremos luego en el apartado (3.2.) que para concretar el proyecto (*Entwurf*) el *Dasein* requiere de la yección

²³⁹ En el sentido distensivo que explicamos en el capítulo tercero.

(*Zuwurf*) del *Sein*. La trascendencia se refleja en el lanzarse y el sustraerse que desde el *Sein* determinan al *Dasein*. Por tanto, la trascendencia que se anuncia en el tratado de 1929 no hace más que adelantar el sentido de la doble trascendencia que se da en el *Ereignis* entre el *Dasein* y el *Sein*.

Afortunadamente, la trascendencia se da en el horizonte de sentido apropiado para captar la diferencia. Pues bien, cuando Heidegger se refiere al ámbito originario (*ursprüngliche Gegend*) del que proceden y en el que se fundan las cosas, no hace más que reconfigurar la noción de horizonte-exstático y trascendental en el plano fundante de la donación. De este modo, podemos sostener -tal como lo hace Roberto Walton (2011: 201-205) respecto de su lectura de este concepto en Heidegger- que en el contexto del otro pensar lo abierto presenta otra forma de articular (ensamblar, en este caso), aunque sea de forma indeterminada, el entramado inaparente del que surgen, luego, las posibles relaciones significativas del mundo. Por tanto, consideramos que el ámbito originario es también horizontal en el sentido de que estructura y delimita la dimensión en cuestión. Luego veremos que este tipo de delimitación (un poner límites que tiene que ver con un destrabar) se relaciona con lo esencial y lo inesencial, la verdad y la no-verdad.

Ahora bien, cuando Heidegger se refiere a esta doble dimensión, la esencial y la inesencial, evita el sentido corriente de “lo dual” porque no hace más que realzar la escisión en el fenómeno originario. De hecho, sólo podemos hablar de una distinción como efecto de la unidad de la diferencia. Aunque como bien sabemos tal distinción no es otra cosa que el desdoblamiento de ente y ser en la intimidad de la diferencia. Empero, en *Der Satz der Identität*, (Véase, ID: 75) Heidegger insiste en que la mutua pertenencia de *Dasein* y *Sein* debe comprenderse en una dimensión para no ejercer la violencia de la división de un orden conjunto por la coordinación e integración de las partes. *Sein* y *Dasein* son uno, es decir, tienen sentido en el acaecer conjunto que se retroalimenta y no en una fusión derivada. Por tanto, en este nivel de la donación se transgrede toda concepción de entidad aislada para ir más allá de la disociación. De allí, el sentido de la trascendencia como apropiación o expropiación que por la transpropiación logra mantener la integridad del fenómeno. Esta búsqueda de la unidad brinda el equilibrio a la correspondencia *Dasein-Sein* y, en consecuencia, a la identidad del fenómeno ontológico. Sin embargo, en esta investigación propondremos -una vez establecida la idea de que la estructura del *Ereignis* se define por la

intimidad de sus partes- un análisis de la constitución del fenómeno a partir de sus dimensiones. Esto se debe a que consideramos que la mejor forma de mostrar la dinámica del *Ereignis* resulta de la descripción de la función de sus partes en la co-pertenencia. De este modo, el *Ereignis* se caracteriza por la contra-tensión de sus partes que en su punto medio (*Mitte*) transitan, por la expropiación de sí, a la apropiación de su esencia. Esto se debe a que sólo en el entre (*Zwischen*) ocurre la puesta en obra de la verdad. Ya vimos, que en la conferencia *Die Sprache* Heidegger explica que las partes se atraviesan y forman un medio en el que concuerdan y son íntimas. Así, por la intimidad, las partes se distinguen porque en “el entre” reside la diferencia, el inter-medio (*Unter-Schied*).” (GA 12: 22) La diferencia es una y unitiva, y por ella se concreta toda obra. Heidegger, además, dice que la diferencia es la dimensión donde adviene el *Ereignis*.

2.3. Exposición de los ensambles que componen el Ereignis

En los *Beiträge zur Philosophie* Heidegger presenta al pensar inicial (*anfängliche Denken*) e introduce en la obra -a modo de prospectiva (*Vorblick*)- la necesidad de un tránsito (*Übergang*) hacia el otro comienzo del pensar (*das andere Anfang des Denkens*). El tránsito debe prepararse a través de una transformación esencial del *Dasein* que lo reponga en el temple de la retención (*Vorhaltenheit*) para, en el “ahí del ser” (*Da-sein*), recibir y apropiarse de forma genuina de la donación sin querer disolver la oscilación (*Schwingung*) que por la diferencia se da en ella. Para que este tránsito se lleve a cabo el *Dasein* requiere, primero, constatar la indigencia (*Not*) en la que se encuentra, puesto que sólo cuando enfrente el abandono y el olvido del ser (*Verlassenheit und Vergessenheit des Seyns*) podrá tener la fuerza para realizar la *kerhrige Bezug des Seyns*, es decir, la inversión necesaria para relacionarse con el ser de otro modo. Para ello es primordial comprender la relación del *Dasein* con el abismo del ser, que procede del reconocimiento de la falta de un fundamento fundamentador -la nihilidad originaria del fenómeno- y la escisión (*Spaltung*) del esquema del cual forma parte. Esta manera de develar el vínculo esencial que entre *Dasein* y *Seyn* acontece precisa de una redirección de la fenomenología y una renovación del horizonte del pensar.

A medida que Heidegger explora nuevos caminos, elabora un bosquejo (*Aufriss*) compuesto por una serie de ensambles (*Fügungen*)²⁴⁰ que consuman dicho tránsito a la vez que permiten descubrir el sentido inaparente del fenómeno que se constituye en ellos. Para Heidegger la tarea presentada en los *Beiträge* va más allá de la obra y es un proyecto que debe experimentarse a la vez que se lo plantea. Como señalamos al final del capítulo tercero, el lenguaje y el pensar deben transitar juntos la experiencia y por medio de ella expresar la verdad del ser de forma originaria. En el camino bosquejado cada ensamble (*Fuge*) es conforme a lo mismo y, sin embargo, todos se complementan porque a cada uno se le asigna una función en el entramado estructural y dinámico del *Ereignis*. A continuación, presentaremos brevemente cada ensamble destacando su función dentro de la totalidad ensamblada (*Gefüge*) de forma tal que se muestre el proceso de ensamblamiento (*Fügung*). Más adelante, al final del apartado siguiente, sintetizaremos las tensiones particulares de cada ensamble que hacen a la estructura contra-tensiva y conflictiva del *Ereignis*.

La primera función que cumple el ensamble de la resonancia (*der Anklang*) es la asunción de la indigencia en la que se encuentra el *Dasein* por el abandono y el olvido del ser. En este ensamble la verdad resuena como rehúso (*Verweigerung*) a través de los encubrimientos que se consolidan en la metafísica y, especialmente, en la era de la técnica a través de la maquinación (*Machenschaft*). Dicho ensamble es de gran importancia porque a partir de él se inicia el tránsito del pensar. Pues bien, sólo cuando el *Dasein* reconozca su condición errante y tenga la fuerza para afrontar la situación en la que se encuentra, podrá avanzar hacia una captación del ser y no del ser del ente. Heidegger señala en los *Beiträge* que "...la indigencia de la ausencia de indigencia, cuando estalla da con la falta de advenimiento y huida de los dioses." (GA 65: 237: 196)

El segundo ensamble propuesto por Heidegger alude a la confrontación de esa tradición encubridora en el primer comienzo del pensar (*der erste Anfang des Denkens*). Este proceso que entabla el ensamble del pase o el dar juego (*das Zuspiel*) revisa la historia

²⁴⁰ En *Einführung in die Metaphysik* se explicita la cadena de palabras relacionadas con el término ensamble que aquí detallamos: "...el ensamble (*Fug*), el ensamblaje (*Fuge*) que puede considerarse como un modo del ensamble, la totalidad ensamblada (*Gefüge*), el proceso de ensamblamiento (*Fügung*), la ensamblante totalidad ensamblada (*fügendes Gefüge*), la inserción en el ensamble (*Einfügung*), el ensamblarse (*Sichfügen*) de los entes, el ensamblamiento logrado (*Erfügung*), el desensamble (*Un-fug*) y la totalidad desensamblada (*Un-gefüge*). Además, el imperar del ser implica una disposición (*Verfügung*) en el sentido de un principio que dispone de aquello que ensambla y al que se ajustan los entes." (GA 40: 169)

del ser (*Geschichte des Seyns*) para deconstruir los encubrimientos que se reconocen en el primer ensamble y que se mantienen en diálogo con el otro y único comienzo del pensar (*der andere und eizig Anfang des Denkens*). Este otro comienzo se caracteriza por el acceso adecuado al ser y a la comprensión develadora del mismo.

Seguido de esto, se encuentra el salto (*der Sprung*) al esenciarse del ser, que fuera del sistema supere los errores de la filosofía por medio de la proyección del *Dasein* al ámbito propicio de la donación. El ensamble del salto es el que efectúa realmente el quiebre al dejar atrás los procesos de encubrimiento propios de un pensar calculador, objetivo y representacional para dar paso a la pregunta fundamental. Heidegger sostiene que *Sein und Zeit* fue el tránsito al salto que no logró concretar el planteo de la pregunta porque se quedó en la filosofía existencial. (Véase, GA 65: 234) No obstante, el ensamble del salto justamente se descubre como estar arrojado (*Geworfenheit*) y no produce nada más que la dirección al ser.

El cuarto ensamble de la fundación (*die Gründung*) es el que pregunta, inaugura e instituye la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*), una vez repuesto el *Dasein* en el temple de la retención y proyectado a la donación. Heidegger dice que: “El pensar, como inicial, funda el espacio-tiempo en su estructura de éxtasis y encantamiento, y atraviesa el quiebre del ser en la singularidad, libertad, causalidad, necesidad, posibilidad y realidad de su esenciarse.” (GA 65: 237/196) Esta fundación no es de orden categorial sino histórico porque procede del destino del ser y se esencia como *Ereignis*. Aquí el comprender del ser es una realización y asunción de la instancia que soporta la oscilación del esenciarse y lo lleva al fundamento.

Con el ensamble de los futuros (*die Zukünftige*) Heidegger se dirige a aquellos que soporten la embestida del ser y habiten en su morada. Estancia/instancia (*Aufenthalt/Inständigkeit*) en la que experimenten su esenciarse fuera de la indigencia y en el pleno reconocimiento del acontecer en el pensar-diciente. En este caso, el rehúso del ser es la intimidad de la asignación, puesto que en el abrigo el ser dona por el claro el lugar para la fundación. De este modo, el hombre es considerado el guardián de ese diosar que se dice en la donación. Acerca de la caracterización del *Da-sein* como hombre venidero Heidegger dice que: “*Da-sein* y hombre se encuentran en una referencia esencial, en tanto el *Da-sein* significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero, y el hombre

es venidero en tanto asume ser el ahí, supuesto que se conciba como el custodio de la verdad del ser, custodia que es indicada como el cuidado [*die Sorge*].” (GA 65: 297)

Por último, el filósofo introduce al último Dios (*der letzte Gott*) en el cual se recoge y custodia la verdad del ser en la intimidad del diosar que estremece la estructura pensada del acontecer. Heidegger explica que el dios necesita del ser para permanecer diferenciado de él. Por esto todos los dioses deben alcanzar su ocaso. Para que advenga el último dios se precisa la consumación de la indigencia y el ocultamiento del ser en el ente, ya que el quiebre se manifiesta cuando ambas dimensiones se presentan. Entonces, el último dios permite constatar el acontecer del ser como la finalización del tránsito para la pertenencia plena. “El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia.” (GA 65: 411/330)

Estos son los seis ensambles que el autor propone para el tránsito del pensar. Los mismos no siguen un orden progresivo dentro del proyecto y cada uno tiene una visión independiente del fenómeno. De ahí que puedan estudiarse por separado ya que en cada uno se compone una totalidad que refiere a lo mismo, al esenciar de la verdad (*das Wesen der Wahrheit*).

3. Elucidación de la estructura conflictiva del Ereignis

Guerra es sólo la indomada maquinación del ente, paz sólo el aparente apaciguamiento de esa indomabilidad. Pero lucha es el contrajuego del obsequio esencial desde la suavidad del orgullo del rehúso [...] Lucha es el nombre demasiado humano para el *Er-eygnis*.

Heidegger, *Besinnung* (GA 66: 15/29)

3.1. Sentido de los conceptos de contra-tensión y conflicto

En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger traduce y analiza el fragmento 53 de Heráclito²⁴¹ -que había citado públicamente en su curso de 1934/35 *Hölderlins Hymnen*

²⁴¹ Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (Traducción de Heidegger en 1935: “*Auseinandersetzung ist allem*

“Germanien” und “Der Rhein” (GA 39: 125)²⁴² y que mencionará en el ensayo de 1935/36 *Der Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5: 29)- del siguiente modo:

“El πόλεμος (contraposición -*Auseinandersetzung*)²⁴³ es lo que engendra (hace brotar) todo (lo presente); pero (también) es el que salvaguarda imperando [*waltender Bewahrer*]. A unos los hace aparecer como dioses; a otros, como hombres; a unos los pone como esclavos; a otros, como libres” [Heidegger afirma que] el aquí llamado πόλεμος es el conflicto [*Streit*] que impera con anterioridad a lo divino y a lo humano, no la guerra [*Krieg*] según el modo de los hombres. [Por el contrario,] la lucha [*Kampf*] pensada por Heráclito hace separar en el uno-frente-a-otro a lo que esencia (*läßt im Gegeneinander das Wesende auseinandertreten*) y hace instalarse por primera vez la posición, el estado y el rango en el venir a la presencia [*Anwesen*]. En tal contraponerse se abren grietas, distancias, amplitudes y ensambles. El mundo llega a ser por la contraposición [*Aus-einandersetzung*]. (La contraposición no disocia, ni menos aún destruye la unidad. Ella la configura: es reunión²⁴⁴ [*Sammlung*] (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo.) (GA 40: 66)

El filósofo alemán rescata del aforismo la característica particular del concepto de πόλεμος que con la lucha reúne en una totalidad el devenir originario de lo que se esencia. En el curso sobre Hölderlin dice: “La unidad originaria es aquella que, en cuanto tal, une en el

(*Anwesenden*) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie.”)

²⁴² En el curso de 1934/35 Heidegger presenta una traducción del aforismo más apegada a la interpretación canónica: “*Der Kampf ist allem Seienden zwar Erzeuger, allem Seienden aber auch Beherrscher, und zwar die einen macht er offenbar als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er hinaus als Knechte, die anderen aber als Herren.*” (GA 39: 125/115) En español: La lucha es para todo ente, en efecto, el padre, pero también soberano de todo ente, y en verdad, a unos los hace manifiestamente como dioses, a los otros como hombres, a los unos los pone como siervos, a los otros, empero como señores. Heidegger, luego, modifica esta traducción para evitar aspectos terminológicos relacionados al lenguaje de la propaganda nazi. Por ejemplo, a pesar de continuar empleando el término *Kampf*, ya no le da la prestancia que en el período del rectorado tenía.

²⁴³ Este término posee varias acepciones; se hace un tanto difícil señalar a cuál de estas Heidegger se refiere en este contexto. Además de “contraposición” también encontramos: “contienda”, “confrontación”, “discusión”, “separación”, “disputa”, “debate”, “explicación”. No obstante, la que arriba elegimos pueden traducir mejor al πόλεμος heraclíteo que bajo *Auseinandersetzung*, la posición de uno fuera de otro, el filósofo vierte para indicar sea lo conflictivo del origen como la distinción de las partes que componen el acontecimiento emergente. Gregory Fried explica en *Heidegger’s polemos* que πόλεμος o *Auseinandersetzung* “...es un concepto ontológico para Heidegger. Éste describe la manera como el ser acontece y cómo nos concierne, y también describe nuestra relación con el ser en lo que Heidegger llama *Dasein*, el sitio, el ahí, en el que el ser se manifiesta.” (2000: 16)

²⁴⁴ Heidegger entiende en este escrito al reunir (λέγειν) como desocultar, por motivo de una lectura del fragmento 93 de Heráclito que distingue reunir de ocultar (κρύπτειν). (Véase, GA 40: 179) En “Logos (Heraklit, Fragment 50)” de *Vortäge und Aufsätze* también encontramos una interpretación detallada del verbo λέγειν respecto del “Ev Πάντα, es decir, el desocultamiento o reunión de todo (lo Uno como lo uniente) lo que se presenta de forma opuesta. (GA 7: 213-234).

dejar-brotar y, con ello simultáneamente, mantiene contrapuesto a lo brotado en la enemistad de sus poderes esenciales.” (GA 39: 249) Esta totalidad reunida (*Gesammeltheit*), ensamblada, permite que las cosas sean y mantengan en custodia el sentido inaparente de dicho acontecer. El filósofo considera que la lucha aquí aludida es lucha originaria [*ursprünglicher Kampf*] porque de ella surgen los luchadores. [...] La lucha proyecta y despliega lo extraño, lo hasta entonces no-dicho. (Cfr. GA 40: 66). La lucha no sólo lo hace estar-fuera, nacer como tal, sino que sólo ella conserva al ente en su constancia (*Ständigkeit*). Por tanto, cuando el estado originario de lucha desaparece, es decir, cuando el mundo se disipa o desensambla (*Un-fugen*) permanece el ente, si bien se pierde en la impropiedad de lo disponible para todos. Incluso, el hombre desaparece porque el πόλεμος era el que lo mantenía en lo determinado y lo dispuesto de su ser. De este modo, el hombre es hombre cuando entra en el acontecer como ser histórico. “Allí donde la lucha cesa como poder de la salvaguarda, comienza el estancamiento, la nivelación, la mediocridad, la mansedumbre, la atrofia y la decadencia.” (GA 39: 125/115)

En suma, sólo en el movimiento de ida y vuelta de la lucha se mantiene en armonía el ámbito del que proceden y en el que se presentan el hombre y las cosas, sin éste se disuelve el ensamble que sostiene el acontecer.²⁴⁵ Por más que tal armonía no se aprecie bajo la mirada común, ella sitúa en su complejidad todo lo aconteciente en su apropiado lugar. Según lo indica Heidegger en su curso de 1943 *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens*: “...el concepto griego de armonía (ἀρμονία) es el ensamble, pues lo esencial de la armonía está en el ajuste de lo uno con lo otro, donde ambos se ensamblan.” (Véase GA 55: 141) Dicho ensamble se conserva como lo inaparente porque a través de su transparencia puede surgir de forma más rica o capaz “lo que es”. Entonces, aquello que se oculta en el surgir de las cosas es la estructura que posibilita el acontecer.

Este horizonte previo y unitario del que emerge y en el que acontece el ser en el ensamblarse (*Sichfügen*) de las formas que se apropian y expropian es el *Ereignis* en su conflictividad (*Strittigkeit*). Pues bien, la conflictividad tiene la misma disposición fundamental que reside en el πόλεμος, la posición-uno-fuera-de-otro (*Aus-einander-*

²⁴⁵ Respecto a estas cuestiones Ricardo Maliandi afirma en su libro *Ética convergente* (tomo I acerca de la Fenomenología de la conflictividad): “Lo real –y en particular esta realidad social, política, cultural, histórica en que nos movemos- es siempre, y no de modo contingente sino necesario, un conglomerado de armonía y conflictividad.” (2010: 45)

setzung).²⁴⁶ No la mera discordia y disenso, sino el conflicto de lo que es conflictivo (*der Streit der Streitbaren*) que pone en sus límites²⁴⁷ y muestra (ἔδειξε) lo esencial y lo inesencial. (Cfr. GA 40: 121)²⁴⁸ Ya lo explica Heidegger en el escrito de 1935 cuando a partir de un análisis del primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles distingue dos acepciones de δεινόν (lo terrible -*Furchtbare*, pavoroso o inhóspito- *Unheimlichste*): 1) el imperar de la violencia (*Gewalt*) que proviene del *Sein* y transporta al *Dasein* a lo inhóspito y propio, y 2) el poder del *Dasein* en la violencia que hace-violencia en cuanto el empleo de ésta para dominar al ser del ente en lo conocido pero impropio de su ser. (Véase, GA 40: 158-159)²⁴⁹ De hecho, así como la lucha puede hacer acontecer al ser también puede ocultarlo, este es el conflicto (ἔρις) que el *Dasein* debe asumir para lograr sostenerse en la continua oscilación del *Ereignis* que procede del origen conflictivo de la ἀλήθεια, ya que:

La verdad nunca es ‘en sí’, disponible por sí misma, sino que tiene que alcanzarse en el conflicto. El desocultamiento [*Unverborgenheit*] es arrebatado del ocultamiento en un conflicto con éste. El desocultamiento no sólo es logrado por medio del conflicto, en el sentido general de que entre los hombres la verdad es algo que tiene que buscarse y lucharse. Más bien, lo buscado y luchado en sí, prescindiendo de la lucha del hombre es en su esencia un conflicto: desocultamiento. Quién lucha y cómo luchan los luchadores, es oscuro. Pero es importante tener en cuenta esta esencia conflictiva de la verdad [porque] se trata de experimentar propiamente el conflicto que acontece en la esencia de la verdad. (GA 54: 25)

²⁴⁶ Carlos Másmela señala al final de su artículo “Heidegger. La intimidad (ἀρμονία) como contienda (πόλεμος) del Ser mismo” en *Heidegger hoy* que: “La univocidad y singularidad relativas a la fuga coligante del *Ereignis* revela el ‘origen de la contienda’ [del conflicto] y, por tanto, la tensión de los contratendientes inmanentes al Ser mismo.” (2011: 230) Como dice Maliandi: “...la cuestión de la conflictividad está muy próxima a la de la polaridad, por el hecho de que, si bien no todas las oposiciones polares son necesariamente conflictivas, las oposiciones conflictivas casi siempre determinan o inauguran algún tipo de oposiciones polares. [...] Los polos pueden ser antagónicos, pero también pueden ser complementarios, [y en la lectura de Heidegger son las dos cosas al mismo tiempo].” (2010: 51)

²⁴⁷ Cuando Heidegger dice “pone en sus límites” quiere indicar una de-limitación [*Be-grenzung*] que destraba a las partes para el cumplimiento de su esencia. (Véase, GA 66:124)

²⁴⁸ Al respecto, Roberto Walton señala en su artículo “El camino hacia lo inaparente” que la conflictividad (*Strittigkeit*) alude “...al carácter único, no representable y sumamente extraño del *Ereignis*, y a su ‘esencial ocultarse’; con ello al principio de la esencia de la verdad en la no-verdad.” (2011: 192)

²⁴⁹ Esta doble violencia ya la introdujimos en el capítulo tercero cuando describimos los dos movimientos del *Dasein* en la estructura bidimensional: la impotencia (*Ohnmacht*) por la embestida del ser y la potencia (*Macht*) por la conquista del ser. Aunque, allí, presentamos estas dos violencias en el marco subjetivo del *Dasein* y no en el *Ereignis*. En *Einführung in die Metaphysik* Heidegger reformula estas dos violencias a partir del doble sentido de δεινόν que, más adelante, en el escrito retoma bajo: la forma de la δίκη entendida como el ensamble (*Fug*) pre-potente (*überwältigend*) -en el sentido de previo a la potencia- que articula e impera en el horizonte originario en el que luego se inserta la forma potente (*gewaltig*), en tanto actividad violenta (*Gewalt-tätigkeit*), de la τέχνη que domina por la maquinación a la δίκη. (Cfr. GA 40: 169)

En este fragmento del curso *Parmenides* (1942/43) Heidegger descubre que así como de la lucha surgen el hombre y las cosas a la vez que se mantienen en la armonía constante de su esenciarse, para que el *Dasein* pueda acceder y apropiarse de eso que se esencia de forma oscilante debe participar de lo conflictivo y de la verdad que encierra. Por esto, tiene que encontrar la manera adecuada para ingresar en lo conflictivo del conflicto sin violentar en exceso lo que se presenta en la lucha. A propósito, Heidegger señala que: “La actividad violenta del decir poético, del proyecto pensante, de las configuraciones constructivas, del obrar del político, no es una actividad propia de facultades que el hombre tiene, sino una sujeción y doblegamiento de la violencia [pre-potente], en virtud de los cuales el ente se abre como tal, al insertarse el hombre en él.” (GA 40: 166) Por tanto, lo que se mienta como el segundo sentido de δεινόν no deja de ser una derivación de su primer sentido. Efectivamente, el *Dasein* precisa del *Seyn* para actuar. No obstante, el *Seyn* también necesita del *Dasein* para imperar en la patencia (*Offenheit*) porque en éste se emplaza y proyecta aquello que lo atraviesa y domina de forma pasiva. En este sentido, Gregory Fried acierta con la siguiente indicación: “Πόλεμος no pertenece ni exclusivamente al ser ni al *Dasein*, tampoco es subjetivo u objetivo [...] Ser y *Dasein* se pertenecen en el πόλεμος. El πόλεμος se emplaza entre ellos, πόλεμος es *Da-sein*.” (2000: 16)²⁵⁰

Con todo, Heidegger finaliza el análisis del canto afirmando que el esquema fundamental de esta puja violenta que se desdobra no deja de encontrarse en la interreferencia (*Wechselbezug*) al ambiguo (*doppelsinnigen*) δεινόν. “Lo más inhóspito de lo inhóspito [*das Umheimlichste des Umheimlichen*] reside en la mutua relación de δίκη y τέχνη. [...] en la reciprocidad entre el pre-potente ente en su totalidad y la existencia del

²⁵⁰ Aunque, Fried llega a arriesgar que tanto en la estructura existencial de la temporalidad como en la autenticidad que destruye y construye hay πόλεμος. (Véase 2000: 17) Fried extiende demasiado el sentido de πόλεμος, pues aprovecha la traducción de *Auseinandersetzung* por “confrontación” y emplea a la fuerza el concepto heraclíteo en el contexto del diálogo con la tradición y el método fenomenológico que Heidegger introduce en los años 20 y que desarrolla, luego, en el *Seynsgeschichte*. Es verdad que el proceso de encontrarse con uno mismo -con el temple que nos determina- para apropiarnos genuinamente de lo dado, implica una lucha. Pero hablar de πόλεμος en la historia y en el camino personal del *Dasein* vincula el concepto a un aspecto más ejecutivo que pasivo, que debe explicarse con cuidado para comprender cómo el *Dasein* efectúa la *kehrige Bezug des Seyns*, pues de acuerdo a nuestra visión de la *Kehre*, la estructura del *Dasein* sigue en pie en el fenómeno del *Ereignis* asumiendo un rol en el plano de la conflictividad. Aunque, para introducirnos en el esquema del *Ereignis* que se despliega con la donación del *Seyn* hay que, sobre todo, recordar que: “La actividad violenta se tiene que quebrar frente a la supremacía del ser, cuando éste impera como lo que esencializa...” (GA 40: 171)

hombre, que hace violencia...” (GA 40: 171) Allí, es donde emerge la esencia del acontecer en su desocultación (*Entbergung*). Pero tal desocultación, por otro lado, debe resguardar lo oculto de lo pre-potente, puesto que de otro modo no sería más que la actividad violenta de la determinación del ser que termina clausurando lo que singularmente se muestra. En otras palabras y de forma contrapuesta pero acorde –como no podía dejar de ser la paradoja de la separación reunida- sólo en “el entre” de estas violencias *mora* lo extraño en *lo inhóspito* del *Dasein*. No obstante, Heidegger considera que: “Lo puramente brotado no sólo es inexplicable en algún aspecto, en *algún* estrato de su ser permanece el misterio [*Rätsel*] [...] Sin embargo, cuando este secreto [*Geheimnis*] es nombrado y dicho como tal, entonces se manifiesta; pero la develación de su manifestación es, precisamente, el no-querer-explicar; más aún: el comprender su ocultación como ocultándose.” (GA 39: 250)

Según nuestra lectura del fenómeno, la conflictividad del *Ereignis* consta de una estructura que mantiene en continua tensión (*Spannung*) y contra-tensión (*Gegenspannung*) a las dimensiones que entre el *Dasein* y el *Seyn* se dan. Heidegger retoma de Heráclito el sentido de una armonía antagónica o contratendiente (*gegenstrebig*er *Einklang*) entre los opuestos, “...donde los extremos más apartados están tensamente unidos [*zusammengespannt sind*].” (GA 39: 124) Este tipo de contratendencia (*Gegenstrebig*e) supone el ocultarse de lo que surge y el surgir de lo oculto que se contraponen en conjunto y de manera ensamblada en la unidad del *Ereignis*.²⁵¹ El filósofo alemán entiende estos movimientos de oposición como un pasar sobre algo (*über Etwas hinfahren*), al estilo de la trascendencia, que permite concretar la apropiación de sí en el otro, esto es, un portar contra, el portar uno sobre otro y, empero, uno a otro (*das Gegen- und Übereinander- und doch Einander- zutragen*). (Véase GA 55: 144-145)

Aunque más importante es la explicación de Heidegger que en *Heraklit* (GA 55: 147) describe esta mutua pertenencia expropiadora y apropiadora de los opuestos a partir de

²⁵¹ Carlos Másmela dice en su artículo que: “...la contradicción que Heidegger interpreta entre el surgir y el ocultarse responde a una unidad que no tiene relación con la dialéctica hegeliana, pues no supera dicha contradicción. Ella apunta a un desdoblamiento en sí mismo que no implica una unilateralidad excluyente sino un coligarse.” (Véase, 2011: 212-213) Másmela explica que este tipo de unidad de los contrarios se entiende gracias a la recepción heideggeriana del concepto de *φιλία* como “favor”, que aparece en el § 6 de *Heraklit*. De este modo, la limitación que anteriormente mencionamos como una forma de destrabar las partes para que alcancen su esencia se vincula con esta idea de favor, es decir, de un otorgar (*φιλεῖν- Gewähren*) al otro la posibilidad de ser. En “Aletheia (Heraklit, Fragment 16)” de *Vortäge und Aufsätze* Heidegger retoma la oposición de la *θύσις* (surgir) y el *κρύπτεσθαι* (ocultarse) en la mutua referencia del uno al otro. (Véase, GA 7: 278)

la tensión (*Spannung*) hacia atrás (*παλίντονος*) en el movimiento de expropiación y la distensión (*Ent-spannung*)²⁵² hacia adelante en el movimiento de apropiación. Es decir, lo que retrae y lo que prolonga a los opuestos, respectivamente. Para clarificar esta lectura Heidegger retoma el ejemplo del arco y la lira que representa para Heráclito el movimiento de los extremos que se tensionan. En este caso, cuando se tensiona los extremos del arco se separan, aunque se mantienen unidos. Pero cuando el arco se distensiona, prolonga los extremos acercándolos porque de este modo los reúne. Heidegger indica que el surgir es lo que se muestra en la imagen del arco porque algo nos tensiona (retrae) en el movimiento de distensión (prolongación). Por tanto, Heidegger considera que lo contratendiente, es decir, el movimiento de contra-tensión (*Gegen-spannung*) libera (limita, destraba, otorga) a los opuestos para acercarlos uno al otro en el ajuste esencial del ensamble.

En adelante nos posicionaremos en la estructura del *Ereignis* que *Beiträge zur Philosophie* abre, para mostrar la conflictividad que determina al fenómeno a través de una presentación analítica y dinámica de las dimensiones que lo constituyen. Esto implica realizar una descripción sistemática de las partes que componen el fenómeno y un análisis funcional de las dimensiones que interactúan en el mismo,²⁵³ tal como lo hicimos en el capítulo III con la estructura bidimensional del *Dasein*. De hecho, la idea es integrar esa interpretación en la versión renovada del *Ereignis* a fin de comprender la tensión del *Dasein* en el macro-contexto de la donación. Por este motivo, en este apartado revisamos el

²⁵² Como podemos ver este fenómeno de distensión (*Entspannung*) tiene relación con el fenómeno que también traducimos por distensión en el capítulo tercero (*Dehnung*) que refería al movimiento de prolongación temporal y afectiva del *Dasein* distinto del movimiento espacial y extensivo. Ambas distensiones, la del *Dasein* y la del *Ereignis*, apuntan a una apropiación originaria. La segunda, de cierta forma contiene a la primera; ya veremos cómo.

²⁵³ Tal como explica Ricardo Maliandi en el libro previamente citado -su gran obra en proceso sobre la *Ética convergente*, específicamente en el tomo I- (2010: 21-51): hay que considerar a los conflictos, en primera instancia, como una especie de oposición y choque con cierto tipo de interrelaciones cambiantes y desplazamientos que pueden tenerse por estructuras dinámicas. Maliandi considera a la “estructura” como un término técnico que facilita el estudio de la conflictividad y comprende su dinámica, justamente, como la lucha, la tensión o la tendencia de sus partes. Evidentemente, esta concepción de la estructura conflictiva sintetiza los rasgos que encontramos en la descripción del *Ereignis*. Aunque el pensador argentino no se introduce en este tipo de conflicto -que para él es de orden metafísico (*Cfr.* 2010: 41)- articula, de forma muy clara y acorde en muchos aspectos a nuestra posición, el sentido del fenómeno que aquí nos ocupa (por lo menos en su introducción al tomo I, en el cual realiza la presentación general). No obstante, hay diferencias esenciales, que hacen incompatibles las miradas sobre la conflictividad. Gran parte de estas diferencias proceden 1) de la naturaleza del objeto de estudio: ontológico-metafísico, en el primer caso, y ético, en el segundo y 2) de la perspectiva filosófica empleada: fenomenología de lo inaparente, en el caso de Heidegger, y la influencia de la pragmática trascendental y la ética material de los valores de Hartmann y Sheler, en el trabajo de Maliandi.

origen semántico de los conceptos que influyen la interpretación de la estructura del *Ereignis* que aquí ofrecemos. Las nociones de lucha, conflicto, tensión y contra-tensión procedentes de la lectura del πόλεμος heraclíteo son centrales para articular la estructura conflictiva del *Ereignis* que, a continuación, haremos. De este modo, en los subsiguientes apartados nos introduciremos en la estructura conflictiva, las dimensiones y los movimientos específicos del fenómeno y sus ensambles, sintetizándolos luego en un esquema global que clarifique la problemática de la diferencia.

3.2. Analítica y dinámica de las dimensiones del fenómeno

Para elaborar una descripción sistemática de la estructura del *Ereignis* se requiere contextualizarlo en la instancia originaria de la donación. Por este motivo, en el capítulo anterior de esta investigación aclaramos cómo debe comprenderse -según el criterio del filósofo alemán- la cuestión del desdoblamiento del donar y lo donado, que en términos trascendentales apunta a la relación sintética entre el ser y el ente. Pues bien, sólo gracias a la revisión del vacilante esenciarse del ser y de su fundamento abismal se obtiene una clave interpretativa coherente respecto del problema de la diferencia en el marco del *Seyndenken*. Dicha clave le permite al filósofo configurar el fenómeno sin omitir ningún aspecto del asunto en cuestión. Asimismo, la oscilación (*Schwingung*) del *Ereignis* y el tipo de ensamblaje (*Fuge*) de sus dimensiones están determinados por la paradoja inherente al despliegue del ser, que oculta y desoculta su sentido. De aquí se sigue, el origen conflictivo del fenómeno que determina su estructura, aquel que pudimos desentrañar en el apartado anterior.

La idea de un conflicto en el fenómeno indica el traspasamiento (*Übersteigerung*) de los opuestos en la relación entre el *Seyn* y el *Dasein*. Esto significa que el *Ereignis* tiene una estructura conflictiva por causa de la relación entre dimensiones que retraen o prolongan, en el sentido de ocultan o desocultan, a la donación. Como explicamos en el apartado anterior, la estructura conflictiva procede de la contratendencia en donde los opuestos no se excluyen sino que se complementan y reúnen en la contraposición armónica de los contrarios. El conflicto, a diferencia de la idea de un dilema, descubre que el fenómeno se realiza en el balanceo (*Schwung*) constante de las dimensiones y no en la selección de una

de éstas. Sin duda alguna, Heidegger plantea esta dinámica contra-tensiva con el fin de abrir la estructura al problema de la diferencia, ya que la perspectiva de la oscilación posibilita una comprensión que necesariamente no supera sino que acoge a la misma. En otras palabras, la presencia de la oscilación se adhiere al objetivo de abarcar al *Ereignis* en sus dimensiones sin socavar el camino a ningún ámbito, porque la donación despliega las posibilidades de encontrarse en la verdad y en la no-verdad. De allí en más, basta con experimentar el quiebre para despertar y permanecer en “el entre” del *Ereignis*. En efecto, recién con el balanceo que enlaza lo abismal podrá el *Dasein* meditar acerca del vacilante transcurso de la donación.

Ahora bien, siguiendo los lineamientos previamente pautados, podemos establecer que la estructura general del *Ereignis* se compone de dos dimensiones que expresan el envío y la sustracción de la donación. A continuación esbozaremos las dimensiones que conforman el fenómeno y el detalle de la dinámica que constituye al *Ereignis*.

De acuerdo a la dinámica contra-tensiva, las dimensiones de la estructura ocultan o desocultan la donación. De esta manera, bajo las formas de la yección-a (*Zuwurf*) del *Seyn* y la proyección (*Entwurf*) del *Dasein*,²⁵⁴ el *Ereignis* despliega la verdad en la dimensión desocultante de la apropiación. “Puesto que el ser necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser [*gehört dem Seyn*], para realizar su extrema determinación [*äußerste Bestimmung*] como *Da-sein*.” (GA 65: 251) En este caso, la yección apropiante²⁵⁵ del *Seyn* en un lanzamiento (*Wurf*) de carácter indeterminado impela al *Dasein* a captarlo. El *Dasein* patentiza el imperar pre-potente de la yección del *Seyn* que desde lo oculto hace surgir a lo extraño en el pavoroso e inhóspito temple que lo emplaza en el encantamiento (*Berückung*). Así pues, esta yección enfrenta al *Dasein* a la inmensidad del llamado (*Ruf*) procedente del ser. Entonces, una vez que el *Dasein* es arrojado

²⁵⁴ Para analizar la estructura del *Ereignis* en las formas *Zuwurf-Entwurf* y *Kehre-Widerkehr* que aparecen en los *Beiträge*, tuvimos en cuenta las interpretaciones de F-W von Herrmann en: *Wege ins Ereignis* (1994:62-63) y Heideggers “*Grundprobleme der Phänomenologie*”. Zur “*Zweiten Hälfte*” von “*Sein und Zeit*” (1991:70-71) y de Roberto Walton en su artículo “El camino hacia lo inaparente” publicado en *Heidegger hoy* (2011:191).

²⁵⁵ Hay diversas formas de traducir con adjetivos calificativos el sentido de los movimientos de yección y proyección. Aquí empleamos la versión apropiante-apropiada para la dimensión desocultante y desapropiante-desapropiada para la dimensión ocultante del *Ereignis*. Otras versiones pueden ser aconteciente-acontecida, propiciador-propiciado, apropiador-apropiado, etc.

(*geworfen*) por el ser, desplazado, al éxtasis (*Entrückung*) de apertura al llamado²⁵⁶ en la cercanía del claro, logra mantenerse en este ámbito y realiza la proyección apropiada que delimita lo yectado a través de la articulación que instituye el proyecto en un alzado.²⁵⁷ Heidegger dice en el § 122 de los *Beiträge* que: “La inauguración a través del proyecto [*die Eröffnung durch den Entwurf*] es sólo tal cuando sucede como experiencia de la condición de arrojado [*Geworfenheit*] y con ello de la pertenencia (*Zugehörigkeit*) al *Seyn* [...] cuanto más proyectante se hace [*je entwerfender er wird*], tanto más arrojado [*geworfener*] es ya el arrojado.” (GA 65: 239) De este modo, el *Dasein* efectúa la apropiación (*Er-eignung*) de la yección, que también es una apropiación de sí en el *Ereignis*, para transformarse en el custodio de la yección y el fundador del proyecto. Por tanto, reunidos en la distensión contratendiente los extremos de la donación, *Seyn* y *Dasein*, fundan una versión apropiada del *Ereignis*.

Por otro lado, por motivo del rehúso (*Verweigerung*) de lo que debe ofrecerse, cuando la yección se sustrae como yección desapropiante y la proyección deviene en caída como proyección desapropiada, la verdad se oculta en los ropajes del ente y el *Dasein* permanece en el extravío (*Verlorenheit*) que lo mantiene como ser-ausente (*Weg-sein*). Ser ausente del *Da*, el instante en donde se funda la verdad, significa encontrarse en la inautenticidad del ahí. “Al ahí pertenece como su extremo esa ocultación en lo abierto más propio, lo ausente.” (GA 65: 324) En este ámbito no se efectúa ni la *Kehre* en el *Dasein* ni la *Widerkehr* en el *Seyn*, es decir, ni el *Seyn* emerge de lo oculto para emplazarse en el *Da-sein* ni el *Dasein* efectúa la inversión necesaria para poner en acto la *kerhige Bezug des Seyns*. Por lo tanto, las partes que componen esta dimensión permanecen en lo oculto, evitando la comparecencia de la donación y generando el abandono del ser y su, consecuente, encubrimiento en el ente. En este caso, el lanzamiento se retiene y la

²⁵⁶ En varios pasajes de los *Beiträge* Heidegger presenta juntos los templos, podríamos decir, de éxtasis (*Entrückung*) y encantamiento (*Berückung*). Esto confirma la necesaria inter-referencia de la Ontología fundamental y el *Ereignis-Denken* para sostener la diferencia. Pues bien, el tiempo-espacio propicio para la fundación de la verdad del ser depende del horizonte abierto entre la proyección exstática del *Dasein* y la yección encantadora del *Seyn*. *Entrückung* y *Berückung* también pueden traducirse como “desplazamiento” y “emplazamiento”, dado a que el desplazamiento alude a la condición estar fuera, de remitirse-a, del éxtasis y el emplazamiento tiene que ver con ese lugar en donde el *Dasein* encuentra su puesto para la recepción de la donación, en el *Da*. Analizaremos estos templos que caracterizan la dimensión apropiadora del *Ereignis* en el próximo apartado.

²⁵⁷ Como puede verse, la idea de un lanzamiento, al estilo de la distensión que prolonga, genera el alzado del *Dasein* que proyecta lo que con el arco y la lira imaginamos.

proyección del *Dasein* deviene en caída.²⁵⁸ Fuera de toda disposición emplazadora de sentido y lejos del contraimpulso o contrabalanceo (*Gegenschwung*)²⁵⁹ que abre al *Dasein* a la captación, la donación yace encubierta en el *Ereignis*, la dimensión ocultante de la expropiación (*Ent-einung*). De este modo, por la tensión contratendiente los extremos expropiados se separan impidiendo el traspasamiento (*Übersteigung*) apropiador que como transpropiación (*Übereignung*) los reúne. No obstante, Heidegger dice que: “El rehúso es la más íntima coacción de la indigencia más originaria, de nuevo inicial, hacia la necesidad de una legítima-defensa [*Not-wehr*]” (GA 65: 240) Esto significa, que el rehúso del ser que se yecta sustraído, en realidad, es la asignación para el claro en el que el *Dasein* se estremece. El rehúso otorga la posibilidad de experimentar la indigencia que despierte al *Dasein* del *olvido del olvido* para enfrentar la decisión de una vuelta al ser desde el reconocimiento de su condición carencial.

A la hora de presentar la estructura general de la donación hay que recordar que el *Ereignis* se compone de estas dos dimensiones. Por esto, es en la puja contraoscilante (*Gegenschwingend*) de la yección del *Seyn* y la proyección del *Dasein*, y del rehúso (*Verweigerung*) de la yección y el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) que surge y se sostiene el *Ereignis*. “Este contrabalanceo de necesitar y pertenecer constituye al ser como *Ereignis* y lo primero que pensadamente nos incumbe es elevar a la simplicidad del saber y fundar en su verdad la oscilación de este contrabalanceo [*die Schwungung dieses Gegenschwunges*].” (GA 65: 251) Como puede verse, la estructura conflictiva del *Ereignis* reformula en una versión más compleja y enriquecida a la estructura bidimensional del *Dasein*, que planteamos en el capítulo tercero de la investigación. Pues bien, la tensión entre las dos dimensiones que expresa los movimientos vitales del *Dasein* de acuerdo a su disposición afectiva, recién se comprende al completar la estructura con la contra-parte correspondiente de dicha dinámica, el *Seyn*. Sólo con una visión integral del fenómeno, es decir, atendiendo a las dos partes que dan cuenta de la diferencia, se llega a reconstruir

²⁵⁸ Por tanto, en esta segunda instancia se plasma la sustracción del lanzamiento por la tensión que retiene y la suspensión del proyecto que deviene en encubrimiento.

²⁵⁹ Mantenemos dentro del espectro de posibilidades la traducción “contraimpulso” (*Gegenschwung*) porque aporta, más allá de la contraoscilación o contrabalanceo del *Ereignis*, la idea renovada de un contramovimiento (*Gegenbewegung*) del *Dasein* para la apropiación del *Seyn*. El contraimpulso refiere en los *Beiträge* a la transformación del *Dasein* de animal racional al ser-ahí para una captación adecuada del sentido de la donación. Contraimpulso parece más apropiado para denominar esa retro-inversión del *Dasein* a lo originario.

debidamente el asunto originario de la donación. Al respecto Heidegger dice en el §144 de *Beiträge* en el que introduce la idea del conflicto originario (*ursprüngliche Streit*): "... no sólo rige esto y primero y sólo esto, que también la contra-parte [*Gegen-teil*] 'es' y ambos se copertenecen, sino cuando ya lo contrario como contrabalanceo, entonces como *Ereignis*. Antes es siempre sólo sobreasunción [*Aufhebung*] y reunión [*Sammlung*] (*λόγος*), pero ahora liberación [*Befreiung*] y abismo [*Abgrund*] y el pleno *esenciarse* en el espacio-tiempo de la verdad originaria." (GA 65: 264)

3.3. Las disposiciones fundamentales que modulan el Ereignis: otro tipo de movilidad

Cuando Heidegger reelabora el problema de la diferencia en el *Seynsdenken* introduce una nueva forma de comprender la relación entre el *Seyn* y el *Dasein*. De este modo, la exposición del filósofo se inicia con el fenómeno en el que emerge y se sostiene la diferencia por las dos partes que yacen en la intimidad que caracteriza a la inter-referencia. Pues bien, el tipo de acontecer del ser ya no se analiza simplemente a través del *Dasein* sino a partir del inter-medio (el entre) que modula el entramado de sentido del fenómeno entero. En principio, Heidegger estipula el ámbito (*Gegend*) en donde se instala esta relación en las formas apropiadas y expropiadas que presentamos; el ámbito inaparente y abismal que constituye al fenómeno del *Ereignis*. Heidegger identifica a este ámbito que ensambla la estructura aconteciente del fenómeno, justamente, con la diferencia. Recordemos que la diferencia se realiza a través del acercamiento o el alejamiento de sus partes porque en ella se une y separa lo que es contrapuesto. Por ende, "la diferencia es *la* dimensión" -*die Unter-Schied ist die Dimension-* (GA 12: 23) en donde las partes contratendientes se traspasan, llevándolas a lo que les es propio.

Tal como descubrimos en la estructura bidimensional del *Dasein*, aquí la dimensión no representa una porción extensa y medible por el cálculo.²⁶⁰ La dimensión no es la trayectoria que recorre un móvil en una serie sucesiva de horas. Empero, en la dimensión que el ámbito originario *limita* para descubrir la diferencia, tiempo y espacio se configuran como una totalidad ensamblada (*Zeit-Raum-Gefüge*) en la que se funda la verdad del ser.

²⁶⁰ Pese a que esta concepción de la dimensión no se rige por las propiedades básicas de la naturaleza, Heidegger habla de una medida, magnitud, cercanía, lejanía, de espacio y tiempo, aunque lo hace a su manera.

Por tanto, la dimensión o, mejor dicho, las dos dimensiones que componen la estructura del *Ereignis* en la tensión y la distensión por medio de los movimientos de retracción y prolongación que analizamos previamente, temporalizan y emplazan la donación. Heidegger dice en *Die Sprache* que: "...la diferencia es la que misura [*Er-messen*] la medida de su esencia [*Maß ihres Wesens*], la que abre a las partes de par en par." (GA 12: 23) No obstante, para que la verdad del ser emane de lo oculto en una versión descubierta deben concretarse dos temples fundamentales que plasman la inter-referencia o doble *Kehre*. Dos temples que mencionamos previamente y que son muy importantes en esta perspectiva espacio-temporal del *Ereignis*: el éxtasis (*Entrückung*) y el encantamiento (*Berückung*).²⁶¹ Señalamos que estos temples dan cuenta de la inter-referencia porque, como a simple vista se observa, el primero lo aporta *Sein und Zeit* y el segundo proviene de los *Beiträge zur Philosophie*.

Antes de introducirnos en el análisis de estos temples, queremos presentar algunas consideraciones respecto de los conceptos de ámbito, movimiento y dimensión que determinan el comportamiento del *Dasein* en la relación con el *Seyn*. En la tercera conferencia de *Das Wesen der Sprache* (GA 12: 186) Heidegger retoma estos conceptos trabajados anteriormente en el curso de 1927, aunque ahora contextualizados en el *Seynsdenken*. El filósofo entiende la noción de ámbito (*Gegend*)²⁶² en el sentido de lo que viene-en-contra (*Gegnende*), es decir, lo contrapuesto que libera el claro (*Lichtung*) de lo oculto para que el *Dasein* lo custodie desde la puesta-en-camino (*Be-wägung*). Heidegger dice que sólo el ámbito originario es condición de posibilidad para todo camino.²⁶³ "Él encamina (*be-wägt*); hace don de camino." (GA 12: 186) Este encaminar, poner-en-camino, no es otra cosa que lo anteriormente postulado como movimiento, al menos en el sentido de los *Grundprobleme der Phänomenologie*. En efecto, poner-en-camino (*Wegen y Be-wägen*) profundiza la cercanía al origen y conecta al *Dasein* con el balanceo inherente al *Ereignis*,

²⁶¹ Recordamos que *Entrückung* apunta directamente a un desplazamiento y *Berückung* a un emplazamiento. Franco Volpi señala en su análisis crítico de los *Beiträge* que: "el *Zeit-Raum* produce *Entrückungen* y *Berückungen*, dilataciones y contracciones, alejamientos y acercamientos, 'éxtasis' y 'atracciones', en los que el tiempo (con sus tres éxtasis) y el espacio (con sus dimensiones) se articulan abriendo el 'despejamiento' (*Lichtung*) en el que el *Dasein* es acontecido y apropiado por el Ser." (2010: 57)

²⁶² El concepto *Gegend* debe comprenderse como el sitio, el paraje o la comarca en donde las cosas se emplazan como estar-frente las unas a las otras. El concepto heideggeriano está vinculado al sentido del πόλεμος que bajo la traducción de *Auseinandersetzung* el filósofo rescata.

²⁶³ Tal como indicamos en el capítulo tres cuando dijimos que la dimensión es condición de posibilidad del movimiento.

ya que según Heidegger *wiegen* (mecer), *wagen* (atreverse) y *wogen* (ondear) nos remiten a eso. (Cfr. GA 12: 187) El *Dasein* tiene que encaminarse pero no hacia delante sino hacia donde ya se encuentra situado. En efecto, el camino practica un retroceso al origen a partir del recogimiento sobre lo mismo (*das Selbe*). Bajo esta óptica, *Bewegung* a diferencia *Bewegung* (concepto tradicional de movimiento en el sentido aristotélico) destaca la idea de un movimiento centrado en el recorrido que se determina por la proximidad o vecindad (*Nachbarschaft*) al ámbito de donación. Heidegger plantea un análisis del movimiento entre las partes que se oponen (*Gegnen*) como un estar uno-frente-a-otro-mutuo (*Gegen-einander-über*) en el que se disponen la cercanía (*Nähe*) y la lejanía (*Ferne*). El filósofo señala en *Das Wesen der Sprache*:

Cuando se piensa la cercanía, aparece la lejanía. Ambas se hallan en una cierta contraposición como distintas magnitudes de la distancia [*Abstände*] de los objetos. La medición de la magnitud [*Größe*] se efectúa cuando medimos trayectos [*Strecken*] según su longitud o cortedad. Así, la medición de los trayectos medidos está tomada cada vez de un distanciamiento/prolongación (*Erstreckung*) por el cual y a lo largo del cual se calcula el número de unidades en el trayecto medido. (GA 12: 197)

No obstante, Heidegger deja en claro que los parámetros clásicos empleados por el pensamiento calculador no son los que dan cuenta del sentido originario. Los distanciamientos/prolongaciones entre cercanía y lejanía se dan en estructuras de tiempo y espacio de otra naturaleza. Para medir los distanciamientos/prolongaciones no se requiere atender a las distancias consumadas en los trayectos sino al en-caminar, es decir, al movimiento de contraposición de uno frente al otro de las partes contratendientes, esto es lo que constituye la esencia misma de la cercanía (*die Nahnis*).²⁶⁴ Heidegger explica en su curso *Heraklit* que "...lo recorrido por la medida y por el ser medido es la di-mensión. En tal caso, el sentido fundamental, la esencia de la medida, es la amplitud, lo abierto, el extenderse y ampliarse del claro. [...] Solamente una perspectiva de la mirada humana puede abrirse para entrever la medida, esto es, la ‘amplitud de tensión’ [*Spann-Weite*].”

²⁶⁴ El concepto de cercanía es muy importante para la vertiente de estudio del pensar de Heidegger de carácter topológico. Algunos pensadores como Emil Kettering (1987), Jeff Malpas (2006) y Alfredo Rocha de la Torre (2007), entre otros, le dan una centralidad especial a este concepto porque consideran que a partir de él se configura la experiencia fundamental de la comprensión del ser a partir de temas como: el poetizar, el pensar, el lenguaje, el habitar, la serenidad, tiempo, espacio, cuaternidad, etc.

(Cfr. GA 55: 170-171) Asimismo, en su escrito *Zeit und Sein* nos dice que: “Dimensión es aquí pensada no sólo como ámbito de la posible medición, sino como el traspasar de un lado a otro, como el ofrendar esclarecedor [*Lichtenden Reichen*]. Sólo este permite representar y delimitar un ámbito de medida.” (GA 14: 19) Y tal ofrenda no es otra que la cuarta dimensión (considerando la triple estructura del tiempo: el haber sido –*Gewesenheit*, la presencia –*Anwesenheit*, y lo que guarda encuentro –*Gegen-Wart*) que dona a las otras la posibilidad de ser, y mantiene separados y unidos en la contra-tensión a los opuestos. “Este inicial (*anfängliche*) ofrecer (*Reichen*) [...] en el que reposa la unidad del tiempo auténtico (*eigentlichen Zeit*) Heidegger lo llama la cercanía acercante (*die näherende Nähe*) o cercanía (*Naheit*).” (GA 14: 20)

En suma, para que la cercanía encuentre su expresión en el claro, el tiempo temporaliza (*die Zeit zeitigt*) y el espacio espacializa (*der Raum räumt*) dando lugar a las cosas y las relaciones entre estas. Particularmente, como planteamos al final del primer apartado del capítulo cuarto, Heidegger rescata el carácter pasivo de la donación en la disposición receptiva del claro en el *Dasein*. El concepto de *Dasein* es reformulado en los *Beiträge*, Heidegger da cuenta de ello a través de la marca que establece separando el término con un guión *Da-sein*. Al separarlo acentúa el *Da* para remarcar su aspecto topológico. Esto significa que ahora el concepto de *Dasein* no se distingue por el carácter modal que insiste en la actividad performativa de una producción de mundo, de una significación del entorno, sino que en el concepto se resalta la idea de un “ahí”, el lugar en donde se reúnen ser y hombre. De este modo, el filósofo retoma el sentido pasivo que postulamos al inicio de esta investigación, a saber, la determinación de la vivencia y, en este caso, del esenciarse del ser a partir del imperar de lo donado. No obstante, pese a que no podemos negar que hay un cambio en la acentuación del aspecto dinámico al aspecto estático del lugar en donde se emplaza el sentido originario del esenciarse, tal como indica Thomas Sheehan en su artículo “*Dasein*” en la compilación de Dreyfus y Wrathall *A Companion to Heidegger* (2005: 200), opinamos que ambos aspectos permanecen en juego a la hora de definir los factores que determinan la estructura constitutiva de dicho sentido, sea en el primero como en el segundo período de la obra de Heidegger. Tal como afirmamos y argumentamos con nuestra idea de una dualidad del *a priori* e, incluso, abordamos por medio de la perspectiva de la inter-referencia que establece en el *Ereignis* la

reciprocidad entre lo activo y lo pasivo a partir de la integración de lo pensado en la Ontología Fundamental en el *Seynsdenken*. Esto es lo activo de *Sein und Zeit* (la proyección del *Dasein*) y lo pasivo del *Seynsdenken* (la recepción de la yección del *Seyn*).

Ahora bien, para que el claro emerja y se mantenga en lo abierto, precisamos comprender cómo se emplaza e instituye en el *Da del Dasein* este imperar. Dos son los temples que ensamblan de forma apropiada en la estructura del *Ereignis* el claro: el éxtasis (*Entrückung*) y el encantamiento (*Berückung*). Ambos temples se entrelazan para la puesta esclarecedora de la ofrenda y en-caminan un proyecto, a la vez que son encaminados por la temporalización y la espacialización de lo yectado. Por ende, como adelantamos previamente, la aparición de estos temples depende de la *Zeit-Raum-Gefüge*. Heidegger examina esta cuestión en el apartado (d) del cuarto ensamble de los *Beiträge*, la fundación - *die Gründung*. Allí se introduce en las formas originarias del tiempo y el espacio de la estructura del *Ereignis*.²⁶⁵ El filósofo presenta al ensamble de tiempo-espacio²⁶⁶ como el ámbito originario en el que se concentra la dinámica conflictiva del *Ereignis*. La estructura éxtasis-encantamiento alude, entonces, al surgir-de y la pertenencia-a en el fenómeno. Así pues, el claro se propicia en el instante (*Augenblick*) en el que se efectúa la doble *Kehre* o la *Kehre im Ereignis*. Éste plasma la singularidad del *Ereignis* como fenómeno fáctico e histórico en el que se consuma la verdad como acontecer. A propósito Heidegger nos dice: “El tiempo-espacio es la acaecida abertura de las vías de inversión [*Kehrungsbahnen*] del *Ereignis*, de la *Kehre* entre pertenencia y llamada-a, entre abandono del ser y hacer señas (¡el estremecerse de la oscilación del ser mismo!). Cercanía y lejanía, vacío y donación, impulso y vacilación, todo ello no puede ser concebido tempo-espacialmente desde las representaciones usuales.” (GA 65: 372) Por tanto, dadas las condiciones particulares del fenómeno y la caracterización del otro pensar, Heidegger insiste en la destrucción hermenéutica de estos conceptos para una reformulación apropiada en el *Ereignis-Denken*. Heidegger indica que: “El ocultarse se eleva a través del claro, y sólo cuando esto acaece, cuando lo conflictivo [*das Strittige*] en su intimidad domina totalmente al ‘*Da*’, puede lograrse salir del ámbito indeterminado y como tal para nada asido del re-presentar y

²⁶⁵ Parte de este tema lo explicaremos en el apartado cuarto de este capítulo, cuando nos concentremos en el análisis de la temporalidad (*Temporalität*) que fundamenta al fenómeno. Ahora simplemente queremos direccionar la mirada a los temples indicados.

²⁶⁶ Traducimos tiempo-espacio y no espacio-tiempo porque Heidegger dice que primero se nombra al tiempo, el componente más importante de esta configuración.

vivenciar e intentar la instancia del *Da-sein*.” (GA 65: 349) Más adelante dice que: “El claro para el ocultamiento no mienta la sobreasunción de lo oculto y su dispensa y transformación en inoculto, sino justamente la fundación del fundamento abismoso para el ocultamiento (el vacilante rehúso).” (GA 65: 352) Pero, ante todo, el filósofo sostiene que la estabilidad en la instancia se obtiene con una preparación que se gana con la meditación en el decir pensante del *Ereignis*.

Finalmente, el filósofo resuelve presentar la dinámica de los templos de la siguiente manera. El tiempo está aquí experimentado como éxtasis e inauguración. En la yección del *Seyn* ya se desplaza oculto el fundamento (del ente) como posibilidad de una ex-posición fundante, en el sentido de un poner-fuera que *reúne* lo yectado con el *Dasein*. Por ende, la *ekstatische Zeitlichkeit des Daseins* ya estaba contenida en la yección del *Seyn*. Heidegger explica: “En tanto el arrojador proyecta, inaugura la apertura, descubre a través de la inauguración que él mismo es el arrojado y nada produce sino coger al vuelo [*aufzufangen*] el contrabalanceo en el ser, es decir, ingresa en éste y con ello en el *Ereignis*.” (GA 65: 304) Por otro lado, el tiempo en tanto extasiante-inaugurante es con ello en sí, a la vez, emplazador. Puesto que una vez que la yección se yecta hacia el *Dasein*, se asienta en el *Da* en donde el claro se dispone en lo abierto. Este espaciamento instala la dimensión clareante en la unidad de los tres éxtasis temporales que presta la localidad pre-espacial (*die vorräumliche Ortschaft*) para el encantamiento del *Dasein* ante la yección del *Seyn*; encantamiento que le es concedido por la *horizontale Temporalität des Seyns*. Con el encantamiento *se sostiene* en su total estructura el instante en el que se presencia el claro en el ocultarse y, por ende, la temporalización es sostenida como a-bismo originario, es decir, como el entregarse fundante que no es fundamento (*Un-Grund*). Pues, el encantamiento admite la posibilidad de la donación como posibilidad aconteciente de lo que se entrega y sustrae. El encantamiento es el emplazamiento del *Ereignis*²⁶⁷ en “el entre” oscilante.

Todo esto puede resumirse en el críptico pero, ahora, aclarado pasaje del autor de los *Beiträge* que transcribimos a continuación: “El *sitio del instante* [*die Augenblicksstätte*], singularidad y acceso del más claro éxtasis al ámbito del hacer señas

²⁶⁷ Estamos de acuerdo con la tesis de Jeff Malpas acerca de que la noción de *Ereignis* es topológica, en el sentido de que intenta “...articular un lugar [*Place*], no a partir de la derivación de un principio o fundamento previo, sino por el contrario a través de su carácter diferenciante y, a la vez, unitivo. [...] El *Ereignis* no es algo aparte de la reunión de los elementos que lo componen.” (2006: 222)

desde el suave encantamiento de lo que se rehúsa-vacila, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la *retención*. Ésta y la experiencia fundamental del *Da* y de este modo del tiempo-espacio. (GA 65: 375) La experiencia que se abre temporalmente viene dada por la unidad originaria de tiempo-espacio. Para que esencie el fundamento del ente en el *Da-sein* tiempo y espacio se separan en un transplazamiento o remoción (*Verrückung*) a partir del cual el éxtasis (*Entrückung*) y el encantamiento (*Berückung*) se dan, concretándose la llamada-a y la pertenencia, que hacen acontecer, propiciar y apropiar el claro.

3.4. Interpretación de la estructura en función a los ensambles

Como pudimos ver en los anteriores apartados, de acuerdo a nuestra interpretación de la continuidad del pensar de Heidegger y el problema de la diferencia, sostenemos que la constitución estructural del *Ereignis* apunta a una configuración nueva de la donación a partir del estudio de la relación *Seyn-Dasein*. Cuando Heidegger inaugura el estilo del *Seynsdenken*, particularmente en el proyecto en curso de los *Beiträge*, pretende transformar la búsqueda fenomenológica iniciada con la analítica existencial, aunque manteniendo algunos rasgos de la estructura del *Dasein* que para él siguen siendo centrales a la hora de efectuar la *kehrige Bezug des Seyns*. Estos rasgos son los que nos permiten afirmar la existencia de una inter-referencia entre ambos períodos en la constitución del *Ereignis*.

Para facilitar el ejercicio meditativo de una descripción del camino hacia lo inaparente, Heidegger se toma la libertad de plasmar el recorrido del “otro comienzo del pensar” a través de un bosquejo que por medio de ensambles organiza²⁶⁸ -pues así lo hace- el fenómeno que luego se convertirá en el concepto fundamental de su obra. De forma tal que cada ensamble del *Ereignis* vislumbra el origen conflictivo de la relación *Seyn-Dasein*

²⁶⁸ Tal como Hans Ruin lo indica en su artículo “Contributions to Philosophy” en la compilación de Dreyfus y Wrathall, *A Companion to Heidegger*: “Quizás la derivación más obvia del programa de *Sein und Zeit* a los *Beiträge* es precisamente el abandono del ideal de un sistema. En la importante sección 39 con los comentarios de Heidegger sobre la estructura y la forma del nuevo ‘pensar inicial’ de los *Beiträge*, dice que los sistemas pertenecen al pasado.” (2005: 360) No obstante, si dejamos de lado el estilo particular de escritura del tratado, no podremos negar que hay en el mismo un ordenamiento particular y claro de las partes que componen el fenómeno a estudiar. Este tipo de ordenamiento claramente podría comprenderse como un sistema, pero uno restringido a la cuestión a tratar y no uno de los grandes sistemas filosóficos que pretenden abarcar el campo entero de la filosofía.

y la dificultad de encarar el tránsito del pensar. De hecho, en cada ensamble Heidegger dialoga con la tradición filosófica, ya que no deja de discutir los conceptos que determinan al primer comienzo del pensar. Efectivamente, el recorrido se inicia en el ensamble que devela el encubrimiento metafísico y las fuerzas dominantes de la técnica. Ya pudimos descubrir con *Sein und Zeit* que, ciertamente, primero aparece lo derivado, es decir, la versión encubierta que debe destruirse para abrir paso a lo originario. Por este motivo, los ensambles muestran la constante lucha para sostener aquello que se descubre y, a la vez, oculta tras los ropajes del ente.

El *Ereignis* no deja de ser un concepto, que podríamos realmente considerar metafísico -más allá de las implicancias negativas que Heidegger destaca. Dicho concepto articula la manera de comprender la vivencia del *Dasein* en el plano más abstracto del acontecer. En este sentido, el objetivo del filósofo es evitar todo tipo de delimitación forzosa y cargada de supuestos que critica desde siempre y, por ende, evade gracias al pensar poetizante y a las analogías que le permiten referirse a lo que se esencia por medio de cómo lo hace. Para esto, también se vale del sentido de la fuga (*Fuge*) que, como sabemos, "...en el contexto de la música es una composición caracterizada por un tema recurrente que primero se presenta en una parte introductoria y que luego reaparece en varias y diferentes voces de una manera abierta e improvisada." (Cfr. Ruin, 2005: 361) A pesar de que Heidegger no explicita en ninguna parte del escrito la posible influencia metódica de esta pieza musical, es evidente -y difícilmente una coincidencia- la similitud en la mecánica operativa que siguen los *Beiträge*. No obstante, las fugas o ensambles que componen el bosquejo del *Ereignis* presentan directamente un ordenamiento del recorrido, que señala los pasos requeridos para la realización de lo pretendido en el fenómeno. Por tanto, hay un motivo detrás de este particular ordenamiento que a través de notas aparece en los apartados del libro y permite distinguir la estructura del fenómeno en cuestión.

Ahora bien, para captar el sentido contra-tensivo y conflictivo de la estructura del *Ereignis* no es necesario realizar una lectura lineal de los ensambles, que además Heidegger desestima. Puesto que aquí la idea no es dar las pautas precisas para encaminar al *Dasein* fuera del encubrimiento. Heidegger aclara que la oscilación del fenómeno y el trasfondo abismal en el que se encuentra, son las claves para interpretar correctamente a la donación y, con ella, a la diferencia. Por esto, cuando nos sumergimos en la lectura de los *Beiträge*

tropezamos con el hecho de que en cada uno de los ensambles suelen repetirse y combinarse las mismas cuestiones. Lo interesante es que a pesar de esta incesante insistencia algo nuevo aparece que nos permite dilucidar y reconstruir el fenómeno en el proceso. Vallega-Neu señala en su escrito *Heidegger's Contributions to Philosophy* que "...para aprender el arte de la repetición, debemos aprender a ejecutar las repeticiones del movimiento del pensar de tal forma que lo repetido ocurra para nosotros y con nosotros cada vez de nuevo [*each time anew*] y de otra forma." (2003: 31) De este modo, lo por pensar (*Er-denken*) no deja de realizarse en cada uno de los ensambles atendiendo a la totalidad ensamblada de la obra.

Para no extender demasiado este apartado con una descripción del contenido de cada ensamble que bien puede rescatarse directamente del trabajo de Heidegger, sintetizaremos en un cuadro algunas de las tensiones que hacen a la constitución del fenómeno y que pueden apreciarse en los ensambles que lo conforman:

RESONANCIA	-Rehúso-encubrimiento-dominio de la técnica en la figura: <i>Ent-eignis</i> -Abandono-olvido-carencia de indigencia es la primera reacción: <i>Dasein</i> -Retención-reconocimiento de indigencia-asunción de lo oculto: reposición
PASE	-Confrontación de tradición- destrucción de supuestos: <i>Seynsgeschichte</i> -Recuperación de lo oculto en lo destinado: corregir la sustracción
SALTO	-Tránsito-salto-pensar inicial frente a la estanca y chata tradición -Quiebre de los parámetros convencionales -Proyección exstática del <i>Dasein</i> hacia la yección horizontal del <i>Seyn</i>
FUNDACIÓN	-Tiempo-espacio para la concreción del claro -Éxtasis y encantamiento opuestos a la sumisión y el extravío en el ente -Inauguración-instalación-fundación de la verdad -Sostén de la oscilación
LOS FUTUROS	-Posicionamiento del <i>Dasein</i> como custodio y guardián frente a la caída y huída previa a la resonancia -El venidero ejerce el existencial del cuidado
EL ÚLTIMO DIOS	-Permanencia de donación implica el ocaso del último dios -Consumación de indigencia y ocultamiento para apertura al claro -Definición del quiebre que contrapone las dos dimensiones: <i>Ereignis</i>

3.5. Esquema de la estructura conflictiva del Ereignis



4. Fundamentación de la unidad del Ereignis por medio de la temporalidad (Temporalität)

Si retomamos el apartado cuatro del tercer capítulo de este estudio veremos un problema que allí queda abierto y que ahora comprendemos gracias al avance de la investigación. Cuando diferenciamos la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* del tiempo originario (*ursprünglichen Zeit*) que sustenta y posibilita la comprensión del ser, sostuvimos que este último parece depender, de cierta forma, del horizonte exstático-trascendental del *Dasein*.²⁶⁹ Dado a que para hablar de un tiempo originario es necesario remitirse a una temporalización de la temporalidad, denominada temporalidad (*Temporalität*). Esto quiere decir, que en *Sein und Zeit* el planteo del tiempo originario se desprende del problema de una fundamentación de la constitución ontológica del *Dasein*.²⁷⁰ Efectivamente allí encontramos un inconveniente, cuando Heidegger menciona en *Sein und Zeit* al tiempo originario lo hace en el marco de la analítica existencial, es decir, en el contexto todavía óntico del problema de la diferencia. Esto se debe a que tematiza la cuestión de la diferencia desde el *Dasein*. Por tanto, no podemos, entonces, entender cómo se da la síntesis ontológica, si no introduce la dimensión opuesta de la diferencia: el ser.

A partir de la perspectiva de la continuidad de la obra de Heidegger presentamos en la segunda parte de esta investigación la clave hermenéutica de la inter-referencia (*Wechselbezug*)²⁷¹ entre la Ontología Fundamental y el *Ereignis-Denken*. Esta clave nos posibilitó advertir que la relación *Sein-Dasein* en la estructura del *Ereignis* presupone o, mejor dicho, requiere de la analítica existencial para efectuar la, ya varias veces

²⁶⁹ Mario Gómez señala esta misma cuestión en su artículo “La temporalidad originaria del ser (*Sein*) en los *Beiträge zur Philosophie: Entre el Instante y la Eternidad*” en el libro de Catoggio y Parente, *Decir el abismo*: “Se busca el sentido del ser en general en el horizonte del tiempo originariamente comprendido y contrapuesto a la eternidad inmóvil y atemporal, pero para acceder a él se debe mediar el camino interrogando acerca del carácter temporal de las estructuras ontológicas del *Dasein*. Hay aquí una disimetría que el análisis no parece saldar nunca. El tránsito de la *Zeitlichkeit*, como sentido del ser de la existencia, hacia la *Temporalität*, como sentido del ser en general, no se explicita.” (2010: 232)

²⁷⁰ ¿Esto no es, nuevamente, una afirmación del círculo hermenéutico? A saber, un pasaje por lo fáctico para tematizar la supuesta estructura formal que fundamenta a eso fáctico.

²⁷¹ Traducimos *Wechselbezug* como “inter-referencia” para distinguirla del sentido interno a la concepción de Heidegger de una “relación recíproca” entre, por ejemplo *Sein* y *Dasein*. Cuando traducimos “inter-referencia” queremos plantear, al modo de una lectura meta-discursiva, la conexión de *Sein un Zeit* con los *Beiträge zur Philosophie*.

mencionada, *kehrige Bezug des Seyns*. En sentido estricto, para que se temporalice de forma originaria la donación del ser se requiere de la proyección del *Dasein*. Por consiguiente, el tiempo originario que fundamenta el fenómeno entero de la donación como realización de la síntesis que une y separa en la forma contra-tendiente de los opuestos al *Seyn* y al *Dasein*, se concreta -como explicaremos a continuación- a través del cruce de *die ekstatische Zeitlichkeit des Daseins* y *die horizontale Temporalität des Seyns*. De este modo, la dificultad que visualizamos al final de *Sein und Zeit* (que Heidegger resuelve en los *Beiträge* de esta manera) se plasma gracias a la condición que establece para comprender a la *Kehre*, a saber, la de relacionar lo pensado en Heidegger I y II.

Ahora bien, para comprender el cruce entre *die ekstatische Zeitlichkeit des Daseins* y *die horizontale Temporalität des Seyns* debemos aproximarnos nuevamente al ámbito originario de la *Zeit-Raum-Gefüge* porque allí se pre-figura la síntesis mencionada.²⁷² En los apartados previos analizamos en detalle cómo se traspasan las dimensiones de apropiación y expropiación. Por ende, ya adelantamos la relación que entre éxtasis y encantamiento tempo-espacializa el claro en el *Da* del *Dasein*. No obstante, falta explicitar un poco más cómo se co-pertencen allí la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität*.

Ciertamente, Heidegger no ofrece un análisis preciso y aclaratorio acerca de la forma como el ámbito abismal del *Ereignis* se temporaliza y espacializa. Su manera de abordar el esenciarse de la verdad en lo que llama el sitio del instante (*Augenblicksstätte*) no es del todo esclarecedora. Más bien nos lega una serie de notas complicadas de las que podemos rescatar ciertos lineamientos básicos para caracterizar este horizonte previo que posibilita el fundamento del ente en su totalidad. Por ende, trataremos de realizar la tarea cuasi imposible de traducir o interpretar la exposición de Heidegger sobre este asunto. En parte este problema aparece porque la tonalidad abismal que adquiere el proceso de esencialización del acontecer impide presentar estas estructuras previas que *limitan* la experiencia del *Dasein* en términos de una determinación del sentido. La reformulación de lo trascendental se enmarca aquí en una relación más compleja, el *Ereignis*. Por tanto, la descripción del ámbito originario se realiza a partir del ensamble indeterminado que permite la fundación de la verdad. Por todo esto se complica mostrar lo inaparente. No

²⁷² En torno a esta cuestión véase el libro de Paola Coriando: *Der letzte Gott als Anfang* (1998: 72-76)

obstante, intentaremos dar con ello, es decir, con lo que Heidegger transmite al respecto en los *Beiträge*.

Como señalamos anteriormente, al ámbito originario y abismal le conciernen formas de temporalización (*Zeitigung*) y espacialización (*Räumung*) distintas a las versiones tradicionales que de él emergen. En el abismo se encuentran aunados espacio y tiempo para, luego, separarse y configurar al mundo a través de la espacialización y la temporalización derivadas. Un rasgo esencial del ámbito abismal es el contra-balanceo (*Gegen-Schwung*) constante a partir del cual se esencia la verdad como claro para el ocultamiento. Este contra-balanceo se caracteriza, justamente, por la falta de una determinación acabada y la carencia de un fundamento. En efecto, la indeterminación de este movimiento pendular es sumamente importante en el fenómeno del *Ereignis* porque de ello depende la amplitud de posibilidades que se abren en el juego de contraposición y transplazamiento de las partes.

En el abismo acontece el transplazamiento (*Verrückung*) que disgrega al espacio y el tiempo. El tiempo se transplaza bajo el desplazamiento del éxtasis (*Entrückung*) y el espacio se transplaza bajo el emplazamiento del encantamiento (*Berrückung*). Heidegger identifica al éxtasis con la temporalidad del *Dasein* y al encantamiento con la temporalidad del *Seyn*. Pues bien, en *Sein und Zeit* la temporalidad presenta la constitución exstática del *Dasein* y la temporalidad re-posiciona al *Dasein* en la esencialización del *Seyn*. No obstante, tanto la temporalización como la espacialización originarias se concretan en el cruce *Seyn-Dasein*. En este sentido, Heidegger sostiene que el tiempo se desplaza o yecta en tres modos que se sintetizan con los tres éxtasis temporales del *Dasein* y que el espacio se emplaza de forma encantadora en un modo que concuerda con la espacialización del *Dasein*. Así pues, en el caso de la temporalización del tiempo nos encontramos con el cruce de las tres dimensiones temporales que se desplazan en el ámbito abismal como: la espera del *Dasein* de un futuro arribo del ser, el recuerdo del *Dasein* de la pertenencia de un haber-sido en el ser y el olvido del *Dasein* por el abandono del ser en el presente. Con todo, la unidad de la triple estructura del tiempo que conocemos como la *Zeitlichkeit des Daseins* se sintetiza con el fenómeno de espacialización del espacio que nos brinda la cuarta dimensión del *Ereignis*, la cercanía (*die Nähe*). En este caso, la *Temporalität des Seyns* emplaza gracias al sostén abarcador que proporciona el

encantamiento la unidad de la triple estructura dimensional del tiempo en el claro. De esta manera se concreta el fenómeno entero de la temporalización del *Ereignis*.

No obstante, cuando Heidegger presenta estas formas originarias de temporalización y espacialización no deja de aclarar que el tiempo sigue imponiéndose sobre el espacio porque, a los ojos del filósofo, lo funda. Pareciera que a fin de procurarse una espacialización se requiere de una temporalización emplazadora, pues en el tiempo originario ya está contenida la unidad tiempo-espacio. Por lo tanto, en los *Beiträge* el filósofo retoma como fundamento primero del acontecer al tiempo. Tiempo y ser siguen en intrínseca comunión. Después de todo, según Heidegger el tiempo implica movilidad; la movilidad eminente de todo fenómeno de esencialización. Este es el tiempo que posibilita el envío y la sustracción, es decir, el fenómeno complejo de donación que por su continua ocultación -surgir de lo oculto- concede ser a los múltiples entes. En definitiva, la temporalización del tiempo (*Zeitigung des Zeit*) inherente al fenómeno de donación no hace más que desplegar la diferencia como contraposición de las partes que se co-pertenecen en el camino. Esta comprensión del tiempo como dador del ser, emplazador del sitio del instante²⁷³ (*Augenblicksstätte*) en el que se funda la verdad, es la respuesta a la pregunta que formuló Heidegger al final de *Sein und Zeit*: “¿Hay un camino que conduzca del tiempo original al sentido del ser? ¿El tiempo, se manifiesta como el horizonte del ser?” (SZ: 437) Si seguimos la descripción del tiempo que ofrecen los *Beiträge*, nos encontramos con una respuesta afirmativa. Heidegger se esfuerza por describir este horizonte originario en el que se instala y sostiene el fenómeno de la donación, que aquí se estructura, fundamentalmente, a partir del tiempo.

5. Resolución de los problemas de la donación y la diferencia en la estructura del Ereignis

Hemos llegado al último apartado del capítulo, aquí presentaremos -a modo de cierre- algunas consideraciones finales respecto a la diferencia en el *Ereignis*. Por medio de estas consideraciones retomaremos, simplemente con el objetivo de meditar sobre lo

²⁷³ Tal como Mario Gómez destaca en el artículo previamente mencionado: “El instante ya no es ahora el momento de temporalización de la propiedad tal como anunciaba *Sein und Zeit*, sino que excediendo ese modo de ser temporal se revela como el relampaguear de la eternidad, siempre esquiva y sustractiva. Este es el aporte (*Beitrag*) fundamental de todos los aportes a la filosofía (*Beiträge zur Philosophie*)...” (2010: 241)

alcanzado, aspectos centrales que a nuestro juicio permiten sintetizar lo que a lo largo de la segunda parte de este estudio realizamos. No obstante, no queremos dejar de mencionar que queda mucho por explorar acerca del fenómeno del *Ereignis*, pues no podemos pretender abordar íntegramente el asunto. Ciertamente, con esta investigación intentamos sentar las bases de una lectura particular que esperamos continuar.

Primero queremos aclarar dos conceptos fundamentales de los *Beiträge* que le permiten a Heidegger reformular el problema de la diferencia en el período posterior a la *Kehre*. Estos conceptos, intrínsecamente relacionados, aparecen en su forma más precisa en el ensamble de la fundación (*die Gründung*). Por medio de ellos el filósofo logra establecer lo que para él es el origen y el modo cómo el ser esencia. Pues bien, sabemos que de ello depende el problema de la diferencia.²⁷⁴ Los conceptos a los cuales nos referimos son el abismo (*Abgrund*) y el sitio del instante (*Augenblicksstätte*). Estos son centrales en el desarrollo de los *Beiträge* porque condensan en toda su complejidad aquello que el filósofo se esfuerza en mostrar, a saber, el carácter netamente transitivo y no-fundacional de tal esencialización.²⁷⁵ Este carácter evita la reducción de la diferencia a una de sus partes.

El primer concepto lo venimos describiendo a lo largo de los dos últimos capítulos. El mismo representa a la diferencia a mediados de los años 30, puesto que cristaliza la paradoja inmanente al fenómeno de la donación, causa indiscutible de la diferencia. La idea de un abismo alude al ámbito originario, en cierto modo vacío, del cual proceden las posibles formas de configuración del acontecer. Heidegger dice que: “El ‘vacío’ es la cumplida indigencia del abandono del ser, pero ésta ya movida hacia lo abierto y por lo tanto referida a la singularidad del *Sein* y su inagotabilidad.” (GA 65: 382) Cuando Heidegger introduce esta noción abre todo un plexo de sentidos del cual se desprenden varias metáforas que le permiten describir, como dijimos, el esenciarse del ser. Por ejemplo en el curso de 1941, *Grundbegriffe*, señala esta escisión o dualidad del ser a partir de palabras conductoras (*Leitworte*) que le permiten indicar la diferencia como: el vacío y la

²⁷⁴ Al respecto Heidegger plantea: “La pregunta por el ser como pregunta fundamental no habría concebido nada de lo suyo propio más cuestionable, si no fuera impelida de inmediato a la pregunta por el *origen* de la ‘diferencia ontológica’. La distinción de ‘ser’ y ‘ente’, que el ser se *destaque* del ente, sólo puede tener su origen en el *esenciarse* del ser.” (GA 65: 465)

²⁷⁵ Al respecto Modesto Berciano dice en su artículo “*Ereignis*: la clave del pensamiento de Heidegger”: “Como puede verse, Heidegger no sólo critica un esquema concreto de fundamento en el ser, sino el esquema de fundamento en general. El ser no es un ente, el ser es paso; o mejor, es un pasar o acaecer de desocultación que no tiene el carácter de fundamento.” (2002: 51)

exuberancia; lo común y lo único; lo comprensible y lo oculto; lo desgastado y el origen; lo fiable y el a-bismo; entre otras. (Véase GA 51: 49-68)

En el segundo concepto, asociado fuertemente a la cuestión de la diferencia, se emplaza el vacilante rehúso (*zögernde Versagung*) que caracteriza al abismo. Este movimiento pendular mantiene al *Dasein* y el *Sein* a la espera de una concreción del claro. Lo cual significa que el abismo de espacialización y temporalización originarias no llega todavía a determinarse en una configuración precisa porque, por ahora, deviene en una repetición de lo oculto. En este caso, el sitio del instante es la morada en donde ocurre el proceso de eternalización del tiempo por el desplazamiento de lo que se rehúsa. Y qué es este vacilante rehúso sino la donación y la sustracción que sostiene a la diferencia intacta. De hecho, el sitio del instante concentra la oscilación del *Ereignis* en la que se prepara la pertenencia del *Dasein* al *Sein* y la futura comparecencia al descubierto de este último. Heidegger resume en un pasaje lo que estos conceptos expresan: “A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación.” (GA 65: 380)

Hasta ahora parece que la meditación nos lleva a afirmar que para que la diferencia permanezca diferencia al fin, debe temporalizarse el *Ereignis* como abismo. Esto es así, porque sólo en el vacío oscilante persiste ausente el fundamento, aconteciendo la verdad como claro para el ocultamiento. De esta manera, se ejerce el contra-juego que mantiene en continua lucha a las partes y que, por ende, no consagra a ninguna de ellas. La contra-tensión prepara algo que preferiblemente no debe arribar, debido a que si no se disuelve la diferencia. En tal caso, ¿por qué Heidegger insiste en conservar la diferencia? Porque si ésta desaparece el ser se reduce a una forma que termina por estancar el fluir que verdaderamente lo caracteriza.²⁷⁶ Por este motivo, al final de los *Beiträge* Heidegger habla del ser como posibilidad. “Que el ser es y por ello no deviene ente alguno, se expresa del modo más agudo en esto: el ser es posibilidad [*das Sein ist Möglichkeit*], lo nunca presente ante la mano y sin embargo siempre otorgador y denegador en el rehúso, a través de la apropiación.” (GA 65: 475)

²⁷⁶ Justamente, en *Grundbegriffe* Heidegger dice: “Ciertamente decimos: el ser ‘es’ lo más vacuo, ‘es’ el silenciamiento, ‘es’ lo más comprensible, ‘es’ la exuberancia. El ser ‘es’... ¿acaso en este decir que interpela al ser como lo que ‘es’, no se convierte inexorablemente al ser en un ente, siendo éste justamente aquello frente a lo cual tiene que ser diferenciado?” (GA 51: 79/119)

En la última parte de los *Beiträge* titulada “*das Seyn*” Heidegger se detiene en el problema de la diferencia, todavía denominada allí “diferencia ontológica”.²⁷⁷ El autor advierte la necesidad de pasar por la diferencia para realizar la pregunta fundamental (*Grundfrage*). De esta forma, vuelve sobre sus pasos para cerrar el libro en conexión con la antigua formulación del problema (la analítica existencial), aunque en el marco de la contribución que actualmente hace. Bajo esta óptica, Heidegger sostiene que la diferencia ontológica tiene que ser experimentada en la estructura del “*Da-sein*” a través de su disposicionalidad (*Stimmtheit*) al *Seyn*. (Cfr. GA 65: 469) Esta vuelta no implica abandonar los *Beiträge* sino mantenerlos en diálogo con el trabajo anterior, tal como lo establece bajo el concepto auto-interpretativo de la inter-referencia. Pues bien, en la estructura escindida del *Da-sein* (elevada al sitio del instante en el que se presencia el abismo inherente a la contra-oscilación del *Ereignis*) se descubre en todo su amplitud a la diferencia. En este sentido, la amplitud de la diferencia tiene su origen en el movimiento de contraposición de las partes que mantienen en armonía las dimensiones de ocultación y desocultación explicitadas en la estructura conflictiva del *Ereignis*. De este modo, esta concepción de la diferencia -que luego presenta el filósofo como conciliación o resolución (*Austrag*)-²⁷⁸ termina de ajustar cómo opera la donación en las estructuras del *Ereignis*. Heidegger piensa a la diferencia a lo largo de toda su obra y en el proceso descubre que lo mejor es mantener el origen conflictivo de esta cuestión; portar (*tragen*) o gestar (*austragen*) la diferencia.

²⁷⁷ Tal como indica Berciano: “Heidegger insiste primero, en el círculo de *Ser y tiempo*, en el concepto de ‘diferencia ontológica’; luego lo critica en los *Beiträge zur Philosophie*. Lo considera válido para conducir desde la pregunta directriz hasta la pregunta fundamental; pero deja de considerarlo válido cuando habla del evento [*Ereignis*]. No es que el concepto de diferencia haya dejado de tener valor, sino que hay que pensarlo desde el evento. Es lo que hace Heidegger aquí. Pero ya no habla de diferencia ontológica, sino de diferencia. Con ello parece querer distanciarse no sólo del concepto como lo entendía antes, sino de toda sospecha de metafísica o de ontología en sentido tradicional.” (2002: 50)

²⁷⁸ En el trabajo de 1957 “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” publicado en *Identität und Differenz* Heidegger presenta a la diferencia como la resolución [*Austrag*] desencubridora y encubridora de ser y ente. El filósofo dice que: “En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y reunión de la sobrevenida y la llegada.” (ID: 140/141)

CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Del Dasein al Ereignis

En la siguiente sección expondremos las conclusiones de la investigación que en esta ocasión emprendimos. En ellas se condensarán, por un lado, las consideraciones últimas a los cuales el propio Heidegger arriba a lo largo de su meditación en el marco de las obras y las temáticas aquí seleccionadas. Por el otro lado, presentaremos la recepción personal que de estas consideraciones tuvimos a partir de la perspectiva específica que guió nuestro trabajo. En efecto, el camino interpretativo que en una investigación se elige determina en gran medida tanto la forma como se disponen las cuestiones en su estado inicial como la manera de configurar la versión que de ellas nos queda. Por estos motivos, los resultados alcanzados están circunscritos a los aspectos metodológicos que confinan el asunto en cuestión. No obstante, si nos inclinamos por la tesis de la dualidad del *a priori* que en esta investigación propusimos, no podremos omitir que el objeto de estudio también aporta rasgos fundamentales que hacen a la estructura constitutiva de dicho asunto. Bajo estas premisas, entendemos que lo que en esta investigación se desarrolló y, finalmente, consolidó, no es otra cosa más que la combinatoria de lo que el propio Heidegger concibe respecto de un tema, que por su parte ya se presenta bajo ciertas condiciones, a la luz de lo que para nosotros representa. Por lo tanto, dado el entramado hermenéutico que implica poner en diálogo una investigación consigo misma, consideramos esencial abrir dicha investigación a una discusión y examen detallados en el marco pertinente de la comunidad filosófica. Pues bien, su claridad, maduración y corrección dependen de las instancias de debate en las que se pone en juego lo que aquí sostenemos.

Con todo, esta sección conclusiva se divide en dos apartados. En el primero de ellos llevaremos a cabo una recapitulación de los contenidos de cada parte de la investigación, teniendo en cuenta los objetivos proyectados en un comienzo. Aquí pretendemos destacar las tesis centrales de cada parte, las conexiones que establecimos entre los capítulos, y los avances y retrocesos que se dieron en el tratamiento del problema de acuerdo a la posición de Heidegger y la nuestra. Primordialmente, nos interesa destacar el sentido preciso de la inter-referencia entre los períodos de la obra del filósofo que rescatamos al reformular la “bidimensionalidad del *Dasein*” en lo que entendemos como una “conflictividad del *Ereignis*”. De este modo, reforzamos nuestra manera de articular la perspectiva de una continuidad en el pensamiento de Heidegger. Efectivamente, en esta investigación lo realizamos a partir de la revisión y la exposición de estas dos estructuras bajo el eje vertebrador de la diferencia. Luego, en el segundo apartado de la sección, asumiendo una postura crítica ante el estudio elaborado, acentuaremos los hallazgos más relevantes de la investigación y su aporte al respectivo campo de estudio. Asimismo, señalaremos aquellas cuestiones que quedaron abiertas o pendientes y que, por ende, merecen una mayor profundización y discusión.

1. Recapitulación de los contenidos de la investigación

1.1. La bidimensionalidad del Dasein

En la primera parte de la investigación presentamos nuestra interpretación de la estructura bidimensional del *Dasein* a partir de algunos conceptos centrales de la obra del filósofo (de 1919 a 1930) que determinan, a nuestro juicio, dicha estructura y que, por ende, nos permiten elaborar una visión precisa de su composición. Por otro lado, de acuerdo al sentido genético que caracteriza a la investigación reconstruimos la formación del concepto del *Ereignis* en la versión “hermenéutica” de sus primeros cursos. En esta versión del concepto encontramos las pautas necesarias para articular el problema de la diferencia en clave trascendental, es decir, atendiendo a los dos aspectos del sentido que en nuestra definición del *a priori* convergen (el sentido de contenido y el sentido formal). Para nosotros la cuestión de la diferencia está emparentada con la tesis de la dualidad del *a*

priori que allí formulamos. Asimismo, comprendemos al problema de la diferencia ontológica como el punto central y conclusivo de la primera parte, que en la analítica existencial se anticipa. Esto se debe a que la diferencia afecta inexorablemente a la dinámica tensiva que en la estructura del *Dasein* se visualiza.

En el primer capítulo que se concentra en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* descubrimos el tratamiento inicial que Heidegger le da al concepto de *Ereignis* a partir de sus disputas con la tradición neokantiana respecto de la noción de vivencia (*Erlebnis*). Allí rescatamos la formulación heideggeriana de la noción de vivencia a través de una revisión exhaustiva de su caracterización. Para esto tuvimos en cuenta algunos problemas, tales como, la cuestión de la evidencia inmediata y la circularidad de la vivencia. Principalmente, en este capítulo afirmamos su sentido histórico y fáctico a partir de una lectura de la constitución del sentido de la vivencia teniendo en cuenta el aspecto de contenido que presenta lo donado y el aspecto formal que aporta la actividad del *Dasein* con la articulación de eso que se presenta de forma previa y que pre-determina el sentido de la vivencia. Por este camino, encontramos claros indicios que nos permitieron postular la idea de una naturaleza dual del *a priori* en la vivencia. Consideramos que esta forma de comprender el *a priori* en el joven Heidegger es el punto clave a la hora de establecer los efectos de la diferencia en la estructura del *Dasein*, en breve aclararemos esta tesis.

En principio, partimos de una revisión de la transformación hermenéutica de la fenomenología. En este contexto explicamos cómo Heidegger busca establecer una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que le permita el acceso inmediato a la vivencia desde su modalidad pre-teórica para eludir la deformación que el proceso de objetivación genera en ella. En este caso, indicamos algunos de los aspectos husserlianos de la *Strenge Wissenschaft* que todavía influyen su método, y tematizamos las críticas que Heidegger realiza a los conceptos de evidencia (*Evidenz*) e intencionalidad (*Intentionalität*) de su maestro. Por medio de estas críticas Heidegger pretende introducir su versión de una intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) que establece la forma de dirigirse a lo dado para objetivarlo sin deformarlo. El concepto de la indicación formal (*formale Anzeige*) terminó de clarificar esta idea que yace en la interpretación de lo pre-mundano.

De acuerdo a nuestra interpretación, consideramos que cuando Heidegger acentúa esta mirada de lo originario refuerza el sentido de lo fáctico y lo histórico que para él

caracterizan a la vivencia. El autor entiende, a diferencia de los neokantianos, que la vivencia no es un proceso (*Vor-gang*) binario que se da entre un sujeto y un objeto sino que es el cruce del yo histórico y lo dado. De esta manera, entiende a la vivencia como un fenómeno personal, mundano y práctico (una *Umwelterlebnis*), que se determina a medida que acontece y por aspectos que exceden lo meramente racional o cognitivo. Teniendo en cuenta esto, advertimos que la estructura de la vivencia se va delineando gracias a la influencia de aquello que se dona en una instancia previa a su configuración modal. Eso previo refiere al sentido de contenido que de forma pasiva el *Dasein* recibe y que potencialmente contiene todas las posibilidades a concretarse a través de la articulación y la realización fácticas. Entonces, en lo que sigue afirmamos que tanto el aspecto de contenido del sentido de la vivencia como el aspecto formal que modela su estructura contribuyen, en igual medida, a la constitución del sentido que se temporaliza. Esto es lo que nosotros entendimos como sentido dual del *a priori* y que nos permitió, luego, sostener las dos partes de la diferencia (ser y ente) y su efecto en la estructura del *Dasein*, que más adelante mostramos.

En efecto, creemos que en el nivel originario de la vivencia emerge el *a priori* que el *Dasein* transforma y comprende en el marco de su experiencia. Contra la interpretación canónica del concepto de *a priori* destacamos aquí, de acuerdo a nuestra lectura de los cursos de Heidegger, que efectivamente el *a priori* de la vivencia se transforma a medida que se temporaliza. Este principio que establecemos en la investigación ya sitúa nuestra lectura del *a priori* de una determinada manera. Esto se debe a que, a primera vista, se observa que el *a priori* ya no está vinculado con el conocimiento y lo subjetivo porque surge y se constituye en la facticidad. De este modo, afirmamos que la naturaleza del *a priori* en el pensamiento de Heidegger adquiere un rasgo histórico, porque en esta noción se conjugan una serie de factores que se desprenden de su concepción de vivencia. Por lo tanto, de lo histórico surge nuestra interpretación del *a priori*, ya que hablar de la experiencia del mundo circundante más que de la experiencia universal y válida permite dirigir la mirada al *a priori* como algo constitutivo de la vida, fáctico y relativo al mundo del *Dasein*. Nuevamente, afirmamos en esta investigación que para la comprensión del sentido de la vivencia son necesarias tanto la estructura trascendental del *Dasein* que posibilita el acto en

sí como la donación de la cosa que se ofrece para ser articulada. A través de este cruce constituyente y constitutivo se modela el *a priori* de la vivencia.

Ahora bien, como la vivencia está determinada por su rasgo histórico, ésta requiere de una depuración de los significados que predeterminan su sentido. A pesar de que, por un lado, Heidegger indica que en un nivel pre-teórico la vivencia está determinada por lo pre-mundano, es decir, por lo que todavía no ha pasado por un proceso lingüístico de articulación, por el otro lado, dado que el *Dasein* es un ser histórico, de entrada, el sentido de la vivencia se le presenta cargado de significados que ocultan lo originario. Así pues, precisa despojarla de estos aspectos encubridores para apropiarse de forma genuina de su sentido. Pareciera que aquí se visualiza una contradicción, cuando en realidad nos encontramos con dos lecturas de la vivencia: una que pretende acceder a su sentido pre-mundano (lo originario) y otra que parte de lo que primero se experimenta (lo derivado).

En otras palabras, la fenomenología se enfrenta al círculo hermenéutico que de lo derivado a lo originario procede para una posterior reconstrucción de su sentido. Aquí visualizamos el sentido de configuración de la vivencia que el concepto de *Ereignis* de 1919 asume. Esta noción no posee todavía el sentido que adquiere en la década del '30, por ahora sólo señala la idea de una apropiación originaria de lo dado (*gegeben*). De allí se sigue, que aquel aspecto previo de lo donado se deje de lado, y la noción de mundo (*Welt*) ingrese para reforzar el sentido formal que con la configuración se instituye. No obstante, nuestro trabajo fue el de mostrar que más allá de la relevancia que cobra el aspecto modal de la vivencia que se avecina en la elaboración de las *Marburger Vorlesungen* -destacado comúnmente por los intérpretes de Heidegger-, pudimos recuperar la presencia del sentido de contenido que en los cursos de principios de la década del '20 encontramos. Pues bien, en esta investigación consideramos -a diferencia de algunos comentaristas de la obra heideggeriana- que lo “pre-dado” no remite a las estructuras previas de carácter formal que modelan el sentido de la vivencia. Para nosotros estas estructuras no son condición de posibilidad de la donación sino que se ven determinadas por ella o, en todo caso, se co-determinan; este es el sentido dual del *a priori* que defendimos. De este modo, evitamos la acentuación tradicional que se suele dar a “lo trascendental”, porque ésta degenera en una reducción del complejo sentido de la vivencia a la dimensión subjetiva del *Dasein*. A partir de este postulado en el segundo capítulo describimos cómo prosigue Heidegger con lo que

entendemos como la idea de la dualidad del *a priori*, esta vez, a partir de su articulación en el *Dasein*. Esto significa, que el filósofo pasa del sentido de contenido al sentido formal para, de este modo, reformular el concepto de *a priori* gracias a la interpretación fenomenológica de Marburgo.

En el segundo capítulo expusimos que la dualidad del *a priori* en la vivencia se reformula en las *Marburger Vorlesungen* a partir de la tarea de la lógica originaria con el objetivo de descubrir la estructura del *Dasein* y, de esta manera, transparentar los modos de significación (apofántica y hermenéutica) que le posibilitan a este ente articular lo dado en la vivencia atendiendo a lo derivado y lo originario en ella. En efecto, tal como el ser oscila entre su donación y ocultación, el *Dasein* se tensiona entre la develación y el encubrimiento del ser. Por lo tanto, explicamos la evolución de la tesis dual del *a priori* en los cursos que presentan el sentido fenomenológico y trascendental -antes y durante la elaboración de *Sein und Zeit*- por medio de los problemas de la trascendencia y la síntesis ontológica. Aquí despejamos algunas dudas respecto a la relación entre el *a priori*, el ser y el tiempo, tres conceptos esenciales que llevan a Heidegger a rever su obra de 1927 a la luz de la doctrina kantiana.

De este modo vimos que la lógica (en su versión filosofante) más bien tiene la tarea de descubrir y reconstruir el *a priori* en la estructura de la vida fáctica. En este caso, Heidegger se opone a la lógica neokantiana porque busca una lógica originaria que por el camino de la hermenéutica acceda al *a priori* de otra manera; aquella que se fue perfilando desde el primer curso de 1919. Por tanto, en la investigación dijimos que en busca de precisar en detalle el lugar del *a priori* dentro de su reflexión, Heidegger señala que éste no se aferra ni al plano inmanente de la conciencia ni al espacio trascendente de lo real, pero sí se funda siempre en el ámbito de las cosas. En efecto, sostenemos que en este ámbito se forma el sentido del *a priori* en relación a la práctica del *Dasein* porque con la articulación del sentido recién se completa la constitución del *a priori*. De esta manera, rescatamos que Heidegger determina el carácter *a priori* al "...poner al descubierto las estructuras que constituyen de antemano las actuaciones particulares y sus posibles nexos, lo que subyace en todo percibir." (GA 20: 130/126) La idea de poner al descubierto el mapa de posibles nexos significativos implícitos en la vivencia, justamente es una forma de aplicar la indicación formal. En suma, será la lógica la que llevará a cabo la tarea de la comprensión

de este *a priori* a través del análisis de la vivencia en la constitución de la estructura trascendental del *Dasein*.

La lectura del *a priori* que Heidegger explora, principalmente en los cursos de 1925 a 1927, procede del sentido del concepto fenomenológico de fenómeno. En este período Heidegger presente lo que según Vigo (2008) podemos entender como una visión aleiteológica de la fenomenología, es decir, una ciencia que no se concentra tanto en la fundamentación de los primeros principios sino en la develación -transformación y apropiación- de lo dado. Las particularidades de los fenómenos y su naturaleza encubridora llevan al filósofo a establecer una vía especial para dar cuenta de ellos. La lógica vendría a cubrir esta necesidad. Asimismo, a partir de la caracterización del *Dasein* como aquel ente que posee la facultad de configurar el sentido de los fenómenos, se despliegan los niveles de significación (original y derivado) que mantienen en tensión tanto la estructura del mundo que se constituye como también al *Dasein* mismo.

Aquí sostenemos que a partir de la idea del *Dasein* como configurador de mundo asoma en Heidegger la posibilidad de hacer transparente la estructura trascendental de este ente dando cuenta, de hecho, del proceso de articulación inteligible de lo dado. Bajo esta óptica, se abre la aporía de orden trascendental que visualiza la disputa entre el descubrimiento de la manifestabilidad del ente en cuanto tal en su totalidad (*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*) a partir del *Dasein* y de la fundamentación de la estructura formal del *Dasein* en la donación del todo estructural del acontecer. Aporía clásica que Heidegger retoma cuando se dedica a la interpretación fenomenológica de la *Kritik der reinen Vernunft*. Este problema central nos repone nuevamente en la idea dual del *a priori* porque tematiza la tensión entre los dos aspectos del sentido de la vivencia, la articulación y lo articulado. En este capítulo analizamos en profundidad la rehabilitación que Heidegger realiza de la problemática kantiana de una fundamentación de la metafísica para investigar la cuestión de la síntesis ontológica (una versión de la diferencia) entre el sujeto y el objeto que los juicios sintéticos *a priori* presentan con gran claridad. En la lectura de la primera edición de la obra capital de Kant, Heidegger encuentra los lineamientos necesarios para reanudar su investigación emprendida en *Sein und Zeit*, aquella que desde 1925 encontramos en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. De este modo, el filósofo encuentra otra forma de comprender el aspecto temporal del *a*

priori, ya que por medio del tiempo se comprende la manera en que el ser acontece y el tipo de fundamentación de lo acontecido. En el último apartado de este capítulo exploramos algunos factores de este problema con el fin de retomar el fenómeno del acontecer y de la vivencia que a través del concepto de *Ereignis* el filósofo presenta en un comienzo. En tal caso, con su reformulación del concepto del tiempo y el fenómeno del *Ereignis* (como *Grundgeschehen*), que de forma preliminar ya vislumbra la estructura de los años 30, Heidegger fundamenta la unidad que la síntesis ontológica brinda a la estructura trascendental.

Ahora bien, antes del desarrollo del problema de la diferencia en la obra de Heidegger de la década del '30, es esencial trabajar esta cuestión en *Sein und Zeit* y en los cursos y escritos contiguos a esta obra. En la investigación sostenemos -siguiendo la lectura de la continuidad de la obra de Heidegger- que con la concepción del *Dasein* elaborada en la analítica existencial el filósofo ofrece una primera versión acabada del problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) en el plano subjetivo de la relación ser-ente. Para nosotros la idea de una bidimensionalidad de la estructura del *Dasein* puede considerarse como la génesis del *Ereignis*. A través de la bidimensionalidad del *Dasein* intentaremos dar cuenta, por medio de la tesis de la dualidad del *a priori* que propusimos a lo largo de estos dos primeros capítulos, de las tensiones propias de dicha estructura que aparecen por causa de la diferencia.

Finalmente, en el tercer capítulo de la primera parte de la investigación presentamos la idea central de la bidimensionalidad del *Dasein* para comprender cómo se cristaliza en la estructura trascendental el problema de la diferencia, que ya aparece de forma inmadura unos años atrás. A partir del curso contiguo a *Sein und Zeit, Grundprobleme der Phänomenologie*, expusimos el sentido de los conceptos de tensión y dimensión, y describimos los movimientos de encubrimiento y descubrimiento que escinden y concilian al *Dasein* por medio del temple de ánimo. El esquema bidimensional del *Dasein* nos permitió comprender el efecto de la diferencia ontológica en la estructura de este ente y la posibilidad de una unidad de la diferencia con la fundamentación que aporta la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Con todo, aquí descubrimos que para comprender el problema de la diferencia, sin reducirla a una lectura subjetiva, es necesario abordarla en el marco de un fenómeno que comprenda el polo de la donación sin recaer exclusivamente en su

develación. Para esto, Heidegger descubre -al final de *Sein und Zeit*- el requisito de salir del plano óntico para captar el despliegue del ser y su síntesis con el *Dasein* en un tiempo originario que excede a este ente.

En el primer apartado de este capítulo presentamos el contexto en el cual se gesta *Sein und Zeit*, rescatando las motivaciones y las dificultades que le salen al paso en el proceso de escritura y publicación de esta obra. De la mano de la transformación hermenéutica y la elaboración de la ontología fundamental el filósofo presenta la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). A través de esta pregunta encara de forma preparatoria, por medio de la analítica existencial, los diversos modos de manifestación del ser en función a la experiencia del *Dasein*. La temporalización de la estructura trascendental del *Dasein* le permite al filósofo sintetizar el aspecto universal de condición de posibilidad de la experiencia con el aspecto relativo de lo fáctico. De este modo, da cuenta de lo constituyente y lo constitutivo en la estructura. Aquí encontramos una primera formulación de la diferencia en el plano del ente. No debemos olvidar que para Heidegger el problema del ser incluye al ente -ser y ente son la cuestión- porque sólo en la destinación que se retrae y que se vivencia en la experiencia cotidiana del *Dasein* se constata el problema de la diferencia. De este modo, argumentamos que la diferencia ontológica es lo trascendental y que la estructura del *Dasein* ensaya una primera respuesta a este problema.

En un segundo apartado precisamos el sentido trascendental de la estructura a partir de las nociones de la trascendencia y el fundamento que en el tratado *Vom Wesen des Grundes* de 1929 se explicitan. Para ello también nos referimos a algunos de los existenciales que le facilitan a Heidegger esbozar la lectura óntico-ontológica del *Dasein* y el carácter singular de su constitución, tal como lo hace con los modos del *In-der-Welt-Sein* y la *Jemeinigkeit*. Con este proyecto Heidegger introduce la cuestión de la finitud del *Dasein* y el sentido abismal de su fundamento que se constata con el fenómeno de la trascendencia. Una vez destacados estos lineamientos más generales nos adentramos en una explicación del sentido bidimensional que en esta tesis propusimos para describir la dinámica de la estructura del *Dasein*.

En principio, explicamos qué entendemos por bidimensionalidad (*Zweidimensionalität*), concepto que no aparece precisamente de esta forma en la obra de Heidegger pero que inferimos de sus reflexiones de finales de los años 20. Nuestra lectura

de la estructura del *Dasein* parte de la idea de una escisión (*Spaltung*) en dos movimientos de carácter temporal y afectivo, que no indican una separación de la estructura, sino que desde un planteo de la diferencia en el *Dasein* muestran cierta tensión (*Spannung*) de origen ontológico que lo determina. Esta tensión se resuelve en dos dimensiones, una impropia y otra propia, a través de las cuales el *Dasein* se realiza en la ocultación del ser y su desocultación. Para comprender la dinámica de estos movimientos y su enlace nos valimos de las explicaciones que Heidegger ofrece en su curso de 1927. Allí analiza la relación entre el tiempo y el movimiento a partir de una lectura de la *Physica* de Aristóteles. Heidegger presenta una interpretación particular de la noción de movimiento que se desprende de la idea tradicional de un desplazamiento espacial como extensión (*Ausdehnung*) para indicar un movimiento temporal vinculado a la dimensión y entendido como distensión (*Dehnung*). Por medio de este tipo de movilidad descubrimos y ejemplificamos con un esquema cómo la estructura del *Dasein* se despliega generando una oscilación entre la tensión y distensión de sus dimensiones. Este análisis formal lo acompañamos con una revisión de los existenciales que plasman las dos dimensiones, el uno (*das Man*) y el sí mismo (*das Selbst*), comprendidas -como dijimos- por una dimensión impropia que clausura la donación y una propia que se abre a ella. De este modo, dimos cuenta en el plano existencial de *Sein und Zeit* de los dos aspectos de la idea de la dualidad del *a priori* en la estructura del *Dasein*. Para esto, explicamos la función del temple del ánimo (*Stimmung*) en la estructura por medio de la angustia y el aburrimiento profundo. Justamente, estos dos temples son los que disponen al *Dasein* frente a la totalidad del todo estructural, dejándolo abierto para la captación de su esencia.

Luego, retomamos la reflexión en torno a la noción del tiempo que había quedado planteada al final del capítulo segundo para explicar la fundamentación de la unidad de la diferencia en la estructura del *Dasein* a partir del existencial de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en conjunto al cuidado (*Sorge*). Este último existencial le permite a Heidegger presentar la unidad exstático-horizontal por medio de los tres éxtasis temporales (haber sido, presente y futuro) que condensan la síntesis ontológica. Puesto a que, con el cuidado el *Dasein* puede captarse por entero, aunque vimos que tal unidad se encuentra reducida todavía al plano del ente. Por tanto, se requiere de una síntesis mayor que despliegue la relación a partir de un tiempo que excede a la estructura trascendental del *Dasein*. Este es el

tiempo originario que lo vincula directamente con la donación del ser. Como indicamos allí, el filósofo se da cuenta de esto al final de su obra capital y, en consecuencia, propone posteriormente un tránsito del *Dasein* al *Ereignis* para volver a la constitución de lo originario en el marco unitario de la donación, porque toda experiencia del *Dasein* se comprende en esta macro-contextualización. En ella se refleja el sentido de la vivencia en la complejidad de su estructura que se despliega de lo derivado a lo originario y de la proyección del *Dasein* a la yección del *Seyn* como lo donado, que en los años 30 el autor descubre gracias al reencuentro con la noción del *Ereignis*.

Por último, en el apartado final revisamos -de forma conclusiva- los efectos de la donación y la diferencia en la estructura del *Dasein*. En *Sein und Zeit* Heidegger advierte que primero debe problematizarse la cuestión de la diferencia ontológica, dado a que la causa de la mal comprensión del sentido del ser proviene de la dificultad de distinguirlo del ente. Por tanto, ser y ente son y deben comprenderse en la distinción unitiva que los reconoce desde el descubrimiento de la estructura del *Dasein* hasta el pasaje a una elaboración teórica del problema del ser. Esto se debe a que consideramos que tanto en el despliegue del ser como acontecer como en el ente que capta este despliegue se instituye la diferencia.

1.2. La conflictividad del Ereignis

Las advertencias e intuiciones de Heidegger planteadas al final del tercer capítulo nos llevaron a revisar, en la segunda parte de la investigación, el camino del filósofo después de la *Kehre* (de 1930 a 1939) para comprender por qué redirecciona el método fenomenológico hacia una lectura del ser como lo inaparente (*das Unscheinbare*) y bajo qué condiciones lo hace. Por medio de este recorrido logramos analizar en profundidad el fenómeno fundamental que en esta parte de su obra se consolida para dar cuenta de la donación y la diferencia en su totalidad. Consideramos que a partir de la exposición de la constitución del fenómeno del *Ereignis* que en esta parte de la investigación realizamos, se aclara el problema del efecto tensivo que genera la diferencia en la estructura del *Dasein*. De este modo, en los últimos dos capítulos nos introducimos en el pensar del ser

(*Seynsdenken*) y en nuestra elucidación de la estructura conflictiva del *Ereignis* con el objetivo de justificar esta tesis central que articula nuestro trabajo.

En el cuarto capítulo de la tesis presentamos el contexto en el cual emerge el concepto de *Ereignis*, tal como se entiende a partir de los años 30. Para ello reflexionamos acerca de: el sentido y el estilo del pensar de Heidegger en ese período; su distinción del pensar filosófico y el pensar del ser; el programa comprendido en el *seynsgeschichtliches Denken*; y sus apreciaciones respecto a la era de la técnica. Estas cuestiones nos dieron las claves necesarias para discernir como se lleva a cabo la configuración del fenómeno del *Ereignis*. Por este camino interpretativo descubrimos, luego, la dinámica particular del fenómeno y la lectura que Heidegger pretende lograr, de la mano de este tipo de procedimiento fenomenológico que acompaña la idea del despliegue del ser.

En un primer punto nos dedicamos a la cuestión de la donación para explicar cómo Heidegger realiza una segunda transformación de la fenomenología en orden a dilucidar la idea del ser como lo inaparente y el fundamento abismal del acontecer. Para esto, el filósofo retoma el concepto de *Es gibt* que plantea en 1919 pero, esta vez, a partir de las nociones de influencia pre-socrática del venir a la presencia, el surgir de lo oculto y el nombrar la reunión de los entes. Al respecto afirmamos que la comprensión transitiva del ser que inaugura el filósofo por medio de las perspectivas que aportan la esencialización y la presencia, le permiten formular la pregunta fundamental (*Grundfrage*) en el marco renovado del todo estructural que sustenta la donación. Consideramos que la fenomenología tiene que captar de forma genuina a la esencia del ser (*Wesen des Seyns*) en su esenciarse (*Wesung*) para justificar, precisamente, la paradoja de una “donación sustraída” que se mantiene en constante oscilación por su envío y sustracción. Por esta vía fuimos perfilando el sentido del curso-pensante y su carácter de *Ereignis*, puesto a que de allí se desprende la posibilidad de mostrar la diferencia en su despliegue.

A lo largo de este capítulo explicamos el sentido del tránsito y los cambios del estilo discursivo que se producen sin perder de vista los problemas fundamentales que mantienen la continuidad de la obra. Heidegger considera que estos problemas que se encontraban latentes, ahora tienen un ámbito propicio para su tratamiento en lo abierto (*das Offene*) de la meditación. La perspectiva de la segunda transformación se dedica a los mismos problemas, la diferencia la aporta el fenómeno de la *Kehre*. Por medio de la *Kehre* el

filósofo desplaza el punto de inflexión para abordar la donación ya no desde la constitución exstático-horizontal del *Dasein* sino a partir de una estructura más amplia y compleja que, a nuestro juicio, mantiene en pie la idea de lo trascendental aunque de una manera des-subjetivada. Por tanto, en el capítulo nos tomamos el trabajo de explicar, siguiendo la lectura de F-W von Herrmann, cómo entendemos a la *Kehre*, en qué sentido mantiene la estructura trascendental el segundo pensar, y de qué manera lo hace. Esta interpretación de la *Kehre* es muy importante para la investigación porque de ella depende toda la argumentación de la continuidad aquí desarrollada. Muchos investigadores consideran, por el contrario, que en el segundo período de la obra de Heidegger el carácter trascendental es dejado de lado. Empero, estos son los que interpretan a lo trascendental como condición de posibilidad de la experiencia, versión tradicional de la noción que nosotros consideramos restrictiva. Por este motivo es central justificar nuestra visión, para ello retomamos el sentido de la lectura heideggeriana de Kant, a saber, la importancia de la síntesis entre lo donado y lo articulado. Esto es fundamental porque de nuestra lectura de lo trascendental pende la explicación del problema de la diferencia que de la estructura del *Dasein* a la del *Ereignis* elaboramos.

Ahora bien, en el último capítulo desplegamos en detalle el sentido que adquiere esta estructura, una vez que nos adentramos en el fenómeno del *Ereignis* y nuestra comprensión conflictiva del mismo. No obstante, el cuarto capítulo ya adelanta un punto central de la constitución del *Ereignis*. El punto se desprende de la condición que impone Heidegger para hablar de dos períodos en su obra (en la carta al padre Richardson), la condición de una estricta implicancia entre lo que en ambos períodos se trata. Tal relación recíproca o inter-referencia -como elegimos llamarla- se concreta en la estructura del *Ereignis* a través de la tensión entre el *Dasein* y el *Seyn*. Justamente, aquí se establece la vigencia del planteo de la analítica existencial en los años 30 a través de la necesidad del *Dasein* para el cumplimiento de la *Kehre*. Por lo tanto, además del sentido auto-interpretativo que retomamos de von Herrmann del concepto heideggeriano de la *Kehre*, desarrollamos un poco más su explicación acerca del papel que la propia *Kehre* cumple en el segundo pensar. Pues bien, ya mencionamos que ésta forma parte de la estructura del *Ereignis* y, precisamente, reformula el sentido trascendental de la diferencia en esta estructura, que en el capítulo siguiente se terminó de presentar.

Por otro lado, en este capítulo distinguimos el proceso de deconstrucción de la tradición que Heidegger prepara a partir del *Seynsgeschichtliches Denken*. Para esto explicamos el sentido de las manifestaciones epocales (*epochale Offenbarungen*) y el contexto de la era de la técnica en la cual emerge como contra-figura de lo *Ge-Stell*, el *Ereignis*. La revisión de las destinaciones del ser a través de lo que yace oculto en ellas concreta “el pase”, ensamble del *Ereignis* que habilita la posterior reposición en lo originario. Este proceso en cierto modo cumple con lo que la indicación formal de los años 20 propone: despojar las figuras de sus significados derivados para que asome su sentido pre-articulado, es decir, originario. En el último apartado precisamos algunas cuestiones respecto del tipo de lenguaje que le permite al *Dasein* mostrar la particularidad de esta donación de la mano de las sentencias tautológicas, el pensar poetizante y la palabra quebrada.

Heidegger considera que previo al “salto” de la filosofía al otro pensar, era necesario develar el primer comienzo del pensar (*der erste Anfang des Denkens*) para reconocer la indigencia (*Not*) y el olvido del ser (*Seynsvergessenheit*). Una vez que se hayan comprendido los encubrimientos de la metafísica, el *Dasein* se encontrará dispuesto en el temple y en el ámbito originario que le permitirán acceder de forma transparente al horizonte de sentido en el que se emplaza la diferencia. De esta manera, Heidegger plantea una dimensión topológica de su pensar en la que se descubre el estado pasivo de recepción de la donación. Así pues, se confirma la importancia de la lectura que en esta investigación encaramos de una recuperación del aspecto de contenido (lo donado) de la vivencia, que hasta el momento permanecía opacada por la *Heidegger-Forschung*. Ciertamente, sostenemos que la donación del ser como sentido de contenido determina al *Dasein*, a su constitución trascendental y a su mundo. El problema inicial fue que el *Dasein* no poseía la fuerza necesaria para soportar el aspecto nihilista de la donación, por tanto en seguida encubría esta falencia a través de construcciones teóricas que le brindaban cierta estabilidad y seguridad. Ahora bien, Heidegger dice que hay que preparar al *Dasein* para una transformación radical a través de la cual se sustraiga del ámbito meramente óptico para acceder al espacio de juego en donde el ser esencia. De esta forma, se logra el contacto con “eso otro” que en el fondo es más de lo mismo, aunque aún no encubierto en lo entitativo. Efectivamente, en el segundo período el *Dasein* adquiere una connotación distinta que ya se

percibe a través de la marca que el filósofo establece al separar el término con un guión, *Da-sein*. Ahora se deja de lado la referencia al hombre para plantear al *Dasein* desde su disposicionalidad al ser. El *Dasein* pasa a ser el lugar, es decir, “el entre” -tal como dice Volpi- (2010: 57) en donde se emplaza el claro. Esta es la síntesis originaria que el autor buscaba, a saber, la descripción del ámbito en donde se co-pertenece el *Dasein* y el *Seyn*.

Por último, en el quinto capítulo de la tesis nos concentramos en la propuesta que motorizó el trabajo de toda la investigación, la conflictividad del *Ereignis*. Esta propuesta nos impulsó, en un principio, a revisar la obra de Heidegger desde sus inicios para vislumbrar el sentido inherente a la tensión de las dimensiones que constituyen el fenómeno que se consolida en los *Beiträge zur Philosophie*, y que aquí examinamos en profundidad junto a otros trabajos del autor que complementan el análisis.

En el capítulo señalamos la etimología del concepto de *Ereignis*, caracterizamos el fenómeno y sus partes, y explicamos la función de cada uno de los ensambles que lo componen. También, indagamos acerca del significado que Heidegger le da a los conceptos de contra-tensión y conflicto que determinan esta estructura para, posteriormente, dar cuenta de la constitución analítica y dinámica de la misma. Finalmente, nos detuvimos en la versión de la temporalidad (*Temporalität*) en el plano de la inter-referencia y la síntesis de las partes del fenómeno para comprenderlo en su totalidad y aclarar, de este modo, el ámbito originario que lo sustenta. Este recorrido nos reveló el sentido que adquiere el problema de la diferencia. Por todo esto, la estructura del *Ereignis* que aquí presentamos es el resultado del camino interpretativo que en esta investigación realizamos, desde su primera formulación a través del concepto de vivencia y la idea de la dualidad del *a priori* hasta su transformación modal en la estructura del *Dasein* y su reconfiguración en el *Seynsdenken*.

El capítulo comenzó con un análisis del contexto en el cual emerge el escrito *Beiträge zur Philosophie*. Para esto presentamos un panorama de la situación personal y profesional de Heidegger, atendiendo a las características particulares en las que se desarrolla la obra, tales como: su relación con *Sein und Zeit*; las presiones que enfrenta el filósofo por el período del Rectorado; y las influencias propias de este pensar. También, reflexionamos acerca del estilo discursivo de este tratado, el tema, los objetivos, la estructura y la sistematicidad particular de los ensambles que articulan la obra.

Particularmente, nos interesó reconstruir y problematizar el fenómeno que en los *Beiträge* se configura porque, a nuestro juicio, su constitución estructural presenta las bases para pensar de forma genuina la cuestión de la diferencia. Con la descripción fenomenológica del cruce de las dimensiones del *Ereignis* encontramos la forma de dar cuenta de la relación tensional que entre *Dasein* y *Seyn* sostiene íntegramente la donación y sustracción implícitas en la diferencia. Tal como indicamos en el cuerpo de la investigación, por medio de esta vía exegética que aquí presentamos a través de la idea de la estructura conflictiva del *Ereignis* intentamos exponer en detalle nuestra comprensión del tránsito del *Dasein* al *Ereignis* atendiendo a los factores que la tesis de la dualidad del *a priori* nos permitió rescatar para pensar en toda su evolución meditativa el eje medular de la diferencia.

Es importante destacar que en un segundo apartado del capítulo presentamos de forma preliminar la estructura general del *Ereignis* y sus ensambles, atendiendo a la forma que allí toma lo trascendental. Pues bien, sostuvimos que Heidegger no abandona dicho concepto metodológico sino que lo reformula para captar el problema de la diferencia. De este modo, afirmamos que efectivamente la estructura del *Ereignis* es de orden trascendental, al menos en el sentido aquí propuesto. Para ello indicamos -siguiendo la idea de una mutación inmanente que von Herrmann plantea- la transformación de los conceptos de trascendencia y horizonte que determinan la estructura. Consideramos que Heidegger se refiere ahora a la trascendencia en su doble acepción, es decir, de acuerdo al traspasamiento de las partes que se co-pertenece bajo la forma de la transpropiación (*Übereignung*). Y, por el otro lado, entendemos que la noción de horizonte ahora consigna un ámbito más originario de carácter indeterminado que de cierta forma pre-determina el ensamble del *Ereignis*.

En segundo lugar, en el apartado se retoma la idea de una dualidad del *a priori*, apuntando a las dos partes que con la síntesis deben estar presentes si queremos mantener intacta a la diferencia. De este modo, subsanamos la reducción de la diferencia que se produce en la estructura del *Dasein* al considerarla desde una de sus partes, el ente. Incluso, con el *Ereignis* encontramos la forma de comprender los efectos que causa la diferencia en la estructura del *Dasein*, sin dejar de atender la dimensión que aporta la donación del ser. Justamente, al introducir Heidegger al análisis la dimensión de la donación logra comprender finalmente la estructura completa del acontecer.

En el tercer apartado del capítulo desarrollamos el aspecto central de la investigación, nuestra tesis de una conflictividad (*Strittigkeit*) del *Ereignis*. Para esto abordamos los conceptos de conflicto (*Streit*), lucha (*Kampf*) y contra-tensión (*Gegenspannung*) que nos sirvieron para dilucidar el entramado dinámico de esta estructura y sus ensambles. De hecho, estos términos son una variante del concepto de tensión (*Spannung*) que empleamos para interpretar la estructura del *Dasein*. Para comprender el sentido y el origen de lo conflictivo en el *Ereignis* realizamos un estudio minucioso del origen del concepto en el marco del pensamiento de Heidegger. Este término está vinculado con el sentido del πόλεμος heraclíteo que aparece en el fragmento 53 y que Heidegger analiza en varios trabajos y cursos. Sostenemos que el concepto griego de πόλεμος le permite al filósofo reflexionar acerca de la contraposición (*Auseinandersetzung*) de las partes que se mantienen en armonía en la estructura del *Ereignis*. De este modo, el filósofo presenta la idea de un contra-balanceo entre las dimensiones que componen el fenómeno y que, por ende, soportan a la diferencia atendiendo a la donación y sustracción en la relación *Seyn-Dasein*. El trabajo de reconstrucción de la interpretación heideggeriana de Heráclito que realizamos nos permitió establecer el entramado significativo adecuado para definir la perspectiva de la conflictividad. En efecto, con éste obtuvimos las claves para emprender la posterior descripción de las dimensiones de apropiación y expropiación que descubren y ocultan la donación. Esta descripción que ahonda en la relación de yección (*Zuwurf*) del *Seyn* y proyección (*Entwurf*) del *Dasein* se completa, luego, con un análisis preciso de la naturaleza de estos movimientos (poner en camino- *Bewegen*), de los temples que los motivan (éxtasis y encantamiento- *Entrückung* y *Berrückung*) y del tipo de ámbito originario en el que se concretan (la totalidad ensamblada de tiempo-espacio- *Zeit-Raum-Gefüge*).

Por último, en los apartados que siguen nos enfocamos, en primer lugar, en el problema que había quedado abierto al final de *Sein und Zeit*, a saber, la reducción del sentido del tiempo originario a una mera fundamentación de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*. A partir del análisis de los *Beiträge* y por medio de la perspectiva de la inter-referencia que asumimos para desarrollar la vía de justificación de la continuidad de la obra heideggeriana, logramos comprender que en realidad no se produce una desvirtualización del sentido del tiempo originario sino que justamente éste sintetiza a la temporalidad del *Dasein* y la

temporariedad del *Seyn*. Aquel tiempo que emplaza y realiza el proceso de la donación en toda su complejidad termina de asentar firmemente la idea de una diferencia, que en el último apartado terminamos de clarificar.

1.3. La articulación del camino heideggeriano

En este apartado nos interesa sintetizar en un cuadro comparativo las nociones centrales que determinan a las dos estructuras que a lo largo de esta investigación analizamos, la del *Dasein* y la del *Ereignis*. De este modo, pretendemos básicamente delinear la perspectiva de la continuidad de la obra de Heidegger a través de clave interpretativa de la inter-referencia entre lo elaborado en *Sein und Zeit* y en los *Beiträge zur Philosophie*. El cuadro nos permitirá cotejar la reformulación que Heidegger realiza de estas nociones a fin de encontrar la forma correcta de articular el problema de la diferencia sin reducirla a una de sus dos partes. Esperamos que este cuadro aporte cierta visión de conjunto acerca de lo aquí estudiado.

INTER-REFERENCIA		
Nociones	DASEIN	EREIGNIS
Tipo de fenomenología	hermenéutica	inaparente
Estructura	bidimensional	conflictiva
Carácter trascendental	trascendencia	transpropiación
Dinámica	tensiva	contra-tensiva
Dimensiones	propia e impropia	apropiación y expropiación
Movimiento	<i>Bewegtheit</i> (movilidad) afectivo-existencial	<i>Bewegung</i> (encaminar) originario
Horizonte	extático	originario
Tiempo	temporalidad	temporalidad-temporariedad
Diferencia	ontológica	abismal-sustractiva

2. Revisión crítica de los aportes de la investigación y las cuestiones pendientes

En este punto final de las conclusiones queremos indicar cuáles son los aspectos más relevantes de la investigación que, según nuestro criterio, pueden considerarse un aporte al campo disciplinar correspondiente.

En primer lugar, consideramos que vale la pena señalar que con esta investigación presentamos una nueva forma de argumentar la perspectiva de la continuidad en la obra de Heidegger. La lectura de la continuidad fue abordada por muchos intérpretes del filósofo, pero hasta ahora todos los estudios se detuvieron en nociones particulares y en su evolución a lo largo de los dos períodos de la obra. De esta manera, sólo se desarrolló la perspectiva de la continuidad a través de elementos internos a la teórica de Heidegger. Por el contrario, esta investigación aporta, además de un estudio acerca de la génesis y la constitución del concepto de *Ereignis*, un desmontaje del sentido inherente al aspecto metodológico de la continuidad, es decir, un análisis meta-teórico de la obra. Esto significa que aquí se exploran y exponen los modos específicos que dan cuenta de dicha continuidad. En este caso, esto se logra por medio de la explicación de la clave de la inter-referencia entre *Sein und Zeit* y los *Beiträge zur Philosophie*. Respecto de esta clave interpretativa tenemos que decir que nos parece esencial dentro de la investigación la hipótesis que dice que para progresar en el camino de acceso a la donación es ineludible comprender que, incluso, en la estructura del *Ereignis* se mantiene activa dicha inter-referencia. Esto lo explicamos en detalle en el último capítulo cuando describimos minuciosamente las dos dimensiones que componen el fenómeno y la vuelta a nociones de la analítica existencial en el marco del *Ereignisdenken*.

Siguiendo este hilo argumentativo también queremos mencionar que consideramos significativa nuestra interpretación y comparación de las estructuras del *Dasein* y el *Ereignis*. Nos parece fundamental analizar la constitución y la dinámica de ambas estructuras, si es que se pretende dilucidar el sentido del problema de la diferencia y su resolución en los años 30. La lectura bidimensional del *Dasein* y la conflictiva del *Ereignis* establecen de forma original una visión compleja de la diferencia. A la vez, en este trabajo descubrimos la existencia de una mutua correspondencia entre la idea de una continuidad de la obra del filósofo y el concepto de la diferencia. Esto es así porque, efectivamente, para trabajar la diferencia se debe uno remitir a la idea de la continuidad entre los períodos y para sostener la idea de la continuidad es necesario dirigirse al concepto de la diferencia.

En otras palabras, con esta investigación se pudo develar la importancia que tiene el concepto de la diferencia para un estudio de la continuidad. Del mismo modo, sostenemos que un aspecto relevante de la investigación es la relación que se establece entre los conceptos de lo trascendental, la trascendencia, la diferencia, el fundamento y la donación. Ellos nos permitieron llevar a cabo nuestra visión del asunto y su argumentación. No obstante, una de las contribuciones más importantes de este trabajo -que puede ser aceptada pero, a la vez, también rechazada por su novedad- es el postulado de una dualidad del *a priori*. De esta tesis procede todo punto de vista y elaboración de nuestra interpretación. La distinción que hacemos entre un sentido de contenido y un sentido formal en la vivencia, en el *Dasein* e, incluso por momentos, en el pensar del acontecer marca ineludiblemente nuestra postura. Pues bien, el carácter fáctico e histórico que Heidegger le concede a este concepto, sienta las bases para toda nuestra investigación. Es más, incluso nos lleva a sostener -a diferencia de otros pensadores, como es el caso de Michel Henry (2009)- que realmente en la obra de Heidegger y, ciertamente en su primer período, hay indicios de una adhesión a la idea de una donación material en la que el *Dasein* se muestra pasivo y se ve determinado. Esto lo afirmamos más allá del carácter formal y activo que todos ven en el primer período de su obra. Sin duda alguna esta fuerte afirmación la mantuvimos y defendimos a lo largo de toda la investigación.

Ahora bien, una vez introducidas estas consideraciones que simplemente intentan subrayar los aspectos originales del trabajo, nos interesa introducir algunas de las cuestiones que merecen un tratamiento más profundo o una revisión en el marco de otro acercamiento a la cuestión. Tareas en las que seguramente nos embarcaremos en una próxima investigación con el objetivo de mejorar también este trabajo.

Primero, creemos que sería interesante investigar la dimensión topológica del pensamiento de Heidegger y la variedad de estudios que la desarrollan (Kettering, Malpas, Sheehan, Rocha de la Torre, etc.) con el objetivo de rescatar claves de lectura para exponer mejor la estructura bisimensional del *Dasein* y la estructura conflictiva del *Ereignis*. Pues bien, intuimos que nuestra visión puede inscribirse en este tratamiento topológico.

Segundo, nos parece apropiado avanzar en la propuesta de la dualidad del *a priori* y la temática de la donación en la obra temprana del filósofo, a fin de proporcionar un desarrollo pormenorizado de estas cuestiones. En efecto, suponemos que la tesis de la

dualidad del *a priori* puede desplegar el problema de la determinación de la vivencia y la constitución del *Dasein* en niveles que hasta ahora han pasado desapercibidos y que, por ende, aportarían una amplia gama de matices a dicho tratamiento.

Tercero y último, habría que continuar la lectura trascendental del *Ereignis* para reforzar la idea de la continuidad e indagar acerca de la constitución de esta estructura. La noción de trascendental es muy compleja e, incluso, hoy en día se encuentra en discusión. Hay una línea de estudio anglosajona que aquí trabajamos (Crowell, Malpas, Dahlstrom, Rockmore, Shirley, Sherover, Philipse, etc.) que se dedica actualmente a debatir el sentido de esta noción en la filosofía y, específicamente, en el pensamiento de Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Martin Heidegger en la Gesamtausgabe

- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.
- GA 5: *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 9: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- GA 15: *Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986.
- GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung. Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie 1927*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

- GA 39: *Hölderlins Hymnen. "Germanien" und der "Rhein"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999.
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.
- GA 51: *Grundbegriffe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- GA 54: *Parmenides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 55: *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 56/57: "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" y "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studium" en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie 1919/1920*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 60: "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 62: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)" en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.
- GA 64: *Der Begriff der Zeit. Vorträge und Gedachtes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.
- GA 65: *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 66: *Besinnung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

- GA 69: *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 70: *Über den Anfang*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 71: *Das Ereignis*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.

2. Obras de Martin Heidegger fuera de la Gesamtausgabe

- SZ: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960.
- ID: *Identidad y Diferencia - Identität und Differenz*, edición bilingüe, trad. H. Cortés y A. Leyte, España, Anthropos, 1990. (Sigue la versión alemana de la edición de Verlag Günther Neske, 1957)

3. Traducciones seleccionadas de las obras de Martin Heidegger

- *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959.
- *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975.
- *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987.
- *El ser y el tiempo*, José Gaos, México, FCE, 1993.
- *Conferencias y Artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 1994
- Carta-prólogo a *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought* de William Richardson, trad. Irene Borges Duarte, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 13, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp. 11-18.
- *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trad. Parvis Emad y Kenneth Maly, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997.
- *Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Chile, Universitaria, 1997.
- *Conceptos fundamentales*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1997.

- *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1997.
- *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología 1927*, Madrid, Trotta, 2000.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000.
- *Hitos*, trad. Cortés y Leyte Madrid, Alianza, 2000.
- *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*, trad. Richard Rojcewicz, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2001.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Editorial Nacional, 2002.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 2003.
- *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004.
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu Barrón, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.
- *Parménides*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- *Seminario de Zähringen 1973*, trad. Oscar Lorca, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 37, 2005.
- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006.
- *Meditación* trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
- *Sobre el comienzo*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2008.
- *El concepto de tiempo. Tratado de 1924*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.

- *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2009.
- *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- *Phenomenology of Intuition and Expression. Theory of Philosophical Concept Formation*, trad. Tracy Colony, London-New York, Continuum, 2010.
- *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
- *Heráclito*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2012
- *The Event*, trad. Richard Rojcewicz, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

4. Escritos de comentaristas y otros filósofos

- AGAMBEN, Giorgio (2005) “Aburrimiento profundo” en *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, pp. 83-92.
- AGUILAR ÁLVAREZ BAY, Tatiana (1998) *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE.
- ARISTÓTELES (1995) *Física*, Madrid, Gredos.
- ARTOLA BARRENECHEA, José María (1977) “Kant en la interpretación de Martin Heidegger” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 12, N° 12, pp. 37-57.
- BASSO, Leticia y CATOGGIO, Leandro (2012) (comps.) *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- BEISTEGUI, Miguel (2003) “The Transformation of the Sense of Dasein in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*” en *Research in Phenomenology*, N° 33, pp. 221-246.
- BERCIANO, Modesto (2002) “*Ereignis*: la clave del pensamiento de Heidegger” en *Thémata. Revista de filosofía*, N° 28, pp. 48-69.
- BERNASCONI, Robert (1985) *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, New Jersey, Humanities Press.

- BERTORELLO, Adrián (2005) “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 30, N° 2, pp. 119-141.
- _____ (2006) “El concepto de origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de M. Heidegger” en *Revista Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, N° 88, año XLI, Julio, pp. 31-66.
- _____ (2007-a) “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*” en D. Michelini, R. Maliandi y J. de Zan (eds.) *Ética del discurso. Recepción crítica desde América Latina*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp.129-142.
- _____ (2007-b) “Teoría e impropiedad (1923-1927). El problema de los discursos objetivantes” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 40, pp. 141-160
- _____ (2008) *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos.
- BLATTNER, William (1999) *Heidegger's temporal idelism*, New York, Cambridge University Press.
- BORGES DUARTE, Irene (1994) *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein – Trascendencia – Verdad*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.
- _____ (1995) “¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant” en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 12, pp. 213-232
- BRAVER, Lee (2009) *Heidegger's later writings. A reader's guide*, London, Continuum.
- CABANCHIK, Samuel (2000) *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa.
- CAPOBIANCO, Richard (2010) *Engaging Heidegger*, Toronto, University of Toronto Press.
- CATOGGIO, Leandro y PARENTE, Diego (2010) (comps.) *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra de la década del '30*, Mar del Plata, EUEDEM.

- _____ (2008) “Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger” en *Ergo. Revista de Filosofía*, N° 22-23, México, pp. 7-24.
- CAVALLÉ CRUZ, Mónica (2004) *La naturaleza del yo en el Vedanta Advaita, a la luz de la crítica del sujeto de Heidegger*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- CAZZANELI, Stefano (2010) “El neokantismo en el joven Heidegger” en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 35, N° 1, pp. 21-43.
- CORIANDO, Paola Ludovica (1998) *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- CRELIER, Andrés (2011) “El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental” en Ainbinder, Bernardo (ed.) *Studia heideggeriana. Heidegger-Kant*, vol. I Buenos Aires, Teseo / Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 55-88.
- CROWELL, Steven, MALPAS, Jeff (2007) (eds.) *Transcendental Heidegger*, California, Stanford University Press.
- DAHLSTROM, Daniel (2009) *The Heidegger’s Concept of Truth*, New York, Cambridge University Press.
- _____ (2011) *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York, Cambridge University Press.
- DASTUR, Françoise (2006) *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Del Signo.
- DREYFUS, Hubert (1996) *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial.
- DREYFUS, Hubert, WRATHALL, Mark A. (2005) (eds.), *A Companion to Heidegger*, USA Blackwell Publish.
- _____ (2002) *Heidegger Reexamined*, vol. 1 “Dasein, Authenticity and Death”, New York, Routledge.
- _____ (2002) *Heidegger Reexamined*, vol. 2 “Truth, Realism, and the History of Being”, New York, Routledge.

- _____ (2002) *Heidegger Reexamined*, vol. 3 “Art, Poetry and Technology”, New York, Routledge.
- _____ (2002) *Heidegger Reexamined*, vol. 4 “Language and the Critique of Subjectivity”, New York, Routledge.
- DUFRENNE, Mikel (2009) *The Notion of the A priori*, trad. Edward S. Casey, Evanston Illinois, North Western University Press.
- EMAD, Parvis (2007) *On the way to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- ESCUDERO, Jesús Adrián (2001) “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 3, pp. 179-221.
- _____ (2007) “Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 39, pp. 365-368.
- _____ (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder.
- FAULCONER, James, WRATHALL, Mark (2000) (eds.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FERRARIS, Mauricio (2002) *Historia de la hermenéutica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FIGAL, Günther (1996) *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart, Reclam.
- FLAMARIQUE, Lourdes (2011) “La aportación ontológica de lo *a priori*. Heidegger tras los pasos de Kant” en *Pensamiento y Cultura*, vol. 14, 1, pp. 5-22.
- FRIED, Gregory (2000) *Heidegger’s Polemos. From Being to Politics*, New Haven, Yale University Press.
- GADAMER, Hans-Georg (1995) *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke 10, Tübingen, Mohr. (Algunos de los escritos trad. (2002) *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.)
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María. (1992) “Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio ‘*Lebenswelt*’ (Husserl) e ‘*In- der –Welt- sein*’ (Heidegger)” en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, N° extra Homenaje a S. Rábade, pp. 285-319.

- GETHMANN, Carl Friedrich (1993) *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin, Walter de Gruyter.
- GREISCH, Jean (1994) *Ontologie et temporalité. Esquisse pour une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF. (trad. (2010) *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*, Buenos Aires, Las cuarenta)
- GUIGNON, Charles (1993) (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York, Cambridge University Press.
- GUTIERREZ, Carlos (1998) “La hermenéutica temprana de Heidegger” en *Ideas y Valores*, N° 107, Bogotá, Colombia. pp. 27-42.
- HARRIES, Karsten (2009) *Art Matters. A Critical Commentary on Heidegger’s “The Origin of the Work of Art”*, New Haven, Springer.
- HENRY, Michel (2009) *Fenomenología material*, trad. Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro.
- HERRMANN, Friedrich Wilhelm von (1991) *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (trad. (1997) *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta)
- _____ (1994) *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1993) *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE.
- _____ (1997) *Investigaciones lógicas II*, Barcelona, Altaya.
- KETTERING, Emil (1987) *Nähe. Das Denken Martin Heidegger*, Pfullingen, Verlag Günther Neske.
- KISIEL, Theodore (1993) *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley, University of California Press.
- KISIEL, Theodore, VAN BUREN, John (1994) (ed.) *Reading Heidegger from the Start. Essays in his earliest thought*, New York, State University of New York Press.
- KNÖDLER, Alfred (2001) *Das Denken des Festes: Das Fest des Denkens. Heideggers seingeschichtliche Wesensbestimmung des Festes im Ausgang und Abstoß von der Tradition*, Berlin, Duncker & Humbolt.

- KOCKELMANS, Joseph J. (1984) *On the truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.
- LAFONT, Cristina (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.
- _____ (2003) "Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico" en *Azafea. Revista de filosofía*, N° 5, pp. 53-74.
- LINARES, Jorge (2003) "La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre" en *Signos filosóficos*, N° 10, pp. 15-44.
- MACANN, Christopher (1992) *Martin Heidegger. Critical Assessment*, New York, Routledge.
- MALIANDI, Ricardo (2010) *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- MALPAS, Jeff (2006) *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge, The MIT Press.
- MARION, Jean-Luc (1989) *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France. (trad. (2011) *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo)
- PHILIPSE, Herman (1998) *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, New Jersey, Princeton University Press.
- PICOTTI, Dina (2006) "Pensar desde lo abierto a la historia" en *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, N° 15, pp. 263-278.
- PÖGGELER, Otto (1963) *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Verlag Günther Neske. (trad. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza.)
- POLT, Richard (1999) *Heidegger. An Introduction*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- _____ (2006) *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca & London, Cornell University.

- RICHARDSON, William (2003) *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, cuarta edición, New York, Fordham University Press.
- RIDRUEJO ALONSO, Pedro (2007) “La diferencia ontológica en Martin Heidegger” en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 63, N° 235, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, pp. 125-144.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (2007) “El concepto de cercanía en Martin Heidegger” en *Eidos*, N° 7, pp. 48-86.
- _____ (2011) (ed.) *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Grama Ediciones.
- ROCKMORE, Tom (2000) (ed.) *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, New York, Humanity Book.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2006) *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis.
- _____ (1996) “Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 13, Universidad Complutense de Madrid, pp. 57-74.
- _____ (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- ROMANO, Claude (2007) “Acontecimiento y mundo” en *Persona y sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, vol. XXI, N° 1, pp. 111-137.
- RUBÍN, Abraham (2012) “Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de *Ereignis*” en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 37, N° 2, pp. 31-54.
- SANTIESTEBAN, Luis César (2007) “Heidegger: el pensar del ser y el último dios” en *Signos filosóficos*, vol. IX, N° 17, pp. 9-30.
- SCHALOW, Frank (2011) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Louisiana, Springer.
- SCOTT, Ch., SCHOENBOHM, S., VALLEGA-NEU, D., VALLEGA, A. (2001) (ed), *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.

- SEGURA PERAITA, Carmen (2002) *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*, Madrid, Trotta.
- SHEROVER, Charles (1972) *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington London, Indiana University Press.
- SHIRLEY, Greg (2010) *Heidegger and Logic. The Place of Logos in Being and Time*, London–New York, Continuum. University of Tennessee.
- SOLA DÍAZ, María del Águila (2002) *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos.
- _____ (2004) “La relación hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 32, pp. 173-184.
- VAIL, Loy M. (1972) *Heidegger and Ontological Difference*, Trenton, New Jersey, Pennsylvania State University Press.
- VALLEGA-NEU, Daniela (2003) *Heidegger’s Contributions to Philosophy. An Introduction*, Bloomington, Indiana University Press.
- VAN BUREN, John (1994) *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- VATTIMO, Gianni (2002) *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1994) (ed.) *Hermenéutica y Racionalidad*, trad. Santiago Perea Latorre, Colombia, Grupo Editorial Norma.
- _____ (1985) *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Torino, Gianni Vattimo. (trad. (1998) *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa)
- _____ (1998) (comp.) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- VIGO, Alejandro (2008) *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires, Biblos.
- VOLPI, Franco (2008) “Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*” en *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y hermenéutica*, pp. 43-63.

- _____ (2010) *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia Ediciones.
- _____ (2012) *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE.
- WALTON, Roberto (2008) “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia” en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 16, pp. 169-187.
- XOLOCOTZI, Ángel (2005) “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *Éndoxa: Series filosóficas*, N° 20, Madrid, UNED, pp. 733-744.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

1. Delimitaciones generales de la investigación	4
2. Precisiones sobre la temática y la línea de interpretación de la investigación	5
2.1. La discusión respecto de la continuidad o la discontinuidad de la obra de Heidegger	5
2.2. La tarea de una reconstrucción de la génesis y la constitución del <i>Ereignis</i>	8
2.3. El problema de la diferencia ontológica como hilo conductor de la investigación	10
3. Aspectos programáticos de la investigación	13
4. Estructura de la investigación	14
5. Advertencias acerca del sistema de citas	18

PRIMERA PARTE: La bidimensionalidad del *Dasein*

CAPÍTULO I

Reconstrucción del problema del *a priori* en la vivencia en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923)

1. Análisis de la orientación de la fenomenología a lo originario	20
2. La importancia de la intuición hermenéutica frente a la exigencia de una comprobación de la vivencia	24
3. La reformulación heideggeriana del concepto de vivencia como <i>Ereignis</i>	28
4. La justificación hermenéutica de la circularidad de la vivencia	36
5. El aporte de la indicación formal a la objetivación originaria	40
6. Indicios de una naturaleza doble del <i>a priori</i> en la obra del joven Heidegger	42
7. Defensa de la dualidad del <i>a priori</i> a través del sentido de la vivencia	51

CAPÍTULO II

Precisiones sobre la articulación del *a priori* en el *Dasein* en las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928)

1. Observación preliminar de la tarea asignada a la lógica	57
2. <i>Φαινόμενον, λόγος</i> y mundo. Anticipo de la estructura fundamental del <i>Dasein</i>	61
3. Dos niveles de significación en el <i>Dasein</i> : el apofántico y el hermenéutico	67
4. Transformación del <i>a priori</i> y su relación con el ser	74
5. Retorno al problema del <i>a priori</i> a través de una revisión de la doctrina kantiana	80
6. Tiempo y <i>Ereignis</i> . El fundamento y la unidad de la estructura del <i>Dasein</i>	92

CAPÍTULO III

Génesis de la estructura bidimensional del *Dasein* a partir de *Sein und Zeit* (1927)

1. Motivaciones y tendencias de <i>Sein und Zeit</i>	100
2. Esbozo de la estructura trascendental del <i>Dasein</i>	103
3. Interpretación de la estructura bidimensional del <i>Dasein</i>	107
3.1. Sentido de los conceptos de tensión y dimensión	107
3.2. Descripción de las dimensiones según el temple de ánimo	112
3.3. El temple de la angustia	117
3.4. El temple del aburrimiento profundo	119
3.5. Esquema de la dinámica tensiva y el enlace de la estructura	125
4. La función de la temporalidad (<i>Zeitlichkeit</i>) en la estructura del <i>Dasein</i>	126
5. Los efectos de la donación y la diferencia en la estructura del <i>Dasein</i>	131

SEGUNDA PARTE: La conflictividad del *Ereignis*

CAPÍTULO IV

Resurgimiento del *Ereignis* en el pensar de Heidegger después de la *Kehre*

1. Indicaciones para una fenomenología de lo inaparente: cómo pensar el abismo del ser	138
2. El tránsito hacia el otro pensar y la vuelta al origen	146
3. El sentido de la <i>Kehre</i> en relación a la continuidad del pensar de Heidegger	151
4. Modificaciones en la concepción trascendental de la estructura del acontecer	156
5. Contextualización del <i>Ereignis</i> en el <i>seynsgeschichtliches Denken</i>	161
5.1. De camino al <i>Ereignis</i> : el mundo técnico y la figura del <i>Ge-stell</i>	165
6. Sentido y estilo de la obra de Heidegger a partir de los años 30: del habla a la palabra	167

CAPÍTULO V

Constitución de la estructura conflictiva del *Ereignis* a partir de *Beiträge zur Philosophie* (1936-38)

1. Indagaciones de los <i>Beiträge zur Philosophie</i>	176
2. Caracterización de la estructura trascendental del <i>Ereignis</i>	181
2.1. Etimología y derivas semánticas del concepto de <i>Ereignis</i>	181
2.2. Comprensión inicial del fenómeno y sus partes	186
2.3. Exposición de los ensambles que componen el <i>Ereignis</i>	190
3. Elucidación de la estructura conflictiva del <i>Ereignis</i>	193
3.1. Sentido de los conceptos de contra-tensión y conflicto	193
3.2. Analítica y dinámica de las dimensiones del fenómeno	200
3.3. Las disposiciones fundamentales que modulan el <i>Ereignis</i> : otro tipo de movilidad	204
3.4. Interpretación de la estructura en función a los ensambles	210
3.5. Esquema de la estructura conflictiva del <i>Ereignis</i>	212
4. Fundamentación de la unidad del <i>Ereignis</i> por medio de la temporalidad (<i>Temporalität</i>)	214
5. Resolución de los problemas de la donación y la diferencia en la estructura del <i>Ereignis</i>	217

CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN: Del *Dasein* al *Ereignis*

1. Recapitulación de los contenidos de la investigación	222
1.1. La bidimensionalidad del <i>Dasein</i>	222
1.2. La conflictividad del <i>Ereignis</i>	231
1.3. La articulación del camino heideggeriano	238
2. Revisión crítica de los aportes de la investigación y las cuestiones pendientes	238

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Martin Heidegger en la <i>Gesamtausgabe</i>	242
2. Obras de Martin Heidegger fuera de la <i>Gesamtausgabe</i>	244
3. Traducciones seleccionadas de las obras de Martin Heidegger	244
4. Escritos de comentaristas y otros filósofos	246