

El Selbst en la filosofía de Heidegger y sus derivas contemporáneas:

Una crítica a la subjetividad moderna

Autor:

Candiloro, Hernán

Tutor:

Cragolini, Mónica

2015

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 DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Hernán Javier Candiloro

**El *Selbst* en la filosofía
de Heidegger y sus
derivas
contemporáneas**

Una crítica a la subjetividad moderna

Directora: Dra. Mónica Beatriz Cragolini

Fecha:

Febrero de 2015

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

ÍNDICE

A. Introducción.....	7
Primera parte: una ontología de la palabra filosófica.....	8
1. Una ontología de la palabra filosófica.....	8
2. La dimensión dialógica de la palabra.....	12
Segunda parte: el Selbst en el horizonte de la palabra.....	14
1. El sí-mismo en la palabra.....	14
2. De la palabra poética a la fórmula lógico-matemática.....	15
3. El humanismo como objetivación del ser del hombre.....	22
4. Humanismo y Metafísica.....	28
5. La ontología como horizonte (im)político.....	32
Tercera parte: cuestiones metodológicas.....	36
1. El sí-mismo y la deconstrucción.....	36
2. Metodología e hipótesis general.....	39
3. Estructura de la tesis.....	47
B. El sí-mismo como «Dasein».....	54
1. Un pensamiento del naufragio.....	55
2. La fenomenología como ontología.....	62
3. La transición al ser.....	70
4. Las ciencias y la ontología.....	78
5. La pregunta por el ente y el ente por la pregunta.....	82
6. La posibilidad de la escucha.....	88
7. La pregunta como estrategia fundamental de subjetivación.....	94
8. La pregunta por el Dasein en cada caso.....	105
9. El ser-en-el-mundo.....	111

10.El ente que ha menester de.....	119
11.¿Para qué comer?.....	126
12.La afectividad del ser-en-el-mundo y el acompañamiento.....	132
13.El tener que ser y la trascendencia.....	142
14.El aislamiento en el ser-en-el-mundo y la singularización.....	152
15.Im-propiedad, neutralidad y existencia.....	158
C.El sí-mismo como «animal racional».....	170
1. Para una nueva topografía del ser.....	171
2.La dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo.....	183
3.El órgano y la posibilidad de transposición en el animal.....	192
4.Experiencias del abismo.....	198
5.La diferencia (y la) Metafísica.....	207
6.El en tanto que en tanto que en tanto que.....	216
7.La hipótesis animal.....	224
D.El sí-mismo como «animal político».....	232
1. La verdad como relación de poder fundamental.....	234
2.El animal racional tecnificado.....	241
3.Para una historia de lo falso.....	248
4.Bío y tanatopolítica.....	253
5.La determinación política de la mismidad.....	257
6.La pregunta por nosotros.....	260
7.El sí-mismo como pueblo histórico.....	262
E.Conclusión.....	268
F.Bibliografía.....	276

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en primer lugar a la profesora Mónica Cragolini, por haberme honrado con su afectuosa y no menos rigurosa dirección. Le agradezco también al profesor Roberto Walton, cuya dedicación al pensamiento de Heidegger me sirvió y me seguirá sirviendo de modelo. Vaya mi gratitud también al profesor Hans-Helmuth Gander por su amable tutela durante mi estadía en Alemania.

No podría haber realizado esta tesis sin el sostén que me brindó el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Debo también mi gratitud al Deutscher Akademischer Austausch Dienst por haberme permitido realizar una estadía de investigación en la Universidad Albert-Ludwigs en Friburgo en Brisgovia, que sin lugar a dudas enriqueció de manera determinante mi formación.

A Santiago García Romero y Camilla Diana les agradezco su ayuda y generosidad desmedida. Quisiera agradecer a mis abuelos, que estarían orgullosos, y a mi madre y mi hermano que lo están. A Jessica, por haberme acompañado con amor y confianza todos estos años.

*»Wenn wir danken, danken wir für etwas.
Wir danken dafür, indem wir uns bei dem bedanken,
dem wir es zu verdanken haben.
Was wir zu verdanken haben, dies haben wir nicht aus uns. Es ist uns gegeben.
Der Gaben empfangen wir viele und von mancherlei Art.
Die höchste und eigentlich währende Gabe an uns bleibt jedoch unser Wesen,
mit dem wir so begabt sind, daß wir aus dieser Gabe erst die sind, die wir sind.
Darum haben wir diese Mitgift am ehesten und unablässig zu verdanken.
[...] Insofern wir das Bedenklichste denken,
danken wir eigentlich.«¹*

¹ Martin Heidegger, *GA 8*, pp. 146-147 (el énfasis es de Heidegger).

A. INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Primera parte: una ontología de la palabra filosófica

*La palabra hace al ente manifiesto [...]
El decir originario no hace ni inmediatamente manifiesto,
ni tampoco simplemente sólo lo oculta, sino
que este decir es las dos cosas en una y como este un señalar [...]
Señas son el lenguaje de los dioses*

Martin Heidegger²

Que no sea ninguna cosa donde falta la palabra

Stefan George³

1. UNA ONTOLOGÍA DE LA PALABRA FILOSÓFICA.

Por su naturaleza misma, la filosofía se desenvuelve en el horizonte de la palabra. Y ésta se encuentra siempre transida por la alteridad, disponiéndose a ser interpretada por un otro por venir cuyo rostro y nombre propio permanecen desconocidos. Sea proferida oralmente, documentada por escrito, o incluso meramente pensada, ella apunta, pues, al otro, señala la posibilidad de su presencia por venir e inaugura así el espacio de lo público.

² [GA 39, pp. 127-128: “Das Wort macht das Seiende offenbar [...] Das ursprüngliche Sagen macht weder nur unmittelbar offenbar, noch verhüllt es einfach nur schlechthin, sondern dieses Sagen ist beides in einem und als dieses Eine ein Winken [...] Winke sind die Sprache der Götter”].

³ [Citado por Heidegger en GA 12, p. 208: “Kein ding sei wo das wort gebricht”. Sin bien los sustantivos en alemán se escriben con mayúscula, hemos seguido el original al escribir “ding” y “wort” con minúscula].

No hay, por ende, filosofía en la soledad de una interioridad radical, o más bien debería decirse que no puede haber interioridad radical en el horizonte de la palabra.

El otro habita en la palabra, aun cuando ésta es sólo pensada en la soledad de la conciencia. La palabra irrumpe en la mismidad y la contamina, introduce en ella el bacilo de la alteridad y, de esa manera, fractura y escinde toda posibilidad de inmanencia⁴. Ella expone y arroja fuera de sí, es éxtasis y signo de una inadecuación originaria que atraviesa al hombre, y de la que la filosofía viene a dar cuenta. Poniéndola a correr o tomándola como propia, haciéndose cargo de la palabra, aquella responde por la alteridad sobre la que ésta se sostiene.

Así pues, y como tiene lugar con la palabra, la filosofía carece de un origen diáfano, puesto que en su base se encuentra una esencial remisión a la alteridad. No hay, pues, *un* origen de la filosofía, sino que –al igual que sucede con la palabra– éste se encuentra dislocado desde el principio, siempre en transición al otro e imposibilitado, por lo tanto, de ser totalizado o reducido a la unidad. El origen indica así una esencial incompletitud que acompaña a la filosofía como su espectro y fundamento, pero que indica también su fragilidad y su punto de fuga hacia otro pensar: su fundamento abisal.

Atravesada constitutivamente por la alteridad e imposibilitada de totalización, la palabra se encuentra entonces siempre desarraigada, fuera de su origen y, por ende, *siempre* necesitada de interpretación⁵. En efecto, una palabra que no puede –o no debe– ser interpretada, una palabra que, por su pretendida obviedad o por una prohibición fáctica cualquiera, rechaza toda posibilidad de interpretación, es una palabra que, bajo el manto de una supuesta transparencia absoluta con su sentido, oculta el fundamento opaco que hace de ella palabra. Se trata, pues, de un tipo de palabra absoluta sobre el que se sostienen todas las formas de pensamiento ancladas en fundamentos últimos: la verdad absoluta, indubitable e incuestionable, y en última instancia el dogma. Por sobre las posibilidades de creación y transformación del sentido, que mantienen a la palabra arrojada hacia el porvenir, esta otra palabra, absoluta y transparente, privilegia su referencia a un pasado dado por sentado y establecido para siempre.

⁴ Cf. Derrida: 1985, p. 145: “El oírse-hablar no es la interioridad de un adentro cerrado sobre sí, es la abertura irreductible en el adentro, el ojo y el mundo en el habla”.

⁵ Sobre el desarraigo como condición misma de la palabra cf. J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en Derrida: 1998a, pp. 347-372.

La tradición se vuelve entonces un patrimonio sagrado que debe ser preservado contra cualquier intento de profanación que muestre al porvenir como horizonte de intervención sobre la palabra presente, señalándole su esencial apertura e incompletitud. Nos encontramos así ante una palabra que esconde su insoslayable remisión al misterio y la alteridad, para mostrarse en su completa desnudez como lo puramente presente, lo abarcable con la mirada o, dicho en la terminología de Heidegger, lo disponible “ante los ojos” [*das Vorhandene*]. En la imposibilidad de interpretación la palabra es reducida a lo completamente presente y, en paralelo, a través suyo es llevada a cabo una reducción fundamental de lo otro a lo mismo. Una reducción que intenta resolver las tensiones inherentes a la palabra y que, como desarrollaremos más adelante, se encuentra en la base de la historia de la filosofía.

El dogma asedia la palabra como el fantasma de su objetivación, que sedimenta su sentido y la impone al hombre como un hecho *incuestionable*. Porque, en efecto, la pregunta –como posibilidad fundamental de la filosofía– sólo puede tener lugar donde la palabra admite, y en cierto modo reclama, ser interpretada. La pregunta debe ser pensada, en este sentido, como una invitación a la interpretación.

El trabajo hermenéutico no puede entonces simplemente reconducir la palabra desde su desarraigo hasta un virtual horizonte originario donde recobraría su sentido pleno, sin que en dicho proceso aquella pierda lo que hacía de ella palabra. Puesto que lo originario es el desarraigo, la palabra filosófica debe trabajar incesantemente contra su propia objetivación, exponiendo su esencial precariedad. Sólo de esta manera la filosofía puede ser entendida como pregunta por el origen, a saber, en tanto exposición de la alteridad fundamental que habita en la palabra. La filosofía arraiga entonces en la fragilidad de la palabra, en su principio de ruina –su condición de (im)posibilidad–, que si bien hace de ella palabra, al mismo tiempo la pone en peligro, y la muestra en tanto fenómeno público, abierto a la alteridad y sujeto al riesgo de la interpretación.

Pero si la interpretación sólo puede tener lugar en una palabra atravesada constitutivamente por la alteridad, en ella se encuentra entonces implicada una profunda impronta ética: la filosofía le hace lugar al otro, dejándole la última palabra. Y si la última palabra es del otro entonces ella está siempre por decirse, siempre diferida y nunca resuelta ni consumada. Así pues, que el otro tenga la última palabra, una palabra siempre por venir,

no es sino otra forma de decir que ella está esencial y radicalmente abierta, y que su cierre sólo puede redundar en una apertura más radical.

El sentido de la palabra, su virtual cierre y consumación, en suma, su fundamento, se encuentra, pues, constantemente diferido. Y como contrapartida, resguardar la dimensión interpretativa de la palabra ante la amenaza de su objetivación –responsabilidad que, como dijimos, le cabe a la filosofía– implica, por lo tanto, una esencial decisión ética y política. Y significa también, como veremos más adelante, preservar cierto espacio de la palabra en el que se decide el habitar del hombre, el modo en el que se dirige a lo que lo rodea y la manera en que se comprende a sí mismo en la cotidianidad. Porque asumir la apertura de la palabra a través de la cual se lleva a cabo la deconstrucción de los sentidos que configuran la cotidianidad más inmediata, no puede sino redundar en una transformación en la comprensión del hombre.

Por el contrario, el dogma, la verdad certera, indubitable y por eso absoluta, esto es, la palabra que no deja ya lugar ni a la pregunta, ni por ende a la interpretación, ni finalmente tampoco al otro, ese tipo de palabra al que, por cierto, la historia de la filosofía tiende teleológicamente como su meta, supone una afirmación solipsista, autónoma y completamente soberana, en la que la palabra y el hombre se cierran sobre sí. “La historia de la metafísica –escribe Derrida– es el querer-oírse-hablar-absoluto”, el monólogo de la palabra consumada que ha logrado expulsar de sí toda alteridad, y frente al cual sólo queda restituir a la palabra su radical apertura en la interpretación⁶.

La filosofía presupone entonces una relación originaria al otro, que se hace presente en la palabra y que horada la posibilidad de cualquier dogmatismo. En tanto reapertura de las tensiones intrínsecas a la palabra, ella debe ser considerada como estrategia de resistencia ante lo que se presenta como establecido de una vez y para siempre. Ella transcurre así en ese espacio indócil en el que la palabra resiste a los dispositivos de captura de su sentido –dispositivos que, como veremos más adelante, llegan a su paroxismo bajo la aproximación técnica al lenguaje que caracteriza a nuestros días– y, por lo tanto, se desenvuelve en la imposibilidad de un fundamento absoluto.

La filosofía tiene que ser entonces post-fundacional, lo que no significa, empero, que prescinda de todo fundamento o sentido, para de esa manera afirmar el completo sinsentido o el irracionalismo. Lo *post*-fundacional no debe ser confundido con lo *anti*-

⁶ Cf. Derrida: 1985, pp. 65 y 123.

fundacional, del que se distingue radicalmente. Aquel no niega el sentido, ni cae en el escepticismo, sino que, por el contrario, lo asume en el riesgo que implica estar sosteniéndose sobre el abismo y no estar asegurado por ningún fundamento *último*⁷. Lo post-fundacional afirma, pues, el sentido en su contingencia, e implica por lo tanto una afirmación fundamental de la alteridad. Él desfonda la tendencia a lo absoluto que caracteriza a la historia de la filosofía, y por esa razón trasciende, desde su interior más íntimo, los límites de esta última, señalando en dirección a un pensar que pone en cuestión a la filosofía desde su propio fundamento.

2. LA DIMENSIÓN DIALÓGICA DE LA PALABRA

La resistencia a la objetivación del sentido, que se manifiesta en el carácter público de la palabra y que señala el fundamento de la filosofía, hace patente al diálogo como dimensión inherente a la palabra. Porque ésta es, en efecto, siempre palabra dialogada, objeto de una disputa por su sentido, abierto a ser continuamente reinterpretado, reconstruido y puesto en duda. Se trata, pues, de un diálogo intrínseco a la palabra que resuena en su interior y la constituye, abriéndola de un modo más originario que cualquier conversación efectiva entre interlocutores. El diálogo no es entonces un uso peculiar y externo, el mero hecho accidental del *intercambio* de palabras, sino que constituye, por el contrario, su condición de posibilidad. En efecto, el intercambio de palabras sólo puede tener lugar sobre el horizonte de ese núcleo polémico, que mantiene al sentido en constante oscilación, y en torno al cual se erige la palabra⁸.

⁷ Cf. Marchart: 2009, pp. 14-15: “El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el *antifundacionalismo* o con un vulgar posmodernismo del «todo vale», hoy *demodé*, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido”. Cf. también pp. 25-28.

⁸ Cf. *GA 4*, p. 38-39: “Wir – die Menschen – sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im *Gespräch*. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich. Was wir sonst mit »Sprache« meinen, nämlich einen Bestand von Wörtern und Regeln der Wortfügung, ist nur ein Vordergrund der Sprache. Aber was heißt nun ein »Gespräch«? Offenbar das Miteinandersprechen über etwas. Dabei vermittelt dann das Sprechen das Zueinanderkommen. Allein Hölderlin sagt: »Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander.« Das Hörenkönnen ist nicht erst eine Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt die Voraussetzung dafür. Allein auch das Hörenkönnen ist in sich schon wieder auf die Möglichkeit des Wortes ausgerichtet und braucht dieses. Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch – und das will sagen: wir können voneinander hören.”

Tal vez allí, en el hecho de haber sabido expresar, *por escrito*, la estructura esencialmente dialógica, pública e interpretativa de la palabra, fundiendo así fondo y forma de la filosofía, resida uno de los aportes fundamentales de los diálogos platónicos. Y en ese salto de la palabra a la escritura, del que Platón será uno de los modelos para la historia de occidente, el horizonte dialógico resulta ampliado. La palabra resuena ahora más allá de su contexto inmediato. Alienándose de sus condiciones de enunciación y extremando su desarraigo esencial, la palabra profundiza el fundamento interpretativo que hacía de ella palabra. Extendiendo el horizonte dialógico en el tiempo, la escritura potencia la fertilidad interpretativa de la palabra, puesto que, como sostiene Heidegger: “El diálogo configura el ámbito fundamental dentro del cual una interpretación deviene posible”⁹.

La palabra escrita se sobrepone así a las determinaciones fácticas de su autor y se sustrae a su poder disciplinante, inaugurando un diálogo a través del tiempo, dentro del cual el pensamiento se construye como tradición, y la filosofía se despliega históricamente. Porque no debemos olvidar que la filosofía es, en efecto, *una* tradición – característicamente occidental y escrita– del pensar, gestada a partir del diálogo abierto por unas pocas palabras fundamentales, entre las cuales sea posiblemente la que hace referencia al “ser” la que, desde Parménides hasta Heidegger –e incluso tal vez hasta nuestros días– haya tenido mayor potencia y alcance. “Pensar metafísicamente –sostiene Heidegger, es–: el modo fundamental de la referencia al ente en su totalidad también hoy, aun donde no es y no es más sabido propiamente”¹⁰.

La escritura hace patente la palabra como palabra del otro, esto es, como palabra que proviene de otro lugar y otro tiempo, y que se dirige a un horizonte abierto en el porvenir. Ella muestra el presente de la palabra en su devenir entre un pasado, cuyo sentido sólo puede ser reconstruido parcialmente, y un futuro que permanece siempre indeterminado. La escritura hace, pues, evidente la necesidad de un trabajo hermenéutico que devuelva sentido a las palabras –por sí solas carentes de significación– a partir de la elucidación de ese horizonte histórico, necesariamente abierto y en permanente construcción. Un trabajo hermenéutico que, como el diálogo que tiene lugar en la palabra, es infinito, y que reconstruye y a la vez reconfigura el sentido de las palabras desde el

⁹ [GA 89, p. 183: “Das Gespräch wiederum bildet den fundamentalen Bereich, innerhalb dessen eine Auslegung möglich wird”].

¹⁰ [GA 76, p. 40: “Metaphysisch denken: die Grundart auch des heutigen Bezugs zum Seienden im Ganzen, auch wo nicht mehr eigens gewußt”].

presente, para en un mismo gesto retransmitirlas a la posteridad. Un diálogo infinito entre interpretaciones esencialmente finitas y limitadas por la opacidad fundamental de la palabra¹¹.

Así pues, la escritura se extiende como una invitación a que el otro tome la palabra y responda, se apropie de la tradición y al mismo tiempo la conserve, reenviándola hacia el futuro y manteniéndola viva. Y en ese presente, punto de cruce entre la palabra transmitida y el otro por venir, entre el pasado y el futuro, la filosofía se constituye como tradición cuyo único legado es ese carácter abierto de la palabra, que se hace manifiesto en la interpretación y en el que, como veremos a continuación, habita el hombre.

Pero si el horizonte de la escritura se dirige a un otro por venir, indeterminado y desconocido, al mismo tiempo configura también el lugar de su propia enunciación, hacia el cual la palabra retorna, como pregunta, en la filosofía: ¿Quién habla, pues, en la palabra? ¿De qué se habla en la palabra? ¿Y cómo se habla? ¿Poética o científicamente? ¿Metafórica o asertóricamente? ¿Acaso se pregunta en la palabra? ¿No es pues –por lo dicho hasta aquí– toda palabra una pregunta por su propio sentido? ¿Y se puede también callar en la palabra? Palabra artesanal, que lleva consigo las huellas de su enunciación y en la que puede leerse la mano de quien, a través suyo, se vuelve sujeto de la palabra: ¿Quiénes somos nosotros *mismos*, los que hacemos filosofía? ¿Quiénes hablamos – escribimos– en la filosofía, o mejor, quienes somos hablados –escritos– por la filosofía? ¿Y cómo habla ésta a través nuestro? ¿Qué tipo de sujeto constituye en su discurso?

Segunda parte: el Selbst en el horizonte de la palabra.

1. EL SÍ-MISMO EN LA PALABRA

En el marco de esta ontología del medio en el que transcurre la filosofía, la palabra, la presente introducción se propone ofrecer una primera caracterización del objeto de nuestro trabajo: el *Selbst*, al que –siguiendo los usos habituales– traduciremos como sí-mismo. Para ello, intentaremos a continuación presentar los elementos que hacen de él un

¹¹ Cf. GA 26, pp. 11-12: “Weil aber die Philosophie die radikalste freie Bemühung der Endlichkeit des Menschen ist, deshalb ist sie in ihrem Wesen endlicher denn alles andere. Aristoteles selbst ist weit entfernt von einer Vollendung oder auch nur letzten Klarheit im Erreichten”; y también p. 198: “Die Endlichkeit der Philosophie besteht nicht darin, daß sie an Grenzen stößt und nicht weiter kann, sondern darin, daß sie in der Einfachheit ihrer zentralen Problematik einen Reichtum birgt, der je wieder ein neues Wachwerden fordert”.

problema fundamental, tanto de la historia de la filosofía, como para la comprensión del pensador que –recién en el siglo XX– supo advertir con precisión las profundas implicancias que tanto en el plano conceptual, como en el modo concreto en el que habita el hombre, se desprenden de aquel. Nos referimos, pues, a Martin Heidegger y a la tradición de pensamiento que en él se origina.

Con tal objetivo, será necesario elucidar el surgimiento –tanto histórico como conceptual– de la problemática del sí-mismo situándolo en el marco de una transformación fundamental en la comprensión de la palabra, para luego señalar las efectividades que dicha transformación genera en lo que refiere a la comprensión del lugar del hombre y la captura y determinación humanista de este último. El humanismo será, como veremos, la cristalización de una tendencia más profunda que proviene de una interpretación del ser a la que, siguiendo el uso heideggeriano, denominaremos Metafísica¹². Aclarar el sentido general de esta última será uno de los objetivos de las páginas que siguen.

Frente al humanismo, como se verá a continuación, el sí-mismo señalará el resto a partir del cual es posible postular la posibilidad de una resistencia a los dispositivos de captura sobre los que se sostienen la dominación y explotación técnica de lo viviente e implicará, por ende, una insoslayable dimensión ético-política. Para que podamos entonces delimitar nuestro problema, y teniendo en cuenta que el sí-mismo surge como espectro que acompaña a la palabra a lo largo de toda la historia de la filosofía, será necesario que ante todo lo situemos en el horizonte de la historia de la Metafísica, entendida esta última como la historia de la palabra fundamental de occidente: “ser”.¹³

2. DE LA PALABRA POÉTICA A LA FÓRMULA LÓGICO-MATEMÁTICA.

La historia de la filosofía está marcada por el devenir de la relación del hombre con la palabra. En efecto, si la antigüedad mítica se caracteriza por el despliegue automático de una palabra que pasa por encima del hombre, haciendo de éste una pieza más en la

¹² Puesto que la utilizaremos en tanto que nombre de una tradición, escribiremos la palabra “Metafísica” con mayúscula, tal y como corresponde escribir los sustantivos propios en castellano. Ello no significa que le demos un valor absoluto que, como veremos más adelante, justamente le negamos.

¹³ Cf. M. Heidegger, “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter”, en Papenfuss-Pöggeler: 1992, p. 15-16: “Ist es, dieses Wort [Seyn], seine Abwandlungen und verborgenen Formen im Sprachgefüge, nur eine Ausnahme unter den Wörtern, ist es ein Fremdling innerhalb des sprachlichen Bestandes, oder ist es das Wort aller Worte, worin alle Wörter erst Wörter sein können? [...] Der Mensch hat die Sprache, weil die Sprache im Wort entspringt, das Wort aber als die Sage des Seyns den Menschen hat, d.h. bestimmt in seine Bestimmung”.

realización fatal del destino; en el tiempo de la tragedia, en cambio, –tiempo en el que, no debemos olvidar, la filosofía surge como tradición histórica– el destino sólo puede desplegarse como consecuencia de una apropiación humana de la palabra profética. Este quiebre implica la aparición de la interpretación como una exigencia de la palabra –ofrecida de modo oracular–, así también como el surgimiento de una primera forma de subjetividad, capaz de decidir y experimentarse a sí misma como agente responsable¹⁴. Una responsabilidad que, sin embargo, no está pensada en términos individuales como lo será a partir de la modernidad y que, por ende, no puede ser considerada sin más en una correspondencia biunívoca con la libertad. En efecto, la responsabilidad trágica consistirá, justamente, en el hecho de tener que hacerse cargo de circunstancias que no han sido elegidas, pero en las que se decide el modo en el que se realizará el destino¹⁵.

En la época de la tragedia emerge así una primera forma de subjetividad que adviene como consecuencia de una transformación fundamental de la palabra. En efecto, el sentido de la palabra trágica sólo puede aflorar como resultado del trabajo del hombre, que deberá reconstruirlo y hacerlo salir a la luz en la interpretación. A través de ésta el hombre puede hacerse cargo de una palabra cuya comprensión no está dada de antemano y que por ende exige un trabajo hermenéutico. El hombre se vuelve así responsable de la palabra, y es esta responsabilidad la que, por primera vez, configura su lugar como sujeto.

Se trata, pues, de una palabra primariamente oscura, cuyo contenido no puede ser

¹⁴ Como sostiene Julián Gallego (Gallego: 2003, p. 417): “[...] si en el mito todo ocurría «automáticamente», en la tragedia, en cambio, se tratará de decisiones humanas. Mientras que en el universo mítico, el futuro de los hombres estaba detrás suyo – porque era a través del pasado mítico que se podía prever el futuro –, en el terreno trágico, en cambio, el héroe que toma decisiones comienza a experimentarse a sí-mismo como agente. En la tragedia, el héroe, dolorosamente, termina enterándose por medio de su decisión dónde está y cuál es el sentido de su destino [...] El héroe mítico actúa en un escenario pautado de antemano, vacío de toma de responsabilidad. El trágico, en cambio, está dividido y decide sin garantías”. Cf. también p. 399: “El discurso trágico reelabora el material mítico tanto en lo que respecta a los personajes y sus caracteres (en efecto, héroe épico y héroe trágico no son lo mismo) como en lo atinente a la escena en que el drama se desarrolla. Las nociones que los enunciados trágicos ponen en tensión ya no son las de un universo mítico en el que los dioses determinan directamente los actos de los hombres. Se trata desde entonces de un mundo humano en el que los dioses intervienen pero donde sus interferencias resultan más complejas y mediatizadas. En la tragedia, los hombres, y sólo ellos, son los responsables de sus acciones y decisiones, y esto se entronca con todo un vocabulario técnico y legal que nos conduce desde una cultura de la vergüenza, en la que el mundo era un espectáculo para los dioses, a una cultura de la culpabilidad, donde, si bien los dioses intervienen, se percibe ya un campo de acción enteramente humano: el héroe debe responsabilizarse de sus actos ante sus pares, ante los dioses, aunque también ante los ciudadanos”.

¹⁵ Para esta comprensión –trágica– de la responsabilidad anterior a la individual, cf. junto al texto ya citado de Gallego: 2003 el artículo de C. Fred Alford, “Responsibility without freedom: Must antihumanism be inhumane? Some implications of Greek Tragedy for the Post-Modern Subject”, en AA.VV.: 1992, pp. 157-181.

cambiado, aunque el modo de su despliegue dependa de la acción libre del hombre. Y, sin embargo, esta decisión pone en juego si aquel podrá o no asumir su destino como propio. En la interpretación se decide, por lo tanto, la manera en la que el hombre se hace cargo, no sólo ya de la palabra, y de sí-mismo bajo la figura del destino, sino también, en general, de su entorno y, en particular, de su vida en comunidad. Pero una decisión que, llevada a cabo sobre la ausencia de un fundamento último que le dé seguridad –tal y como lo ilustra la anécdota del Sileno que Nietzsche plasma en *El nacimiento de la tragedia*– carece de garantías.

Cuenta la vieja leyenda que el rey Midas había estado cazando en el bosque al sabio *Sileno*, acomañante de Dioniso, sin poder atraparlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor de todo y más insigne para el hombre. Aterido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿qué me fuerzas a decirte, que para ti es más ventajoso no oír? Lo mejor de todo es para ti totalmente inalcanzable: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Pero lo segundo mejor es para ti – morir pronto».¹⁶

El quiebre producido entre la palabra mítica y la palabra trágica constituye nada menos que el inicio de la historia de la filosofía, y con ella de lo que retrospectivamente denominamos occidente. Lo que se produce allí no es sino la primera aparición de la mismidad, vinculada con la apertura de la palabra a la posibilidad de su interpretación. Un quiebre que, como señalará Foucault, implica también una transformación análoga en el modo de entender la verdad, pasando de su forma mágica y revelada –la prueba–, a la indagación como verdad cuya manifestación debe pasar por las manos del hombre¹⁷. Y si

¹⁶ [F. Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, KSA I, p. 35: “Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen *Silen*, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: »Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben«”].

¹⁷ De acuerdo a Foucault, ese quiebre entre la prueba y la indagación puede verse de modo privilegiado en Edipo Rey. Al igual que Gallego, también Foucault señala el carácter “automático” de la verdad mítica. Cf. Foucault: 2008, p. 74: “La tercera característica es que esta prueba es, en cierta manera, automática. No es necesaria la presencia de un tercer personaje para distinguir a los dos adversarios: el equilibrio de las fuerzas, el juego, la suerte, el vigor, la resistencia física, la agilidad intelectual, se encargarán de establecer las diferencias entre los individuos *según un mecanismo que se desarrolla automáticamente*. La autoridad interviene sólo como testigo de la regularidad del procedimiento. En el momento en que se llevan a cabo estas pruebas judiciales está presente alguien que recibe el nombre de juez – el soberano político o alguien designado con el consentimiento mutuo de los dos adversarios – simplemente para comprobar que la lucha se lleva a cabo regularmente. *El juez no atestigua acerca de la verdad, sino tan solo de la regularidad del procedimiento*” (la cursiva es mía. HJC).

bien en ambos casos tanto la verdad como el contenido de la palabra siguen manteniendo su forma, por decirlo así, objetiva, su exposición, y más particularmente, su modo de aparición, se vuelven consecuencia de una acción humana. Mientras que en la prueba la verdad revelada brotaba por sí sola desde la φύσις, en la indagación, en cambio, sólo puede expresarse como consecuencia de un trabajo humano de interpretación y se vuelve, pues, verdad *poiética*, aunque no por ello artificial.

El lugar del hombre se sostiene, pues, sobre la posibilidad de asumir como propia la palabra que le ha sido encomendada, una posibilidad que lo determina en su ser y a la que no puede sustraerse ni siquiera mediante la más completa indiferencia. La indiferencia ante la palabra, la falta de respuesta y la resistencia a interpretarla, son ya distintas maneras por las que, en el contexto de la tragedia, el hombre se hace cargo de su destino¹⁸.

A diferencia del destino mítico, el destino trágico sólo puede desplegarse como consecuencia de la intervención activa y voluntaria del hombre. Pese a que su acción nunca pueda torcer el rumbo del destino, su papel es no obstante insoslayable para que éste pueda realizarse plenamente. Sólo en el contexto de esta tensión entre donación y responsabilidad, entre determinismo y voluntad, puede comprenderse cabalmente la profunda significación del héroe trágico, como aquel que no puede sino tener que hacerse cargo del peso de la palabra. El héroe trágico responde así por una decisión que lo excede y a la vez lo constituye como sujeto, una decisión que se encuentra en el límite de su humanidad, pero de la que es, empero, responsable¹⁹.

Pero hacerse cargo del peso de la palabra significa en su punto más extremo tener que enfrentarse a su fondo insondable. Allí reside la desmesura que determina al héroe trágico, esto es, en tener que dar el paso que lo pone de cara al abismo de su verdad última. Una visión que, en el contexto de la tragedia, sólo puede presentarse como pérdida, condenando a la ceguera a quien, como Edipo, osara querer mirarla a los ojos²⁰. La ceguera de éste debe ser tomada así como la manifestación extrema de la palabra, en la que se hace

¹⁸ Cf. Gallego: 2003, p. 493: “Más allá del camino que se tome, lo importante es que debe decidirse el curso a seguir. Obrar o no obrar son, de cualquier forma, dos decisiones posibles. Este sino decidido es el que otorga carácter de necesidad a lo inesperado e imprevisible, ya que de las decisiones humanas depende que el azar genere o no efectos funestos”.

¹⁹ Cf. Gallego: 2003, pp. 424-425: “Si bien las divinidades han colaborado, queda claro que la responsabilidad de los actos es de los hombres [...] La necesidad encuentra así sus meandros por medio de las decisiones responsables de los hombres”.

²⁰ Cf. Zimmerman: 1986, pp. 167-168: “In his lectures in the mid-1930s Heidegger developed his idea that man is an element in an inscrutable cosmic play. The hero is the one who, accepting the loss of his own ego, risks his life to hold himself open for a revelation in this play”.

patente una dimensión última de no-visibilidad que no puede ser traspasada por la interpretación, y sobre la que se sostiene la posibilidad de la luz y la respuesta. El mismo heroísmo que lleva a Edipo a traspasar todos los velos para mirar el otro lado de la palabra, su autoimposición de mostrar la verdad *completamente* y a cualquier precio –cuando la verdad trágica se construye siempre, como lo señala Foucault, por mitades²¹–, retornará así como una reverberación de lo trágico, tornándose una forma más refinada de la desmesura implícita en querer ir más allá de los límites.

El único modo de hacerse cargo de la palabra está dado entonces por subsanar, pero a la vez preservar y reproducir, en suma, por suplementar la opacidad esencial que constituye, tanto el límite de la interpretación, como su condición de posibilidad. La interpretación no puede entonces llegar al final sin desfondarse, puesto que el trasfondo de opacidad de la palabra no sólo es insuperable, sino que resulta reafirmado y restablecido con cada interpretación, con cada suplemento. Suplementando en la interpretación, el hombre aparece como el guardián de la opacidad sobre la que se sostiene la palabra, el guardián de un secreto esencial que no puede ser llevado sin más a la luminosidad de la interpretación, pero sin el cual ésta cae por su propio peso, y se lleva consigo al hombre como sujeto responsable. La palabra se sostiene, pues, sobre el secreto preservado en la interpretación y sin el cual aquella se retrotrae a su carácter revelado, en el que la filosofía se confunde todavía con el mito.

Pero esta relación del hombre con la palabra, que en tanto tal se inaugura en la época de la tragedia, sufrirá un cambio fundamental durante la modernidad, cuando el Iluminismo pretenda echar luz sobre esa oscuridad primigenia que abría a la palabra como palabra, y al hombre como el guardián de su secreto. La Ilustración pretende así realizar ese paso a la visibilidad total vedado a los griegos y cuya realización condenaba a Edipo a la ceguera. Sobre él recaerá la acusación nietzscheana de la falta de *pudor* inherente al proyecto de un total des-cubrimiento o des-velamiento, es decir, a ese deseo de ver a la naturaleza en su completa desnudez.

Ya no creemos que la verdad permanezca como verdad cuando se le recorren los velos; hemos vivido suficiente para creer en esto. Hoy consideramos como una cuestión de decoro que uno no quiera ver todo desnudo, no querer estar en todo, no querer entenderlo ni «saberlo» todo. «¿Es verdad que el

²¹ Cf. Foucault: 2008, pp. 42 y ss.; también Ricoeur: 2003, p. 109: “Edipo no es más que la *hybris* de la verdad, y esta misma *hybris* es el verdadero ministro de su propia condena”. Sobre *Edipo Rey* como tragedia de la verdad, resulta imprescindible el libro de Reinhardt: 2010, especialmente pp. 109-147.

amado Dios está presente en todas partes?», preguntó una niña a su madre: «pero esto lo encuentro indecente» - ¡una señal para los filósofos! Se debería honrar mejor el *pudor* con que la naturaleza se ha escondido detrás de enigmas e incertidumbres multicolores. ¿Quizá sea la verdad una mujer, que tenga fundamentos para no dejar ver sus fundamentos?²²

El paso a la visibilidad total supone, pues, extremar el alcance de la τέχνη sobre una φύσις que gustaba de ocultarse en su aparecer. Y en ese avance de la τέχνη, la φύσις es forzada a entregar su secreto entrando en la luminosidad de una conciencia que ha logrado fundarse a sí misma, expulsando todo vestigio de alteridad. Sostenida en la completa transparencia, propia de la absoluta presencia a sí, y regida por este ideal de una visibilidad total, la conciencia buscará abarcar la totalidad del ente, para de esa manera volverse fundamento de todo lo que hay, esto es, para volverse fundamento absoluto del ente en su totalidad.

La palabra se vuelve entonces un instrumento privilegiado en el marco de una concepción teleológica de la historia entendida como progreso, y cuya meta concluye con el empoderamiento de lo humano por sobre todo otro ente. El progreso apunta, pues, a erigir al hombre como el sentido último de lo existente, amo y señor de una naturaleza que ha sido completamente categorizada, y sobre cuya completa calculabilidad se sostiene el proyecto de una dominación total del orbe. Esta palabra transparente a la conciencia, extensión y prerrogativa del hombre, se convierte entonces en la marca de su derecho a la explotación de la naturaleza para su propio beneficio, manifestación privilegiada de una racionalidad que subyace y articula la realidad, señalando en dirección al hombre como su sentido último. El ser del hombre es comprendido entonces como soberanía sobre sí y sobre lo otro.

La esencia de la subjetividad es expuesta; ella quiere decir: el hombre es el fundamento y la meta, no sólo de sí mismo, sino que él sólo es él mismo en la medida en que es el fundamento y la meta del ente en su totalidad, y en tanto se afirme como tal.²³

²² [F. Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, KSA III, p. 352: “Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles vestehn und »wissen« wolle. «Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?» fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: »aber ich finde das unanständig« – ein Wink für Philosophen! Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich der Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?»] (la cursiva es de Nietzsche).

²³ [GA 90, p. 38: “Das Wesen der Subjektivität wurde dargelegt; sie besagt: Der Mensch ist der Grund und das Ziel nicht nur seiner selbst, sondern er ist er selbst nur, indem er und sofern er Grund und Ziel des Seienden im Ganzen ist und als solcher sich behauptet”].

A través de esta domesticación y descontaminación la modernidad intenta conducir la palabra hacia su virtual objetivación, en la que es puesta en cuestión la esencial dimensión interpretativa con la que se abría por primera vez el lugar del hombre frente a la palabra, y del cual surgían la tragedia y la *historia* de la filosofía. La lengua se vuelve entonces una herramienta del hombre, un medio de comunicación que el sujeto *utiliza* para reflejar sus vivencias, y que puede ser descompuesto mecánicamente en sus estructuras gramaticales. La capacidad expresiva de la lengua no admite más secretos, todo se vuelve potencialmente decible por una conciencia que, justamente, se caracteriza por su completa autotransparencia.

Así pues, si el inicio de la historia de la filosofía se encontraba signado por la comprensión trágica de la palabra, y por la verdad entendida como indagación-interpretación, a esta palabra instrumento le corresponderá, en cambio, un tipo científico de verdad que toma como modelo la certeza de las matemáticas. Heidegger dirá entonces que, amparada en lo presente y anclada en la representación, la ciencia “no piensa, no puede pensar, y eso para su suerte, esto es, para el aseguramiento del propio camino que ha establecido”, especialmente cuando –hoy en día– ella “pertenece al campo de la esencia de la técnica moderna y solamente a ese ámbito”. “La ciencia moderna se funda – sostiene Heidegger – en la esencia de la técnica”.²⁴

Lo esencial de la lengua pasa a ser entonces su funcionamiento lógico, mientras que la palabra se convierte en instrumento científico-técnico, cuya máxima expresión es alcanzada al devenir fórmula lógico-matemática. Allí la palabra ha sido separada de sus ambigüedades, ha sido ya domesticada y disciplinada para que no exprese sino *un* sentido, claro, distinto y evidente, esto es, indubitable y, por ende, también indiscutible. El margen de la interpretación, y con él el horizonte de la pregunta, han sido reducidos a su mínima expresión, bajo la forma de un proceso mecánico, unilineal e infranqueable.

Al primer gran salto de la palabra a la escritura le sucede este otro salto de la palabra a la técnica, que la captura en un dispositivo que hace de la lengua un mecanismo capaz de ser automatizado mediante la estipulación de reglas claras y distintas; y que hoy en día se manifiesta de un modo extremo en los lenguajes informáticos. La palabra se

²⁴ [GA 8, p. 9: “[...] die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges”; p. 16: “[...] die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin”; y p. 140: “Die neuzeitliche Wissenschaft gründet im Wesen der Technik”].

impone como entidad objetiva y subsistente por sí, haciendo de la interpretación una interferencia que debe ser desarticulada en vistas al despliegue absoluto de la dominación técnica. Lo poético en la palabra es entonces rechazado como *juego* del lenguaje, por la presunta *seriedad* de una ciencia que persigue como ideal la certeza matemática, mientras que el sentido es dado por sentado y su significación tomada como obvia y sabida de antemano²⁵.

En este contexto, la pregunta no puede sino aparecer como una ocupación incómoda y fuera de lugar, si no directamente absurda; y en algún sentido lo es, puesto que sigue remitiendo a una aproximación interpretativa hacia la palabra. ¿Qué sentido tiene, pues, la pregunta, cuando la significación de las palabras es dada por obvia? ¿Qué lugar hay aún para la filosofía cuando la interpretación se convierte en un procedimiento mecánico de domesticación de las palabras? ¿Puede no situarse del lado de las resistencias a ese progreso que busca un orden universal incommovible y que terminaría borrándola del mapa? ¿No es acaso la filosofía un palo en la rueda de ese progreso? ¿Y qué lugar queda para el hombre cuando la palabra es desprovista de secreto mediante su transformación en fórmula lógico-matemática? ¿No implica ésta, acaso, una transformación correlativa en su modo de ser en el mundo, y en la manera en la que se dirige hacia lo que lo rodea?

3. EL HUMANISMO COMO OBJETIVACIÓN DEL SER DEL HOMBRE.

De la palabra poética a la fórmula lógico-matemática, de la época de la tragedia a la tecnocientífica, es posible rastrear un proceso de transformación de la palabra inherente a la historia de la filosofía. Y éste tiene como correlato una transformación análoga en la comprensión del hombre. En efecto, si con la apertura de la palabra se abría una primera forma de mismidad, que habitaba en la interpretación y podía por primera vez percibirse como agente responsable, el cierre de aquella sobre sí trae aparejado un cierre correlativo en la esencia del hombre. Si el hombre habitaba en la hospitalidad de la palabra, su relación con ésta se verá entonces radicalmente transformada. A esa paulatina objetivación

²⁵ Cf. *GA8*, p. 139-140: “Wenn das Denken sich gegen die Wissenschaft absetzt, erscheint es, von dieser her eingeschätzt, wie ein verunglücktes Dichten. Wenn das Denken andererseits der Nähe zum Dichten wissentlich ausweicht, erscheint es gern als die Überwissenschaft, die alle Wissenschaften an Wissenschaftlichkeit übertreffen möchte.
Doch gerade weil das Denken nicht dichtet, aber ein ursprüngliches Sagen und Sprechen der Sprache ist, muß es dem Dichten nahe bleiben. Weil aber die Wissenschaft nicht denkt, muß das Denken in seiner jetzigen Lage so eindringlich auf die Wissenschaften achten, wie diese es für sich selber nicht vermögen”.

del lenguaje le corresponderá entonces una correlativa objetivación de lo humano, sostenida sobre la expulsión previa de toda alteridad y la purificación ontológica de la esencia del hombre.

El hombre es comprendido como una sustancia autónoma, completamente transparente a sí y, al igual que sucedía con la palabra, pasible de ser analizada mecánicamente, en este caso a partir de sus determinaciones psico-biológicas. Palabra y hombre se vuelven así dos objetos independientes y subsistentes por sí, que sólo entran en relación exteriormente y con una finalidad utilitaria.

La modernidad hace entonces del hombre un sujeto aislado, separado y enfrentado –en sentido posicional, pero también en un sentido ético y utilitario– a un objeto. Sin embargo, es importante destacar que sus determinaciones ontológicas fundamentales no difieren en lo esencial de las de este último, puesto que en ambos casos se trata de *sustancias*, cuyas notas destacadas residen en su referencia primordial al presente, la permanencia, y su carácter autónomo, independiente y separado. El hombre se ha vuelto una sustancia –pensante– que sale fuera de sí para encontrarse con otra sustancia –extensa–, dando así lugar a una relación plena de complejidades y problemas a la cual una gran parte del pensamiento contemporáneo intentará dar respuesta.

Pero, en cualquier caso, Heidegger destaca que esta comprensión de la verdad y el ser como objetividad, que rige y determina esencialmente a la ciencia actual, se hace presente por primera vez con la modernidad y, aunque sus raíces puedan ser rastreadas hasta el inicio de la historia de la Metafísica, no es posible encontrarla como tal en el pensamiento griego, ni tampoco en la escolástica, puesto que ella constituye una distinción esencial de la época moderna²⁶.

Sin embargo, sobre el trasfondo de esta comprensión moderna y científica del ser como objetividad, la técnica introducirá una torsión determinante: ya no será el hombre el que, poniéndose en el lugar del fundamento a través de la palabra, orientará el ente en su

²⁶ Cf. *GA 89*, p. 129: “Die neuzeitliche Wissenschaft beruht auf diesem *Wandel in der Erfahrung der Anwesenheit* des Seienden zur Gegenständlichkeit [...] Im griechischen und im mittelalterlichen Denken gibt es den Begriff des Gegenstandes und der Gegentändlichkeit noch nicht. Dies ist ein moderner Begriff und ist gleichbedeutend mit Objektivität”; también p. 23: “Das Seiende bekommt Gegenständlichkeit, Objektivität. Im griechischen Denken findet man nichts Objektives. Das Objektive erscheint erst in der modernen Naturwissenschaft. Der Mensch wird dann zum Subjekt im Sinne von Descartes”; y p. 152: “Bei den Griechen gibt es keine Gegenstände. Gegenstände gibt es erst seit Descartes.”

totalidad hacia sí, sino que, tomando tanto a la palabra *como al hombre* como sus objetos, será ahora la técnica misma la que se apoderará de ellos como sus instrumentos. Y eso lo hará tomando al ente en su totalidad –y dentro de éste especialmente a lo viviente en general y al hombre en particular– como objetos de cálculo y fuentes de información, es decir, como meras variables estadísticas en las que el ente es analizado, calculado, tasado y estimado o descartado. En la época tecnocientífica el mundo se convierte en cálculo de probabilidades.

Sostenida sobre una comprensión de la verdad en términos probabilísticos, la tecnociencia construye una realidad signada por su total calculabilidad y predecibilidad, mediante la cual se adelanta a los acontecimientos por venir e intenta dominarlos de antemano, estirando así su alcance hacia la dimensión históricamente inaprensible que amenazaba con derribar sus construcciones desde el futuro. Pero se trata a la vez de una realidad estadística que, a entender de Heidegger, oculta la cercanía con los fenómenos, y de esa manera lo templea en la cotidiana indiferencia hacia lo que lo rodea, tan característica de nuestra época de la hipercomunicación.

Vivimos en una época rara, extraña. Cuanto más frenéticamente se incrementan las cantidades de información, tanto más decisivamente se extiende el recubrimiento y la ceguera para los fenómenos. Todavía más, cuanto más desmesurada la información, más diminuta la capacidad de comprender que el pensamiento moderno enseguece más y más y se convierte en cálculo obcecado, que sólo tiene la perspectiva de poder calcular el efecto y posiblemente la sensación.²⁷

Este alejamiento del hombre respecto de los fenómenos, conlleva el reemplazo de la filosofía por el trato estadístico con la realidad, cuya forma más extrema Heidegger encuentra en la cibernética, vuelta hoy ciencia universal y dentro de la cual el hombre se vuelve él mismo –de acuerdo a la célebre frase de Norbert Wiener– un dato entre otros, noticia, información: “El hombre – un dato [*Nachricht*]²⁸”.

Pero no sólo el hombre y lo ente en su totalidad, sino también el lenguaje, con su peculiar propensión contemporánea a las siglas y abreviaturas, se vuelve un objeto medible

²⁷ [*GA 89*, p. 96: “Wir leben in einem seltsamen, befremdlichen, unheimlichen Zeitalter. Je rasender sich die Menge die Information steigert, um so entscheidender breitet sich die Verblendung und Blindheit für die Phänomene aus. Mehr noch, je maßloser die Information, je geringer das Vermögen zur Einsicht, daß das moderne Denken mehr und mehr erblindet und zum blicklosen Rechnen wird, das nur die eine Chance hat, auf den Effekt und möglicherweise die Sensation rechnen zu können”].

²⁸ Citado por Heidegger en *GA 89*, p. 119: “Wieners Definition des Menschen lautet: «Der Mensch – eine Nachricht»”. Cf. *GA 89*, p. 25: “Es scheint Heute so zu sein, daß die Kybernetik mehr und mehr zur Universalwissenschaft wird.”

y pasible de ser dominado técnicamente en tanto que mera fuente de información²⁹.

Considerada a partir de la primera impresión, una marca completamente extrema de la violencia creciente del pensamiento unívoco [*eingleisig*] debe constatarse en el aumento de las denominaciones que consisten en la abreviatura de palabras, o en meter todas juntas sus letras iniciales. Probablemente no ha sido todavía pensado por ninguno de los aquí presentes qué ha sucedido cuando ustedes, en lugar de universidad, dicen directamente “uni”. “Uni”, es como “cine”. Aunque sea verdad que la cinemateca sigue siendo distinta de la alta escuela de ciencias. No obstante la denominación “uni” no es ni casual ni tampoco inofensiva. Quizá es incluso correcto que ustedes salgan y entren de la “uni” y tomen prestados libros de la “BU” [Biblioteca Universitaria]. La pregunta es solamente qué orden se anuncia en la propagación de este tipo de lenguaje. Quizá es un orden al que somos arrastrados y entregados por aquello que se nos escapa.³⁰

La técnica no es, por ende, una consecuencia del hombre, que éste pueda entonces dominar y orientar éticamente, sino que –a la inversa– es el hombre el que es arrastrado por aquella, deviniendo producto suyo. El hombre es así medido y calculado en su capacidad de intervenir productivamente sobre el mundo y, paralelamente, es producido por la técnica como ser vivo que trabaja. La época tecnocientífica se distingue, pues, por una peculiar comprensión del ser, cuya característica fundamental consiste en hacer del ente un objeto de *trabajo* y de lo viviente una reserva de energía, medida en términos de productividad y dispuesta para su total movilización. El trabajo y la producción se erigen entonces como principios determinantes de lo que es, mientras que el hombre pasa a ser comprendido como el animal que trabaja.³¹

La dominación técnica no es entonces consecuencia de un impulso humano sino que, contrariamente, ella se despliega plenamente en el sometimiento del hombre:

²⁹ Cf. GA 89, p. 119: “Als sprechendes Tier muß der Mensch so vorgestellt werden, daß die Sprache wissenschaftlich als etwas Berechenbares erklärt, das heißt beherrscht werden kann [...] Kurz gesagt: die Sprache als Sprache muß als etwas Meßbares vorgestellt werden.”

³⁰ [GA 8, p. 37: “Ein dem ersten Anschein nach ganz äußerliches Kennzeichen der steigenden Gewalt des eingeleisigen Denkens ist überall in der Zunahme jener Bezeichnungen festzustellen, die in der Abkürzung von Wörtern oder in einem Zusammenschieben der Buchstaben von Wortanfängen bestehen. Vermutlich hat von den hier Anwesenden noch nie jemand ernstlich bedacht, was bereits geschehen ist, wenn Sie statt Universität bloß »Uni« sagen. »Uni«, das ist wie »Kino«. Zwar bleibt das Filmtheater von der hohen Schule der Wissenschaften verschieden. Dennoch ist die Bezeichnung »Uni« weder zufällig noch gar harmlos. Vielleicht ist es sogar in der Ordnung, daß Sie an der »Uni« aus- und eingehen und bei der »UB« die Bücher ausleihen. Die Frage bleibt nur, welche Ordnung sich in der Ausbreitung dieser Art Sprache ankündigt. Vielleicht ist es eine Ordnung, in die wir gezogen und der wir überlassen sind durch Jenes, was sich uns entzieht”].

³¹ Cf. GA 90, p. 53: “Wie sich diese Kennzeichnung der »Arbeit«, daß sie Wirklichkeit alles Wirklichen ist, zu der Bestimmung der Arbeit als Prinzip der Weltmeisterung, als Lebensart (Typus) und als Stil verhält, fragt und sagt Jünger nicht. Sehen wir aber schärfer zu, daß *Prinzip, Lebensart* und *Stil* ihre gemeinsame Wurzel in der *Gestalt* haben, und bedenken wir, daß die *Gestalt die »objektive« Subjektivität* des Menschen als Subjektum ist, dann muß jenes Wesen der Arbeit als *Objektivität* (neuzeitliche Wirklichkeit) in der *Subjektivität* begründet sein”.

Maquinación [*Machenschaft*] como dominio del hacer y de lo hecho. Pero aquí no se debe pensar en un efectuar y hacer humano y su emprendimiento, sino a la inversa, tal cosa sólo es posible en su incondicionalidad y exclusividad como consecuencia de la maquinación³².

La técnica no se deja dominar por ninguna humanidad, porque aquella misma sólo deviene realizable cuando con anterioridad una humanidad se ha sometido incondicionadamente a ella [...]³³.

La técnica produce, somete y pone en movimiento a la vida, pudiendo también, por ende, detenerla y aniquilarla. Ella se vuelve así la matriz ontológica de una época en la que el poder se mide por su dominio de lo viviente, un paradigma que, a partir de los análisis de Foucault, será dado en llamarse “biopolítica”, y que constituirá uno de los temas nodales de la discusión filosófica contemporánea.

La τέχνη se apodera entonces de la φύσις y la domina completamente. La técnica manifiesta así una relación íntima con la vida, a la que produce y da forma, a la vez que aparece como expresión de poder. Este último será entendido por Heidegger como un poner [*stellen*] esencial que, desde la θέσις griega y a través del giro subjetivo de la modernidad, derivará en la im-posición [*Ge-stell*] contemporánea, que hace de lo viviente un recurso [*Bestand*] del cual deben ser extraídas sus reservas vitales, esto es –dicho llanamente–, energía a ser explotada. El hombre pasa a ser entonces *trabajador*, una nueva figura de la subjetividad que Heidegger toma de la obra de Ernst Jünger y que se distingue por llevar la definición aristotélica del hombre como ζῶον λόγον ἔχον a su máxima efectividad mediante la técnica.

Pero, como ya hemos señalado, la historia de la Metafísica se caracteriza por la tendencia a la objetivación, tanto de la palabra como del hombre, y referida a este último

³² [*GA 65*, pp. 131-132: “Machenschaft als Herrschaft des Machens und des Gemächtigtes. Hierbei ist aber nicht zu denken an menschliches Tun und Treiben und dessen Betrieb, sondern umgekehrt, solches ist nur möglich in seiner Unbedingtheit und Ausschließlichkeit auf grund der Machenschaft”].

³³ [*GA 76*, p. 125: “29. Die Technik läßt sich durch kein Menschentum meistern, weil sie selbst nur vollziehbar wird, wenn ein Menschentum zuvor sich ihr unbedingt unterworfen hat [...]”]. Cf. también *GA 79*, p. 61: “Diesem Sichverstelen des Ge-Stells ist man auch dort preisgegeben, wo man zuweilen dunkel spürt und für einen Augenblick klar zugibt, daß sich die Technik der bloßen Verwendung als Mittel längst entzogen habe, daß vielmehr die Technik selber umgekehrt den Menschen als ihr Instrument hinter sich her ziehe, sei es, daß der Mensch diesem Fortriß blindlings folgt, sei es, daß er unausgesetzt sich müht, die Technik nach ihrer Wirkung ins Heilsame und Nützliche zu wenden. Der Mensch ist dem rätselhaften Sichverbergen des Wesens der Technik auch dort noch preisgegeben, wo man eingesteht, daß die Technik am Ende doch mehr sei und anderes als ein Mittel in der Hand des Menschen. Allein, die Technik ist nicht am Ende erst kein bloßes Instrument mehr, sondern von ihrem Wesenanfang her niemals ein Mittel in der Hand des Menschen gewesen. Sie hat sich im Vorhinein der Behandlung als Mittel entzogen, obzwar der alltägliche Anschein des technischen Leistens und Wirkens ein Anderes vorgibt”].

configurará la tradición que recibe el nombre de “humanismo”. En ella pueden señalarse tres figuras destacadas: el “animal racional”, el “sujeto moderno” y, finalmente, el “superhombre-trabajador”, en el que se incorporan y realizan dialécticamente las dos figuras anteriores. En efecto –y como desarrollaremos oportunamente–, en la lectura de Heidegger esta última figura humanista del hombre presupone la exacerbación, tanto de la animalidad –Nietzsche–, como de la racionalidad –Hegel–, y por ello constituye un caso límite, que realiza y clausura el horizonte de lo humano, pero que al mismo tiempo prepara el quiebre hacia una nueva historia.

Así pues, si en una primera lectura el superhombre nietzscheano representará para Heidegger la saturación y consumación del humanismo, será este mismo quien entreverá su parentesco con el trabajador de Jünger, y la posibilidad de plantear en ambos una transición hacia otra comprensión del hombre. En este sentido, el superhombre-trabajador debe ser pensado como una sola figura, que contiene en sí el límite de la tradición humanista.

Esta transformación en la relación del hombre y la palabra implica, pues, no sólo un cambio en la comprensión de ambos, sino que conlleva además una mutación en el modo en el que aquel habita sobre la Tierra. El cierre de la palabra, la automatización de la interpretación y su transformación en fórmula lógico-matemática, ponen al hombre en el límite. El humanismo no debe entonces ser tomado como un proceso meramente teórico-conceptual. Será importante entonces que no perdamos de vista las consecuencias concretas implicadas en él y, claro está, también en su deconstrucción.

Pero como puede observarse, el humanismo contiene en su seno una paradoja estructural. Aislando y descontaminando al hombre de la alteridad empodera lo humano por sobre el resto de los entes y, en particular, por sobre los demás seres vivos; pero al mismo tiempo lo equipara a ellos en la objetivación. Y eso porque el humanismo presupone una comprensión del ser que toma a la permanencia como modelo y que, en consecuencia, termina haciendo del hombre una sustancia como –y entre– las demás, esto es, un ente replegado sobre sí y que no necesita de ningún otro para ser. Desde el punto de vista estrictamente ontológico, el hombre del humanismo no difiere de un ente subsistente cualquiera y, en ese sentido, es puesto también él a disposición para su dominación mediante el cálculo racional.

Así pues, tratando de especificar lo propiamente humano en términos de claridad y distinción, la esencia humana del hombre resulta aislada sustancialmente y de ese modo resulta también objetivada y puesta a disposición. El humanismo destaca al hombre, pero a la vez, en su punto extremo, lo pone a disposición como objeto de dominación por parte de una razón que se ha desplegado completamente, a punto tal de abstraerse e independizarse del hombre, para adoptar la forma tecnocientífica.

¿Qué figura del hombre le corresponde entonces a la época de la técnica, es decir, a *nuestra* época? Época que da a luz esa peculiar figura –que somos nosotros mismos– que existe en la palabra como medio técnico de comunicación. ¿Qué interpretación del hombre se corresponde pues con la palabra tecnificada y completamente desplegada en su potencial instrumental? ¿Y qué espacio resta para la interpretación en un mundo que persigue su automatización total? ¿Cuáles son las posibilidades de resistencia a ese proceso de sometimiento de lo viviente *a manos de la técnica*? En suma, ¿en qué circunstancias podemos volver a apropiarnos de la palabra, para responder por la alteridad radical que nos constituye?

4. HUMANISMO Y METAFÍSICA

El proceso de objetivación de la palabra se da correlativamente con la objetivación del hombre, con el humanismo. Éste postula al hombre como siendo una entidad esencialmente homogénea a sí y que, al menos idealmente, no presenta ya ningún vestigio de la alteridad que irrumpía con la palabra, arrojándolo a la exterioridad radical del espacio público. El hombre es para el humanismo el animal que *tiene* la posibilidad, entre otras, de la palabra, que la posee, hace uso de ella y la domina; y que por eso puede alzar la cabeza por encima de lo viviente, para volverlo objeto de cálculo racional. Al modelo de la incontaminación de la palabra objetivada, le corresponde pues esta otra incontaminación del hombre, entendido como sustancia cerrada sobre sí, “que no ha menester de ninguna otra cosa para ser”, es decir, que existe en la simple identidad consigo mismo, implícita en la presencia a sí de la conciencia³⁴.

Entidad autónoma, cierto, pero escindida del resto de lo ente, y que da lugar a un dispositivo que lo determinará en el modo de relacionarse con lo que lo rodea: el individuo.

³⁴ R. Descartes, *Principia*, I, 51, p. 24. (Adam-Tannery), citado por Heidegger en *GA 2*, p. 92: “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla re indigeat ad existendum”. *Principia philosophiae*”.

Éste surge, pues, como una consecuencia concreta –una efectividad– del sujeto moderno, y con ello alumbraba también al liberalismo, el comunismo y el nacionalismo; los modos de la política que, arraigando en las categorías ontológicas de la modernidad, parecieran arrojar sus últimos estertores en nuestros días. Y como contrapartida, la deconstrucción del sujeto moderno no puede sino implicar una intervención radical, es decir, desde sus fundamentos ontológicos, sobre toda la serie de efectividades señalada que culmina en la cotidianidad más inmediata.³⁵

El humanismo no es, por ende, un proceso meramente teórico o abstracto, ni puede entonces ser cabalmente comprendido por fuera de sus efectos concretos en el habitar del hombre. En efecto, si la política y la ética del tiempo de Heidegger –y sin dudas también del nuestro–, no pueden aún ser analizadas por fuera de este personaje principal de la historia contemporánea que es el individuo –personaje, por cierto, netamente histórico y que aparece por primera vez con la modernidad–, entonces sus raíces ontológicas deben ser rastreadas hasta el humanismo, e incluso es necesario seguir más allá hacia las determinaciones fundamentales del ser de las que éste proviene. Sólo yendo más allá del humanismo, hacia el horizonte en el cual se decide el modo de ser del hombre, es posible reingresar en aquel comprendiendo su origen, su sentido y sus límites, esto es, exponiéndolo como construcción histórica y contingente, aunque no por ello arbitraria.

El humanismo surge, pues, *desde* ese horizonte ulterior de sentido, y como consecuencia esencial de él. Así pues, debajo de este proceso de objetivación de la palabra y el hombre, se encuentra actuando una particular interpretación de la palabra fundamental de occidente, “ser”. Una interpretación a la que Heidegger identifica con la “Metafísica”, y sobre la que se cimientan los modos más concretos del habitar humano, desde el inicio de la filosofía hasta nuestros días.

La metafísica es el *fundamento esencial* [*Wesensgrund*] de la historia occidental. Ella dio antaño y da todavía el suelo, el ámbito y las posibilidades de meta [*Zielmöglichkeiten*] de la humanidad [*Menschentum*] occidental, de sus destinos, de sus creaciones, de sus necesidades y sus decisiones, de sus ascensos y derrumbamientos. La metafísica es el fundamento esencial de la historia occidental.³⁶

³⁵ Cf. *GA 90*, p. 66: “Das Subjekt ist nicht Subjekt auf Grund der Ichhaftigkeit, sondern umgekehrt ἐγώ - kann Subjekt werden und wird zum Subjektum und deshalb Möglichkeiten: Individualismus - Liberalismus.
Nationalismus - Sozialismus
Volk
Rasse.”

³⁶ [*GA 76*, p. 56: “Die Metaphysik ist der *Wesensgrund* der abendländischen Geschichte. Sie gab einst und

La expresión “Metafísica” deja así de referir a un área entre otras de la filosofía – aquella que se pregunta por lo que estaría “más allá de lo físico”–, para pasar a ser el *nombre propio* de una tradición de pensamiento. Una tradición de pensamiento en la que, junto con la interpretación de la palabra fundamental de occidente, son decididas a partir de sus principios también la ética y la política, y que llega a solaparse con *la* propia filosofía, a la que determina esencialmente.

Lo propio de la Metafísica consiste en comprender la palabra “ser” tomando al presente como su forma madre. Así pues, reduciendo el ser al presente la Metafísica buscaría objetivar su sentido, capturándolo en una forma sólida y permanente, y estableciendo las condiciones para su dominación efectiva; mientras que, como contracara, rechazaría hacia la insignificatividad los aspectos que –por motivos esenciales– no pueden ser reducidos a la inmediatez de un ahora efectivo.

La Metafísica configura lo que se da en formas estables y permanentes en el tiempo, a la vez que relega toda resistencia al ámbito de lo inexistente e inaparente. Tampoco ella es entonces una simple tradición abstracta, sino que su relevancia reside en su potencial para dar forma al espacio concreto en el que el hombre se desenvuelve cotidianamente. Se trata, en suma, de un dispositivo configurador de la cotidianidad, una “relación de poder” –tal vez la fundamental– que, entre otras consecuencias, configura al hombre como ser *humano* y animal trabajador.

El ser representa, pues, el lugar de poder en el que se decide el modo en el que el hombre habita concretamente. Un espacio ontológico y fundamental de decisión que resulta corrientemente apropiado por la supuesta neutralidad de saberes científicos que, como expresiones de una racionalidad que se autopostula objetiva, se erigen a sí mismos como criterio último de verdad.

Por debajo de la multiplicidad fáctica y en constante incremento de las ciencias, se encuentra actuando una determinación fundamental de la verdad cuyo criterio de racionalidad aparece como la *proyección* de la certeza matemática sobre ámbitos que parecieran rechazar una apodicticidad tal. La pluralidad de ciencias se sostiene así sobre una comprensión unitaria y absoluta de la verdad, válida en todo tiempo y espacio, en toda

gibt noch den Boden, den Bereich und die Zielmöglichkeiten des abendländischen Menschentums, seiner Geschehnisse, seiner Schöpfungen, seiner Nöte und seiner Entscheidungen, seiner Aufstiege und Niederbrüche. Die Metaphysik ist der Wesensgrund der abendländischen Geschichte” (la cursiva es de Heidegger)].

región del ente –matemática, biología, historia, economía, política, etc.– y en todo conocimiento. Nos referimos, pues, a *la* ciencia, en singular, que se absolutiza y se vuelve la religión del mundo secular: “Hoy prima la creencia, de que la ciencia sola brinda la verdad objetiva. Ella es *la* nueva religión. Frente a ella, pensar el *ser*, parece arbitrario y >místico<.”³⁷ Surge entonces la pregunta: ¿De dónde toma la ciencia el poder para erigirse en fundamento de la verdad, postulándose como medida de la determinación del ente y luego, por deslizamiento, como criterio para la determinación del ser del hombre?³⁸

Ella toma su poder de la Metafísica, entendida como esa relación de poder fundamental sobre el ser, es decir, como su captura bajo la forma de un ente. Toma su poder, se nutre de ella, y al mismo tiempo la refuerza, para terminar apoderándose y ocupando su lugar cuando, a partir de Kant, y fundamentalmente luego, con Hegel, la Metafísica pase a ser considerada ella misma la ciencia suprema.

Las ciencias pueden lograr resultados sorprendentes e impresionantes y traer beneficios, y de la misma manera ellas no conducen un paso a la cercanía misma de lo ente en su totalidad; ellas sólo refuerzan el engaño metafísico.³⁹

Pues la Metafísica, y especialmente a partir de su crítica por Kant, es pensada como “ciencia”; el título de su escrito de explicación a la Crítica de la razón pura dice: “Prolegómenos a una metafísica futura, que podrá presentarse como ciencia” (1786), y el título de la Metafísica “que se presenta” prontamente, en la que se erige absolutamente la consumación de la Metafísica occidental, dice: “Sistema de la ciencia” Primera parte, la Fenomenología del Espíritu, 1807. El creador de esta obra es Hegel.⁴⁰

Oculto y debilitado bajo la banalidad de la pura generalidad abstracta, o de la ilusoria y tranquilizadora certeza del fundamento absoluto, el ser debe ser desenterrado en tanto que lo más peligroso, donde se deciden el modo en el que el hombre se dirige hacia lo que lo rodea, la manera en que se relaciona con el resto de los entes y consigo mismo, y

³⁷ [GA 89, p. 21: “Heute herrscht der Glaube, die Wissenschaft allein gebe die objektive Wahrheit. Sie es *die* neue Religion. Ihr gegenüber scheint ein Versuch, das *Sein* zu denken, willkürlich und >mystisch<”].

³⁸ Cf. GA 8, pp. 43-47; y especialmente p. 46: “Woher nehmen die Wissenschaften das Recht, den Standort des Menschen zu bestimmen und sich als den Maßstab solcher Bestimmung anzusetzen?”

³⁹ [GA 76, pp. 73-74: “Die Wissenschaften können überraschende und eindrucksvolle Ergebnisse erzielen und Nutzen bringen, und gleichwohl führen sie nicht um einen Schritt in die Nähe des Seienden im Ganzen selbst; sie verfestigen nur die metaphysische Irre”].

⁴⁰ [GA 76, p. 76: “Zwar wirt die Metaphysik und zumal seit ihrer Kritik durch Kant als >Wissenschaft< gedacht; der Titel von Kants Erläuterungsschrift zur Kr.d.r.V. lautet: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« (1786), und der Titel der alsbald >auf tretenden< Metaphysik, in der die Vollendung der abendländischen Metaphysik überhaupt abhebt, lautet: »System der Wissenschaft« Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes, 1807. Der Schöpfer dieses Werks ist Hegel”].

con ello la ética y la política. Un espacio de decisión que debe permanecer necesariamente abierto, y que en su apertura resguarda un ámbito ontológico de libertad que excede al de lo meramente humano. Así pues, en la época tecnocientífica

El ser [*Das Seyn*] es, pensado a partir de la esencia de la im-posición [*Ge-stell*] y en la perspectiva de la denegación [*Verweigerung*] de mundo y abandono [*Verwahrlosung*] de la cosa, el peligro. El ser [*das Seyn*] es en sí a partir de sí para sí el peligro por antonomasia [...] Lo más peligroso del peligro consiste, en lo que a esto respecta, en el hecho de que el peligro se oculta en tanto que el peligro que él es [...] Parece como si el ser mismo fuera inocuo y en sí carente de peligro; entonces para unos el ser es aún y solamente el concepto más vacío y más general; ¿y qué es entonces más inofensivo que un concepto vacío? Para los otros el ser es lo mismo que la mayor entidad del ente, que Dios.⁴¹

Como puede observarse, se trata de un espacio cuya apropiación –científica y metafísica– no puede menos que entrañar un severo peligro, puesto que en él yace tanto el fundamento de toda construcción política concreta, como el punto de fuga que hace posible su desmontaje y deconstrucción.

Entendida como discurso fundamental de occidente, la Metafísica determina de modo concreto la relación entre el hombre, la palabra y el resto de los entes. Y de manera análoga, la intervención heideggeriana sobre su historia –su desmontaje o *Destruktion*, sobre la que indagaremos más adelante– no será entonces un mero entretenimiento especulativo, sino que sus consecuencias alcanzarán incluso, y especialmente, a la cotidianidad más inmediata.

5. LA ONTOLOGÍA COMO HORIZONTE (IM)POLÍTICO

La crítica heideggeriana de la Metafísica opera desde las determinaciones históricas y ontológicas más básicas, pero con la intención última de efectuar una intervención radical sobre el presente inmediato. Una intervención que es llevada a cabo a través del pensar, entendido como la deconstrucción que explicita el fondo insondable inherente a la Metafísica y que, con ello, la transforma en pensamiento post-fundacional.

La deconstrucción de la Metafísica se despliega entonces como la explicitación de una oscilación esencial que tiene lugar entre la ontología y la política, y al interior de la

⁴¹ [*GA 79*, pp. 53-55: “Das Seyn ist, aus dem Wesen des Ge-Stells und in der Hinsicht auf Verweigerung von Welt und Verwahrlosung des Dinges gedacht, die Gefahr. Das Seyn ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin [...] Das Gefährlichste der Gefahr besteht nach dieser Hinsicht darin, daß die Gefahr sich als die Gefahr, die sie ist, verbirgt [...] Es sieht so aus, als sei das Sein selbst ungefährlich und in sich gefahrlos; denn für die Einen ist das Sein immer noch und nur der allgemeinste und leerste Begriff; und was ist harmloser denn ein leerer Begriff? Den Anderen ist das Sein das Selbe mit dem Seiendsten des Seienden, mit Gott”].

cual se abre la posibilidad de una intervención *fundamental* sobre la última. Evidenciando la inadecuación y mutua pertenencia carente de síntesis entre ambas, es posible traspasar los límites ónticos de la política, para de esa manera rastrear las decisiones ontológicas fundamentales que la determinan desde la comprensión del ser. En este sentido, si la ontología fundamental –tomada como pregunta por el ser en su sentido general– antecede a cualquier pregunta por el ente ya determinado regionalmente en una perspectiva específica –el ente matemático, biológico, político, etc.–, y del mismo modo en que aquella antecede también, por ejemplo, a la antropología –puesto que equivale a la *pregunta* por toda antropología posible, o mejor, por la antropología en tanto tal–; ella representa también *la pregunta por el alcance y las determinaciones concretas de la política misma*.

Tomada en su sentido fundamental, la ontología encarna el horizonte donde se decide qué y cómo es *lo* político. Ella se superpone con la esencia de la política, a la vez que trasciende sus determinaciones ónticas. La ontología fundamental heideggeriana debe ser considerada, por lo tanto, no sólo ya como la “ética originaria” –como nos lo recuerda Nancy–, sino además –y siguiendo el mismo razonamiento– también como la “política originaria”⁴².

Y es en el lugar exacto de la superposición diferenciante *entre* ontología y política, esto es, en la transición entre ambas, que lo impolítico encuentra su lugar. Éste encarna tanto la dimensión política inherente a la ontología, como la dimensión ontológica que habita en el fundamento de la política y que pone a las dos en un relación de mutua deconstrucción. Porque, en efecto, si toda intervención radical sobre la política debe desocultar la ontología como su horizonte de decisión, al mismo tiempo en toda intervención sobre esta última se encuentra ya implicada una *praxis* política fundamental.

Lo impolítico señala, pues, la copertenencia esencial y carente de síntesis entre la ontología y la política, y no debe entonces en ningún caso ser confundido ni con lo

⁴² Cf. GA 9, pp. 356-357: “Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἠθικός der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik”. Cf. también J.-L. Nancy, “Heidegger’s «Originary Ethics»”, en Raffoul-Pettigrew: 2002, pp. 78-79: “This thinking is thus more fundamental than an ontology: it does not think «beings in their Being», but «the truth of Being». It was already in this sense that the thinking of Being and Time «designated itself as fundamental ontology» (BW, 258), so it becomes clear not only that the thinking of Being involves an ethics but, much more radically, that it involves itself as an ethics. «Original ethics» is the more appropriate name for «fundamental ontology». Ethics properly is what is fundamental in fundamental ontology. [...] ethos is nothing external to or superimposed on Being; it is not added to it and does not occur to it, nor does it give it any rules that come from elsewhere”.

apolítico ni mucho menos con lo antipolítico. Por el contrario, impolítico es lo fundamentalmente político, que debe ser desocultado bajo la especificación moderna de la política como *ciencia* autónoma, que hace de aquella una determinada región objetiva del ente.

Frente a la negación de la política, lo impolítico indica, por el contrario, el umbral y la oscilación insoslayable entre ontología y política. Lo impolítico debe ser entendido entonces, sintéticamente, como lo (im)político, esto es, como el trasfondo ontológico que se sustrae a toda captura política –*im-político*–, pero que no puede sino tener consecuencias concretas en el orden más inmediato del habitar del hombre –*im-político*–. Lo impolítico es, en suma, el espacio de contaminación donde las determinaciones sobre lo que es se vuelven concretas y, a la inversa, donde la política trasciende sus límites ónticos hacia el ámbito en el que son decididos su sentido y su determinación fundamental.

Este proceder, a través del cual Heidegger interviene simultáneamente sobre la ontología y sobre la política, es decir, sintéticamente, sobre la Metafísica, puede ser esquematizado en dos ejes principales: uno, diacrónico, que atraviesa horizontalmente las distintas épocas de la historia de la filosofía desde su inicio hasta el presente inmediato; y otro sincrónico, que se vuelca sobre el presente para intentar explicar y desmontar las relaciones de poder que en él se cristalizan. Así pues, si en el sentido diacrónico Heidegger construye una genealogía que busca ilustrar el devenir metafísico de los mecanismos de captura de lo que es, con las relaciones concretas de poder a las que da lugar en cada época; en el sincrónico, en cambio, esa misma genealogía es aplicada perpendicularmente sobre el habitar peculiar a la época tecnocientífica.

Pero es sólo del entrecruzamiento de estos dos ejes –uno de raigambre histórica, y otro de índole más estrictamente ontológica y política– en el porvenir, entendido como apertura radical y *resto* que impide la totalización, que brota el auténtico desafío del pensamiento de Heidegger. Y ese entrecruzamiento convierte al futuro en una posibilidad del presente, y no ya en una mera eventualidad que advendrá más adelante. Entendido en este sentido radical, el porvenir se vuelve lo que resta por decir –el secreto– que habita en cada palabra, y que rechaza y resiste toda apropiación objetivante⁴³.

El porvenir así entendido, a saber, como resto inapropiable, no es empero

⁴³ Sobre esta caracterización del resto cf. Cagnolini: 2007, *passim*, aunque especialmente pp. 137-156. Como se desprende de lo sostenido en la presente introducción, no coincidimos con la caracterización de pensador metafísico que Cagnolini hace allí de Heidegger.

meramente negativo, sino que indica la dimensión primera de cara a la cual la historia y el pensamiento adquieren su sentido: “Pero historia no es *nunca* sólo lo pasado y menos lo puramente presente. Historia es *ante todo* el venir de lo que viene”⁴⁴. Pero al mismo tiempo el porvenir encarna también un cuestionamiento radical que pone en peligro –y altera– la normalidad del presente, exponiéndola a la posibilidad de un nuevo inicio⁴⁵. El porvenir es, pues, lo peligroso por antonomasia, una opacidad fundamental del presente que, habitando disruptivamente en el seno de la Metafísica, abre la posibilidad de un nuevo pensar.

En tanto pensador de la finitud radical, de la imposibilidad inherente a todo sistema, de lo inapropiable y marginal que impide cualquier totalización –tal el caso, por ejemplo, de la muerte, como veremos en el primer capítulo–, de la nada originaria que habita y resiste en todo ente y, en suma, de la deconstrucción [*Destruktion*]⁴⁶, entendida como el desmontaje crítico [*kritischer Abbau*]⁴⁷ que hace posible la reapropiación positiva [*positive Aneignung*]⁴⁸ del pasado; Heidegger es, a nuestro entender, un pensador del resto y no – como podría deducirse de una lectura apresurada– un mero pensador de la negatividad.

Puesto que busca elucidar lo originario como alteridad radical y secreto que, no obstante, habita en lo presente, Heidegger es, sostenemos, un *pensador del resto*; denominación ésta que para aquel no significa sino la constatación expresa de la condición

⁴⁴ [GA 76, p. 56: “Geschichte aber ist *nie* nur das Vergangene und erst recht nicht das bloß Gegenwärtige. Geschichte ist *zuerst* das Kommen des Kommenden” (la cursiva es de Heidegger)].

⁴⁵ Cf. Derrida: 1971, p. 10: “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida, y por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad”.

⁴⁶ En este sentido, aunque la deconstrucción sea hoy el nombre de una tradición de pensamiento que tiene en Jacques Derrida su figura emblemática, conviene no obstante señalar que ha sido éste quien ha remontado la proveniencia de dicha tradición al menos hasta Heidegger, proponiendo tempranamente – esto es, ya con anterioridad a la publicación de sus obras más importantes– las expresiones “deconstrucción” y “solicitud” como traducciones del concepto heideggeriano de *Destruktion*. Cf. Derrida: 2013, pp. 21, 34, 54 y 209. Sin embargo, y pese a que exista en este último un cuestionamiento – por remitir aún a la metafísica de la presencia – a la idea de origen, tan presente en el planteo de Heidegger, consideramos que – tal y como sostenemos en la presente introducción – ese origen debe ser entendido también allí en su esencial alteridad y resistencia, es decir, como resto inapropiable. Lejos de dejarse reducir a la Metafísica, el origen así entendido debe ser pensado como lo que hace posible su deconstrucción.

⁴⁷ Cf. GA 24, p. 31: “Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d. h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine Destruktion, d. h. *ein kritischer Abbau* der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern” (la cursiva es mía. HJC).

⁴⁸ Cf. GA 2, p. 28: “Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich *in der positiven Aneignung der Vergangenheit* in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen” (la cursiva es mía. HJC).

esencial del pensar. En efecto, el pensar, como lo entiende Heidegger –a saber, como origen que deconstruye a la filosofía y que, frente a la voluntad de unidad de la Metafísica se caracteriza por una esencial multiplicidad⁴⁹– sólo puede ser un pensar el resto, es decir, un pensar lo que resiste y oscila en el seno de la Metafísica, impidiendo su totalización. El resto es, en este sentido, el medio en el que transcurre el pensar, y no puede sino confrontar con toda imposición absoluta del sentido. El pensar sólo puede ser, por consiguiente, post-metafísico y post-fundacional en el sentido antes señalado.

El resto atraviesa y articula la obra de Heidegger, no sólo en lo que podríamos denominar –si se nos permite la expresión– su aspecto más “metodológico”, al descartar de plano la posibilidad de una pura exposición del pensamiento de un autor –tema que desarrollaremos a continuación–. El resto en la obra de Heidegger no se manifiesta exclusivamente en la necesidad que éste plantea de tener que apelar a la interpretación como *suplemento* implicado en toda exposición y en donde transcurren el habitar del hombre y el pensar en tanto tal, sino que aparece fundamentalmente como tema de su filosofía, interesada en elucidar lo originario en tanto que sustracción a toda apropiación metafísica. En este sentido, el resto puede ser rastreado bajo distintas figuras que habitan el pensamiento de Heidegger y dentro de las cuales el sí-mismo –que, en este contexto, no puede sino ser entendido como resto y resistencia al humanismo– ocupa un lugar destacado. Un resto que –como en la *differance* derrideana⁵⁰– se hará también presente en la palabra, atravesando disruptivamente su sentido y mostrando aquello originario que, en el ser, se sustrae a toda apropiación por parte de la Metafísica: el *Seyn*.

Tercera parte: cuestiones metodológicas.

1. EL SÍ-MISMO Y LA DECONSTRUCCIÓN

El sí-mismo debe ser entendido en tanto que pregunta fundamental por la *posibilidad* del hombre, a partir de cuya explicitación éste revela su carácter contingente. Aquel constituye, pues, un espectro que asedia en toda comprensión efectiva del ser del

⁴⁹ Cf. Richardson: 2003, p. xxiii: “Gemäß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. *Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts.* Dieses *mehrfältige Denken* verlangt zwar keine neue Sprache, aber ein gewandeltes Verhältnis zum Wesen der alten” (la cursiva es mía. HJC).

⁵⁰ Cf. “La *differance*”, en Derrida: 1998a, pp. 37-62.

hombre y resiste los intentos de captura, llevados a cabo a partir del sujeto moderno en particular, y a través del humanismo en general. Como puede observarse, el sí-mismo no es reductible a ninguna figura del hombre, sino que guarda una relación de inadecuación con cualquiera de ellas. Él indica lo más peculiar del hombre y, a la vez, aquello que lo desapropia [*enteignen*], su fundamento y su imposibilidad de totalización, en suma, lo que lo expone como figura contingente: el horizonte del que surge como figura pasajera.

Tomado en su eje horizontal, el sí-mismo tiene la capacidad de explicitar al sujeto moderno como *una* figura histórica, que –tomando como hilo conductor al humanismo, y por debajo de éste a la Metafísica– puede ser retrotraída de manera genealógica hasta la definición aristotélica del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, pasando por su apropiación latina como *animal rationale* y la comprensión de la razón como cálculo y aseguramiento. Pero tomado en su eje vertical, el sí-mismo hace posible la deconstrucción de esa misma comprensión moderna de la subjetividad y, conjuntamente, de las efectividades concretas a que dicha figura abre paso en el presente inmediato.

Nos referimos, en particular, a la comprensión de la soberanía como dominación y apoderamiento, que primero hace del hombre el fundamento de lo que se da en la modernidad, para después apoderarse técnicamente de él como su objeto, imponiendo la utilidad y la productividad como sentidos de la totalidad de lo ente. Así pues, podemos decir esquemáticamente que el sí-mismo, entendido como la pregunta por el lugar del hombre, permite tanto la explicitación del sentido histórico-contingente del humanismo, como la intervención concreta sobre la base categorial que desde la época de Heidegger y hasta nuestros días se encarnará en la im-posición [*Ge-stell*].

Pero el sí-mismo mantiene también un vínculo esencial con la palabra, surgiendo de ésta como el lugar de su enunciación. La mismidad se encuentra presupuesta en toda palabra y, en particular, en aquella con la que el hombre persigue el cierre sobre sí: “yo”⁵¹. Él debe ser pensado entonces como el lugar de enunciación del yo, mientras que este último es así desplazado desde una falsa posición nominativa a la que lo había asignado la modernidad, hacia su insoslayable posición acusativa. La explicitación del sí-mismo –enterrado bajo el imperar del yo– revela que éste, en tanto construcción que tiene lugar dentro del lenguaje, sólo puede *ser dicho* –en acusativo–, y se encuentra impedido de

⁵¹ Como sostiene Raffoul (*cf.* 2004, p. 206): “En ce sens, la mienneté est la possibilité interne, constitutive et indissociable de l'individualité concrète”.

volverse sujeto de su propia enunciación. El sí-mismo se abre de esa manera como el fundamento abisal del *ego*, el resto que impide su autoafirmación absoluta.

Entendido como el espectro fundamental del yo, el sí-mismo no puede sino ocupar un lugar destacado en la deconstrucción tanto del sujeto moderno, como de las efectividades concretas que sobre él se sustentan. Pero es importante no confundir aquí a la deconstrucción con una de esas tantas efectividades del sujeto, lo que redundaría en una reafirmación invertida de este último. No es el sujeto, ni tampoco somos nosotros en tanto sujetos los que, en un acto arbitrario de libertad –donde ésta es comprendida justamente a la manera moderna, es decir, como acto voluntario individual y carente de obstáculos– *decidimos* deconstruirnos a nosotros mismos, haciendo así de la deconstrucción del sujeto una afirmación encubierta y más radical de éste. Paradójicamente, y lejos de ser su agente, el sujeto no es sino el objeto privilegiado de la deconstrucción, que emerge desde el origen de la historia de la Metafísica y pasa por encima de ésta⁵².

Como proceso que tiene lugar con la propia historia, la deconstrucción no es ni una metodología, ni una operatoria llevada a cabo por un sujeto agente, sino que ella debe ser entendida como el movimiento mismo de un pensar que no puede evadirse de la alteridad esencial a la palabra. La deconstrucción es, en este sentido, impersonal, y su puesta en marcha obedece a la dinámica misma de diseminación inherente a los conceptos metafísicos. Se trata de una dimensión que resiste ser llevada sin más a la luminosidad de la conciencia, puesto que indica la sombra que habita en toda palabra.

El sí-mismo señala, pues, al hombre como sujeto *de* la palabra, pero donde el genitivo debe ser entendido tanto en su sentido subjetivo como objetivo. Así pues, si por un lado el hombre es abierto y *sujetado* por la palabra, esta última abre también las condiciones para que aquel pueda tomarla como propia y hacerse responsable en la interpretación. Lo que se da en ese juego de mutua sujeción entre el hombre y la palabra, no es sino otra forma de la copertenencia señalada por Heidegger, a partir de la cual ambos se constituyen como lo que son y desde la cual el hombre puede intervenir sobre la misma historia de la que emerge como figura, haciéndose cargo de la herencia recibida por la tradición y legándola al porvenir.

⁵² Puesto que la deconstrucción no es el resultado de la *praxis* libre de un sujeto, consideramos que no es posible equipararla a una práctica capitalista, tal y como hace J. Dotti en AA.VV: 2003, pp. 115-244, especialmente p. 116 nota 2 –sobre la presunta “irresponsabilidad” de la deconstrucción–, y p. 147 –sobre la relación entre deconstrucción y liberal-capitalismo–.

Un juego entre el sí-mismo y la palabra, dentro del cual se configuran dos de los temas fundamentales a través de los cuales la filosofía contemporánea, y Heidegger en particular –tanto antes como después de la *Kehre*–, se insertan en el diálogo de la historia de la filosofía: la cuestión del lenguaje, entendido como fenómeno originario y anterior a su objetivación científica, y la pregunta por el sí-mismo⁵³.

2. METODOLOGÍA E HIPÓTESIS GENERAL

Como hemos mencionado, la pregunta por el sí-mismo recorre íntegramente y de modo fundamental la obra de Heidegger⁵⁴. Ella permite entonces tender un hilo conductor entre los distintos momentos de la reflexión heideggeriana, a través de las distintas perspectivas y mediante los distintos términos con los que Heidegger aborda una misma problemática. Pero junto a la riqueza hermenéutica inherente al concepto de sí-mismo, este último tiene también la virtud de permitirnos resituar la problemática heideggeriana en el contexto más general de la filosofía contemporánea. Así pues, y a diferencia de otros conceptos más específicos –como, por ejemplo, el de “Dasein”⁵⁵; que articula y orienta

⁵³ Así pues, como sostienen Dreyfus y Wrathall (cf. 2002, Volumen 4, p. xi): “Perhaps the most fruitful areas for exploring Heidegger's relevance to contemporary philosophy are found in his views on language and his critique of subjectivity”. Cf. también Ricoeur: 2003, p. 206: “[...] intentaré mostrar que el tipo de implicación circular entre el *Sein* y el *Dasein*, entre la cuestión del ser y del sí-mismo, tratada en la introducción de *El ser y el tiempo*, sigue dominando la filosofía del último Heidegger. No obstante, ella impera en el nivel de la filosofía del lenguaje, y ya no en el de una Analítica del *Dasein* [...] Esto quiere decir que la emergencia del *Dasein*, como tal, y la del lenguaje, en tanto habla, constituyen *un solo y mismo problema*”; y p. 213: “Los mismos problemas que se vinculaban al sí-mismo del *Dasein* resurgen en el campo del lenguaje. En lo sucesivo, se relacionarán con el problema de la palabra, del habla, es decir, con el problema de llevar el ser al lenguaje. En el último Heidegger, la palabra suscita exactamente el mismo problema que el *Da* del *Dasein*, en la medida en que, a su manera, la palabra es el *Da*”.

⁵⁴ Como sostiene Raffoul (2004, pp. 45-46): “Il importe d'emblée de souligner que la question du *qui* ? appartient constitutivement à la pensée de l'être, de son sens ou sa vérité. La pensée de l'être est en effet intrinsèquement une pensée du Soi ; dans les termes des *Beiträge* : «La réflexion sur l'être (*Besinnung auf das Seyn*) est nécessairement réflexion sur soi (*Selbstbesinnung*)». C'est pourquoi la question du *qui* ? n'est pas restreinte à un moment déterminé de l'itinéraire de pensée de Heidegger, mais se maintient au contraire tout au long d'une oeuvre pourtant bien variée, comme le fil rouge de la réflexion sur le Soi”. En este punto coincide también Zimmerman, aunque sostenga que el desarrollo de la obra de Heidegger se corresponda con el paulatino ocultamiento de dicha cuestión que, pese a estar “eclipsada”, sea mantenida como tal por debajo de la cuestión –ahora primera– del ser en tanto tal. No coincidimos, sin embargo, con Zimmerman, en su hipótesis de que la inversión de planos entre las cuestiones de la mismidad y el ser, se deba a que la interpretación de la propiedad del Dasein se encontraba aquejada de rasgos voluntaristas que permitían aún remitir a este último al sujeto moderno. Como mostraremos oportunamente, a nuestro entender la copertenencia entre propiedad e impropiiedad es originaria e insoslayable como tal y, por tanto, no depende de una decisión individual del Dasein. Cf. Zimmerman: 1981, pp. xix: “[...] this concept [authenticity. HJC] included a voluntaristic strain that would later disappear in the notion of authenticity as releasement (*Gelassenheit*)”.

⁵⁵ Hemos optado por no traducir Dasein ni ponerlo tampoco en cursiva –como corresponde con las palabras en lengua extranjera–, en razón de considerar que excede los límites de la lengua alemana para

algunas de las investigaciones más importantes de Heidegger–, el de sí-mismo hace también posible extender la problemática que nos ocupa aún más allá de la letra del propio Heidegger, exponiéndola como cuestión fundamental del pensamiento contemporáneo.

Porque, en efecto, si la filosofía heideggeriana se despliega como la reapertura de un diálogo insoslayable con la historia de la filosofía, no debe ser pasado por alto que ese diálogo permanece aún abierto para el propio Heidegger, y cobra su dimensión más plena cuando la obra de éste es retomada, criticada y reinterpretada por la posteridad.

Y es allí, en la influencia explícita, pero fundamentalmente implícita, en las buenas, pero también en las malas lecturas a que ha dado lugar, donde puede medirse la relevancia que tiene su pensamiento. Pero relevancia no sólo para el análisis de la obra de pensadores eminentes que, entre los siglos XX y XXI, evidencian haber tomado la herencia heideggeriana, sino más en general para el abordaje de cualquier lectura de la historia de la filosofía, desde Parménides y Heráclito, pasando por Descartes, Kant y Hegel, hasta Nietzsche y Jünger; e incluso yendo más allá hasta alcanzar nuevamente a Derrida, Agamben, Nancy y los pensadores más actuales que siguen encontrando en Heidegger un interlocutor privilegiado. Y eso porque, más allá de las figuras pasajeras que adopta el devenir de su obra, el pensamiento de Heidegger tiene la capacidad de calar hasta el hueso de la historia de la Metafísica, para señalar sus problemas fundamentales.

Pero como insinuábamos más arriba, recuperando la relevancia de los términos fundamentales de la filosofía y, en particular, elucidando su capacidad discursiva, interpretativa y performativa, Heidegger abre su propio pensamiento a la interpretación y discusión contemporánea –y como se desprende de lo sostenido hasta aquí, toda discusión filosófica es siempre contemporánea⁵⁶–. Así pues, si Heidegger se propone dialogar con la historia pasada de la filosofía, al mismo tiempo, también él mismo se expone como texto a ser interpretado por el porvenir, en el marco de un diálogo filosófico que, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX y con particular intensidad en Francia, lo tiene en el centro de la historia de la filosofía⁵⁷. Del mismo modo en el que Heidegger sostiene de

establecerse como término técnico de la filosofía.

⁵⁶ Cf. Agamben: 2008a, *passim*.

⁵⁷ En una entrevista con Michael Sprinter a finales de la década de 1980, el propio Derrida dirá respecto de la década de 1960 en Francia que “la sombra de Heidegger se halla[ba] presente [...] en todos los trabajos que se publicaban en aquel momento.[...] durante un cuarto de siglo, Heidegger nunca fue nombrado en un libro por aquellos que en Francia tuvieron que reconocer en privado o en público, muy tarde, que el filósofo alemán había desempeñado un papel mayor en su pensamiento (en Althusser, en Foucault, en Deleuze, por ejemplo)” (Derrida: 2012, pp. 22-23). Resulta también interesante señalar que la herencia

Nietzsche que su nombre es el nombre de un pensamiento, podemos nosotros decir de aquel que también Heidegger es hoy el nombre de un pensamiento. De un pensamiento que se ha vuelto *texto* y que pide, por ende, ser leído, interpretado y puesto en juego.

Pensadores como Derrida, Foucault, Lévinas, Agamben, Nancy, Blanchot, Sartre, entre muchos otros que han logrado proponer una filosofía original, desarrollando un pensamiento propio e insertándose disruptivamente en la tradición, dialogan y se nutren de la obra de Heidegger; a la que interpretan, reinterpretan, deconstruyen y critican. Pero donde criticar no significa censurar al otro sino, más bien al contrario, implica reconocerle una importancia fundamental que debe ser llevada a la luz mediante la radicalización de algún aspecto de su pensamiento. Criticar a Heidegger significa para estos autores, elucidar la apertura del texto a la interpretación, como objeto en disputa que se sostiene sobre una indeterminación última del pensar, esto es, como un pensamiento post-metafísico o, en los términos ya citados, post-fundacional.

Así pues, una lectura del sí-mismo en la filosofía de Heidegger no puede pasar por alto ese diálogo entre pensadores originales. Porque, ¿qué es el texto de Heidegger si no ese diálogo mismo? Y nótese que nos preguntamos –en la línea trazada por Barthes⁵⁸– por el *texto* y no por las “obras” [*Werke*] de Heidegger, palabra que este mismo tachara del encabezamiento de la *Gesamtausgabe* para poner en su lugar esa otra, “caminos” [*Wege*], que hace explícito el carácter incompleto y siempre en tránsito de su pensamiento.

Frente al carácter conclusivo de la obra, el texto abre caminos que, como los caminos del bosque [*Holzwege*] no siempre conducen a alguna parte⁵⁹, porque no se dejan regir por los criterios metafísicos de utilidad y productividad propios de la época contemporánea. Caminos –en plural– que no son autopistas dispuestas para el arribo veloz a la meta, sino apenas senderos [*Feldwege*] a medio hacer y cuyo tránsito no carece de obstáculos; que no unen dos puntos, ni trazan siempre el recorrido más corto. Caminos que, por el contrario, se curvan y demoran, se multiplican y a veces se pierden o concluyen

heideggeriana en Francia se manifestó como una radicalización de la crítica al humanismo, y que ha sido leído también como una puesta en cuestión de la democracia moderna en general, y liberal en particular (cf. Ferry-Renaut: 1985, pp. 60 y ss). De acuerdo a la lectura de Ferry y Renaut, eso explicaría el impacto francés ante la revelación de la envergadura que habría tenido el compromiso de Heidegger con el nazismo a partir del libro de Farías: 1987 (cf. Ferry-Renaut: 2001, pp. 17-21). Sobre la influencia del pensamiento de Heidegger en Francia resulta particularmente importante el texto de Janicaud: 2001, *passim*.

⁵⁸ Cf. R. Barthes, “De la obra al texto” en: Barthes: 1984, pp. 69-77.

⁵⁹ Tal la traducción por la que ha optado la versión francesa de dicha obra: *Chemins qui ne mènent nulle part* [caminos que no conducen a ninguna parte], París: Gallimard, 1986.

abruptamente pero que, decíamos, Heidegger no recorre nunca en soledad, mientras sea leído e interpretado.

¿Qué dice, o qué quiere decir el texto heideggeriano, por fuera de las discusiones e interpretaciones a que ha dado lugar ya en vida de Heidegger, pero que sigue dando todavía hoy en día, y donde se mide –si es que puede medirse algo así– la relevancia de su pensamiento?

El propio Heidegger expone este vínculo esencial entre pensamiento e interpretación, en el marco de sus cursos sobre Nietzsche.

En el texto siguiente, exposición e interpretación están trabajadas conjuntamente [*ineinandergearbeitet*], de modo tal que no será claro en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación, sin embargo, no sólo tiene que poder extraer del texto la cosa de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de *su* propia cosa. Este añadido es lo que el profano, midiéndolo respecto de lo que, sin interpretación, considera el contenido del texto, censura necesariamente como una intervención extraña y una arbitrariedad⁶⁰.

No puede haber, pues, pura exposición de un texto, sino que en toda exposición se encuentra ya implicada una interpretación, que mantiene viva a la filosofía. El sentido último de un texto –si lo hubiera– no puede entonces ser explicitado sin más, sino que se mantiene esencial y constantemente diferido, y en su resistencia multiplica la interpretación y con ella el pensar. En la distancia insuperable entre exposición e interpretación señalada por la cita de Heidegger, queda en evidencia que el texto no puede nunca ser explicitado con independencia de una interpretación que indica la presencia del sí-mismo. Así pues, la interpretación contamina la exposición, mientras que ésta ha sido siempre ya profanada por aquella, en cuyo horizonte –impedida de toda purificación– habita.

El vínculo insoslayable que Heidegger señala entre exposición e interpretación contiene una evidente referencia al pensamiento de Nietzsche, y no solamente por el hecho de encontrarse presentado en el marco de los cursos sobre la obra de éste que ofreciera entre 1936 y 1946 en la Universidad de Friburgo. Ese vínculo no es, pues, meramente

⁶⁰ [GA 6.2, pp. 262-263: “In dem folgenden Text sind Darstellung und Auslegung ineinandergearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazugetan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sache entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazugeben können. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er ohne Auslegung für den Inhalt des Textes hält, notwendig als Hineindeuten und Willkür bemängelt”].

exterior, sino que afecta de lleno lo que podríamos denominar la “ontología de la escritura” heideggeriana y que no puede sino corresponderse con una concepción de lo peculiar a la filosofía. En efecto, como sostiene Foucault,

No hay para Nietzsche un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales [...]; ellas no indican un significado: imponen una interpretación. Por consiguiente no es porque haya signos primarios y enigmáticos por lo que estamos consagrados a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones, porque nunca cesa de haber por encima de todo lo que habla el gran tejido de las interpretaciones violentas. Es por esta razón que hay signos, signos que nos prescriben la interpretación de su interpretación, que nos prescriben invertirlos como signos⁶¹.

Y es, como prosigue Foucault, esa presencia insoslayable de la interpretación en la palabra –y de la que ésta surge en tanto tal⁶²– la que hace patente al sí-mismo como cuestión fundamental de la filosofía. La presencia manifiesta de la interpretación abre la palabra a la pregunta por el *quién*.

[...] la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse siempre. De allí se desprenden dos consecuencias importantes. La primera es que la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el «quien»; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: *quien* ha planteado la interpretación.⁶³

En este punto es indispensable que nos preguntemos *cómo* se escribe un trabajo –en nuestro caso una tesis– *sobre* Heidegger, cuando se asume esta ontología de la palabra y la filosofía. Ofrecer un trabajo sistemático –como lo exigen, por cierto, las normas académicas más elementales–, y pretender exponer la “filosofía heideggeriana” como una *obra* consumada, sería pues una evidente contradicción, que ya habría borrado con el codo aún antes de escribir con la mano. Que buscando exponer teóricamente nada menos que al sí-mismo –ese espacio que habita en cada palabra, donde transcurre la interpretación y se abre la dimensión de lo humano–, lo estaría, en realidad, ocultando performativamente con su propia escritura.

Así pues, en el presente trabajo no intentaremos ofrecer una interpretación última de la problemática del sí-mismo en la obra de Heidegger, tarea imposible por la propia

⁶¹ Foucault: 1995, pp. 44-45.

⁶² Cf. Foucault: 1995, p. 45: “En este sentido se puede decir que la Alegoría, y la *Hyponoia* son *en el fondo del lenguaje y antes que él*, no lo que se ha deslizado de inmediato bajo las palabras, para desplazarlas y hacerlas vibrar, sino aquello que ha hecho nacer las palabras, lo que las hace destellar con un brillo que no se detiene jamás”.

⁶³ Foucault: 1995, p. 47.

condición de la palabra, y que no haría sino desvirtuar y enmascarar el propio objeto del pensamiento heideggeriano, caracterizado por una radical alteridad que, por contraste, expone a la palabra en su condición esencialmente metafórica. Una metaforicidad esencial que –como sostiene Derrida en un curso temprano sobre Heidegger⁶⁴–, frente a la tendencia metafísica a tomar la palabra literalmente, haciéndola sedimentar en tanto que verdad certera y necesaria, el texto heideggeriano procurará elucidar como dimensión insoslayable que es necesario asumir en tanto tal.

De manera análoga a como fuera pensada por Borges, la historia heideggeriana del ser no es sino la historia de unas pocas metáforas, entre las que, desde la perspectiva de Heidegger, se destaca aquella que habla del ser *como si* fuera un ente. La metaforicidad es, como dice Derrida, “la esencia misma de la Metafísica”, y su única superación posible consiste en asumirla en tanto tal, haciéndose cargo de la esencial dislocación de lo propio en la que se desenvuelve el habitar del hombre⁶⁵.

Por la propia condición del pensamiento, diseminado en el terreno de la palabra y la escritura, no hay ni puede haber un “Heidegger en sí”, que pueda ser reconstruido y desocultado de una vez y para siempre por debajo de su propio texto. Y es justamente allí, en la imposibilidad de conclusión de su pensamiento –cuya contracara positiva se muestra en el potencial para seguir ofreciéndose a ser reinterpretado y repensado– donde se muestra la envergadura de su pensamiento, así también como su impronta para la historia de la filosofía. Al igual que con todos los grandes pensadores, el pensamiento de Heidegger se presta e invita a la interpretación, y rechaza la solidificación conceptual propia del museo.

⁶⁴ Cf. Derrida: 2013, p. 323: “Il était impliqué dans toutes ces considérations que le chemin de pensée heideggerien se donnait lui-même comme époqual et historique, c'est-à-dire comme métaphorique. Mais ici ce qui s'annonce dans la métaphore, c'est l'essence de la métaphore, la métaphoricité *comme telle*, la métaphoricité comme historicité et l'historicité *comme telle*. Mais s'il appartient à ce *comme tel* qu'il cache ce qu'il annonce, c'est-à-dire, qu'il n'atteigne pas au sens propre comme tel. Il n'y a d'histoire que de l'être et l'être n'est pas historique, mais par essence cette proposition est encore métaphorique. Heidegger le sait et le dit. Sans doute la pensée de l'être annonce-t-elle l'horizon de la non-métaphore à partir de laquelle la métaphoricité est pensée. Mais elle ne s'annonce pas prophétiquement comme un lendemain (les prophètes n'annoncent jamais que d'autres métaphores), comme quelque chose qui sera, elle s'annonce comme l'impossible sur le fond duquel le possible est pensé comme tel (annoncer ≠ événement ici)”.

⁶⁵ Cf. Derrida: 2013, p. 106; así también como pp. 133-134: “Elle signifie simplement, et ceci est cohérent avec le tout de la pensée de Heidegger, que la déchéance, l'oubli, le bavardage, moment du texte, sont des possibilités essentielles et toujours déjà présentes au couer de la parole, que l'inauthenticité ne survient pas à l'authenticité, ne la surprend pas de l'extérieur mais en est l'essentiel et permanent et nécessaire complice. C'est la complicité ou la duplicité qui est fondamentale, la différence, et non l'authenticité vierge et mythique”.

La monotonía de la cotidianidad es tan necesaria como la singularidad del decir, pensar y actuar esenciales. Pero si sólo de lo cotidiano tomamos la medida para el ser [*Seyn*] histórico y el saber, tenemos que quedarnos permanentemente en la bulliciosa incongruencia. Entonces jamás comprenderemos que, por ejemplo, Sófocles pueda ser interpretado de otro modo, y tenga que serlo, que Kant pueda ser comprendido de otro modo, y tenga que serlo, que Federico el Grande un día pueda y tenga que ser representado de otro modo. La opinión cotidiana cree que habría un Sófocles en sí, un Kant en sí, un Federico el Grande en sí, así como la mesa es allí mesa y la tiza allí tiza. Pongamos que hubiera por ejemplo una interpretación y representación de la poesía de Sófocles en sí, y pongamos que esta interpretación pudiera presentársele a Sófocles, entonces debería encontrarla, y de seguro así la encontraría, aburrída en el más alto grado. Pues él no ha poetizado para que en alguna parte fueraalzada una copia inútil y carente de mundo.⁶⁶

La multiplicidad de interpretaciones inherente a los grandes artistas y a los grandes pensadores, pero también a los grandes políticos, no puede ser sintetizada en una figura última. Pero resulta especialmente interesante notar el juego conceptual que Heidegger ofrece al referir a la necesidad de *tener que* reinterpretar a Kant, o dicho a la inversa, a la imposibilidad de postular un “Kant en sí”. Un “Kant en sí” [*Kant an sich*] no puede sino resultarnos inaccesible, del mismo modo en el que –de acuerdo a la *Crítica de la razón pura*– nos resulta inaccesible la “cosa en sí” [*Ding an sich*], el ámbito *nouménico*. El supuesto “Kant en sí” permanece –y así debe permanecer– por fuera del texto, inalcanzable tanto *de hecho* como *de derecho*. La ilusión de un “Kant en sí” –o de un Sófocles, un Federico el grande o, digámoslo, un Heidegger “en sí”– debe ser mantenida al margen del texto, para que de esa manera no impida su necesaria reinterpretación. Así pues, como sostiene Heidegger, “Un *Kant en sí* –que supuestamente «nos importa un comino» o es completamente indeterminado (Ebbinghaus)– es un malentendido fundamental”.⁶⁷

⁶⁶ Cf. también *GA 26*, p. 88: “So unterliegt die monadologische Metaphysik den mannigfachsten Interpretationen, die je an irgendeinem Stück sich, so gut wie die übrigen, auf Leibniz berufen können. Aber so steht es mit aller echten Philosophie. Nur über die Scheinphilosophie herrscht Einstimmigkeit – des Pöbels nämlich. Daher wäre es eine völlig irregeleitete Auffassung des Wesens der Philosophie, wollte man glauben, man könnte schließlich durch ein geschicktes Verrechnen und Ausbalancieren etwa aller Kantauffassungen oder aller Platointerpretationen >den< Kant und >den< Plato herausdestillieren. Ebdowenig Sinn hätte das bei Leibniz. Was in solchen Fällen herauskäme, wäre etwas Totes”. [*GA 39*, p. 145: “Das Einerlei des Alltags ist so notwendig wie die Einmaligkeit wesentlichen Sagens, Denkens und Handelns. Wenn wir jedoch aus dem Alltag allein die Maßstäbe für das geschichtliche Seyn und Wissen nehmen, dann müssen wir uns ständig in lauter Ungereimtheiten aufhalten. Wir begreifen dann nie, daß z. B. Sophokles einmal auch anders gedeutet werden kann, ja muß, daß Kant anders begriffen werden kann, ja muß, daß Friedrich der Große eines Tages anders dargestellt werden kann und muß. Die alltägliche Meinung meint, es müsse einen Sophokles an sich, einen Kant an sich, einen Friedrich den Großen an sich geben, so wie der Tisch da Tisch und die Kreide Kreide ist. Gesetzt, es gäbe z. B. eine Auslegung und Darstellung der Dichtung des Sophokles an sich, und gesetzt, diese Auslegung könnte dem Sophokles zu Gesicht kommen, dann müßte er und würde er diese Auslegung im höchsten Grade langweilig finden. Denn dazu hat er nicht gedichtet, damit ein wirkungsloser und weltarmer Abklatsch irgendwo aufgestellt werde”].

⁶⁷ [*GA 3*, p. 301: “Ein Kant an sich – der uns vermutlich „nichts angeht“ oder unbestimmt alles (Ebbinghaus) – ist ein Grundmißverständnis”].

Frente a todo intento de ofrecer un supuesto “Heidegger en sí”, que vuelva a ocultar el lugar de la interpretación que se abre con toda palabra, nos proponemos, en cambio, reconstruir, en lo que esté a nuestro alcance, la dimensión y relevancia que la problemática del sí-mismo cobra en su pensamiento, y junto a ello intentar plantear el potencial y la importancia que aquella presenta, tanto en la discusión filosófica contemporánea, como en los problemas históricos actuales en torno al habitar del hombre y su relación con lo viviente, especialmente en lo referido a la discusión acerca de la biopolítica.

Por esa razón, y porque como dijimos anteriormente, la filosofía es un diálogo –y un diálogo que, en el plano histórico, sólo puede darse de manera escrita–, no podemos restringirnos a la simple exposición del pensamiento de Heidegger, como si ésta fuera una doctrina elucubrada en soledad y cuyo “mensaje” debiera ser descryptado por una secta de iniciados en el rito, sea ya con una intencionalidad museística o vaya a saber uno con qué fines. No se trata, en efecto, de sistematizar el pensamiento de Heidegger por el mero hecho de entender a Heidegger –un pensamiento que, como ya debe estar claro a esta altura, se caracteriza justamente por la diseminación interna de cualquier sistema–; ni perseguimos tampoco la intención de reconstruir los diálogos fácticos que, sin lugar a dudas, desempeñaron un papel mayor a lo largo de la composición de su obra, y que deberán ser objeto de la importantísima investigación historiográfica.

El diálogo que queremos recuperar nunca puede ser reconstruido exhaustivamente, ante todo porque permanece aún abierto. Un diálogo que no siempre es expreso, y que por lo general transcurre como una discusión más o menos velada, que se caracteriza por el reciclado y la reutilización, el giro, reposicionamiento y resignificación de la palabra del otro. Se trata, en suma, de una discusión que transcurre internamente al discurso, de una deconstrucción. Pero para que ese diálogo no se vuelva palabrerío –ese mismo fenómeno que en *Ser y tiempo* Heidegger identificó en las “habladurías” [*Gerede*]⁶⁸–, es menester que intervenga performativa y deconstructivamente sobre las categorías que configuran la realidad.

Así pues, intentaremos no hacer pasar por una explicación de Heidegger lo que de hecho será *una* lectura –la *nuestra*, en plural– en la que el lector tiene un lugar fundamental. Una lectura que obedece a *nuestros* intereses, a nuestros presupuestos y

⁶⁸ Cf. *GA 2*, §35.

objetivos, y que en ningún caso puede dejar de hacerlo.

Intentaremos entonces indicar algunos vectores que, presentes en el texto de Heidegger, hacen posible orientarse en la discusión filosófica contemporánea, y que adquieren su sentido en el contexto de la época tecnocientífica en la que nos encontramos. Allí se juega gran parte de la importancia de la filosofía –y particularmente de la ontología–, una disciplina cuya presunta abstracción suele ser objeto de acusación desde el así llamado “sano sentido común”. Y allí se debate también si ella consiste en una mera ocupación especulativa, o si su sentido se cristaliza en la cotidianidad más inmediata, a la que debe volver –como el fugitivo de la caverna de Platón– para hacer visibles posibilidades que, por la naturaleza misma de la cotidianidad, suelen ser pasadas por alto.

Dentro del esquema general –provisional y simplemente ilustrativo– del pensamiento de Heidegger que hemos presentado hasta aquí, nuestro objetivo general consistirá en la elucidación de la problemática heideggeriana del sí-mismo, en tanto que polo hermenéutico que permite una indagación más amplia acerca del sentido y la relevancia performativa de su filosofía. Nuestra hipótesis sostiene que el sí-mismo constituye un eje principal que, de manera explícita o implícita, atraviesa íntegramente la obra de Heidegger, y que si por un lado abre la pregunta por el ser del hombre y pone en cuestión la interpretación humanista de este último, por otro prepara el terreno para la aparición de una figura del hombre por venir, todavía en gestación. Una figura aún indeterminada y venidera, pero que ya habita en la palabra presente y que hunde sus raíces en ese origen oscilante y en transición de la Metafísica, cuya vibración y carácter deconstructivo debe ser recuperado.

3. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Tal y como hemos adelantado, la presente tesis toma como hilo conductor el concepto de *Selbst* en el pensamiento de Heidegger, para ponerlo a jugar en el marco abierto por la discusión filosófica contemporánea. Un concepto tomado de la propia obra heideggeriana y que tiene la peculiaridad antes señalada de recorrerla en sus distintos momentos, indicando la necesidad de desmontar el punto nodal de la Metafísica, a través de un trabajo deconstructivo llevado a cabo sobre la comprensión del ser del hombre. Porque, en efecto, el sí-mismo constituye el eje en torno al cual transcurrirá la batalla con la Metafísica, esto es –y dicho en palabras del propio Heidegger– “la batalla en torno al

ser”.

La batalla en torno al ser se traslada al campo del pensamiento, del enunciado, del alma, de la subjetividad... ¡El Dasein humano se sitúa en el centro! ¿por qué ocurre esto? ¿Es una casualidad que la batalla se trabee en este campo? ¿Depende del capricho de los filósofos, de acuerdo con lo que se llama su visión del mundo o su ética, que otorguen una especial importancia precisamente al “yo”? ¿Es un peculiar entusiasmo por la interioridad del alma o un especial aprecio de la personalidad libre, o un ciego subjetivismo, lo que les lleva a escoger como campo de batalla para este problema fundamental el Dasein humano como tal? ¡Nada de todo esto! Más bien, es el contenido quiditativo del propio problema fundamental, y sólo esto, lo que exige este campo de batalla, y convierte al Dasein humano en este campo privilegiado. En efecto, este último no es un escenario indiferente sobre el que se ha trabado esta batalla en un cierto momento, sino que la batalla brota del suelo de este campo, surge del Dasein humano como tal; y, sin duda, porque la pregunta por el ser, el ocuparse de la comprensión del ser, es una determinación fundamental de la existencia⁶⁹.

Pero si por una parte *Ser y Tiempo* representa la indagación heideggeriana más específica acerca de nuestro tema, en la que se cristalizan importantes reflexiones anteriores y se construye, quizá por única vez en su obra, *un intento* –que permanece como tal– de investigación sistemática sobre el ser del hombre; por otra parte, dicho texto presenta también problemas fundamentales, que condenan el proyecto a su inconclusión y naufragio. En efecto, no sólo el libro permanecerá inconcluso, sino que la reflexión posterior manifestará una evidente variación estratégica, incluso cuando se trate de indicar ese espacio de apertura –esa posibilidad– en que consiste el sí-mismo.

Después de *Ser y tiempo* el sí-mismo sólo será abordado de manera indirecta, especialmente a través de las preguntas por la vida, el pueblo y la verdad entendida como desocultamiento [*Unverborgenheit*]; y ello porque el propio Heidegger considera que la aproximación directa que orientaba dicha obra se encontraba aún presa de la Metafísica. Heidegger se encuentra así entrampado en los repliegues del círculo hermenéutico: había tomado la explicitación del sí-mismo –en ese contexto bajo la denominación “Dasein”–

⁶⁹ [GA 26, p. 19: “Der Kampf um das Sein drängt sich auf das Feld des Denkens, des Aussagens, der Seele, der Subjektivität ... Das menschliche Dasein rückt ins Zentrum! Warum das? Ist es Zufall, daß der Kampf auf dieses Feld geschoben wird? Ist das ins Belieben der Philosophen gestellt, je nach ihrer sogenannten Weltanschauung oder Ethik, je nachdem sie gerade das <Ich> besonders wichtig nehmen? Ist es eine besondere Schwärmerei für die Innerlichkeit der Seele oder eine besondere Hochschätzung der freien Persönlichkeit, oder ein blinder Subjektivismus, was da in diesem Grundproblem das menschliche Dasein als solches zum Kampfplatz erwählt? Nichts von alledem! Sondern der Sachgehalt des Grundproblems selbst und einzig dieser fordert diesen Kampfplatz, macht das menschliche Dasein selbst zu diesem ausgezeichneten Feld. Denn dieses ist nicht ein indifferenter Schauplatz, auf den einmal dieser Kampf plaziert wurde, sondern der Kampf erwächst dem Boden dieses Feldes selbst, er bricht aus dem menschlichen Dasein als solchen aus – und zwar offenbar deshalb, weil die Frage nach dem Sein, das Bemühen um Seinsverständnis Grundbestimmung der Existenz ist”]. Cf. M. Zimmerman: 1986, p. 287: “Philosophy's proper «object» is, of course, Being as such, but from Parmenides to Hegel the *self* is always involved in this effort to understand”.

como hilo conductor de la deconstrucción de la Metafísica, y se encuentra ante la imposibilidad de preguntarse de modo adecuado por aquel sin antes llevar a cabo la última. Heidegger asume entonces que no basta indagar en lo humano para encontrar en éste un fundamento que perfora la Metafísica y señala hacia otro pensar, sino que es necesario atacar a esta última directamente, para recién desde allí repensar qué otra posibilidad de lo humano puede ser abierta.

El círculo hermenéutico gira y se invierte. Si en la parte publicada de *Ser y tiempo* el sí-mismo era abordado directamente, mientras que el sentido del ser en general debía surgir como consecuencia de ello, durante los años que siguen el procedimiento será inverso. Y sin embargo, en ambos casos se mantiene el vínculo indisoluble entre ambos polos: ni el ser en general, ni el ser del hombre pueden ser elucidados por sí solos, sin la explicitación de la relación originaria que los une esencialmente y de la que emergen como distintos. Una relación originaria que estaba presupuesta en *Ser y tiempo* y que, aunque no pudiera ser explicitada propiamente en dicho contexto por las razones mencionadas, hacía de dicha obra algo más que una mera antropología, a saber: una ontología fundamental. Pero si la comprensión del hombre como mismidad autónoma que sólo se enfrenta posteriormente con lo otro oculta el carácter originario de esa relación –que en *Ser y tiempo* Heidegger expondrá como ser-en-el-mundo [*in-der-Welt-sein*]–, ésta no mostrará su fondo más íntimo sino hasta la aparición del concepto de *Ereignis*.

Tomando entonces este esquema general del planteo heideggeriano, comenzaremos el primer capítulo con un análisis de la crítica a la subjetividad moderna que aparece en *Ser y Tiempo*. Con tal objetivo, partiremos analizando el vínculo esencial entre ontología y fenomenología, para indicar la correlación entre la postulación heideggeriana de un nuevo sentido de fenómeno –el fenomenológico– y la reposición de la pregunta por el ser. En segundo lugar, señalaremos la superposición entre la analítica existencial del Dasein y la ontología fundamental, para de esa manera distinguir la indagación heideggeriana de la mismidad respecto de cualquier ontología regional y, en particular, de la antropología. Se tratará de elucidar la pregunta fundamental por las condiciones trascendentales de posibilidad del ente en tanto tal, y no sólo en alguno de sus aspectos: como ente humano, viviente, físico, etc.

Sin embargo, y en tercer término, nos interesará particularmente destacar que dichas condiciones trascendentales de posibilidad –el horizonte de determinabilidad del

ente— no son ya reconducidas hacia un polo subjetivo, sino que es más bien este último el que —como ente ya previamente determinado en su ser— es referido hacia el ser-en-el-mundo como el origen de su determinación. En este punto será menester que indagemos en el ser-en-el-mundo como hilo conductor de la investigación, con la intención de arribar hasta su determinación extrema: la posibilidad de la muerte y la trascendencia.

Finalmente, analizaremos los dos modos en los que el Dasein se expone ante esa determinación extrema de su ser-en-el-mundo, a saber: la propiedad [*Eigentlichkeit*] y la impropiedad [*Uneigentlichkeit*]. En la tensión abierta entre estos modos de ser del Dasein, procuraremos mostrar al sí-mismo como dimensión neutra fundamental que habita en la imposibilidad de síntesis de ambos polos. Trataremos entonces de mostrar que la pregunta por la mismidad se corresponde, en su punto más extremo, con una pregunta acerca de *lo* Dasein en *el* Dasein.

En este sentido, frente a las lecturas de la propiedad como ideal existencial, intentaremos elucidar la co-originariedad de propiedad e impropiedad, para mostrar al Dasein como (im)propiedad, entendida en tanto radical imposibilidad de cierre sobre sí. En lugar de presentar cierre y apertura —impropiedad y propiedad— como dos aspectos excluyentes, procuraremos elucidar el punto de coincidencia entre ambos, en cuya copertenencia el ser del Dasein se configura más radicalmente que nunca como exposición.

En el segundo capítulo, nos ocuparemos específicamente de la relación entre el sí-mismo y la vida. Con esa intención, nos interesará exponer el fundamento del humanismo como la negación fundamental de lo viviente sobre la que se sostiene el enfrentamiento dominador de la naturaleza, para luego plantear a la deconstrucción heideggeriana de aquel como un intento de desmontar esta relación más concreta del hombre con lo que lo rodea. Nuestro hilo conductor en este punto estará dado por lo que Heidegger identifica como la apropiación metafísica de la definición aristotélica del hombre en tanto ζῷον λόγον ἔχον, que deja incomprendida esa determinación primigenia del hombre como animal, capturándola rápidamente en la forma de una esencia subsistente. Será menester entonces que nos volvamos a preguntar por la animalidad del animal, oculta en sus rasgos esenciales por la historia de la Metafísica.

La pregunta que orientará este capítulo estará referida al ser-en-el-mundo en sus estratos fundamentales, esto es, ya no como atributo del Dasein —como podría ser

entendido a partir de *Ser y tiempo*–, sino ahora como posibilidad intrínseca de lo viviente. Nos referimos, pues, a un horizonte que se extendería en los estratos más básicos del mundo y sobre el que se sostendría la comunidad de lo viviente: el “mundo de la vida” [*Lebenswelt*]; postulado por Husserl y que Heidegger se propondría profundizar hacia estratos anteriores al sujeto.

Con la intención de reconstruir dicha comprensión del “mundo de la vida” en la obra de Heidegger, tomaremos como guía el concepto de “pobreza” [*Armut*], con el que, por un lado, Heidegger hace referencia a una posible experiencia mundana que distingue al animal de la piedra –el animal es “pobre de mundo [*weltarm*], arriesga Heidegger–; y, por otro lado –como veremos– apunta simultáneamente al grado cero del mundo para el sí-mismo. Analizaremos entonces los distintos usos del término “pobreza”, con la intención de elucidar una posibilidad que vincula al hombre con el animal, y que los abre en un horizonte común al que identificaremos con el mundo de la vida.

En este contexto, la animalidad remitirá a la alteridad en un doble sentido: por una parte, al animal que el sí-mismo no es, es decir, al otro animal; pero, por otra parte, en tanto que referencia al animal a través del cual el propio sí-mismo ha sido definido ya desde Aristóteles: el ζῷον λόγον ἔχον.

Pasando por el otro animal, la pregunta por la animalidad retorna pues sobre el sí-mismo, y exige ser profundizada más allá de las determinaciones científicas a las que aquella es sometida en la biología. Heidegger persigue así un sentido de lo viviente que antecede a la ciencia moderna y que, al igual que sucede con la determinación del hombre, proviene de un horizonte de decisión anterior al óptico, que aquella busca capturar y delimitar. No se trata entonces de quedarse en la constatación de la animalidad del hombre, sino que es necesario ir todavía más allá, hacia el horizonte fundamental en el que lo viviente resulta decidido. Es menester, dicho sencillamente, pasar de la pregunta por lo viviente a un cuestionamiento más originario por la esencia de la vida.

Pero ya desde la constatación más ingenua de la animalidad del hombre debe afirmarse la corporalidad de este último. En este punto deberemos entonces indagar en uno de los temas menos trabajados por Heidegger y que sin embargo, como este último afirmara ya en la década de 1960, no debería ser pasado por alto en una investigación acerca del sí-mismo: el cuerpo; que a decir del propio Heidegger posee una peculiar

referencia al sí-mismo⁷⁰.

Se trata de un tema cuyo tratamiento, por las pocas referencias que reviste en la obra heideggeriana, suele ser objeto de crítica por la recepción de su pensamiento. Por consiguiente, y pese a su insuficiente tratamiento en el *corpus* heideggeriano, en este segundo capítulo nos interesará especialmente destacar la existencia de una comprensión implícita de la corporalidad, que trasciende por lejos la mera espacialidad con la que fuera caracterizada en *Ser y tiempo* y que se presenta particularmente preocupada en elucidar la relación entre el cuerpo [*Leib*] y el vivir [*leben*].

Como veremos oportunamente, el cuerpo viviente [*Leib*] tiene su arraigo en el propio ser del Dasein y signa el modo en el cual este último se conduce dentro del mundo dirigiéndose hacia los entes que lo rodean. Se trata, para decirlo rápidamente, de un cuerpo indeterminado, que “carece de volumen”⁷¹ y cuya extensión se superpone con la del mundo, esto es, sintéticamente, de un cuerpo *del* mundo –en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo– que debe ser distinguido del cuerpo que aparece *dentro* del mundo [*Körper*] como un ente intramundano. Como desarrollaremos oportunamente, el cuerpo viviente será la encarnación primigenia del movimiento de salida fuera de sí en el que consiste la existencia [*Existenz*], y su modalización primigenia estará dada por el sentimiento [*Gefühl*].

Llegados al último capítulo, tomaremos como eje la comprensión heideggeriana de la verdad como desocultamiento, para reconstruir la genealogía de la verdad y el poder que Heidegger presenta en el curso de 1942-1943 que ha sido editado con el título *Parménides*, ampliándola y completándola con elementos presentes en el resto de la bibliografía heideggeriana. El objetivo de esta parte consistirá en mostrar a la Metafísica como relación fundamental de poder, con las distintas configuraciones a que da lugar desde el inicio de su historia hasta la época tecnocientífica para, una vez allí, trazar una relación entre ésta y el paradigma biopolítico contemporáneo.

Nos interesará especialmente plantear la necesidad de una intervención radical sobre la política a partir de sus determinaciones ontológicas más básicas, esto es, la necesidad de enfrentar el paradigma biopolítico actual mediante una estrategia im-política. Con tal objetivo, nos detendremos especialmente en la caracterización heideggeriana de *lo*

⁷⁰ Cf. *GA 89*, p. 113: “Das *Leiben* hat diesen merkwürdigen Bezug auf das *Selbst*” (la cursiva es siempre de Heidegger).

⁷¹ Cf. *GA 89*, p. 113: “[...] der Leib hat kein Volumen [...]”.

político [*das Politische*] como fundamento de *la* política [*die Politik*] para, finalmente, analizar la interpretación del sí-mismo como pueblo que Heidegger presenta al momento de su mayor compromiso con el nacionalsocialismo.

B. EL SÍ-MISMO COMO

«DASEIN»

EL SÍ-MISMO COMO «DASEIN»

1. UN PENSAMIENTO DEL NAUFRAGIO

Sin lugar a dudas *Ser y tiempo* constituye el abordaje más sistemático sobre la cuestión del sí-mismo llevado a cabo por Heidegger a lo largo de toda su obra, aunque sea corrientemente aceptado que esa pretensión sistemática termina naufragando, por motivos esenciales, al interior del propio texto. Partamos entonces del final: de acuerdo al esquema proyectado por Heidegger en las primeras páginas del libro, este último se encuentra claramente incompleto y no logra, pues, su cometido: la exposición del ser en su sentido general. Tampoco queda del todo claro dónde reside la falla tan severa que obliga al abandono abrupto de la investigación sobre el sí-mismo.

Pero si por una parte ese problema pareciera condenar completamente al libro, por otra parte será el propio Heidegger el que continuará utilizando los aportes surgidos en *Ser y tiempo* en las indagaciones posteriores, aunque por lo general lo haga sólo de manera aislada y no sin distintas variaciones y profundizaciones. Esto nos permite postular tres consideraciones preliminares que conviene tener en cuenta a la hora de evaluar el lugar de dicho texto en el pensamiento de Heidegger.

En primer lugar, debemos prestar atención al hecho de que una de las diferencias fundamentales entre *Ser y tiempo* y la obra posterior se encuentre en el lugar otorgado al sí-mismo, como hilo conductor y puente que permitiría la exposición del ser en su sentido general. Allí puede ser hallado el que tal vez sea el problema principal del proyecto: si en *Ser y tiempo* el sentido general del ser sólo puede ser leído *en* los entes –entre los cuales, por razones que aún restan ver, el sí-mismo ofrecerá una vía de acceso destacada–, esto es, si en dicha obra el ser sólo se manifiesta mediatamente y no por sí mismo, la indagación posterior tenderá en cambio a su exposición primera, dando así lugar a una inversión del planteo que llegará a su punto máximo con el denominado “viraje” [*Kehre*]⁷². De un abordaje mediatizado por el sí-mismo, Heidegger pasará a la

⁷² Cf. Derrida: 2013, p. 42: “Le mot même d'*ontologie* ne peut plus désigner autre chose qu'un discours dirigé vers l'étant, soit la totalité de l'étant soit l'étant en général, soit l'être de l'étant (étantité) mais non de l'être lui-même.

indagación directa por el ser en tanto tal. Por consiguiente, podemos afirmar que una de las consecuencias más visibles del aparente fracaso de *Ser y tiempo* reside en un cambio en el abordaje, que signará las investigaciones posteriores y determinará que Heidegger abandone paulatinamente la primacía que allí le otorgaba al sí-mismo.

Sin embargo, y en segundo término, es importante tener presente que, aún inconcluso y asediado por un defecto severo que obliga a una evidente variación metodológica, *Ser y tiempo* representa un paso necesario que Heidegger debe dar para el desarrollo de su proyecto filosófico. Dicho texto no consiste, por ende, en el mero intento fallido de exponer el ser en su sentido general a través del análisis existencial del sí-mismo, sino que incluso ante su inacabamiento, la investigación logra conceptualizar y reflexionar sobre cuestiones primordiales que, aún en el marco de planteamientos distintos, serán mantenidas en pie posteriormente. En este sentido, no debe pasarse por alto que todo el análisis del sí-mismo allí desarrollado se mantendrá prácticamente inalterado, y muchos de sus elementos serán retomados, ampliados y vueltos a considerar desde otras perspectivas y niveles de análisis. Así pues, *Ser y tiempo* no sólo es determinante en lo que fracasa, sino también en los resultados positivos obtenidos en la investigación sobre los caracteres esenciales del sí-mismo. En suma, la principal variación en la obra posterior estará dada por un cambio *en el modo del abordaje* de la cuestión, y –llamativamente– no tanto por correcciones *en el contenido* del texto.

Finalmente, en tercer lugar, es importante no perder de vista que el fracaso que tiene lugar en *Ser y tiempo* no representa un mero error de Heidegger, sino que también involucra a la filosofía en su conjunto y, en particular, a la Metafísica. Los problemas que impiden la plena realización de la investigación allí proyectada obedecen a que el planteo seguiría determinado por la Metafísica, mientras que la analítica del sí-mismo y, en particular, la pregunta por el ser en su sentido general, se encontrarían imposibilitadas de trascender los límites de aquella.

En lo que refiere a este último punto, es necesario observar que la relación fundamental entre ser y ente se encuentra condicionada por la Metafísica. Ciertamente, tomando como criterio rector la presencia y la permanencia en el tiempo, poniendo el acento en la identidad de lo que se da, aquella se caracteriza por reducir el ser al ente, obturando y bloqueando el plano ontológico a partir del cual es posible la correcta

L'ontologie concerne l'on et non l'*einai*' (la cursiva es siempre de Derrida).

exposición del ente en su entidad. Por consiguiente, la determinación metafísica del ente en general, y dentro de este último particularmente del sí-mismo –al que Heidegger tomará como hilo conductor– impide de antemano la exposición del ser en tanto tal, imposibilitando de esta manera la concreción de la investigación y haciendo evidente la necesidad de una intervención anterior que opere sobre los fundamentos de la Metafísica misma. A la inversa de lo planeado en *Ser y tiempo*, es la propia analítica existencial del Dasein la que pareciera requerir de una deconstrucción *previa* de la historia de la Metafísica para poder ser desplegada completamente. Dicho de otra manera, *Ser y tiempo* hace patente que la deconstrucción de la Metafísica debe ser elucidada como el presupuesto de la analítica existencial, antes de poder ser su conclusión.

Nos encontramos así ante una estructura circular y paradójica que caracteriza al pensamiento de Heidegger en su totalidad, antes y después del famoso viraje. En efecto, en su famosa carta-prólogo al texto de Richardson, será el propio Heidegger quien dejará en claro que su obra posterior al viraje –allí llamada Heidegger II– sólo es accesible a través de su pensamiento anterior –Heidegger I–, pero que simultáneamente este último sólo adquiere sentido si es considerado como estando contenido en aquel⁷³.

Las insuficiencias de la analítica existencial hacen patente la necesidad de reabrir el plano de lo ontológico que, obturado tras el imperio de lo presente, debe servir como horizonte de su realización efectiva. La analítica existencial es, por tanto, forzosamente insuficiente, pero es menester pasar por ella para comprender *la necesidad* de llevar a cabo una deconstrucción de la historia de la Metafísica; necesidad sin la cual ésta pasa por ser una especulación abstracta y carente de sentido. La analítica existencial muestra así que es menester ir hacia atrás, desde la explanación del sí-mismo hacia el desmontaje de los presupuestos que impiden su completa realización, para luego avanzar en dirección al despliegue de los caracteres esenciales de la mismidad. Desde este punto de vista, uno de los mayores aportes de la analítica existencial reside en evidenciar la necesidad de avanzar sobre el desmontaje de las condiciones que determinan su propio fracaso, esto es: sobre la Metafísica.

En suma, podemos decir que la analítica existencial se escalona en tres objetivos que deben ser alcanzados de manera correlativa, a saber: 1) La exposición de los caracteres

⁷³ Cf. Richardson: 2003, p. xxiii: “Ihre Unterscheidung zwischen «Heidegger I» und «Heidegger II» ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist”.

esenciales del sí-mismo; 2) la elucidación del horizonte de sentido en el que se inserta dicha exposición: la comprensión del ser; y 3) la deconstrucción de la interpretación tradicional de ese horizonte –la Metafísica–. Estos tres objetivos se implican de manera recíproca, y hacen avanzar la investigación desde el sí-mismo hacia el ser en su sentido general, al obligarla a explicitar las condiciones presupuestas en el primero. Sintéticamente, es la propia exposición del sí-mismo la que exige reabrir el plano ontológico para su correcta realización, para luego obligar también a ir más allá de la interpretación metafísica de este último, por resultar insuficiente para dicho objetivo.

De acuerdo a este esquema general, podemos afirmar que *Ser y tiempo* parte de la exposición del sí-mismo para, una vez llegado al límite que impide su correcta mostración, plantear la necesidad de una deconstrucción de la Metafísica que permita seguir adelante. Eso evidencia la presencia de un doble movimiento, ya implicado en la estructura del círculo hermenéutico que se encuentra presupuesta desde el comienzo de la investigación. En efecto, si por un lado *Ser y tiempo* parte del plano óntico –y en particular del sí-mismo– en dirección a la ontología, por otro lado, esta última sienta la base para el regreso a los entes –y nuevamente, al sí-mismo–, con la consiguiente reformulación de la trayectoria hecha en primer lugar. La analítica existencial permite el pasaje a la ontología, que hace posible el despliegue de la analítica existencial, y que a su vez vuelve a reabrir con mayor radicalidad a la ontología. Como puede verse, se trata de un recorrido circular e inagotable, que postula una especificación constante y virtualmente infinita –aunque no por ello teleológica, puesto que carece de síntesis última–, que hace imposible desde el comienzo la posibilidad de arribar a una conceptualización definitiva del problema. Tanto el sentido del ser en general como el del sí-mismo son, por lo tanto, inapresables conceptualmente, y el intento de capturarlos y sistematizarlos por sí solos, con independencia de la movilidad y ruptura que los determina recíprocamente, no puede sino terminar conduciendo al fracaso.

La pregunta por el ser del hombre deberá entonces desplazarse con necesidad hacia el problema de la fundamentación de la Metafísica, como una cuestión anterior y presupuesta, cuyo acceso debe ser allanado para la correcta explicitación del sí-mismo⁷⁴.

⁷⁴ Cf. *GA 16*, p. 66: “Im Dienste dieser Grundfrage versucht die folgende Vorlesung [*Was ist Metaphysik?* HJC] zu zeigen, daß und wie zum Wesen des *Seins als solchen* das *Nichts* gehört. Dadurch bekundet sich das Sein überhaupt als Endlichkeit. Der Mensch aber, ein Seiendes, das »ist« sagen muß und kann, enthüllt damit den tiefsten Grund seiner Endlichkeit. Deshalb wird die Frage nach dem Wesen des menschlichen Daseins –in der Art und Richtung, wie sie in »Sein und Zeit« aufgerollt ist– zur Grundlegung der Problematik der Metaphysik” (la cursiva es de Heidegger).

La analítica existencial tiene el mérito de hacer patente la necesidad de retroceder hacia la deconstrucción de la Metafísica, sin la cual no es posible una correcta explicación del sí-mismo. Por consiguiente, si la analítica del sí-mismo no logra su objetivo de exponer el sentido general del ser por encontrarse aún limitada metafísicamente, entonces el fracaso de *Ser y tiempo* es también un fracaso de la Metafísica, mientras que la mayor virtud del texto reside probablemente en exponer ese fracaso, llevándolo a su consumación.

El hundimiento que tiene lugar en *Ser y tiempo* no debe entonces ser confundido con el naufragio de un pensamiento, el de Heidegger –tal y como es leído, por ejemplo, por Franco Volpi⁷⁵. Por el contrario –y siguiendo la distinción sugerida por Cacciari⁷⁶–, ese hundimiento indica la presencia de un pensamiento del naufragio, y en particular del naufragio de la Metafísica a la hora de pensar el sí-mismo en sus rasgos esenciales, tal y como se muestra fenomenológica y cotidianamente. Y es justamente allí, en el hecho de ser un pensamiento del naufragio de la Metafísica, donde además debe ser hallada su extrema contemporaneidad.

A diferencia del pensar metafísico –amparado en la presuposición de su virtual carencia de supuestos y sostenido sobre fundamentos últimos y pretendidamente inmovibles– este otro pensamiento hace patente el hundimiento y el fracaso como posibilidades ciertas y latentes sobre las que se sostiene la filosofía. Este otro pensamiento, que asume su propio ocaso como posibilidad esencial y determinante, carece de pretensiones absolutas o últimas y se sostiene, en cambio, sobre la posibilidad del naufragio. Ésta es la condición del pensar *post*-fundacional y *post*-metafísico que, a nuestro entender, caracteriza la obra de Heidegger, y que – pese a su aparente novedad– se empalmará con un pensar *pre*-fundacional y *pre*-metafísico que aquel rastreará hasta el surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua.

Debemos empeñarnos en liberar el auténtico núcleo filosófico de la monadología. Recién entonces podremos y deberemos tomar retrospectivamente conocimiento de hasta qué punto la intención de Leibniz fue posible y cuán lejos fue realizada, por medio de qué y por qué fue necesariamente desfigurada. Esto no le ocurrió por casualidad, sino porque toda filosofía, como asunto del hombre, fracasa en lo más íntimo; y Dios no necesita ninguna filosofía. Pero para que una filosofía pueda también tener la capacidad de fracasar, ¡Hay que tomarse el esfuerzo de conducirla a que triunfe!⁷⁷

⁷⁵ Cf. Volpi: 2010, pp. 17-62.

⁷⁶ Cf. M. Cacciari, “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, en Tarcus (comp.): 1993, p. 235. Aprovecho para agradecer esta referencia a la Dra. Mónica Cragnolini.

⁷⁷ [GA 26, p. 95: “Wir müssen trachten, den eigentlichen philosophischen Kern der Monadologie freizulegen. Und erst danach können wir und dürfen wir rückläufig davon Kenntnis nehmen, wie weit Leibnizens Absicht möglich und durchgeführt, wodurch und warum sie notwendig verunstaltet wurde.

Así pues, lo que ese pensar post-metafísico piensa *de nuevo* no se distingue del hecho de que intenta pensar *de nuevo* la herencia de la filosofía, aunque ahora poniendo el acento en las posibilidades que en esta última no han sido realizadas, puesto que han permanecido ocultas tras la comprensión metafísica del ser. En la repetición yace, por ende, una reinterpretación. La repetición de las posibilidades no realizadas se solapa así con la hermenéutica, y presenta un vínculo íntimo con la doctrina nietzschiana del “eterno retorno”. En efecto, este último contiene una idea de repetición interpretante que regirá el desarrollo de *Ser y tiempo* desde su primer párrafo, alcanzando incluso –y tal vez de manera más cristalina– la peculiar comprensión de la temporalidad que Heidegger presenta en los últimos párrafos y a partir de la cual la segunda parte no publicada del texto se proponía llevar a cabo la deconstrucción de la historia de la Metafísica.

Se trata, pues, de una repetición auténtica que no debe ser confundida con esa “canción de organillo” que Nietzsche tan bien representaba en el *Zarathustra* como la *monotonía* del decir una y otra vez *lo mismo* hasta el cansancio, y cuyo parentesco con el “monótono-teísmo” –la repetición monótona del fundamento absoluto: la Metafísica– y con lo que luego Heidegger denominará “onto-teología” se encuentra aquí implicado⁷⁸. Por el contrario, la repetición adquiere su verdadera dimensión cuando logra poner de relieve y *repetir expresamente* la posibilidad del fracaso, que determina al pensar desde su fundamento y lo libra a la interpretación. Pero al mismo tiempo, esa idea de repetición transformadora que, al menos desde *Ser y tiempo* en adelante, regirá el pensamiento de Heidegger, implica a su vez un gesto revolucionario que, como señala Žižek, se vincula también con la idea de revolución sostenida por Benjamin en sus “Tesis sobre la filosofía de la historia”⁷⁹.

Dies widerfuhr ihr nicht zufällig, sondern weil jede Philosophie, als Sache des Menschen, zuinnerst mißlingt; und Gott braucht keine Philosophie. Aber damit eine Philosophie auch nur mißlingen vermag, muß die Anstrengung übernommen werden, sie zum Gelingen zu bringen!"]

⁷⁸ Cf. Nietzsche: 1999, tomo 4 (*KS4*), p. 273; y *GA II*, pp. 51-79.

⁷⁹ Cf. Žižek: 2001, p. 29: “En cuanto a la idea heideggeriana de la elección auténtica como repetición, el paralelo con la concepción de Benjamin de la revolución como repetición, dilucidada en sus «Tesis sobre la filosofía de la historia», resulta sorprendente: también la revolución es conceptualizada como una repetición que realiza una posibilidad oculta del pasado, de modo que sólo desde el punto de vista de un agente comprometido en una situación presente se puede tener una visión correcta de ese pasado, una visión que no lo perciba como un conjunto cerrado de hechos, sino como abierto, como involucrando una posibilidad que fracasó o cuya realización fue reprimida. La revolución presente, en su intento de liberar a la clase trabajadora, también redime retroactivamente todos los intentos de liberación que se frustraron en el pasado. Es decir que el punto de vista de un agente presente comprometido en un proyecto revolucionario hace de pronto visible lo que la historiografía objetivista/positivista, limitada a lo fáctico, no puede percibir por la definición: las potencialidades ocultas de liberación que fueron aplastadas por la

Ese pensar pre y post fundacional oculto tras la Metafísica constituye, pues, la herencia de la filosofía, oculta por la Metafísica y que Heidegger intentará restituirle. Pero para poder desenterrarlo es necesario que, frente a la fundamentación absoluta que proviene de la Metafísica y determina esencialmente a la ciencia moderna, el pensar asuma el fracaso como posibilidad esencial. Frente al monótono-teísmo es necesario oponer el fracaso como fundamento del pensar y la interpretación. Reconduciendo esa herencia de la filosofía a una frase de Esquilo, Heidegger expondrá ese vínculo esencial entre pensar y fracaso en el discurso del rectorado.

Si queremos comprender la esencia de la ciencia, entonces tenemos antes que poner a la vista la pregunta decisiva: ¿tiene que *existir* en lo sucesivo aún ciencia para nosotros, o tenemos que dejarla precipitarse hacia un rápido final? Que tenga que existir ciencia en general, no es nunca incondicionalmente necesario. Pero si tiene que existir ciencia, y si ella tiene que existir *para* nosotros y *por* nosotros, ¿bajo qué condición puede ella persistir? [...].

Entre los griegos circulaba un viejo relato según el cual Prometeo había sido el primer filósofo. A este Prometeo Esquilo lo hace decir una sentencia que expresa la esencia del saber: τέχνη δ'ανάγκης ἄσθενεστέρα μακροῦ (Prom. 514 ed. Wil.) »Pero el saber es por lejos más débil que la necesidad«. Eso quiere decir: cualquier saber sobre las cosas permanece de antemano librado al predominio del destino y fracasa [*versagt*] ante él.

Justo por eso el saber debe desplegar su más alta obstinación – para la cual se alza antes todo el poder del ocultamiento del ente – para fracasar [*versagen*] verdaderamente.⁸⁰

El fracaso es una posibilidad inherente al saber, y siempre triunfa ante las pretensiones absolutas de este último. Aquel es el fundamento del pensar, sobre el que se asienta el saber, que es ahora abierto a su devenir histórico y librado a la interpretación.

El fracaso como posibilidad inherente al pensar merodea toda la producción filosófica de Heidegger y es él quien, en última instancia, determina su pensamiento como “caminos” [*Wege*] siempre en tránsito, y nunca como “obras” [*Werke*] ya consumadas; impidiéndole arribar a una posición final que sintetice y oculte las tensiones y problemas fundamentales que tienen lugar en su pensamiento. Así pues, si por un lado ese pensar pre

marcha victoriosa de las fuerzas dominantes.”

⁸⁰ [GA 16, pp. 108-109: “Wollen wir das Wesen der Wissenschaft fassen, dann müssen wir erst der Entscheidungsfrage unter die Augen gehen: soll Wissenschaft fernerhin für uns noch *sein*, oder sollen wir sie einem raschen Ende zutreiben lassen? Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, ist niemals unbedingt notwendig. Soll Wissenschaft aber sein und soll sie *für* uns und *durch* uns sein, unter welcher Bedingung kann sie dann wahrhaft bestehen? [...].

Bei den Griechen ging ein alter Bericht um, Prometheus sei der erste Philosoph gewesen. Diesen Prometheus läßt Aischylos einen Spruch sagen, der das Wesen des Wissens ausspricht: τέχνη δ'ανάγκης ἄσθενεστέρα μακροῦ (Prom. 514 ed. Wil.) »Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit«. Das will sagen: jedes Wissen um die Dinge bleibt zuvor ausgeliefert der Übermacht des Schicksals und versagt vor ihr.

Eben deshalb muß das Wissen seinen höchsten Trotz entfalten, für den erst die ganze Macht der Verborgenheit des Seienden aufsteht, im wirklich zu versagen” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

y post metafísico parte del reconocimiento de sus propios límites, por otro, no puede nunca transgredir la barrera que lo separa del dogma.

Ese fracaso se materializa en las últimas páginas de *Ser y tiempo*, determinándolo como un camino inconducente, aunque no por ello vano. Pero no sólo en un sentido general *Ser y tiempo* debe ser considerado como un pensamiento del naufragio, sino también en lo referido a su tema puntual, que coincide con el de la presente tesis. En efecto, y como desarrollaremos oportunamente, también la analítica existencial –que constituye el tema central del texto– se articula, en su contenido más íntimo, en torno a la posibilidad del naufragio del ente en general y, en particular, del sí-mismo: la posibilidad de la muerte. Y si el naufragio, como posibilidad general del pensar, abre a éste a la interpretación, referido al sí-mismo impedirá, de manera análoga, que se cierre sobre sí y absolutice.

2. LA FENOMENOLOGÍA COMO ONTOLOGÍA

Ser y tiempo hace pie en dos áreas fundamentales de la filosofía: por un lado, la de las interpretaciones del hombre y, por otro, la de las interpretaciones del ser. Así pues, con un pie en la antropología, y con otro en la ontología, la investigación tendrá como objetivo la explicitación de las condiciones de posibilidad de esas interpretaciones. Y esas condiciones de posibilidad, no sólo ya de las interpretaciones del hombre –humanismo– o de las interpretaciones del ser –Metafísica–, sino de ambos planos y de la diferencia y conexión entre ambos, estarán dadas por lo que Heidegger llamará “ontología fundamental” [*Fundamentalontologie*]. Ésta se encuentra, pues, en el punto de contacto entre los planos del sí-mismo y del ser, y yace como diferencia originaria que antecede a la distinción entre ambos. Desde ese margen entre los planos ontológico y óntico, Heidegger intentará intervenir de modo concreto sobre el presupuesto común que los determina desde lo más profundo de la historia de la Metafísica: la comprensión del ser como presencia.

Pero eso no será realizado en cualquier orden, ni de cualquier manera: primero, será menester explicitar el horizonte fundamental para la comprensión del ser del hombre, el sí-mismo; y sólo posteriormente será posible leer en éste el sentido del ser en general. Y ello porque *Ser y tiempo* parte de dos grandes supuestos, a saber: 1) el ser no es él mismo un ente; y 2) sin embargo, sólo se da –ontológica y fenoménicamente– en los entes. Asumiendo que no *hay*, pues, más que entes, la pregunta fundamental del texto se orienta

hacia la explicitación de ese “haber” que constituye el horizonte fundamental sobre cuyo trasfondo los entes son lo que son. Pero como veremos más adelante, si los entes son lo único en donde podemos buscar algún rastro de dicho horizonte fundamental –que, como puede advertirse, no es otro que el ser–, será no obstante el sí-mismo –en este caso bajo la denominación “Dasein”– el que ostentará un papel destacado que lo convertirá en el único camino seguro para la investigación.

Sin embargo, es importante advertir que aunque el sí-mismo constituya el tema central de *Ser y tiempo*, no por ello es también su tema de fondo. La pregunta rectora por el sí-mismo –que rige y orienta la investigación allí consignada–, no coincide, pues, con la pregunta fundamental por el sentido general del ser, que la misma investigación pretende desplegar. La exposición del sí-mismo es, por ende, orientadora y metodológica, y en ese sentido también provisoria y funcional a la correcta formulación de la pregunta por el ser en general. La analítica existencial deberá, por lo tanto, funcionar como pasaje y acceso privilegiado hacia al plano más estrictamente ontológico en el que se decide el modo de ser de los entes. Ella desempeña así un rol preparatorio que, no obstante –como ya sabemos–, no podrá dejar atrás a lo largo de toda la investigación.

Pero esta función preparatoria de la analítica existencial no debe ser considerada un simple medio para la obtención de un fin, que en este caso sería la lectura del ser en su sentido general. Por el contrario, lo preparatorio es, para Heidegger, un fin en sí mismo: se trata de que el sí-mismo esté preparado y dispuesto para la escucha del ser, y ello sólo es posible si logra recuperar el pensar legado por la filosofía y oculto tras la Metafísica. Un pensar que se caracterizará por su carácter preparatorio. En este sentido es importante tener presente que la concreta deconstrucción de la Metafísica y, en particular, del sujeto moderno, no pueden ser realizadas en su totalidad por una *decisión* del sí-mismo, que de esa manera se impondría como amo y señor de la Metafísica, repitiendo inadvertidamente las mismas determinaciones que provenían de ésta. El desmontaje del sujeto no puede emerger como consecuencia de una acción libre de ese mismo sujeto que se busca deconstruir. Se trataría en ese caso de una pseudo-deconstrucción que, por detrás de ese aparente gesto negativo, implicaría en realidad la reafirmación de la misma subjetividad que se proponía desmontar. La deconstrucción no puede entonces nunca ser confundida

con la “liquidación” del sujeto⁸¹, sino que debe en cambio ser comprendida como la explicitación de las condiciones de posibilidad que se extienden más allá de su alcance y de las que, no obstante, éste emerge.

Tanto la deconstrucción de la Metafísica como la del sujeto moderno dependen en última instancia de un primer paso que no puede ser decidido, ni está al alcance de una acción libre. Ante él, el sí-mismo sólo puede prepararse y disponerse, permanecer atento y resuelto en la condición de espera activa. Y es en esa disposición y preparación a la escucha donde lo más peculiar del sí-mismo llega a su máxima expresión. Elucidando la necesidad y las condiciones para que esa escucha pueda tener lugar propiamente, *Ser y tiempo* busca correlativamente preparar *al lector*, evidenciando así una eminente dimensión performativa que recorre todo el texto, y que se hace especialmente concreta en la segunda parte. La analítica prepara, pues, para la escucha del ser en un doble sentido: por un lado, en tanto ella debe ofrecer las condiciones en las que deberá rastrearse el sentido del ser en general; pero por otro lado, en tanto prepara para esa segunda parte a la mismidad coimplicada en el texto: “nosotros mismos”[*wir selbst*]; fórmula con la que Heidegger señala, una y otra vez a lo largo del libro, el ente cuyo ser busca especificar.

Pareciera ser, por ende, que el efectivo pasaje a la parte no escrita de *Ser y tiempo* no pudiera depender de una simple decisión, y que entonces el libro alcanzara su verdadero objetivo al lograr la disposición a la escucha del ser. Tras el objetivo público y expreso –la

⁸¹ La idea de la deconstrucción –derrideana y heideggeriana– como liquidación puede ser hallada en Ferry-Renaut: 1985, pp. 69, 76, 89, 121, 123, 140. Sin embargo, ya Derrida había antes sostenido (cf. Derrida : 2013, pp. 226-227) que: “La destruction n'est ni une réfutation ni une annihilation. La destruction de la métaphysique, ici la destruction du privilège du Présent, ne saurait les effacer. Il y a une nécessité indépassable dans la dissimulation du sens de l'être dans la présence et donc dans la phénoménalité de la conscience. La meilleure preuve, c'est qu'il faut bien faire apparaître la non-phénoménalité pour la dire et pour dire d'elle que la phénoménalité et que la présence la dissimulent. Au moment même où Heidegger détruit la métaphysique, il doit la confirmer, la détruire dans son langage puisqu'il parle et qu'il fait apparaître au Présent cela même dont il dit qu'il est ir-résumable dans la présence”. Diferenciar la deconstrucción de la liquidación, sea de la Metafísica en general, o particularmente del sujeto moderno resulta fundamental para comprender las consecuencias ético-políticas del planteo heideggeriano. En efecto, si el sujeto moderno es el fundamento ontológico de la democracia representativa y del derecho que llega hasta nuestros días, su deconstrucción –tal y como, siguiendo la indicación de Derrida, la entendemos nosotros– no implica de ninguna manera la sencilla eliminación de estos. Por el contrario, la deconstrucción conlleva la elucidación del carácter contingente y provisional de dicha democracia, lo que implica tanto su precariedad y necesidad de aseguramiento constante, como su capacidad de modificación. Así como ni la Metafísica, ni tampoco el sujeto moderno son simples abstracciones que podamos borrar de un plumazo, tampoco constituyen hechos por sí mismos evidentes e intocables. Es necesario, pues, repensarlos a partir de su fragilidad esencial. Al respecto, conviene recordar que en *GA 2*, p. 111, Heidegger afirma que el Dasein es “el sujeto ontológicamente bien comprendido” [*das ontologisch wohlverstandene »Subjekt«*], y no su mera negación. Para una confrontación entre ambas interpretaciones de la deconstrucción cf. Raffoul: 2004, pp. 11-22.

explicitación del sentido del ser— yace otro objetivo, tangible y alcanzable: la explicitación de la finitud del sí-mismo y su preparación para la emergencia de un pensar que proviene del fondo de la Metafísica y pasa por encima de él. La parte del texto que falta, no puede, por lo tanto, ser completada sin más, sino que se corresponde con un paso dado sobre el sujeto moderno, y que debe, por ende, provenir desde fuera de éste.

La estructura del texto consiste en la exposición de los caracteres esenciales del sí-mismo —los existenciales [*Existenzialen*]—, en cuyo desarrollo aflorará también la pregunta por la estructura unitaria que determina como tal a la mismidad. Sin embargo, tras la apariencia de un tratado filosófico sobre la esencia del hombre, el texto pretende en realidad reabrir un horizonte fundamental que se corresponde con la pregunta por el ser y que ha sido sistemáticamente obturado por la historia de la Metafísica. El objetivo general del texto reside en la elucidación de un horizonte anterior y más originario, que subyace de modo oculto a la Metafísica y del que sin embargo ésta se nutre. Así pues, si de acuerdo a la metáfora clásica la Metafísica representa las raíces del árbol del conocimiento, el horizonte que Heidegger se propone develar en *Ser y tiempo* debería aquí ser identificado con la tierra, o mejor, con el agua que a través de aquella porta el nutriente que permitiría que el árbol se mantuviera erguido desde su raíz⁸². Y eso porque —como veremos más detalladamente cuando nos ocupemos del animal racional en la segunda parte— la Metafísica conlleva un discurso sobre la erección y la verticalidad soberana, a través de los cuales el hombre es determinado fálicamente por el humanismo.

Presentado de una manera general, podríamos entonces decir que el proyecto que orienta *Ser y tiempo* se propone la explicitación de las condiciones de posibilidad a partir de las cuales la Metafísica surge como discurso fundamental sobre lo real, y tradición de pensamiento que se solapa con la filosofía. Condiciones de posibilidad que, aunque perduren y persistan *silenciosamente* en la Metafísica, no pueden sin más ser reducidas a ella. En tanto origen y resistencia a la Metafísica, ellas reclaman ser elucidadas en su

⁸² Cf. *GA 9*, p. 365: “Descartes schreibt an Picot, der die Principia Philosophiae ins Französische übersetzte: Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences ... (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Wir fragen, um bei diesem Bild zu bleiben: In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte? Welches Element durchwaltet, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes? Worin ruht und regt sich das Wesen der Metaphysik? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?”.

diferenciación esencial con ésta, y por consiguiente no pueden ser explicitadas sin la necesaria reformulación de esas categorías que esconden y enmascaran su procedencia, y que nos han sido legadas por la tradición.

Así pues, para lograr *repetir expresamente* –y no ya de manera silenciada– el horizonte del que surge la Metafísica, es necesario ante todo ajustar la mirada sobre esta última, para de ese modo poder indicar un tipo de fenómeno que la constituye negativa, disruptiva y no menos esencialmente. Para ello, será necesario que nos enfrentemos en primer lugar al problema de cómo es posible exponer la resistencia fundamental a la Metafísica sin terminar reduciéndola dialécticamente a esta última. Será necesario, en suma, deconstruir las categorías de la tradición, para hacer patente un horizonte ulterior a la Metafísica, a partir del cual es posible visualizar sus contornos y limitaciones.

Ya desde aquí podemos rastrear lo que más adelante Heidegger identificará con la realización de un “paso atrás” [*Schritt zurück*] inherente al pensar: más que pensar metafísicamente, la apuesta de *Ser y tiempo* pasará por intentar pensar la Metafísica, para lo cual resulta indispensable postular un nuevo horizonte de sentido. Un horizonte que, no obstante, no es en sí mismo una interpretación entre otras, sino que constituye la condición de posibilidad de toda interpretación y al que, como mencionáramos, Heidegger identificará posteriormente con el pensar. Se trata, sintéticamente, de la condición de posibilidad de todo discurso y, en particular, de aquel que determina el modo occidental en el que habita el hombre: la Metafísica.

Esta reformulación del plano de trabajo, que a primera vista pudiera parecer de mero orden metodológico, pero que como veremos aquí presupone una operación ontológica fundamental que Heidegger mantendrá a lo largo de toda su vida, es llevada a cabo mediante una intervención sobre el concepto clásico –y particularmente husserliano– de fenómeno. Nos referimos, pues, a lo que, frente al concepto *formal* o vulgar de fenómeno –caracterizado como “lo que se muestra en sí mismo” [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*]⁸³, Heidegger llamará concepto *fenomenológico*.

En atención a esto, ¿tiene que desformalizarse el concepto formal de fenómeno para convertirse en fenomenológico?, y ¿cómo se diferencia éste del vulgar? ¿Qué es lo que la fenomenología tiene que «dejar ver»? ¿Qué es lo que debe llamarse «fenómeno» en un sentido señalado? ¿Qué es de acuerdo a su esencia tema *necesario* de un mostrar *expresamente*? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto*, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que

⁸³ Cf. GA 2, p. 28.

inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.

Pero lo que en un sentido destacado permanece *oculto*, o vuelto a quedar *encubierto*, o sólo se muestra «*disimulado*», no es este o el otro ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente. Hasta tal punto puede estar encubierto, que se lo olvida y queda en falta la pregunta por él y por su sentido. Lo que de acuerdo a esto reclama volverse fenómeno en un sentido señalado, a partir de sus propias determinaciones [*Sachgehalt*], la fenomenología lo ha tomado temáticamente en su «puño» como objeto⁸⁴.

Frente a la indeterminación del concepto formal, el concepto fenomenológico logra especificar el tema puntual de la fenomenología: el ser del ente o, dicho de otra manera, el ente en el hecho de ser ente. La introducción de dicho concepto permite así una reformulación en la comprensión clásica de la fenomenología que, como anticipáramos, abre el camino a una reformulación paralela en el plano ontológico, o para ser más precisos, a la reapertura de éste.

El objeto de la fenomenología deja entonces de ser el fenómeno, tal y como aparece cotidianamente para una conciencia que lo percibe intuitivamente y sin mediaciones. Aquella debe ocuparse ahora de desocultar un fenómeno que no se muestra por sí mismo, y que de hecho resiste aparecer a la intuición, modo característico en el que aparecen los entes⁸⁵. La fenomenología así determinada exige, pues, un nuevo tipo de mostración, que si en el plano epistemológico ya no puede tomar como modelo la intuición, en el orden ontológico no apunta a la mostración de entes. Ella se vuelve, siguiendo la paradójica pero no menos precisa fórmula acuñada por Marion, una “fenomenología de lo inaparente” y,

⁸⁴ [GA 2, p. 35: “Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden, und wie unterscheidet sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

⁸⁵ Cf. GA 2, p. 28: “Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare. Die *φαινόμενα*, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten”. Cf. también Marion: 1989, p. 92: “Le phénomène n'a à venir à manifestation qu'autant qu'il *n'est pas*, de prime abord, apparent. Le phénomène se caractérise d'abord par son inapparence”; y también *Ibidem*, p. 93: “Le phénomène husserlien se définit par l'évidence et donc s'y cantonne, en sorte que tout résidu de non-évidence doit disparaître du «phénomène réduit». Au contraire, le phénomène heideggérien, s'originant dans la montée au visible du non-encore-visible, implique de droit et par principe l'inapparent de l'apparition”.

correlativamente, una fenomenología del ser⁸⁶.

Pero lo más importante de esta inflexión de la fenomenología que Heidegger realiza en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, reside en que su tarea no consiste meramente en la indicación de un fenómeno que, aunque en principio no se muestre por sí mismo, pudiera no obstante hacerlo eventualmente, si se dieran las condiciones propicias para su manifestación en la intuición. Por el contrario, para que éste sea mostrado con fidelidad en tanto condición de posibilidad de lo que aparece en la intuición, es necesario que sea señalado en su no mostrarse mismo, esto es, en su resistencia a ser llevado a la luz. Dicho sintéticamente, será menester indicar y señalar la ocultación inherente al aparecer de los entes, el transfondo diferenciante en contraste con el cual el ente puede hacerse presente en tanto tal y sin el cual se hunde en la indiferenciación.

Ubicándose en una larga tradición que, de manera subrepticia, proviene de lo más profundo de la historia de la Metafísica, Heidegger parte de la presuposición de que no hay aparecer sin ocultamiento, lo que equivale a decir –de acuerdo a la correlación planteada más arriba– que no hay ente sin ser. Pero también a la inversa, el ocultamiento sólo puede ser entrevisto por contraste con el aparecer, aún cuando sea en el primero que haya que rastrear “el sentido y fundamento” del segundo. En cualquier caso, queda claro que la circularidad entre el aparecer y el ocultamiento, entre el ente y el ser, resulta insoslayable, y gira sobre un punto de contacto anterior a la división entre ambos polos; que en el contexto de *Ser y tiempo* sólo aparece apenas indicado en las notas marginales al ejemplar que Heidegger conservaba en su cabaña de la Selva Negra y que sólo retomará posteriormente: la “diferencia ontológica”⁸⁷.

Resulta, pues, imprescindible prestar atención al hecho de que la deconstrucción del concepto clásico de fenómeno que Heidegger encara en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, no constituye una simple enmienda a la historia de la Metafísica. Por el contrario, y aunque no esté indicado expresamente, ella procura explicitar y al mismo tiempo restituirle el lugar que le corresponde a una línea que –como la tradición de pensamiento del agua que señaláramos en la Introducción– atraviesa a la filosofía desde su inicio, aunque haya sido constantemente sometida y marginada por un discurso que se rige por el presente y la permanencia en el tiempo.

⁸⁶ Cf. Marion: 1989, pp. 90-97; así también como Dastur: 2011a, pp. 11-24: “La pensée à venir: une phénoménologie de l'inapparent?”.

⁸⁷ Las notas correspondientes figuran en *GA 2*, pp. 94, 208 y 230.

Desde la armonía de opuestos heraclítea hasta el *noumeno* kantiano –que aunque en sí mismo incognoscible, debe ser no obstante postulado con necesidad como contracara del fenómeno–, la filosofía se ha visto obligada a admitir que no es posible pensar el aparecer independientemente del ocultamiento. Sin embargo, Heidegger explicita ahora cuál es el correlato ontológico de esa comprensión del fenómeno. Si al fenómeno presente a la intuición le corresponde el ser presente –el ente–, al ocultamiento le corresponde en cambio otro modo de ser. En este sentido, el primado metafísico de la intuición, con la consiguiente negación del ocultamiento como dimensión fundamental del aparecer, toman su sentido en el marco del “olvido del ser” que determina esencialmente a la Metafísica, y a través del cual ésta busca preservar la seguridad que, desde el presente y la permanencia, le garantiza su poder sobre lo que se da. Apoyándose en lo que aparece y silenciando el ocultamiento, la Metafísica ha expulsado al ser de su dominio, olvidando su propio origen y fundamento.

Mientras la fenomenología clásica presuponía un concepto de fenómeno que se superponía con la presencia del ente, el concepto fenomenológico, en cambio, refiere a un horizonte que rechaza ser traído al plano óptico. Es importante entonces tener presente la correlación fundamental sobre la que trabaja Heidegger, y que resulta determinante para entender la operatoria que intenta llevar a cabo en este momento decisivo del texto: determinada metafísicamente, la comprensión clásica del fenómeno –a la que Heidegger llama “formal”– sólo muestra entes, y en su impotencia para trascender el plano óptico constituye un obstáculo para la explicitación del ser. Así pues, la deconstrucción del concepto de fenómeno le permite a Heidegger habilitar un área de indagación históricamente señalada por la filosofía, pero cuyo acceso se encontraba vedado por la Metafísica y la fenomenología clásica: la ontología⁸⁸. A través del concepto fenomenológico, la fenomenología se convierte en un instrumento destacado de la historia de la filosofía, el único que desde Parménides ha logrado perforar las capas encubridoras de la Metafísica y preparar un acceso correcto al tema de la ontología: “Fenomenología es el modo de acceso y la forma demostrativa de determinar lo que tiene que ser tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*”⁸⁹.

⁸⁸ Cf. Marion: 1989, p. 74: “Tandis que pour Husserl la phénoménologie rend caduque l'ontologie parce qu'elle se préoccupe, à sa place et mieux que cette dernière, de l'étant, pour Heidegger, la phénoménologie relève le titre d'ontologie parce qu'elle se déplace des étants jusqu'à l'être”.

⁸⁹ [GA 2, p. 35: “Phänomenologie ist Zugangs art zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen,

Como puede observarse, la reformulación del concepto de fenómeno realizada por Heidegger constituye un procedimiento fundamental en su obra, cuyas consecuencias tanto para la comprensión cabal de su pensamiento, como para la del pensamiento contemporáneo aún no han sido agotadas. En todo caso, no debe pasarse por alto que lo que parece ser una simple consideración metodológica, esconde en realidad una intervención fundamental sobre la correlación entre gnoseología y ontología. Y mientras que esa correlación ha sido determinada históricamente por la Metafísica, la especificación del concepto fenomenológico de fenómeno constituye un primer paso para su deconstrucción.

Pero rehabilitando la ontología, esta “fenomenología de lo inaparente” postulada por Heidegger se propone al mismo tiempo saldar una cuenta pendiente de la propia filosofía, al restituirle el valor que le corresponde a la intuición primordial que se expresaba en la famosa fórmula de Aristóteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, “el ser se dice de muchas maneras”, o directamente en la traducción de Heidegger, “lo ente llega a ser manifiesto (respecto a su ser) en múltiples modos”⁹⁰.

“El impulso de todo mi pensar –sostendrá Heidegger en uno de sus últimos seminarios– se remonta a una frase de Aristóteles en la que se dice que lo ente se expresa en múltiples modos”⁹¹. Fiel a esa intuición, Heidegger hace corresponder a la multiplicidad en los modos de ser, una multiplicidad equivalente en el plano fenomenológico: el ser *se da* de muchas maneras; y a todas ellas les debe ser otorgado, en principio, el mismo grado de legitimidad.

3. LA TRANSICIÓN AL SER

Junto a los *Beiträge zur Philosophie. Zum Ereignis* escritos entre 1936 y 1938, pero sólo publicados en conmemoración de los cien años del nacimiento de su autor en 1989, *Ser y tiempo* representa la obra capital de Heidegger, así también como el punto de orientación insoslayable de su pensamiento. Pero a diferencia de aquel texto –que refleja el paroxismo de la *Kehre*, y constituye un punto de difícil acceso que se extiende en múltiples

was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*” (la cursiva es de Heidegger)].

⁹⁰ Cf. Richardson: 2003, p. xi: “Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig”.

⁹¹ [GA 89, p. 155: “Der Anstoß meines ganzen Denkens geht auf einen Aristotelischen Satz zurück, in dem es heißt, daß das Seiende in vielfacher Weise ausgesagt werde”].

direcciones–, *Ser y tiempo* se despliega en una única línea: la explicitación fenomenológica de la mismidad, como paso previo a la elucidación del ser en su sentido general. Sin embargo, aunque el sí-mismo ocupe un rol central evidente en este proyecto, la investigación no puede ser comprendida en su verdadera dimensión, ni se logra tampoco entender la peculiaridad de la apuesta heideggeriana si se pasa por alto la referencia que, desde la mismidad, señala más allá de ésta hacia el ser en su sentido general. El proyecto del libro excede así los límites de la antropología, aunque –como demostraremos en la presente sección– esta excedencia no signifique, en sentido estricto, una salida del horizonte de incumbencia del sí-mismo.

Considerado en tanto tal, es decir, tomado en lo que tiene *de humano*, y no en tanto que ente biológico, físico, etc., el hombre constituye el objeto de la ciencia antropológica. El sí-mismo, por el contrario, no puede ser reducido sin más al plano óntico en el que se desenvuelven las ciencias, puesto que –como veremos– en él se encuentra presente una señalamiento esencial al ser como condición de posibilidad de los entes en general, es decir, una referencia hacia la ontología propiamente dicha. La mismidad encarna la pregunta por el principio de la determinación del hombre como ente y, en ese sentido, por la determinación fundamental sobre la que se sostienen los aspectos parciales en los que será luego escindido, categorizado y abordado por las distintas ciencias. Contrariamente, si bien el sí-mismo refiere en un sentido general al ente que cotidianamente identificamos con el hombre, no obstante apunta a lo que éste tiene de entidad, y no a lo que tiene de humano, de biológico, etc.⁹² El sí-mismo debe ser entendido así en su superposición esencial *con la pregunta* por el principio de la determinación del ente al que llamamos hombre. *Ser y tiempo* constituye entonces una investigación sobre la mismidad en tanto que condición de posibilidad del hombre, y no –como podría pensarse– sobre este último como ente ya determinado en su ser.

Señalando al ser como condición de posibilidad del ente, la mismidad es ontológicamente anterior al hombre e indica así el origen de su determinación en tanto ente. El sí-mismo debe ser tomado entonces como transición *entre* los planos óntico y ontológico y, en ese sentido, como el lugar de lo que Heidegger denominará más adelante en su obra como “diferencia ontológica”. Pero esa remisión al ser en general como

⁹² Cf. *GA 26*, p. 21: “Diese fundamentalphilosophische Frage nach dem Menschen liegt vor aller Psychologie, Anthropologie und Charakterologie, aber auch vor aller Ethik und Soziologie.”

horizonte fundamental emergerá como resultado de una profundización en los caracteres esenciales del sí-mismo y no exteriormente. En este punto puede verse que la estructura del texto –con su pasaje de la primera a la segunda parte nunca publicada– es el reflejo de un movimiento que debería tener lugar al interior del propio objeto de la investigación. La transición –como dijimos anteriormente, sólo postulada y no realizada en el marco de *Ser y tiempo*– de la analítica existencial hacia la explicitación del ser en general se correspondería así con una inflexión constitutiva de la propia mismidad. Y en el entrecruzamiento de estos dos niveles –el de la estructura de la investigación y el de la estructura del ente que ésta se propone exponer– tiene lugar la gestualidad performativa del texto: el avance del libro se propone mostrar y simultáneamente llevar a cabo un movimiento que resulta determinante del sí-mismo. Un movimiento que hace de éste el ente que es y que, sin embargo, ha sido permanentemente reprimido por la Metafísica.

Nos referimos, pues, a lo que Heidegger denominará *trascendencia*, y que consistirá en un movimiento que saca a la mismidad fuera de sí, desapropiándola y manteniéndola expuesta en la exterioridad de lo que Heidegger denominará el mundo; tema sobre el cual ahondaremos más adelante. En cualquier caso, es importante tener en claro que la mostración del ser como dimensión constitutiva del sí-mismo no es solamente teórica, sino que se propone abrir y al mismo tiempo desapropiar [*enteignet*] a la mismidad, respecto del cierre sobre sí al que la condujeran la historia de la Metafísica en general y, dentro de ésta, en particular el humanismo. Frente a la inmanencia radical que emerge de la absoluta presencia a sí de la subjetividad moderna, el pasaje al ser en general proyectado por Heidegger se propone reabrir en el sí-mismo su determinación fundamental de exteriorización y trascendencia, obturada por la Metafísica.

La fidelidad en la exposición de los caracteres esenciales del sí-mismo terminará convirtiendo lo que parecía ser una intro-spección en el sí-mismo, en una extro-spección hacia el ser en general, es decir, en una mirada que logra entrever el afuera en el adentro y que, de esa manera, al mismo tiempo *realiza* la exteriorización de la mismidad. En este sentido, resulta importante enfatizar que ese pasaje que apunta desde el sí-mismo hacia el ser en general, y en el que reside gran parte del potencial disruptivo del texto, tiene lugar *internamente* a la mismidad. El ser en su sentido general deberá aparecer como fruto de una lectura entre líneas que busca repetir expresamente los presupuestos implícitos en la

analítica existencial, para de esa manera lograr la correcta explicitación del sí-mismo. El ser en general aparece, en suma, como resultado de una profundización en los caracteres de la mismidad, y no como un agregado o complemento externo de la analítica.

Así pues, lo fundamental de la ontología reside en el punto de inflexión entre la mismidad y el ser en general, pero un punto de inflexión que, aunque interno al sí-mismo, indica a la vez su límite. Nos encontramos así con un límite que señala la determinación fundamental del sí-mismo desde su interior y no desde fuera, y que a la vez abre una dimensión de alteridad que, no obstante, le resulta constitutiva. Un límite interno que –para decirlo con un término de Derrida– se encuentra *invaginado* en la mismidad y que, determinándola en tanto tal, la obliga a salir fuera de sí hacia el ser en general⁹³.

Sólo pasando por alto esa referencia ontológica esencial que va del sí-mismo hacia el ser en general, y sobre la que se articula el entero proyecto del texto, puede sostenerse que *Ser y tiempo* constituye una indagación antropológica que, por ende, permanecería aún restringida al horizonte de la tradición humanista y metafísica que el texto intenta deconstruir. Lo que este tipo de lectura no puede y además impide ver, es justamente lo fundamental del texto: su pretensión de trascender el plano del ente hacia la ontología, para mostrar en esta última el origen de la determinación de aquel, y para correlativamente mostrar también las condiciones del surgimiento del ente al que llamamos hombre. En este sentido, mientras que las ciencias en general toman como tema a entes que ya han sido determinados en su ser –en el caso de la antropología, como dijimos, este ente es el hombre, mientras que en la biología, por dar otro ejemplo, estaría encarnado por lo viviente–, la ontología en cambio se pregunta por el origen de esa determinación. Y esa es exactamente la dirección proyectada en *Ser y tiempo*: frente a la simple *descripción* científica de los rasgos ónticos de un ente ya dado, el texto se pregunta por el ente en dirección a su ser, es decir, interpela al ente por el origen de su determinación, para a partir de éste intentar *interpretar* el sentido de esa determinación. De esa manera, *Ser y tiempo* se propone realizar una investigación propiamente ontológica y filosófica, y no meramente óntico-científica.

Pero aún atendiendo a la insoslayable referencia ontológica contenida en el proyecto de *Ser y tiempo*, es innegable que, incluso si no debe ser reducido a ella, el texto

⁹³ Tomo este concepto de Derrida: 1989b, p. 47, quien lo usa para poner en cuestión el concepto de *la* Metafísica entendida como unidad homogénea.

contiene una evidente dimensión antropológica, que por momentos alcanza incluso ribetes sociológicos y psicológicos, cuando son descriptos los modos en los que el sí-mismo se comprende y comporta cotidianamente. Sin embargo, y pese a cierto regocijo moral que – pese a las advertencias de Heidegger, o incluso debido a ellas– transpiran las páginas más decididamente *ónticas* del texto, el sentido de la investigación no reside tanto en la descripción de los distintos aspectos del ente –en tanto sociológico, psicológico, etc.– como en la elucidación de una dimensión anterior, y presupuesta por estas otras, de la que emerge cualquiera de estas perspectivas parciales y predeterminadas: el ente en tanto tal.

Pero incluso si esos análisis parciales –que también conforman la estructura de *Ser y tiempo*– son, como dijimos, descriptivos e insuficientes para apresar el horizonte de determinabilidad del ente –el ser–, no obstante, también en ellos debería poder ser leída la impronta fundamental de este último. La ontología no es, pues, un plano ni abstracto ni desvinculado de la cotidianidad más tangible, sino que, aún como horizonte indeterminado, no puede sino tener consecuencias concretas en el orden más radicalmente óntico, afectando tanto las relaciones del sí-mismo con los otros entes y con los demás, como el propio modo en el que éste se comprende cotidianamente. Aunque ambos planos no coincidan plenamente, la ontología sólo se da ónticamente, de la misma manera en la que el ser sólo se da en los entes.

Aún cuando el texto toca los niveles más cotidianos en los que habita el sí-mismo – y especialmente cuando lo hace–, la investigación es plenamente de orden ontológico, puesto que la única función de esos análisis reside en evidenciar la relación que vincula esencialmente a los planos óntico y ontológico. La pregunta es, efectivamente, por el ente –en este caso, y veremos por qué razón, el sí-mismo–, aunque se la haga en dirección al ser tomado como el origen de su determinación. La investigación manifiesta así un desfase entre aquello que se pregunta –el *qué* de la pregunta– [*das Gefragte*] y el modo concreto, la perspectiva en la que se lo pregunta –su *cómo*– [*das Erfragte*]⁹⁴. Se pregunta por el sí-mismo en dirección a los principios de su determinación como tal, y no en tanto que ente humano, viviente, o en tanto que cualquier cualidad óntica que lo caracterice con posterioridad a su determinación como mismidad. Se pregunta, en suma, por la mismidad del sí-mismo, por lo que hace de él el sí-mismo que es.

Preguntándose por el origen de su determinación, *Ser y tiempo* lleva a cabo una

⁹⁴ Cf. GA 2, §2.

indagación verdaderamente ontológica de la mismidad. Lo que equivale a decir, como años más tarde lo hará el propio Heidegger, que la palabra “ontología” funciona aquí como un sinónimo de *transcendental*, tomada esta expresión en su sentido kantiano⁹⁵. En efecto, la rehabilitación de la ontología llevada a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo* se corresponde con la explicitación de las condiciones de posibilidad del ser ente de lo ente, y en particular del sí-mismo. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en la *Crítica de la razón pura*, en este caso las condiciones trascendentales no serán reconducidas a un polo subjetivo –el sujeto trascendental–, cuyo origen es justamente el que se trata de analizar. Así pues, mientras Kant hizo coincidir la explicitación del sujeto trascendental y la de las condiciones de posibilidad del ente –recordemos que “las *condiciones de la posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, *condiciones de la posibilidad de los objetos* de la experiencia”–; *Ser y tiempo* se pregunta, en cambio, por las condiciones de posibilidad de ese sujeto mismo⁹⁶. Kant habría así pasado por alto que el sujeto trascendental es él mismo un ente ya previamente determinado en su ser, y cuyo origen es menester sacar a la luz.

Al mismo tiempo se muestra, por qué a Kant debió permanecerle vedado el acceso a la comprensión de la problemática de la temporalidad. Un doble obstáculo impidió esta comprensión: en primer lugar, la omisión de la pregunta por el ser en general y conjuntamente con ello la falta de una ontología temática del Dasein, dicho kantianamente, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, en todos sus avances esenciales Kant adopta dogmáticamente la posición de Descartes [...] Por la adopción de la posición ontológica de Descartes incurre Kant en una omisión esencial: la de una ontología del Dasein. Esta omisión es decisiva en el sentido de la tendencia más peculiar de Descartes. Con el «*cogito sum*» Descartes pretende poner a disposición de la filosofía un suelo nuevo y más seguro. Pero lo que él deja indeterminado en este inicio «radical» es el modo de ser de la *res cogitans*, o más precisamente, el *sentido de ser del «sum»*.⁹⁷

⁹⁵ Cf. GA 89, p. 150: “>Transzendental< besagt für Kant dasselbe wie >ontologisch< im Unterschied zu >ontisch<”; y *Ibidem.*, p. 168: “Wir müssen nur wissen, daß bei Kant der Name transzendental bloß ein anderes Wort für ontologisch ist”.

⁹⁶ Coincidimos en este punto con Schürmann: 1982, p. 82: “La phénoménologie du Dasein ou de l'«être-là» peut paraître une concrétisation de la phénoménologie de la conscience intentionnelle. La subjectivité transcendantale serait alors la condition de possibilité de l'analyse existentielle. Mais comme l'indique la référence à la question de l'être contenue dans le mot même de Dasein, le rapport des fondements et bien plutôt l'inverse: l'analyse existentielle ne «remplit» pas a posteriori le concept plus formel du moi transcendantal, il en désigne au contraire la couche a priori qui rend possible une philosophie du moi, de la conscience et du sujet. La phénoménologie d'Être et Temps accomplit un nouveau pas en arrière par rapport au transcendantalisme de la conscience”. [Cf. Kant: 1956, pp. 212-213 [A158, B197]: “[...] die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung [...]” (la cursiva está en el original)].

⁹⁷ [Cf. GA 2, p. 24: “Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt Kant bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position Descartes' [...] Durch die übernahme der ontologischen Position Descartes' macht Kant ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz

La *Crítica de la razón pura* se encuentra así incompleta, en tanto no se explicita la comprensión del ser en ella presupuesta, y que Kant heredara de la concepción cartesiana de la subjetividad y, a través de ésta, de lo más profundo de la historia de la Metafísica. La *Crítica de la razón pura* debe, por ende, completarse con la explicitación de la ontología fundamental⁹⁸. Pero como puede verse, esta última no es una mera impugnación ni de la historia de la Metafísica, ni tampoco de su expresión en el orden de las comprensiones del ser del hombre —el humanismo—, sino que conlleva la explicitación de las condiciones de posibilidad de ambos. La explicitación de la ontología fundamental contiene, por consiguiente, tanto un aspecto destructivo, puesto que tiene que necesariamente romper con la comprensión metafísica del ser para de ese modo avanzar hacia su origen forcluido, como un aspecto constructivo, que brota de esa elucidación del horizonte de determinabilidad en dirección a la comprensión del sentido del ser del ente ya determinado. Así pues, tal y como sostiene Ricoeur, la ontología fundamental

contiene no sólo una impugnación de la filosofía del *Cogito*, sino también la restitución de su rango ontológico, precisamente en la medida en que el problema último de Descartes no era *yo pienso* sino *yo soy*, como lo demuestra, por otra parte, la serie de proposiciones que, a partir de la *existencia del ego*, procede a la demostración de la *existencia* de Dios y a la *existencia* del mundo.⁹⁹

Descartes' ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des »sum«*” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

⁹⁸ Como sostiene Raffoul (2004, p. 81): “Tout se passe comme si la *res cogitans* était d'autant plus ignorée dans son sens ontologique qu'elle prenait une place insigne dans la problématique philosophique ; comme si au primat accordé au sujet (dans le sens moderne) correspondait une omission de sa constitution ontologique”. Es interesante confrontar esta lectura de la apropiación dogmática del sujeto cartesiano por parte de Kant, con la interpretación de Carr (cf. D. Carr, “The question of the subject: Heidegger and the transcendental tradition”, en AA.VV: 1994/1995, pp. 403-418), quien sostiene que Heidegger habría malinterpretado la *Crítica de la razón pura*, al pasar por alto que el “yo pienso” kantiano no se encuentra determinado sustancialmente: “To consider Kant's theory a metaphysics of the subject is to ignore that such a metaphysics is one of Kant's primary targets in the First Critique. The section entitles Paralogisms of Pure Reason attacks precisely those philosophers who treat the epistemological subject as substance and try to build a metaphysics upon it. They have failed to distinguish, Kant says in effect, between the self as it turns up in experience as the bearer of psychological properties, and the «I think» that functions as condition of the possibility of that very experience. While the former may be considered substance in the limited phenomenal sense, the latter certainly cannot”. La distinción planteada por Carr es ciertamente atendible. No obstante, sería menester avanzar más allá de la metafísica de la subjetividad, hacia la Metafísica propiamente dicha, para indagar si, aún prescindiendo de una comprensión sustancial del sujeto, no se sigue considerando al fenómeno a partir de la permanencia “ante los ojos” como su rasgo destacado. Algo con lo que Heidegger rompe, al postular el sentido fenomenológico de fenómeno.

⁹⁹ Ricoeur: 2003, p. 208. En el mismo sentido cf. Marion: 1989, pp. 157-158: “Mais ce deux termes ne restent pas équivalents, comme si l'un pouvait se substituer à l'autre. Au contraire, leur interprétation existentielle exige que «le soi-même (*Selbst*), que dévoile la ré-ticence de l'existence résolue, soit le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du “Je”. Seule l'orientation phénoménale sur le sens d'être du pouvoir-être-Soi-même (*Selbstseinkönnen*) authentique met la méditation en mesure d'élucider el droit ontologique peuvent revendiquer la substantialité, la simplicité et la personnalité en tant que

¿Cuáles son entonces las condiciones de posibilidad de la determinación –es decir, de la entidad– del sujeto, tomado ahora –a diferencia de como lo hacía Kant– como una región del ente y no ya como su fundamento? ¿En qué consiste la mismidad del sí-mismo? A diferencia de como era pensado por la modernidad, el sujeto no será ahora la condición absoluta y última del ente sino que, a la inversa, él mismo presupondrá una comprensión general y anterior del ser, en tanto él mismo es un ente determinado. Como puede verse, el ser como horizonte de determinabilidad del ente *antecede* a la distinción sujeto-objeto, y será hacia esa dimensión primera –que, como veremos, en *Ser y tiempo* se corresponderá con el mundo–, y no a uno de sus polos, hacia la que Heidegger reconducirá las condiciones trascendentales de posibilidad del ente.

Tanto el sujeto como el objeto se dan en el marco de esas condiciones trascendentales de posibilidad del ente, que en un movimiento inverso al llevado a cabo por la modernidad –que habría reconducido todo hacia la cabeza del hombre– Heidegger volverá a desplazar desde el sujeto hacia el mundo¹⁰⁰. Así pues, las condiciones trascendentales de posibilidad del ente no son inherentes al sujeto sino al mundo, dentro del cual tanto el sujeto como el objeto aparecen en tanto que abstracciones teóricas, y por ende derivadas, de ese fenómeno primero que, tras los preconceptos de la tradición, Heidegger intentará recuperar siguiendo el orden fenomenológico. En efecto –y como veremos más adelante– la experiencia fenoménica más primaria nos muestra que el sí-mismo no se corresponde con un sujeto aislado y encerrado en la interioridad de la conciencia, que deba luego salir hacia el mundo para en ese encuentro enfrentarse –tomado en el sentido literal de oponerse– a un *ob-jectum*. Por el contrario, esa experiencia nos mostrará que la mismidad se encuentra siempre involucrada y absorbida en el trato con los entes, y que además se encuentra también imposibilitada de retraerse absolutamente sobre sí, aislándose de toda esfera de sentido.

caractères de l'ipséité (*Selbstheit*) [...] Le *Je* ne peut donc dire «je suis» avec une parfaite légitimité existentielle que s'il se réduit au phénomène essentiel du Soi (*Selbst*)”.

¹⁰⁰ Cf. *GA 89*, p. 153: “Ende des Mittelalters wird dann freilich alles auf den Kopf gestellt”. Cf. también Dastur: 2011a, p. 32: “Or ce qui est la chose même de *Sein und Zeit*, ce n'est précisément déjà plus la relation sujet-objet, le point de départ de la problématique y est déjà, comme le souligne Heidegger, trouvé hors de la sphère de la subjectivité et l'être qui est l'objet de l'enquête ne peut par conséquent continuer à être posé par le sujet humain, ce qui implique donc que dès le départ, la pensée est appelée à effectuer un virage qui puisse répondre au tournant lui-même”.

4. LAS CIENCIAS Y LA ONTOLOGÍA

A partir de la reapertura del plano ontológico, Heidegger emprende la tarea de indagar en los fundamentos del ente y, simultáneamente, en los fundamentos de los discursos acerca de esas mismas regiones del ente ya previamente determinadas: las ciencias. La rehabilitación de la ontología –tarea con la que se inicia el texto desde la cita de Platón que figura en la primera página, y que pudiera sonar extemporánea, abstracta o directamente intrascendente en un mundo atravesado por preocupaciones más terrenales como lo era la Alemania de entreguerras– se superpone pues con un gesto de explicitación que desnuda las estrategias de fundamentación de las ciencias, entre las que se destaca la comprensión del ser como fijación y permanencia en el tiempo: la Metafísica. La recuperación de la ontología entraña, por ende, un gesto ético y político fundamental que tiene lugar en el plano ontológico, y a través del cual Heidegger pone a la luz el terreno sobre el que es necesario intervenir si se busca, primero, indagar en la fundamentación de las ciencias –tarea en cierto modo ya planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*–, y luego, avanzar hacia el desmontaje de las efectividades y dominios que ellas engendran, entre los que tiene lugar el propio ser humano. Las regiones ónticas se corresponden, pues, con dominios científicos, mientras que la elucidación de su origen conlleva la puesta en cuestión de su pretendida autonomía.

Nos encontramos así con una distinción esencial entre dos modos de concebir la ética y la política. Frente a la política considerada ónticamente, esto es, en tanto que determinación esencial del hombre, la política en sentido estricto tiene lugar dentro de este horizonte ontológico en el que se determina lo ente y sobre el cual se montan los dominios científicos. Mientras que la primera se encuentra imposibilitada de traspasar sus propias determinaciones ónticas hacia el horizonte de su determinación, la segunda, en cambio, debe ser entendida en sentido radical. Tal vez haya sido eso lo que haya llevado a Heidegger a vacilar en incluir a la política en el orden de las ontologías regionales, y a sólo hacerlo distinguiéndola con comillas¹⁰¹. La política en sentido fuerte, el poder entendido como determinación del ser y no como mera reproducción silenciosa de la relación de poder fundamental –la Metafísica–, hunde sus raíces en la ontología fundamental. Y por esa razón, esta última debe ser pensada como un horizonte general de resistencia frente al

¹⁰¹ Cf. *GA 2*, p. 16.

dominio científico, pero en especial frente a la operación de poder fundamental que subyace al modo occidental en el que habita el hombre: la fijación y detención en el tiempo de lo que se da, su puesta a disposición a partir del primado del presente, es decir, sintéticamente, la Metafísica.

Las ciencias presuponen la previa determinación del ente del que se ocupan. Dicha determinación tiene lugar en una instancia anterior, que escapa al alcance del dominio científico y que las ciencias no pueden tomar como tema ni como objeto de su investigación. De esta manera Heidegger podrá decir que las ciencias son apenas “ontologías regionales”, abordajes parciales de la entidad de acuerdo a perspectivas que ya han sido determinadas de antemano en una ontología fundamental y, más adelante, que la ciencia directamente no piensa¹⁰². Pensar implica, en este sentido, trascender el plano óntico para preguntarse por el origen de su determinación, es decir –en el contexto de *Ser y tiempo*–, leer al ente a partir de la pregunta por su sentido; algo que las ciencias, pero tampoco la fenomenología tal y como fuera postulada por Husserl, se encontrarían en condiciones de realizar. En efecto, tras lo que aparentaba ser una primera aproximación desprejuiciada a los fenómenos, también el maestro de Heidegger seguía presuponiendo, y dejaba inexplorada, la determinación de los entes en su ser. La fenomenología podía ser, para Husserl, una ciencia estricta, lo cual, sin embargo, no quería decir que no estuviera dando por sentado una cierta comprensión –tradicional y metafísica– del ser, implícita en su postulación de la intuición como forma modelo del fenómeno que seguía haciendo de aquella una disciplina esencialmente descriptiva.

Al igual que sucedía con la fenomenología clásica, el hecho de que las ciencias presupongan la determinación anterior de su objeto significa que ellas se sostienen sobre una comprensión implícita del ser que, sin embargo, no pueden explicitar sin trascender el plano óntico que las distingue como tales. Las ciencias no pueden explicitar su esencia sin dejar de ser científicas y convertirse en ontología, y a la inversa: ellas son científicas en tanto se sostienen sobre la forclusión –típicamente metafísica– del horizonte de la determinación de sus dominios. Esa comprensión del ser presupuesta por las ciencias se hace manifiesta en el modo en el que han sido determinados sus dominios, a saber, como espacios puros e internamente homogéneos, virtualmente transparentes en las condiciones adecuadas, y capaces de ser aislados con claridad y distinción de las otras dimensiones –

¹⁰² Cf. *GA 8*, pp. 9, 35-36 y 140.

apenas variables pasibles de ser congeladas– del ente.

Pero no solamente ocurre que la ciencia no puede en tanto tal trascender su dominio hacia el horizonte de su determinación, sino que es sobre esa misma predeterminación metafísica de su objeto que ella basa su poder sobre lo ente. Su imposibilidad para explicitar el horizonte es sólo la contracara de su efectividad y productividad. Y de manera opuesta, desocultando el horizonte de determinabilidad de lo ente y, simultáneamente, poniendo al desnudo la estrategia metafísica fundamental sobre la que se sostiene la ciencia, la ontología conlleva una puesta en suspenso y desactivación de la positividad de aquella. La ontología es, en este sentido, la contrapartida oculta *en* la ciencia misma, y su desvelamiento acarrea un cuestionamiento radical –esto es, realizado desde la raíz– de esta última. De esta manera, la ontología hace patente la capacidad de derrumbamiento de las ciencias y, en ese sentido, hace patente también la crisis y el fracaso como posibilidad esencial de aquellas.

Como lo entreviera Kant, el mar de la Metafísica, la ontología, equivale a la posibilidad del fracaso de la ciencia, el horizonte de su expansión pero también –y fundamentalmente– el horizonte de su hundimiento. La ontología representa así una resistencia fundamental ejercida frente a la positividad de las ciencias y llevada a cabo a partir del pensar. En efecto, mientras que las ciencias no determinan su propio objeto, sino que apenas pueden darlo por sentado, la ontología en cambio se ocupa de exponer los principios presupuestos en dicha determinación y, de esa manera, de sacar a la luz los fundamentos del discurso científico, exponiendo las raíces de todo el sistema de organización y dominación de la vida montado sobre aquel. En tanto rehabilitación de la ontología, el proyecto de *Ser y tiempo* bien puede entonces ser leído como una indagación acerca del origen de las taxonomías y discursos que articulan la historia de la filosofía, y que teniendo su fundamento en la Metafísica, no pueden menos que resultar conmovidos y puestos en cuestión por la deconstrucción de esta última.

La investigación apunta entonces a la explicitación del horizonte originario a partir del cual emergen el ente en general y, dentro de éste, el hombre en particular, tomado no sólo como un ente peculiar y distinto a los demás, sino también como el objeto sobre el que posa su ojo una ciencia –la antropología–, que sin embargo no puede explicitar adecuadamente el sentido y fundamento de su propio dominio. De esta manera, la explicitación del ser en general equivale a la explicitación *de los principios* de la

determinación del ente y, en paralelo, se propone también la explicitación de los principios sobre los que se fundan las ciencias.

En este sentido, independientemente de que alcance o no su meta, *Ser y tiempo* contiene indudablemente un proyecto novedoso que, ya desde su planteo, lo distingue de la tradición metafísica clásica y que, aún con las distintas variaciones que irá sufriendo, será mantenido por Heidegger a lo largo de toda su obra, para ser luego retomado y profundizado por el pensamiento posterior. Nos referimos, sencillamente, al proyecto de llevar a cabo una deconstrucción de las categorías tradicionales del pensamiento occidental y, junto a éstas, de toda la serie de implicancias y efectividades que ellas acarrearán en los distintos planos del habitar del hombre. La explicitación del ser como horizonte general de la determinabilidad del ente abre la posibilidad para la deconstrucción de la dominación tecnocientífica de la vida, que ocupará un lugar central con especial intensidad en el pensamiento posterior.

Mediante la reapertura del horizonte general del ser, Heidegger se propone desenterrar el origen oculto de las categorías con las que la tradición ha pensado al hombre. Y puesto que al estar determinadas metafísicamente esas categorías esconden e impiden el acceso a su propio origen, la investigación deberá descartar como punto de partida una serie de conceptos –sujeto, persona, razón, yo, conciencia, alma, espíritu, vida, etc.¹⁰³– que, impregnados por más de dos mil años de lecturas metafísicas, han terminado enmascarando las peculiaridades del sí-mismo tras la comprensión general del ser como permanencia. Parte de la capacidad que esos conceptos tienen para esconder su origen reside en que son repetidos una y otra vez como respuestas prefabricadas a inquietudes preestablecidas, sin reflexión ni análisis de su sentido y significado, esto es, sin la elucidación del horizonte fundamental del que provienen. Nuevamente, frente a la descripción de verdades evidentes, es menester explicitar el origen de los conceptos con los que la historia de la filosofía se ha referido al ser del hombre, para de esa manera hacer patente la condición de posibilidad de todas esas interpretaciones.

Este ente –al que, por los motivos que hemos consignado en la Introducción, nosotros denominamos sí-mismo– que oficiará como hilo conductor requiere, pues, de un nombre nuevo. Pero un nombre nuevo que en lugar de ocultar su origen pueda ahora mostrarlo, y que frente a toda respuesta prefabricada obligue a la reflexión. En el contexto

¹⁰³ Cf. GA 2, pp. 22 y 46.

de *Ser y tiempo* ese nombre nuevo estará dado por la palabra “Dasein”, que será arrancada de su uso corriente –en el que suele ser tomada como equivalente a la expresión “existencia”– y eventualmente partida por un guión que tornará visibles dos elementos que la constituyen sigilosamente, y que suelen pasar desapercibidos en el uso cotidiano de la palabra. En ese nombre se encuentran, pues, implícitas la esencial referencia al ser que caracteriza a este ente –*Da-sein*– y también su condición de aperturidad –*Da-sein*–, aspectos sobre los que nos detendremos más adelante. Pero antes de eso resulta fundamental no perder de vista que, frente a las determinaciones tradicionales y metafísicas de este ente, *Ser y tiempo* se basa, en cambio, en una determinación del sí-mismo de orden netamente fenomenológico. Allí reside uno de los movimientos fundamentales que lleva adelante el texto: frente a las interpretaciones establecidas y los preconceptos, es necesario encontrar una determinación fundamental del sí-mismo que provenga de las cosas mismas.

5. LA PREGUNTA POR EL ENTE Y EL ENTE POR LA PREGUNTA

Una vez asegurado fenomenológicamente *el modo* de acceso a la ontología, es necesario que nos preguntemos cuál es la orientación que deberá tomar la investigación. ¿Dónde debe, pues, buscarse ese tipo de fenómeno que constituye el sentido y fundamento del ente, y junto a él el tema de la fenomenología y la ontología? ¿Y dónde buscar lo que hace ser ente al ente, el hecho de ser ente, si no en los entes mismos? Así pues, *Ser y tiempo* interroga al ente por su condición de ente. Y sin embargo, ¿a qué ente preguntarle por su ser si el ente mismo no ha sido aún determinado? Nos encontramos ante la paradoja de que la propia especificación del ente que dará la orientación de la investigación requiere que primero haya sido respondida la pregunta que se le quiere hacer, la pregunta por su ser. ¿A qué ente preguntarle, cuando el propio ente en su totalidad yace en la indiferenciación e indeterminación? ¿Cómo preguntarle al ente *por* su ser si no ha sido aún determinado *a partir de* su ser? Nos *encontramos*, pues, solos con la pregunta, sin haber podido especificar ningún ente al que podamos dirigirla.

Sin embargo, casi sin que nos diéramos cuenta la sola pregunta ya ha sacado un ente de la oscuridad. Aquella no flota en el aire, sino que señala y distingue a un ente por sobre los demás: el sí-mismo. En un gesto que reviste una fuerte impronta cartesiana, la sola pregunta lanzada al vacío logra constituir su propio objeto, destacando y determinando

a un ente como *sujeto de la pregunta*. Así pues, la pregunta por el ente que debe orientar la investigación lleva implícita su propia respuesta, al traer consigo una evidente dimensión performativa: el sí-mismo se determina como ente *en* la pregunta misma y *a partir* de ésta, saliendo del horizonte de indiferenciación en el que se encontraba y pudiendo ahora ser tomado como hilo conductor para la explicación de su ser¹⁰⁴.

La pregunta por el ente que deberá oficiar como hilo conductor es respondida con el ente que ha sido determinado por la misma pregunta. Ésta precede la determinación del sí-mismo, que es así desplazado del centro ontológico en el que lo había ubicado la modernidad¹⁰⁵. Vemos así que la investigación llevada a cabo en *Ser y tiempo* se inicia con una pregunta –puntualmente, la pregunta por el ser– y que en ésta, independientemente de qué sea aquello a lo que apunta –que todavía resta explicar–, ya se encuentra implicado esencialmente el sí-mismo, cuya explicitación no podrá ser pasada por alto si se trata de que la pregunta sea comprendida en toda su dimensión. Independientemente de lo que pregunte, la pregunta señala a un ente en particular y lo distingue por primera vez de su entorno [*Um-welt*]. La pregunta es, pues, la primera marca de la mismidad en *Ser y tiempo*, el primer indicador del lugar que el sí-mismo ocupa en el seno de lo ente. Ella es el primer indicador fenomenológico del sí-mismo, que logra especificarlo en su situación inicial y cotidiana, en la cual la mismidad se encuentra dispersa y absorbida por el trato con los entes.

Pero la pregunta no señala al sí-mismo de cualquier manera y como si éste fuera un

¹⁰⁴ Cf. Derrida: 2013, pp. 134-135: “Comment Heidegger répond-il à la question de l'étant exemplaire? Il s'agit de choisir l'étant exemplaire en un geste qui ne soit pas métaphysique ou philosophique, qui n'implique *aucun présumé d'aucune sorte*. Tout ce dont nous avons le droit de disposer au moment de choisir cet étant exemplaire, c'est la question elle-même. La question de l'être elle-même et sa première assurance, à savoir le langage qui permet l'élocution de la question. L'étant exemplaire dont nous allons partir devra être déterminé, dans son exemplarité, par la seule possibilité de la question. L'étant –fil conducteur et guide transcendantal de la question de l'être– devra être prescrit par la seule question. C'est pourquoi Heidegger détermine le *Befragte*, *l'interrogé*, comme *étant questionnant*” (la cursiva es siempre de Derrida).

¹⁰⁵ Cf. Ricoeur: 2003, p. 207: “Pero, al mismo tiempo, descubrimos la posibilidad de una nueva filosofía del *ego*, en el sentido de que el *ego* auténtico está constituido por la pregunta misma. Por *ego* auténtico no debe entenderse una subjetividad epistemológica cualquiera, sino aquel mismo que pregunta. Ese *ego* ya no es el centro, puesto que la pregunta por el ser y por el sentido del ser constituyen el centro olvidado que la filosofía debe restaurar. Así, en el planteo del *ego*, es necesario considerar a la vez el olvido de la pregunta como pregunta, pero también el nacimiento del *ego* como aquel que interroga [...] Este *ego*, en tanto implicado en la pregunta, no se plantea como seguro de sí mismo. Se plantea como siendo él mismo un ser, el ser para quien existe la pregunta por el ser. Consideremos la primera referencia al *Dasein* en *El ser y el tiempo*: “«Dirigir la vista», «comprender» y «conceptos». «elegir», «acceso» son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos ([1927] 1964:22)”.

ente entre otros. Ella no determina a un ente cualquiera, ni determina a otros entes que no sean el sí-mismo. Sólo éste se siente interpelado por la pregunta, sólo él la comprende, sólo para él ésta tiene *sentido*. En efecto, la comprensión [*Verständnis*] es un carácter del sí-mismo, un existencial que lo determina esencialmente: “*La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*”¹⁰⁶. La pregunta determina tanto el tema –el sí-mismo– como la perspectiva en la que será tratado en la investigación –en tanto ente para el cual la pregunta tiene sentido–. La correcta especificación de la pregunta por el ente que debe servir como hilo conductor de la investigación, versa, por ende, por el sentido del ser del sí-mismo.

En este punto es importante no perder de vista que la pregunta no es un mero atributo del sí-mismo, que sea fruto de una capacidad que éste tenga entre otras y de la cual pudiera disponer a su antojo. La pregunta no puede ser reducida a una facultad del sí-mismo sino que es más bien el propio sí-mismo el que, en este momento inicial de la investigación, es reducido a la pregunta como su fundamento. La pregunta es anterior al sí-mismo, que justamente es determinado por primera vez, y puede entonces referirse a sí a través de la mediación de la pregunta. Como sostiene Ricoeur: “El *Dasein* se refiere a sí mismo. El *Dasein* tiene el carácter del sí-mismo. Por cierto, el *Dasein* no se define por esta referencia a sí, sino por su relación con la pregunta por el ser. No obstante, es la pregunta, en tanto pregunta, la que le da al *Dasein* referencia a sí mismo [...]”¹⁰⁷.

El sí-mismo surge así como consecuencia de una interpelación primera que lo constituye como sujeto de la pregunta. Esta última no puede entonces resultarle indiferente en tanto y en cuanto él sea el ente que es, ya que –como de ella proviene la determinación de su ser– no puede aislarse de su influjo sin perderse en la totalidad de lo ente. Aquella es el fundamento de la determinación del sí-mismo, y ello –como veremos más adelante– por motivos esenciales y no meramente metodológicos. La pregunta determina al sí-mismo en tanto tal, y no en un respecto particular de su ser. Ella indica al sí-mismo en su mismidad, a la vez que señala una inadecuación fundamental –y en cierto modo una carencia– que desde el habitar más cotidiano, le impide reconciliarse con el resto de lo ente.

Pero en tanto la pregunta es el fundamento de la determinación del sí-mismo, éste no puede sino encontrarse *involucrado* esencialmente en aquella, habitando en el espacio

¹⁰⁶ [Heidegger: *GA2*, p. 12: “*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*” (en cursiva en el original)].

¹⁰⁷ Ricoeur: 2003, pp. 210-211.

abierto por ella. El lugar abierto por la pregunta es *su* lugar, no porque sea de su propiedad, sino porque es el lugar que él ocupa en lo ente. La pregunta, en suma, expone y abre al sí-mismo. Como un foco de luz, la pregunta saca al sí-mismo de la oscuridad, exponiéndolo a la claridad del ente. Pero si, como dijimos antes, ella conlleva una evidente dimensión performativa, entonces *el modo* en el que sea formulada –sea ya que se la asuma como fundamento de la determinación del sí-mismo o que, en cambio, se la tome como un simple medio para un fin: la respuesta– implicará también una variación decisiva en el modo en el que el sí-mismo se determinará en su ser. En la manera de enfrentarse a la pregunta y, en particular, en el hecho de si el sí-mismo se deja interpelar por ésta en su ser, se decide si aquel podrá hacerse cargo de *quién* es o si, por el contrario, rehuirá de sí para refugiarse tras la máscara de un *qué* que lo equipara al resto de los entes. En la pregunta se decide, pues, quién es el sí-mismo; y en ello reside el rol pedagógico –si se nos permite la expresión– que reviste *Ser y tiempo*: en invitar y acompañar al sí-mismo del lector en una expedición existencial a la pregunta¹⁰⁸.

No se trata de preparar al sí-mismo para que lleve a cabo una acción particular, ni se trata tampoco de que aquel llegue a formular por primera vez la pregunta –que, como dijimos anteriormente, lo precede y constituye–. Por el contrario, la meta ética de *Ser y tiempo* consiste en lograr que el sí-mismo *se deje interpelar* por la pregunta y, antes que intentar responderla, pueda asumirla como posibilidad esencial que lo precede. El sí-mismo debe responder *por* la pregunta como su posibilidad determinante, y no tanto *a* la pregunta, como si ésta fuera ajena a la constitución de su ser, y pudiera ser saldada y dejada atrás.

Dos consideraciones deben ser hechas en este punto. En primer lugar, debemos prestar atención al hecho de que la determinación fundamental del sí-mismo provenga de *la* pregunta, y no de ninguna pregunta en particular. Nos referimos, pues, a lo que cualquier pregunta tiene de pregunta, donde reside su carácter cuestionante, si se quiere, a la esencia de la pregunta y a su dimensión fundamental. Esa esencia de la pregunta, lo que determina

¹⁰⁸ Como sostiene Vigo (2008, p. 273): “No se trata aquí, en efecto, de una pregunta referida a las propiedades definitorias de algo que tiene el modo de ser de las «cosas», sino, más bien, de una pregunta que apunta a nuestra *identidad* como el ente que precisamente somos, lo cual no puede concebirse nunca en términos de una mismidad cósmica. [...] Por lo mismo, se trata, en el caso de la pregunta por el «quién», de una pregunta que, al mismo tiempo, nos concierne en nuestro propio ser, en el sentido de que no sólo interroga por él, sino que, al mismo tiempo, lo pone en juego: el que pregunta está aquí, al mismo tiempo, puesto en cuestión en y con su misma pregunta, es alcanzado en su propio ser por ella” (la cursiva es de Vigo).

a la pregunta *como* pregunta, no puede ser saldado con ninguna respuesta, puesto que – como desarrollamos en la Introducción– toda respuesta no puede sino ser un suplemento y una nueva pregunta. La pregunta insiste, resiste y persiste por detrás de toda posible respuesta que, sostenida sobre esta pregunta sin fondo, se encuentra impedida de arribar a una concreción final. Implicada en toda pregunta, la pregunta por el ser –cuya posibilidad de interpelación Heidegger se propone rehabilitar en el marco de *Ser y tiempo*– sería la instancia privilegiada de esa pregunta fundamental, la que posiblemente expresara con mayor claridad la esencia de la pregunta. *Esa* pregunta, la pregunta fundamental, es lo primero de *Ser y tiempo*, y de la apertura introducida por ella se extraerá todo el resto de la investigación.

En segundo lugar, es indispensable tener presente que lo que más arriba identificáramos con la meta ética de *Ser y tiempo* –la preparación del sí-mismo para que, haciéndose cargo de quién es, pueda serlo efectivamente– se superpone y depende enteramente de su proyecto ontológico. Por consiguiente, la exposición del sí-mismo llevada a cabo en el texto se corresponde punto por punto con el intento de conducirlo efectivamente a su realización, y en dicha correlación entre ontología y ética deben ser rastreados tanto la performatividad, como el rol pedagógico del texto antes señalados. La dimensión ética no puede ser, por lo tanto, aislada del proyecto ontológico general, sino que, por el contrario, le corresponde como su faceta práctica. La ontología implica la ética, y viceversa, una verdadera ética necesita de una intervención fundamental en el plano del ser.

Pero este último punto nos da también una pauta del tipo de texto en que consiste *Ser y tiempo*. No se trata entonces de una mera indagación teórica en las condiciones de posibilidad de la Metafísica, sino que junto con su aspecto más teórico –por el cual se propone exponer y *visibilizar* θεωρεῖν¹⁰⁹ las condiciones de posibilidad del sí-mismo– el libro contiene además una evidente dimensión práctica¹¹⁰. Puesto que en última instancia la investigación pretende arribar a las condiciones de posibilidad de la Metafísica, tomada estrictamente el texto se despliega en un terreno anterior a la distinción –metafísica– entre teórico y práctico, donde ambos se encuentran todavía contaminados recíprocamente.

¹⁰⁹ Para esta interpretación de θεωρεῖν cf. *GA* 7, pp. 46 y ss.

¹¹⁰ Sobre las implicaciones prácticas del pensamiento de Heidegger, resulta un aporte insoslayable la compilación de Gehmann-Siefert-Pöggeler: 1988, *passim*; así también como Schürmann: 1982, *passim*.

Como veremos más adelante, si de acuerdo al método fenomenológico la investigación sólo se dejará regir por los fenómenos tal y como se muestran a partir de sí, éstos nos mostrarán que el sí-mismo se encuentra originariamente habitando dicho terreno de contaminación teórico-práctica. La separación será entonces una abstracción, efectuada a partir de la copertenencia primera, mientras que la referencia primaria del sí-mismo a lo que lo rodea estará signada por un tipo de comprensión en el que ambos polos se encuentra implicados esencialmente. El sí-mismo verá y *simultáneamente* manipulará lo que lo rodea.

Mientras que la pregunta encarna la primera determinación del ente que deberá servir como hilo conductor para la investigación –el sí-mismo–, la respuesta originaria y la responsabilidad *por* la pregunta constituyen su primera caracterización: el sí-mismo es el ente que tiene una comprensión de la pregunta y que, por ende, puede sentirse interpelado por ella. Desenterrando la pregunta como posibilidad originaria del sí-mismo y, junto a ella, desenterrando también la responsabilidad originaria que lo determina en tanto tal, Heidegger procurará exponer a la mismidad, por lo general oculta en el trato indiferenciado con los entes.

Ser y tiempo se inserta así en una larga tradición filosófica que plantea la necesidad de rememorar y explicitar el sí-mismo, cotidianamente enmascarado en el trato con los entes. Desde el “conócete a ti mismo” délfico, pasando por la deducción kantiana de las intuiciones y categorías *a priori* y la autoconciencia hegeliana, hasta la reducción trascendental husserliana de la “actitud natural” a los actos de conciencia; la filosofía evidencia tanto el cotidiano ocultamiento del sí-mismo, como la necesidad de su explicitación. Sin embargo, la peculiaridad que distingue al proyecto emprendido por Heidegger en *Ser y tiempo* reside en que el sí-mismo no será allí un polo sustancial o subjetivo, determinado a partir de la Metafísica de la presencia y cuyos límites puedan ser, por consiguiente, trazados con claridad y distinción. No será cuestión de reducir los entes al sí-mismo sino que, por el contrario, Heidegger llevará adelante una reducción de los entes al mundo como su condición trascendental de posibilidad. Frente a la determinación del sí-mismo a partir de la presencia y la permanencia –que terminan por convertirlo, en la modernidad, en el fundamento absoluto del ente en su totalidad–, esta otra comprensión de la mismidad se caracterizará, en cambio, por su hundimiento en la temporalidad y mundanidad.

6. LA POSIBILIDAD DE LA ESCUCHA

La primera determinación del sí-mismo provino de la pregunta. Y ello ha sido posible porque, a diferencia del resto de los entes, aquel comprende el sentido de ésta, pudiendo entonces ser interpelado por ella. A diferencia de otras vías posibles, la pregunta tiene la virtud de interpelar *solamente* al sí-mismo, y de hacerlo a partir de lo que lo caracteriza en tanto tal: la comprensión del sentido. Frente al ente que es indiferente a la pregunta, que no resulta afectado por ella puesto que no tiene una comprensión de su sentido, es decir, frente al ente que no tiene la posibilidad de la escucha, el sí-mismo se distingue por el hecho de que la pregunta lo refiere y determina desde lo más profundo de su ser. En este sentido, la interpelación tiene la capacidad de distinguir la mismidad a partir de sus caracteres esenciales, y sin recurrir a un preconcepto de aquello cuyas condiciones de posibilidad la investigación busca explicitar. Por el contrario, tomar a la interpelación como vía para la determinación de la mismidad hace posible especificar al sí-mismo desde su origen fenomenológico.

Sólo el sí-mismo comprende la pregunta, y ello porque –más allá de que se detenga o no en ella, de que se deje o no interpelar *efectivamente* por ella– es el único ente que tiene la *posibilidad* de escucharla¹¹¹. La interpelación se sostiene, pues, sobre la posibilidad anterior de que el sí-mismo escuche la pregunta, viéndose reflejado y referido por ésta. La escucha es, por consiguiente, la condición ontológica de posibilidad de la interpelación, y resulta por tanto inherente a la constitución esencial de la mismidad. En suma, el sí-mismo puede ser determinado a través de la pregunta sólo porque tiene la posibilidad previa de la escucha, mientras que ésta debe ser considerada como una primera forma de la apertura esencial que caracterizará a la mismidad hasta el final del texto, y en la cual la investigación intentará profundizar en dirección a sus determinaciones fundamentales. La apertura señalará así el rasgo distintivo de la mismidad, incluso cuando el sí-mismo tienda

¹¹¹ Cf. GA 2, p. 163: “Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht »recht« gehört haben, wir haben nicht »verstanden«. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht”. Una atenta lectura de la cuestión de la escucha en Heidegger –y en particular de la escucha de esta “voz del amigo que cada Dasein porta consigo”, abordada especialmente en clave política– puede hallarse en Derrida: 1998b, pp. 339-413. Sobre la relación entre la escucha y el comprender, resulta particularmente esclarecedor Greisch: 1994, pp. 213-215.

a negarla y pasarla por alto en la cotidianidad, para refugiarse bajo la forma de los entes que no tienen la posibilidad de escuchar la pregunta, a saber: aquellos entes cuyo modo de ser está dado por la subsistencia [*Vorhandenheit*].

Debemos entonces prestar atención al hecho de que, partiendo de la pregunta como medio para la determinación del sí-mismo, hemos logrado poner de relieve la posibilidad de la escucha, y la apertura en general, como los primeros y más generales rasgos distintivos de la mismidad, sobre los que la investigación deberá ahora ahondar en busca de sus determinaciones fundamentales. No sólo hemos podido especificar el ente que servirá como hilo conductor de la investigación, sino que ahora contamos además con una primera caracterización de su ser que, de un modo general, esboza el horizonte en el que deberá adentrarse el texto.

Así pues, la posibilidad de la escucha se ha mostrado como condición para la interpelación de la mismidad, permitiéndonos al mismo tiempo determinar el hilo conductor que guiará la investigación. La posibilidad de la escucha asegura, pues, el camino a recorrer, y ella misma se encuentra garantizada fenomenológicamente a partir de la mera existencia del texto. En efecto, la sola existencia de un texto –y en particular de uno que se propone elaborar la pregunta por el ser– da prueba de la posibilidad de la escucha y la comprensión del sentido que distinguen al sí-mismo. El texto es una prueba fehaciente de que hay una pregunta y de que hay también, correlativamente, una mismidad que le corresponde y para la cual aquella tiene sentido. El texto, y la pregunta que en él tiene lugar, dejan traslucir el horizonte de sentido en el que habita el sí-mismo, y este último se encuentra así predeterminado desde la primera página por el hecho de tener una comprensión general de lo preguntado en ella. El texto actúa como instancia de la pregunta y sirve él mismo para la especificación del ente que oficiará de hilo conductor de la investigación. Y esa predeterminación y precomprensión del sí-mismo implícita en la mera existencia del texto, precomprensión que es necesario volver explícita dejando que la pregunta se imponga en toda su potencialidad, lo distingue respecto del ente al que la pregunta le resulta extrínseca e indiferente en el sentido ontológico más radical. El texto es, en suma, una materialización de la posibilidad de la escucha que caracteriza a la mismidad.

El texto emerge como resultado de un involucramiento esencial entre la mismidad y la pregunta, que tiene lugar a través de la posibilidad de la escucha y la comprensión del

sentido presupuestos en la escritura. Y este involucramiento originario entre el sí-mismo y la pregunta nos da la pauta de que la elección de esta última como mecanismo de especificación del hilo conductor no es arbitraria ni meramente metodológica, sino que refleja y se adecúa a la propia constitución de su objeto. El método funciona porque se adecúa a las determinaciones ontológicas del ente que trata de especificar, y del que se tiene una comprensión previa de término medio que el texto se propone explicitar. La elección de la pregunta como medio para la especificación del sí-mismo encaja así con una comprensión implícita de este último que el texto se propone sacar a la luz. El sí-mismo no nos es, pues, completamente desconocido, puesto que somos nosotros mismos, aunque tampoco tengamos aún una idea cabal del origen de nuestra propia determinación. La elección de la pregunta como medio para la determinación del sí-mismo no es, por ende, forzada ni arbitraria, sino que refleja la propia estructura de la mismidad que resulta constantemente presupuesta por nosotros.

En este punto es importante no confundir el orden del argumento. Heidegger no parte del sí-mismo para luego concluir que éste tiene la capacidad de la pregunta –lo que significaría imponer un preconceito de la mismidad que se da por establecido y cuyo origen, sentido y significado permanecen ocultos e impensados–, sino que, siguiendo el orden fenomenológico, su proceder es más bien el inverso: se parte de la pregunta como fenómeno dado en el texto, para sólo posteriormente develar la mismidad presupuesta e implicada por ella. Una mismidad que, en este contexto, será entendida meramente como aquel ente que puede ser interpelado por la pregunta en virtud de que tiene una comprensión de su sentido. Por esa razón, esto es, por el hecho de que la investigación parte de los fenómenos hacia la determinación de la mismidad, sin presuponer –como hace la Metafísica– un sí-mismo ya determinado en su ser, Heidegger evitará referirse a esa entidad en los términos de la tradición. Apelaciones como “sujeto”, “alma”, “conciencia”, “espíritu” y “persona”, *suponen* una determinación previa del ente al que hacen referencia y de esa manera impiden exponer la pregunta por el origen de la determinación del sí-mismo¹¹².

¹¹² Cf. GA 2, p. 46: “Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nicht-verdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und

Estos conceptos son ciegos respecto de su propia fundamentación, ocultan el horizonte en el que han sido determinados y por ende no sirven para pensar al sí-mismo a partir de su origen esencial. Mientras éste no haya sido debidamente explicitado, dichos conceptos permanecerán necesariamente en la incompreensión de su sentido y significado, sin poder pensar su propia esencia que, como se ve de lo antedicho, los trasciende internamente en dirección al horizonte de determinabilidad del que provienen. Pero como puede verse, ellos no sólo no logran una mostración originaria de la mismidad, sino que además la impiden, y deben por lo tanto ser evitados, en tanto y en cuanto el origen de su determinación no haya sido debidamente explicitado. Y para ello será menester descender hacia un nivel anterior al propio de esos conceptos, para de esa manera pasar del plano óntico al propiamente ontológico.

Debemos entonces prestar especial atención al hecho de que, desde el punto de vista metodológico –es decir, siguiendo el orden de los fenómenos–, es el sí-mismo el que cae en el horizonte de la pregunta –que es tomada como un fenómeno dado–, y no esta última la que aparece como producto de una mismidad misteriosa y aún indeterminada. La pregunta no puede sin más ser considerada como una atribución del sí-mismo, como si éste fuera un dato fáctico, concreto y establecido de antemano. Por el contrario, no debemos olvidar que, frente al proceder de las ciencias –que presuponen una determinación anterior de su objeto– Heidegger se propone sondear *el origen de la determinación del sí-mismo*, para de esa manera evidenciar los procesos que se encuentran actuando por debajo de la postulación de dicha entidad. Procesos que en este momento del texto se cristalizan, de un modo general, en una peculiar experiencia de la pregunta que, como veremos más adelante, se corresponderá con la propia de la filosofía.

Sin embargo, aunque el orden metodológico vaya desde la pregunta hacia el sí-mismo, en el plano ontológico, en cambio, ambos se encuentran implicados y referidos recíprocamente. No hay pregunta sin mismidad, ni mismidad sin comprensión de la pregunta. Ambas son, pues, dos lados de un mismo fenómeno –el “ser en el mundo”, del que nos ocuparemos más adelante– dentro del cual se encuentran coimplicadas esencialmente. Y ese nexo indisoluble entre pregunta y mismidad hace de la explicitación del sí-mismo un paso necesario para la elaboración de la pregunta por el ser en su sentido

»Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden” (la cursiva es siempre de Heidegger).

general. En efecto, si el objetivo más amplio del texto apunta a desenterrar la pregunta por el ser en su sentido general –la ontología–, ello sólo puede ser alcanzado si primero se logra explicitar al sí-mismo como horizonte general de toda pregunta. De esta manera, si por una parte es la pregunta la que conduce a la determinación de la mismidad, por otra sucede que esta última debe ser explicitada como paso previo para la elaboración de la primera.

El sí-mismo constituye así el horizonte oculto de la pregunta, que debe ser desenterrado para que la pregunta por el ser en general logre manifestar plenamente su sentido. La relación entre pregunta y mismidad conduce entonces a un movimiento recíproco de especificación constante entre ambos términos que carece de una síntesis última. Heidegger podrá entonces sostener que la explicitación de la mismidad constituye la condición de posibilidad de la ontología o, dicho con mayor precisión, que la analítica existencial –esto es, la elucidación de los caracteres esenciales del sí-mismo entendido como Dasein– constituye el hilo conductor para la elaboración de la pregunta por el ser, puesto que se superpone con la ontología fundamental. Será entonces esa superposición entre ontología fundamental y analítica existencial la que hará del Dasein el ente señalado para la correcta elaboración de la pregunta por el ser.

La pregunta hace posible una determinación originaria –fenomenológica– del sí-mismo, pero sólo la explicitación de los caracteres esenciales de este último permite la correcta comprensión de la pregunta, con la consiguiente especificación de la determinación de la mismidad, y así sucesivamente; dando lugar a una circularidad virtuosa que se presenta como la contracara del círculo vicioso del que Heidegger se desmarca ya desde el comienzo de *Ser y tiempo*. Como podemos ver, frente a la linealidad presupuesta en la exigencia metafísica de avance y progreso incondicionado, la circularidad entre pregunta y mismidad expuesta por Heidegger retrocede desde lo dado – en este caso la pregunta– hacia sus presupuestos –la mismidad– para, de manera correlativa, avanzar desde los presupuestos hacia lo dado, y configurar así el auténtico movimiento circular que caracteriza al pensamiento filosófico: “En la pregunta por el sentido del ser no yace un «*circulus in probando*», pero sí una llamativa «retro- o pro-referencia» [»*Rück- oder Vorbezogenheit*«] de aquello de que se pregunta (ser) al

preguntar como modo de ser de un ente”¹¹³. Como sostiene Ricoeur al analizar el pasaje citado, es la pregunta por el sentido del ser la que produce el “nacimiento del sujeto”, remitiendo “hacia atrás” [*Rückbezogenheit*] y de ese modo señalando a aquel que pregunta [*das Befragte*], pero también “hacia adelante” [*Vorbezogenheit*] para referir a aquello de lo que se pregunta [*das Gefragte*]¹¹⁴. Lejos entonces de encontrar un obstáculo lógico en la supuesta petición de principio contenida en el círculo hermenéutico, el proceder de esta investigación no hace sino enriquecer el abordaje de su objeto mediante un movimiento que no se encuentra nunca completamente consumado, puesto que siempre puede seguir especificándose un poco más.

Lo que a primera vista parecía ser un círculo vicioso que trababa el progreso lógico-metafísico del pensar, se muestra ahora en una dinámica virtuosa de enriquecimiento constante. El verdadero desafío no reside entonces en intentar cortar con el círculo, sino, en cambio, en saber mantenerse en su seno¹¹⁵. Pero esta circularidad virtuosa, en la que en términos generales se articula el proyecto de *Ser y tiempo*, nos muestra a su vez que el pensar no se deja regir por criterios de positividad, y que contiene en su seno una insoslayable dosis de negatividad y finitud que lo obliga a permanecer siempre en

¹¹³ [Heidegger: *GA 2*, p. 8: “Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden”.] Cf. *GA 29/30*, pp. 266-267: “So bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. Überall ein *Kreisen*. Dieses im Kreise Sichbewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. Er will gerade nur ans Ziel kommen, so, wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird. Im Kreis gehen – das führt zu nichts. Vor allem aber macht es schwindling, und Schwindel ist unheimlich. Man kommt sich vor, als hänge man zwischen dem Nichts. Daher ja nicht diese Kreisbewegung und so auch kein Zirkel! Das sagt doch schon eine Regel der allgemeinen Logik. Daher ist es der Ehrgeiz einer wissenschaftlichen Philosophie, ohne Zirkel auszukommen. Aber – wen bei einer philosophischen Frage noch nie der Schwindel gefaßt hat, der hat noch nie philosophierend gefragt, d. h. ist noch nie im Kreis gegangen. Bei dieser Kreisbewegung ist nicht das entscheidend, was der vulgäre Verstand allein sieht, das Entlanglaufen an der Peripherie und das Zurückkommen an dieselbe Stelle auf der Peripherie, sondern das im Kreisgang mögliche und in ihm allein mögliche Blicken ins *Zentrum* als solches. Dieses als ein solches offenbart sich nur im *Kreisen* um es. Daher führen alle Versuche, das Zirkelhafte aus der Philosophie hinauszuarargumentieren, von der Philosophie weg; und alle Einwände, die mit dem Argument arbeiten, die Betrachtung *ser* zirkelhaft, beweisen schon, daß sie überhaupt nicht philosophierende Einwände, also gegenüber der Philosophie nichtssagend sind. Allerdings ist nun nicht schon jeder Zirkelbeweis Zeichen eines philosophierenden Denkens (Zirkel und Wirbel)” (la cursiva es siempre de Heidegger).

¹¹⁴ Cf. Ricoeur: 2003, p. 208: “Se produce aquí el nacimiento del sujeto: la pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia delante de la indagación misma, como modo de ser de un *ego* posible.”

¹¹⁵ Cf. *GA 2*, p. 315: “Die Rede vom »Zirkel« des Verstehens ist der Ausdruck der doppelten Verkennung: 1. Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins des Daseins ausmacht. 2. Daß dieses Sein als Sorge konstituiert ist. Den Zirkel leugnen, ihn verheimlichen oder gar überwinden wollen, heißt, diese Verkennung endgültig verfestigen. Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen »Kreis« zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern”.

movimiento. El pensar sólo puede ser, desde este punto de vista, preparatorio y provisional, ya que sus avances son tales si están sujetos a retrocesos. Regido entonces por esta circularidad virtuosa, el pensar se encuentra impedido de arribar a una positividad última, y de esa manera, encontrándose también de antemano impedido de cualquier forma absoluta que consume su movilidad esencial, se presenta siempre en tránsito.

En este punto es necesario tener presente que –como dijimos anteriormente– la escucha es una posibilidad que determina esencialmente al sí-mismo y que, por lo tanto, lo atraviesa incluso en la indeterminación más radical en la que se ha olvidado completamente de sí, perdiéndose en los entes. El sí-mismo está siempre abierto como posibilidad de escuchar la pregunta, ésta es determinante de aquel, aún cuando por lo general sea pasada por alto o no sea postulada expresamente y en tanto tal. Pero para que el sí-mismo se deje determinar propiamente por la pregunta, no bastará con que la oiga, sino que será menester que se preste cabalmente a *escucharla*, dejándose interpelar y templar por la conmoción que ella implica, y retorne así desde la pérdida peculiar al habitar cotidiano hacia sí mismo. No es cuestión, por ende, de oír la pregunta –posibilidad que refiere en general a los entes vivientes que tienen capacidades auditivas–, sino de escucharla, deteniéndose atentamente en ella para de esa manera poder lograr una comprensión de su sentido¹¹⁶.

7. LA PREGUNTA COMO ESTRATEGIA FUNDAMENTAL DE SUBJETIVACIÓN

La capacidad de interpelación inherente a la pregunta, así también como la posibilidad de su escucha por parte del sí-mismo perdido en la cotidianidad, persisten aún en la indeterminación radical en la que aquel se encuentra aturdido por las habladurías [*Gerede*]. La pregunta tiene, pues, un potencial disruptivo que se mantiene cotidianamente latente, más allá de que éste sea o no desplegado en una interpelación efectiva que logre singularizar al Dasein, e indica una veta que puede eventualmente conducirlo desde el

¹¹⁶ Cf. *GA 40*, pp. 22-23: “Aussagen des Fragesatzes, selbst im Tonfall des fragenden Sagens, ist noch kein Fragen. Wir sehen es schon daran: Wenn wir den Fragesatz mehrmals hintereinander wiederholen, so braucht sich dadurch die Fragehaltung nicht lebendiger auszubilden, im Gegenteil, das wiederholte Hersagen kann gerade eine Abstumpfung des Fragens mit sich führen. Wenngleich so der Fragesatz nicht die Frage ist und nicht das Fragen, so darf doch der Fragesatz auch wieder nicht als bloße sprachliche Mitteilungsförm gefaßt werden etwa in dem Sinn, als sei der Fragesatz nur eine Aussage »über« eine Frage [...] Zwar kann der gesprochene Fragesatz auch so aufgefaßt werden, dann wird das Fragen jedoch gerade überhört. Es kommt zu keinem Mitfragen und Selbstfragen. Es erwacht nichts von einer Fragehaltung oder gar einer fragenden Gesinnung”.

olvido de sí hacia su reencuentro. La interpelación persiste, *como posibilidad* a ser explicitada por el sí-mismo, aún en el olvido de sí más radical. La pregunta es, pues, una posibilidad inherente a la constitución del sí-mismo, a través de la cual hemos podido determinar la propia mismidad y de la que ésta no puede, por ende, sin más inmunizarse. Ciertamente, el Dasein ya ha aceptado la pregunta con su mera existencia¹¹⁷.

Lo peculiar de la interpelación, su potencialidad para determinar a la mismidad, reside, por ende, en su mera posibilidad, sólo tal para el sí-mismo. Ya aquí podemos ver de qué manera éste se encuentra determinado por la posibilidad en tanto posibilidad, inaugurando una relación que encontrará su punto máximo cuando Heidegger postule a la muerte como el modo más radical de esa posibilidad fundamental –tema del que nos ocuparemos más adelante–. Pero en cualquier caso, es importante comprender que lo que resulta determinante en la pregunta es su posibilidad, considerada ésta en tanto que posibilidad y no meramente como paso previo a su realización efectiva.

La pregunta pone de relieve una referencia fundamental a la mismidad que, aunque presente en todas las ocupaciones cotidianas, tiende por lo general a ser soslayada. El trato con los entes manifiesta indefectiblemente rastros del sí-mismo, y especialmente cuando – como sucede notoriamente en el caso del arte– aquellos dejan entrever las huellas que ha dejado la mano de su autor, o bien ponen de relieve su exigencia de interpretación. Incluso los entes que el sí-mismo usa diariamente apuntan a él, llevan las marcas de su cuerpo y su espacialidad, aunque no obstante estas marcas tiendan –como tiende también la propia mismidad– a volverse medidas estándares, y luego directamente a borrarse por la expansión del dominio técnico y el desarrollo industrial. El zapato pasa entonces del diseño a medida por la mano del zapatero a la fabricación en serie para un pie estándar, el guante va dirigido a una mano promedio, la camisa a un cuerpo tipo, y así la técnica le impone al sí-mismo su norma, estableciendo una supuesta normalidad que procede de haber borrado sus particularidades y distinciones para volverlo una entidad promedio que ha sido prefigurada técnicamente. Hasta la escritura se torna estándar con la aparición de la máquina de escribir ya en la época de Heidegger, y luego por la computadora, desplazando así los trazos de mismidad que se plasmaban en la letra manuscrita. Pero no sólo en los

¹¹⁷ Cf. GA 26, p. 18: “[...] weil die Frage nach dem Sein keine beliebige ist und nicht von außen dem Menschen zugetragen wird, sondern in im mehr oder minder wach ist, sofern er überhaupt als Mensch existiert, weil das menschliche Dasein diese Frage mit seiner Existenz gleichsam übernommen hat, deshalb hat diese Frage als erwachendes Problem ihre eigenen Notwendigkeiten”.

objetos de uso, sino que esta neutralización de la mismidad alcanza también al arte, que bajo el primado de la técnica y su capacidad ilimitada de reproducción llega incluso a proponerse borrar las huellas de la mano, para de esa manera tornarse, primero, arte *pop* y luego, ya en nuestros días, arte digital¹¹⁸. Esa borratura de la mismidad no es, pues, casual ni accidental, sino que en su base se encuentra el olvido fundamental de sí, que la técnica viene ahora a extremar con la neutralización radical del sí-mismo. El imperio de la técnica, como época final de la historia de la filosofía, consume la tendencia metafísica fundamental al olvido de sí.

Frente a esta tendencia a la estandarización y borratura técnica de la mismidad, la pregunta pareciera encarnar un reducto en el que la remisión al sí-mismo no ha podido ser soslayada, y ello porque, llamativamente, éste no puede olvidarse de sí mientras escuche la pregunta. La pregunta reenvía necesariamente al sí-mismo como su sujeto. Una máquina no puede, pues, *hacer* una pregunta. Ella puede eventualmente repetir una pregunta, como se repite una serie de sonidos que tiene exteriormente la forma y entonación de una pregunta, pero no puede, en sentido estricto, interpelarnos, ni desplegar la dimensión performativa que resulta inherente a la pregunta. Puesto que no se encuentra determinada por la posibilidad de la escucha, una pregunta emitida por una máquina no puede pasar de ser un mero pedido de datos y nunca una auténtica interpelación. La pregunta resulta, en suma, ajena a la constitución ontológica de la máquina, a la que no determina en su ser.

No es posible refugiarse de sí en la pregunta, porque la pregunta reenvía esencialmente a la mismidad. Heidegger transforma así el viejo gesto cartesiano de la afirmación de sí a partir de la duda, en la explicitación de la mismidad a través de la pregunta. Así pues, podemos decir que mientras el sí-mismo escuche la pregunta no podrá olvidarse de sí, ni refugiarse en el trato con los entes. Sin embargo, esta reinterpretación de la tercera meditación metafísica en clave fenomenológica contiene una diferencia esencial.

¹¹⁸ Cf. Andy Warhol, “What is pop art? Interviews with eight painters (Part 1)”, en AA.VV: 1963, p. 26: “The reason I’m painting this way is that I want to be a machine, and I feel that whatever I do and do machine-like is what I want to do.” En esta misma línea resulta interesante traer a colación la famosa frase de Roy Lichtenstein en su entrevista con John Coplans en 1967: “I want my painting to look as if it has been programmed. I want to hide the record of my hand”. Sobre la presencia y el borramiento de la mano en el arte cf. también Benjamin: 1955, pp. 366-405: “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”; así como el ensayo de Kundera: “Le geste brutal du peintre: sur Francis Bacon” en Kundera: 2009, pp. 15-30. Acerca de la mano y la amanualidad en Heidegger es indispensable el texto de Derrida “La main de Heidegger (Geschlecht II)” en Derrida: 1987b, pp. 415-452. Sobre la tecnificación de la escritura cf. también *GA 54*, §5.

En efecto, la pregunta –equivalente a la duda cartesiana– no será aquí reconducida a la mismidad como un atributo suyo, ni ésta será tampoco postulada como *fundamentum inconcussum*. La pregunta no puede sin más ser reducida a la mismidad, ni tampoco puede la mismidad ser simplemente reducida a la pregunta, sino que ambas, pregunta y mismidad, sólo se dan dentro de la circularidad y determinación recíproca que tiene lugar *entre* ellas. Así pues, si la pregunta sólo es tal para el sí-mismo, a la vez este último sólo puede ser determinado de manera originaria –en su mismidad– por la primera. La pregunta cabalmente formulada logra desocultar de manera ineludible al sí-mismo, aún cuando éste se encuentra perdido en los grados más extremos de la cotidianidad. Y es justamente por el hecho de que el sí-mismo se encuentra primeramente oculto y deba ser entonces elucidado, que es necesaria una interpretación, y no ya sólo una mera descripción intuitiva de lo que se da¹¹⁹.

Pero en tanto la pregunta obliga a retroceder del trato olvidadizo con los entes, al mismo tiempo interrumpe la productividad inherente al mundo de la técnica, evidenciando que ésta se sostenía sobre el olvido de sí. La positividad de la Metafísica y de las ciencias, junto con la postulación de la producción, la eficacia y la efectividad como *valores* rectores de las sociedades contemporáneas y, en última instancia, el primado metafísico del acto y la presencia subsistente por sobre la potencia y la posibilidad, no son sino la consecuencia del olvido fundamental de sí que se corresponde con lo que Marx leyó como *alienación*. Esta última no es, por ende, una peculiaridad de la fase capitalista de la historia, sino que constituye el emergente de un olvido de sí que hunde sus raíces en la historia de la Metafísica, y de la cual brota como su fruto. Por consiguiente, tampoco es posible desmontarla sin una intervención anterior que se desenvuelva a nivel ontológico –en el orden de las interpretaciones del ser–, mediante una acción directa que deje impensado –y por ende reproduzca silenciosamente– los mismos condicionamientos contra los que

¹¹⁹ Cf. Ricoeur: 2003: p. 211: “Ahora bien, este círculo es el círculo conformado por aquel que interroga y la cosa interrogada. Esto es lo que todo preguntar implica. Pero la gran diferencia con el *Cogito* cartesiano es que la prioridad óptica de la que hablamos no implica ninguna inmediatez [...] Por esa razón, la recuperación del «yo soy» no sólo implica una fenomenología, en el sentido de una descripción intuitiva, sino una interpretación, precisamente porque el «yo soy» ha sido olvidado. Debe ser reconquistado por una interpretación que desoculte. Porque lo que está ópticamente más cerca de sí mismo es también aquello que más alejado está ontológicamente, el «yo soy» se convierte en el tema de una hermenéutica, y no sólo de una descripción intuitiva. Por ese motivo, la recuperación del *Cogito* sólo es posible mediante un movimiento regresivo que parte del fenómeno del «ser en el mundo» y se gira hacia la cuestión del *quién* de ese «ser en el mundo»”.

pretendía combatir¹²⁰.

Pero mientras que el olvido de sí y la alienación se corresponden con una interpretación –metafísica– del ser que pone el valor en la positividad y la producción, la disciplina que se ocupa de las preguntas en tanto preguntas –y entre ellas especialmente de la pregunta por el sí-mismo olvidado tras el trato con los entes, la filosofía– no puede menos que redundar en una aparente improductividad, que resulta necesariamente peligrosa para el “normal” desenvolvimiento del sí-mismo estándar. La filosofía en sentido propio no se deja regir por valores y cálculos, sino que, por el contrario, ella se pregunta por el origen de esos valores, escapando también a la mera inversión y ensalzamiento de la improductividad, para de ese modo sustraerse a la oposición misma. El pensar no es pasible de valoraciones y cálculos, y en tanto transcurre en la pregunta fundamental equivale a una puesta en suspenso de la positividad de las ciencias, y conlleva también la interrupción de la producción.

Pero de la coimplicación entre pregunta y mismidad podemos ya extraer una conclusión de máxima importancia acerca de la estructura de la filosofía. En efecto, en tanto la pregunta determina esencialmente a la filosofía, el sí-mismo no puede sino constituir un tema privilegiado, que se encuentra implicado y presupuesto esencialmente en el objeto de aquella, es decir, en la pregunta. Heidegger sostiene así que la filosofía entendida como tradición occidental de pensamiento, es decir, la historia de la filosofía, se inicia con una determinada experiencia de la pregunta que habría tenido lugar por primera

¹²⁰ Como sostiene Žižek: 2001, pp. 19-20: “En su proyecto de superar la metafísica, Heidegger suscribe plenamente la actitud nietzscheana de desechar las salidas rápidas y fáciles: el único modo real de romper la clausura metafísica consiste en atravesar su forma más peligrosa, soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo, lo que significa que hay que rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna (desde el cristianismo hasta el pensamiento oriental); hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no son sólo ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aún más al mal que pretenden combatir. Un ejemplo excelente es el de la crisis ecológica: en cuanto la reducimos a las perturbaciones provocadas por nuestra explotación tecnológica excesiva de la naturaleza, implícitamente suponemos que la solución consiste en apelar una vez más a innovaciones tecnológicas, a una nueva tecnología “verde”, *más eficiente y global en su control de los procesos naturales y los recursos humanos...* Toda preocupación y todo proyecto ecológicos concretos tendientes a cambiar la tecnología para mejorar el estado de nuestro ambiente natural quedan entonces devaluados por basarse a su vez en la fuente del problema.” En este mismo sentido puede ser entendida la crítica que Heidegger le destina a Marx a partir de su undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Cf. Eidos84 (6 de julio de 2011) *Heidegger on Marx (English subtitles)* [archivo de video]. Obtenido de http://youtu.be/OxmzGT1w_kk [revisado el 24 de septiembre de 2014].

vez en la antigüedad. Una experiencia de la pregunta que funda a la filosofía como tradición, y en la que, por lo dicho hasta aquí, no puede sino encontrarse implicada una primera determinación histórica de la mismidad. Dicho sintéticamente, si la filosofía es la disciplina que se ocupa de la pregunta en tanto tal, y no como medio para una respuesta, y la pregunta en tanto tal implica una referencia fundamental al sí-mismo, entonces filosofía y mismidad se corresponden mutuamente, esta última es un tema destacado de aquella.

Haciendo pie en la pregunta, la historia de la filosofía se corresponde con un movimiento de retorno sobre sí, a través del cual se constituye una peculiar experiencia de la mismidad que configura el modo occidental en el que habita el hombre. La filosofía en general, y la pregunta en particular, son los mecanismos fundamentales de “subjetivación” y constitución de la mismidad peculiares a Occidente. Sin embargo, a esa subjetivación que tiene lugar a través de la pregunta, y que correctamente entendida expone a la mismidad como una instancia de escucha y apertura, se le yuxtapone un proceso histórico –la Metafísica– que termina reconduciéndola hacia la postulación de un sujeto cerrado sobre sí, autónomo y pensado bajo el modo de ser de la subsistencia [*Vorhandenheit*]: el humanismo. Detrás de éste, con su acento puesto en el olvido de sí, la positividad y la subsistencia, se esconde una referencia esencial a la mismidad que emerge bajo la instancia de la pregunta, y frente a la cual el humanismo brota como reacción. El humanismo es, en este sentido, una respuesta a la pregunta y, de esa manera, un intento de asegurar y dominar el espacio abierto por ésta. A través suyo la Metafísica se apodera de la copertenencia entre filosofía y mismidad.

Si bien la pregunta aparece junto a otros fenómenos en el mundo, sin embargo no es posible borrar de ella las referencias esenciales a la mismidad. No obstante, el sí-mismo puede –y lo hace generalmente– pasarla por alto, evitarla y confundirse con los otros entes que forman parte de un mundo que, en principio, se presenta pleno de respuestas. El sí-mismo *puede*, en efecto, dejarse interpelar y singularizarse, o *puede* también pasar por alto la pregunta para mantenerse produciendo en el cotidiano olvido de sí. En cualquier caso, sea que el Dasein se deje temprar e interpelar por la pregunta, o bien que la pase por alto perdiéndose en el mundo de la producción, y justamente por el hecho de que *puede* tanto lo uno como lo otro, la interpelación persiste en tanto posibilidad.

Sea que la asuma positivamente como posibilidad propia y determinante de su ser,

o que la evite pasándola por alto, la interpelación no puede ser capturada como algo obtenido de una vez y para siempre, sino que, por el contrario, necesita ser reafirmada constantemente y en cada caso. Allí, en el hecho de que la posibilidad no pueda ser actualizada plenamente de una vez y para siempre, sino que conserve siempre el riesgo de devenir en su modo contrario, reside su carácter eminente de posibilidad, así también como la condición trágica en la que el sí-mismo se encuentra arrojado. Sea, pues, que la mismidad escuche propiamente la pregunta y se deje determinar en su ser por ella, o sea que la pase por alto confundándose con el resto de los entes, la posibilidad persiste en tanto posibilidad, y no puede ser anulada en ningún caso. La posibilidad en tanto posibilidad –en la que, como ya dijimos, yace en última instancia el potencial determinante de la pregunta– establece una cesura entre dos modos irreconciliables de ser. Éstos mantienen al sí-mismo habitando un desgarramiento originario que ofrece como correlato dos maneras distintas de referirse a los otros entes, sea a partir del olvido de sí que signa el habitar cotidiano, o sea ya desde una afirmación primigenia del sí-mismo como instancia coimplicada necesariamente en el trato con los entes.

Como puede observarse, la performatividad de la pregunta, su capacidad para determinar el ser del Dasein, reside en su mera posibilidad, la cual no hace sino verse confirmada por el hecho de que el sí-mismo la pase regularmente por alto. La posibilidad en tanto posibilidad determina por ende al sí-mismo, independientemente de si éste la asume como posibilidad determinante y se deja templar por ella, o si en cambio la pasa por alto porque, como mencionamos anteriormente, sólo el ente concernido por la pregunta puede también pasarla por alto. Así pues, la indiferencia fáctica [*Indifferenz*] que por lo general el sí-mismo manifiesta respecto de esta posibilidad, es esencialmente distinta a la indiferencia ontológica [*Gleichgültigkeit*] radical que determina a los entes que caen fuera del horizonte abierto por la pregunta, lo que lleva a que Heidegger utilice dos términos distintos para evitar confundir ambos modos de indiferencia, a saber: la que surge como reacción a la posibilidad de la pregunta –la del sí-mismo– y la que constituye, ella misma, una determinación ontológica del ente que no tiene la forma de ser de la mismidad¹²¹. En este sentido, mientras que en el caso de la mismidad se trata de una indiferencia que presupone una afirmación fundamental de aquello pasado por alto, esto es, una indiferencia que surge como *respuesta* a la posibilidad de la escucha, y que en ese sentido se encuentra

¹²¹ Para una buena exposición de la indiferencia en Heidegger Cf. Derrida: 1987a, pp. 38-40.

determinada por aquello que evade y evita; la indiferencia de los otros entes, por el contrario, está determinada por la absoluta irreferencialidad a la pregunta. Los entes que no tienen la forma de la mismidad no pueden, en sentido estricto, ni siquiera pasar por alto la pregunta, sino que ésta les resulta externa y no los afecta en tanto que pregunta. Contrariamente, la posibilidad de la escucha es, en tanto posibilidad, inherente a la constitución de la mismidad que, atravesada estructuralmente por su carácter de aperturidad, no puede evitarla sin más, como si fuera una posibilidad entre otras.

Pero si tomada en su carácter de posibilidad la pregunta saca a relucir el desgarramiento originario que atraviesa constitutivamente al sí-mismo, esa diferencia no es algo aportado desde fuera, sino que se encuentra presupuesta en la in-diferenciación en la que el sí-mismo se desenvuelve cotidianamente. La pregunta hace patente los dos modos de ser como posibilidades inherentes a la constitución del Dasein. Y el relucir de esa diferencia modal hace visible, por un lado, al sí-mismo que estaba oculto tras el trato con los entes, y por otro lado, hace también visible a la propia indeterminación en la que aquel se encontraba primeramente de acuerdo al orden fenomenológico. Así pues, la pregunta no sólo es la primera determinación positiva de la mismidad sino que, de manera correlativa, también nos muestra por primera vez al olvido de sí y el estado de perdido en el que aquella se encuentra inmediata y regularmente [*zunächst und zumeist*] y que también permanecía oculto sin la manifestación de la diferencia. Al igual que sucedía con la reducción trascendental husserliana, sólo la realización de un paso atrás que patentiza la inadecuación fundamental entre el sí-mismo –en el caso de Husserl los actos de conciencia– y el trato indiferente con los entes –la actitud natural–, nos muestra por primera vez el olvido de sí en el que el primero se encuentra habitualmente.

La pregunta, junto al hecho de que el sí-mismo se sienta o no interpelado por ella, abre por primera vez dos posibilidades de ser del Dasein que articularán el texto hasta su final, a saber: la de la pérdida y la de la recuperación de sí. Pero en cualquier caso, no debe perderse de vista que si la pregunta logra sacar al sí-mismo de la indeterminación, eso es porque éste por lo general se olvida de sí, perdiéndose en el trato con lo que la rodea. Si es necesario primero determinar al sí-mismo para poder tomarlo como hilo conductor, es porque –en el orden de lo dado fenoménicamente, y no considerado ontológicamente– éste se encuentra en primer lugar indeterminado, disperso, perdido y absorto, *alienado* en lo

ente; y porque esta alienación es el modo en el que aquel se encuentra sin la mediación *expresa* de la pregunta. Pero si bien sólo la mediación expresa de la pregunta puede sacarlo de la indeterminación, ésta nunca es, empero, absoluta. En efecto, el ser del sí-mismo se encuentra implícitamente determinado incluso en la cotidianidad, aunque esta determinación no pase de ser confusa y requiera, por tanto, de una necesaria explicitación. La indeterminación presupone, por ende, una determinación de término medio, ella es, pues, in-determinación.

Sea que se la pase por alto, o que se la afirme decididamente, la posibilidad en tanto posibilidad no puede ser en ningún caso apropiada por el Dasein, sino que trasciende sus márgenes de acción, extendiéndose en un horizonte anterior en el que aquel es determinado en tanto tal. La posibilidad fundamental persiste tanto si el Dasein se pierde en la cotidianidad, como si se recupera y afirma al dejarse interpelar por la pregunta. La posibilidad en tanto posibilidad no puede ser, en suma, instrumentada por el sí-mismo. En todo caso, de lo dicho anteriormente se desprende que la alienación no es un mero accidente del que el sí-mismo deba ser simplemente sustraído y preservado, puesto que dicha alienación sólo puede, en el mejor de los casos, permanecer como posibilidad latente de la pérdida de sí. Por consiguiente, también el estado de perdido es una consecuencia de la apertura que caracteriza a la mismidad, distinguiéndola del resto de los entes que no tienen la posibilidad de la escucha. El estado de perdido es, también él, un signo distintivo del sí-mismo, y constituye una tendencia esencial inherente a la estructura ontológica de la mismidad a la que Heidegger denomina “caída” [*Verfallen*]. Sólo el sí-mismo puede olvidarse de sí y perderse en el trato con los entes. En este sentido, también el olvido de sí constituye una determinación esencial peculiar que distingue al sí-mismo del resto de los entes, a la vez que representa una afirmación encubierta –una afirmación por la negativa, si se nos permite el oxímoron– de la apertura inherente a la mismidad.

Así pues, la misma apertura que hace posible la determinación del Dasein a través de la pregunta, hace también posible el olvido de sí y su alienación en lo ente. La apertura es, como puede verse, una posibilidad insoslayable del sí-mismo, que –*en tanto posibilidad*– no puede ser meramente sorteada o evitada. Se trata, pues, de una posibilidad fundante del sí-mismo en tanto tal, que lo acompaña constantemente y que tiene la peculiaridad de mantenerlo en una suerte de inadecuación esencial con lo que lo rodea y

también consigo mismo. En efecto, esa determinación del ser del Dasein como apertura y posibilidad impide que éste pueda reunirse consigo mismo en una unidad sustancial plena, pero al mismo tiempo vuelve también imposible que pueda olvidarse completamente de sí para fundirse con los entes subsistentes. En este sentido, Heidegger puede sostener que el Dasein es lo más cercano ónticamente, puesto que es el ente que en cada caso somos nosotros mismos; y sin embargo ontológicamente lo más lejano. El Dasein está más cerca de sí que de cualquier otro ente, y no obstante no alcanza nunca la inmanencia de la presencia absoluta consigo mismo. El Dasein es lo más cercano, pero nunca lo absolutamente presente; y al mismo tiempo lo más lejano, pero nunca completamente extraño, aunque por lo general pasado por alto¹²². Entre el Dasein y el ser que le va en cada caso yacen, pues, la pregunta y la comprensión, que juntas encarnan un hiato ontológico radical e insalvable en el que tiene lugar la mismidad.

La apertura del sí-mismo hace patente la condición *trágica* que atraviesa a la mismidad impidiéndole reconciliarse consigo misma, y nos da la pauta de que ésta no puede ser correctamente expuesta, ni realizada en tanto tal, si se procede aislándola y separándola de la dispersión en el mundo [*Zerstreuung*] que la determina esencialmente, o si se la intenta capturar en una entidad estable, homogénea y cerrada sobre sí, como pretendió hacerlo el humanismo. El sí-mismo no puede ser *pensado* en sentido fuerte, o dicho de otra manera, su esencia no puede ser llevada a cabo [*vollzieht*] desde la comprensión metafísica del ser que busca determinarlo a partir de la presencia a sí. Por el contrario, para explicitarlo correctamente será menester que se lo determine *en y a partir de* esa inadecuación que constituye la dimensión fundamental de su ser.

La pregunta no introduce algo que no estuviera antes, sino que, por el contrario, ella saca a relucir una instancia presupuesta y pasada por alto en la cotidianidad, a saber: el carácter abierto de la mismidad, enmascarado tras el trato habitual con los entes. Como podemos ver, la mismidad se encuentra signada por la apertura aún antes de que ésta sea

¹²² Cf. *GA 2*, p. 43: “Das ontisch Nächste und Bekanntste ist das ontologisch Fernste, Uerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig übersehene”; *GA 2*, p. 16: “Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd”; y *GA 40*, p. 74: “Anscheinend müßten wir dies am ehesten ans Licht bringen, da wir keinem Seienden so nah sind als dem, das wir selbst sind. Alles andere Seiende sind wir nicht selbst. Alles andere »ist« noch und schon, wenn wir selbst nicht sind. So nah wie dem Seienden, das wir selbst sind, können wir anscheinend gegenüber keinem anderen Seienden sein. Wir können eigentlich nicht einmal sagen, daß wir dem Seienden, das wir je selbst sind, nahe seien, da wir es doch selbst sind. Und doch gilt hier: Jeder ist sich selbst der Fernste, so fern wie das Ich dem Du im »Du bist«”.

expuesta, aunque sólo la pregunta logre mostrarla positivamente como presupuesto de la referencia cotidiana a los entes. Pero como veremos a continuación, esa apertura no es vacía o abstracta, sino que se encuentra articulada significativamente. La pregunta no ha determinado al sí-mismo de un modo general o abstracto, sino que lo ha señalado como el ente que tiene una comprensión del sentido de aquella. La comprensión es, pues, un carácter inherente a la constitución del sí-mismo, y sin el cual éste no sería determinado por la pregunta. La pregunta no es un simple estímulo sonoro sobre sus órganos auditivos, sino una pregunta que el Dasein escucha y comprende dentro de un horizonte general de sentido, y sólo dentro del cual aquella lo interpela. Entendida como posibilidad de la escucha, la apertura que determina al Dasein no es entonces vacua, sino que se yuxtapone con una comprensión y un horizonte general de sentido al que Heidegger denominará “mundo” [*Welt*].

Considerado fenomenológicamente, el Dasein se encuentra en constante trato con los entes y vinculado a una esfera de sentido de la cual no puede abstraerse, retrotrayéndose y cerrándose sobre sí. Así pues, la apertura cosustancial al sí-mismo, que se corresponde a su vez con una comprensión del sentido inherente a éste último, lo mantiene constantemente fuera de sí en el mundo, expuesto en la exterioridad radical, sin refugio y habitando en el trato con los entes.

Si hemos podido determinar al sí-mismo a través de la pregunta, ello ha sido posible porque se encuentra esencialmente abierto. Ya la primera determinación del sí-mismo hace patente la apertura como su presupuesto, y pone de manifiesto que aquel no puede estar cerrado ni aislado sobre sí. Ahora sabemos además que esa apertura distintiva del sí-mismo –puesto que la pregunta sólo lo interpela a él– se yuxtapone con la comprensión y es, en particular, apertura al mundo. Así pues, el hecho de que el sí-mismo sea el ente que se siente interpelado por la pregunta no es sino otra forma de decir que su modo de ser es el de estar siendo en el mundo. Si el sí-mismo sólo tiene lugar dentro de una referencia esencial a los entes, y nunca de manera aislada, entonces su correcta explicitación no podrá pasar por alto esta apertura que lo expone al mundo. La pregunta fundamental por el horizonte de su determinación se convertirá entonces en la pregunta por el modo en el que este ente se inserta en el mundo, o para decirlo con la expresión con la que lo sintetizará Heidegger, por su “ser en el mundo” [*In-der-Welt-sein*].

De esta manera, la fenomenología nos muestra que es imposible exponer correctamente la mismidad del sí-mismo partiendo de la comprensión metafísica del ser, esto es, capturándola con claridad y distinción en una entidad subsistente, y separándola así de su vínculo con el mundo. La única manera de caracterizar correctamente al sí-mismo dependerá entonces de que se lo pueda abordar sin cortar el vínculo que lo determina esencialmente como el ente que él es, es decir, sin aislarlo del mundo y retrotraerlo sobre sí como un ente “ante los ojos”. La fenomenología exige, pues, otra determinación de la mismidad que la propia de la Metafísica, o dicho de otra manera, ella exige en última instancia otra comprensión del ser.

8. LA PREGUNTA POR EL DASEIN EN CADA CASO.

El ente que oficia de hilo conductor de la investigación llevada a cabo en *Ser y tiempo*, el Dasein, presenta un vínculo fundamental con el sentido. La apertura que lo distingue como el ente que es, y en razón de la cual hemos podido determinarlo como aquel ente que tiene la posibilidad de escuchar la pregunta, no es una condición meramente formal para definir al sí-mismo. Por el contrario, a la apertura le corresponde en cada caso y de manera esencial una comprensión concreta del sentido de lo en ella abierto. Lo abierto en cada caso no es una entidad abstracta, sino tal o cual ente, del que el Dasein se ocupa en tal o cual respecto, de acuerdo a tal o cual proyecto, meta o dirección. Pero complementariamente, la propia comprensión sólo puede tener lugar sobre la posibilidad de que el sí-mismo esté ya abierto y sea afectado por aquello que comprende. Así pues, si por un lado lo abierto se da siempre en su comprensión, por otro lado toda comprensión es siempre comprensión de lo abierto. Como puede verse, apertura y comprensión son entonces igualmente originarias y no se dan una sin la otra, mientras que el nexo esencial entre ambas –nexo en el que, como veremos, el Dasein habita cotidiana y concretamente– será indicado en *Ser y tiempo* con la expresión “ser en el mundo”.

El “ser en el mundo” señala la co-originariidad de apertura y comprensión, y constituye una determinación esencial del Dasein anterior a la distinción formal entre ambas. Aquel es el origen de estos dos aspectos que, como sabemos, sólo se dan conjuntamente y no de manera aislada. Resulta entonces fundamental prestar atención al hecho de que el “ser en el mundo” no es el producto de una síntesis entre la apertura y la comprensión, tomadas como elementos autónomos y aislados uno del otro, que sean luego

reunidos bajo la estructura del primero. Por el contrario, la distinción es sólo la consecuencia de una abstracción y formalización llevada a cabo sobre un fenómeno *más originario y concreto* –el “ser en el mundo”– en el que ambos se encuentran aún confundidos y contaminados recíprocamente.

Frente a la abstracción formal, el abordaje fenomenológico llevado a cabo por Heidegger se rige por lo fáctico y concreto¹²³. La ontología fundamental debe entonces poner la pregunta por el sí-mismo, no como condición formal, abstraída del tiempo y vacía de todo contenido para la existencia del hombre, sino, en cambio, en tanto que condición de posibilidad del hombre fácticamente existente en el mundo. La analítica existencial se propone dejar atrás las caracterizaciones formales, generales y abstractas, para avanzar hacia la explicitación de aquello que determina al Dasein *originaria y concretamente* como el Dasein que es, y no en general y de manera abstracta. Se tratará, por ende, de mostrar las condiciones del sí-mismo históricamente existente, y no un sujeto general válido incondicionalmente pero que, paradójicamente, no puede darse en ningún lugar.

La analítica existencial no despliega entonces una pregunta formal por la mismidad sino que, en cambio, se ocupa del *devenir concreto* de esta última en la cotidianidad. ¿Pero de donde proviene la determinación concreta del sí-mismo? ¿Qué es lo que hace de un ente cualquiera este ente concreto, si no el hecho de que se encuentre en un peculiar “aquí” [*Hier*] y “ahora” [*Jetzt*], es decir, en general, en un espacio y un tiempo *concretos*? El “aquí” y el “ahora” son así las determinaciones concretas del ente, los que hacen de un ente en general *este* ente del caso; algo que, por cierto, ya fuera entrevisto por Hegel en el capítulo sobre la “certeza sensible” de su *Fenomenología del espíritu*¹²⁴. ¿Pero qué es lo que hace que el espacio y el tiempo se vuelvan ellos mismos coordenadas concretas para la

¹²³ Cf. *GA 2*, p. 1: “Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung”; y p. 9: “Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder *ist* sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten - oder *ist* sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?” (la cursiva es siempre de Heidegger).

¹²⁴ Cf. *GA 41*, p. 27: “Wir fragen erneut, woher und wie sich die Wahrheit über das Ding als eines »je diesen« bestimmt. Wir kommen dabei auf eine Beobachtung, die bereits Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« (WW II, 73 ff) durchgeführt hat. Allerdings sind Ansatz, Ebene und Absicht von Hegels Gedankengang anderer Art [...] Wodurch ist die Kreide hier je diese und keine andere? Nur dadurch, daß sie gerade hier ist, und zwar jetzt hier ist. Das Hier und das Jetzt machen sie zu *dieser*. Bei der hinweisenden Bestimmung –dieses –nehmen wir also Bezug auf das Hier, d.h. auf einen Ort, d.h. auf den Raum, und ebenso auf das Jetzt, die Zeit”. (Heidegger cita las obras de Hegel de acuerdo a la edición “de los amigos del difunto”, (1832-45) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke*, Berlín: Duncker und Humblot).

determinación de un ente como siendo este ente que se da en el mundo?

Ni el espacio por sí solo, ni el tiempo por su parte alcanzan para la determinación concreta de un ente, sino que ésta sólo puede emerger del entrecruzamiento entre ambos. Lo concreto reside, pues, en el entrecruzamiento del “aquí” y el “ahora”, pero en un entrecruzamiento que no es el resultado de la yuxtaposición de ambas coordenadas tomadas con anterioridad y separadamente, sino que es, por el contrario, el origen de su distinción. Heidegger se referirá a él con el pronombre demostrativo “ahí” [*Da*], que debe ser pensado en su familiaridad con ese otro pronombre, “esto” [*Dieses*], mediante el cual Hegel intentó también señalar la determinación concreta de lo que se da. El “ahí” es, en suma, el origen concreto que hace posible determinar al ente en el tiempo y el espacio.

Pero aunque sea, en general, el “ahí” el que –a través del tiempo-espacio [*Zeit-Raum*], expresión con la que Heidegger se referirá a lo abierto a partir de la *Kehre*¹²⁵– haga de un ente cualquiera *este* ente del caso, hay un ente que, no obstante, no puede ser determinado en lo que tiene de propio por el mero hecho de estar situado pasivamente en el “ahí”. Frente a los entes que son ontológicamente indiferentes [*gleichgültig*] al “ahí”, existe un ente que, en tanto el ente que es, se encuentra arrojado de cara, teniendo que vérselas con él. Este ente, que se encuentra determinado concreta y singularmente por el hecho de que *ha el ahí*, debiendo comportarse de algún modo en relación a él y teniendo que asumirlo a su cargo incluso cuando procura pasarlo por alto presumiendo ser indiferente [*indifferent*], no es otro que aquel cuyo ser consiste en “ser *ahí*”, el *Da-sein*.

Frente a los entes subsistentes, el sí-mismo tiene una comprensión del “ahí”, y en esa comprensión, en ese tener que vérselas con el “ahí”, se decide quién será en tanto que el ente que es. Ciertamente, aunque la masa corporal del sí-mismo pueda ser rastreada espacio temporalmente, su mismidad, en cambio, no se deja determinar por el simple trazado de coordenadas. El sí-mismo no puede, por ende, ser determinado *en tanto tal* por su ubicación en el tiempo-espacio, sino que aquello que lo diferencia de los entes subsistentes yace en su comprensión del “ahí”, en el hecho de que tiene que habérselas con éste, y de que éste *le va* en su ser.

Si queremos mostrar al sí-mismo en su mismidad concreta, es necesario entonces que avancemos hacia el “ahí” como determinación fundamental del *Dasein*. Es necesario,

¹²⁵ Cf. por ejemplo *GA 65*, pp. 371-388.

en síntesis, mostrar al Dasein en su comprensión del “ahí” singularizante. Pero, ¿cómo podemos mostrar el “ahí” en tanto que aquello que determina *concretamente* al Dasein en cada caso? ¿Cómo mostrar lo concreto sin caer en categorizaciones abstractas que dejan a un lado, justamente, lo esencial? ¿Cómo dejar atrás en el análisis toda determinación formal y general, para avanzar hacia lo originariamente concreto que hace del sí-mismo *este sí-mismo* singular? ¿No es necesario para ello primero romper con toda una gramática que, coextensiva a la Metafísica, determina formalmente lo que se da mediante categorías generales, abstractas y que se presentan en primer lugar carentes de contenido? ¿No es necesario entonces visibilizar también los rasgos temporales e históricos en los que ese mismo lenguaje se instancia y desformaliza en cada caso? ¿No debemos, en suma, hacer también patente el “ahí” en el que en cada caso se instancia el propio lenguaje de la Metafísica, para de esa manera deconstruir los conceptos abstractos que nos han sido legados por la tradición? Resulta imposible mostrar lo que determina al sí-mismo en cada caso sin esta necesaria deconstrucción del lenguaje de la Metafísica, puesto que éste nos impide traspasar las capas abstractas del concepto para de ese modo desenterrar lo concreto en su dimensión singular más propia¹²⁶.

Entendido como origen concreto que escapa a toda captura categorial, el “ahí” es la condición de toda comprensión e interpretación o, para decirlo con Agamben, la instancia en la que tiene lugar el discurso¹²⁷. Para desenterrarlo bajo la sedimentación de sentidos inherente a la Metafísica, será menester, por tanto, recuperar el sentido que el lenguaje de la tradición adopta en cada situación histórica dada. Frente al lenguaje de la Metafísica, es menester recuperar *el habla* de cada época, su articulación significativa, histórica y concreta; por fuera de la cual aquel no dice propiamente nada. Es necesario, pues, *hacer hablar* a la tradición, y hacerla hablar en su sentido histórico, es decir, tanto en lo referente a su inserción peculiar en la historia de la Metafísica, como en aquello que ese habla tiene para decirnos hoy en día. Para ello será indispensable a su vez no dejar de considerar los

¹²⁶ Cf. GA 32, p. 90: “Wir sagen: Dieses. Was wir da sagen, ist das allgemeine Dieses, und wir meinen das Diesige, den Baum. Das, was wir im allgemeinen Dieses eigentlich meinen, können wir mit dem Dieses gar nicht sagen. Wir sagen »dieses«, und es ergibt sich das allgemeine Dieses. Die Sprache sagt das Gegenteil von dem, was wir meinen. Wir meinen das Einzelne, sie sagt das Allgemeine [...] Die Sprache ist in sich das Vermittelnde, was uns nicht versinken läßt im Diesigen, ganz und gar Einseitigen, Relativen, Abstrakten”. Sobre los límites del lenguaje para expresar la singularidad cf. también “Cómo no hablar. Denegaciones” en Derrida: 1997b, pp. 13-58; y “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” en Nietzsche, KSA I, pp. 873-890.

¹²⁷ Cf. Agamben: 2008b, *passim*, especialmente pp. 41-68.

vocablos y expresiones que tienen lugar cotidiana e inconscientemente, pero que tienen algo que decir sobre el modo en el que el Dasein habita concretamente en el mundo¹²⁸.

La mostración de lo concreto exige, en todo caso, una comprensión del ser distinta que la propia de la Metafísica, impedida de traspasar su gramática formal, general y abstracta, e impedida por ende de pensar lo singular. He aquí el que tal vez sea el desafío más grande del pensar heideggeriano: ¿cómo pensar lo que cae fuera del concepto, pero que a la vez constituye su origen y sentido? ¿No hay allí también una redefinición de la tarea peculiar a la filosofía? ¿Puede esta última sostenerse como tal una vez que ha sido liberada de su determinación metafísica? ¿Y tiene sentido seguir llamando filosofía a ese pensar?

Pero si frente a la Metafísica, impotente cuando se trata de mostrar lo que hace de un fenómeno en general *este* fenómeno, la investigación llevada a cabo por Heidegger apunta a señalar lo singular y concreto, entonces a la redefinición de la filosofía antes señalada le corresponde también una redefinición de sus aspectos específicos, entre los que se destacan en particular la ética y la política; que pierden ahora su soporte formal y abstracto para redefinirse ellas también histórica y concretamente. No es posible ya ofrecer preceptos formales que dirijan al sí-mismo en todo tiempo. No es posible tampoco un sistema abstracto de valores que contenga las pautas formales a las que la realidad concreta deba ser reconducida, por lo general violentamente. Por el contrario, a partir de esta redefinición, la ética y la política sólo pueden tener lugar concretamente o, para utilizar un vocablo caro a la política, *en la coyuntura*.¹²⁹

Yendo desde las categorías formales hacia su origen concreto, *Ser y tiempo* abre el camino para una explicitación de la mismidad en lo que ésta tiene de *singular*, para de esa manera lograr la elucidación de lo que determina al Dasein *en cada caso*, y no tomado formalmente como entidad general y abstracta. El Dasein es siempre el Dasein instanciado fácticamente en cada caso, y nunca una entidad formal separada del tiempo. Los existenciales no son entonces meras *categorías* vacías que deban desformalizarse –o, dicho

¹²⁸ Para un análisis detallado de, particularmente del §74 de *Ser y tiempo* a partir de esta dimensión histórica y concreta del habla cf. Fritsche: 1999, *passim*.

¹²⁹ Resulta interesante en este respecto señalar la interpretación de la política presentada por Derrida en *Políticas de la amistad*. Allí Derrida indica la pregnancia de lo coyuntural y lo concreto en la concepción que Carl Schmitt tiene de *lo político*, y cómo éste clausuraría esta posibilidad de pensar lo concreto en tanto que concreto al postular un “concepto de lo político”. Cf. Derrida: 1998b, especialmente pp. 131-157: “De la hostilidad absoluta”.

en el vocabulario de Kant: “esquematizarse”¹³⁰— para recibir su contenido posteriormente, sino que ellos mismos representan ya el movimiento de instanciación por el cual el Dasein sólo existe fáctica y concretamente. Los existenciales sólo tienen sentido concreto y nunca formal o abstracto, o lo que es lo mismo, ellos están siempre temporalizados y por esa razón pueden determinar al sí-mismo en su desenvolvimiento cotidiano.

No es necesario, por ende, un esquematismo de los existenciales, puesto que ellos mismos son ese esquematismo, dentro del cual tiene lugar todo el proyecto de *Ser y tiempo* y cuyo marco general se expresa como el fenómeno de “ser en el mundo”. Pensada desde Kant, la investigación presentada en *Ser y tiempo* se despliega así en el punto de contacto entre las categorías formales del sujeto y su concreción temporal, es decir, en el ámbito de copertenencia entre el entendimiento abstracto y la intuición empírica concreta, un punto que es anterior a la división y en el que ambos polos se determinan recíprocamente. Un espacio que, siendo la raíz común que yace tras la división modal entre sensibilidad y entendimiento¹³¹, y no siendo en sí mismo ni subjetivo, ni objetivo, sino propiamente trascendental, habría sido entrevisto por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, para luego ser rápidamente obturado en la segunda, evitando poner en riesgo el privilegio histórico —y sobre todo iluminista— de la razón [*Vernunft*] a manos de la imaginación [*Einbildungskraft*].¹³²

Esto nos permite notar una diferencia fundamental entre el Dasein y la manera metafísica de analizar categorialmente el ser del hombre, dentro de la cual el sujeto trascendental kantiano, heredero dogmático del sujeto cartesiano¹³³, ocupa indudablemente un lugar privilegiado. Mientras que, en lo esencial, este último es pensado bajo el modo de ser de la subsistencia, como un complejo categorial que se mantiene estable en el tiempo, y que sólo se determina fácticamente con posterioridad; el Dasein aparece en cambio como

¹³⁰ Cf. Kant: 1956, pp. 196-205 [A137, B176 – A148, B188]: “Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe”.

¹³¹ Cf. *GA 3*, p. 202: “Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendente Einbildungskraft. Diese ist die Wurzel der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis. Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit”.

¹³² Cf. *GA 3*, p. 170: “Allerdings ist zu beachten, daß die Grundlegung in der ersten Auflage nie »psychologisch« war, so wenig wie die in der zweiten eine »logisch« wurde. Beide sind vielmehr transzendental, d.h. notwendig sowohl »objektiv« wie »subjektiv«. Nur hat sich in der transzendental subjektiven Grundlegung die zweite Auflage für den reinen Verstand gegen die reine Einbildungskraft entschieden, um die Herrschaft der Vernunft zu retten”.

¹³³ Cf. *GA 2*, p. 24. Esta crítica del sujeto cartesiano y su sucedáneo, el sujeto trascendental kantiano, alcanza también a la subjetividad trascendental de Husserl. Cf. *GA 14*, p. 131.

ese movimiento mismo de determinación fáctica y concreta. Incluso si el sujeto kantiano se encuentra signado internamente por el tiempo, no obstante su ser sigue siendo pensado desde el primado del presente y, por lo tanto, como siendo subsistente. Aunque el tiempo signe incluso el sentido interno del sujeto kantiano, sin embargo no alcanza propiamente a determinar su propio ser. El sujeto trascendental kantiano es, para decirlo sencillamente, un sujeto formal; mientras que el Dasein, en cambio, sólo se da concretamente y en cada caso¹³⁴.

9. EL SER-EN-EL-MUNDO

El fenómeno originario en el que en cada caso el Dasein habita concretamente lleva el nombre de “ser en el mundo”. Pero como puede verse a simple vista, ya desde su denominación éste fenómeno hace referencia a una estructura compleja y heterogénea, conformada por elementos diversos que aparecen reunidos en una misma expresión. Sin embargo, esta multiplicidad no es azarosa, ni se presenta dispersa o fragmentada. Por el contrario, aún en su diversidad esencial, la heterogeneidad del “ser en el mundo” se encuentra reunida y articulada en una cierta unidad de sentido que muestra sus distintos aspectos como siendo modalidades de un mismo fenómeno. El “ser en el mundo” manifiesta así una cierta cohesión interna, que reúne los distintos elementos bajo un sentido común que hace de ellos *un* fenómeno. El primer paso en vistas a la explicitación del “ser en el mundo” deberá entonces avanzar justamente en dirección a su determinación como fenómeno unitario, para de esa manera lograr ponerlo a la vista como el horizonte dentro del cual el Dasein habita inmediata y regularmente.

Pero determinado intrínsecamente por el tiempo, la unidad del “ser en el mundo” sólo puede ser supuesta y no está nunca dada efectivamente. El “ser en el mundo” no consiste, pues, en una unidad sustancial acabada, puesto que se encuentra atravesado esencialmente por un horizonte de negatividad y ausencia que vuelve imposible su completa presentificación y cierre. Determinada temporalmente, la unidad del “ser en el mundo” no está nunca plenamente *presente*, ni su ser puede entonces corresponderse con la

¹³⁴ Cf. Derrida: 2013, p. 266-267: “Il s'ensuit que c'est seulement en se référant à la temporalité inauthentique, à l'intra-temporalité que Kant aurait tant tenu à séparer le je pense de la temporalité, à en faire un sujet intemporel. Le je pense n'est intemporel qu'au regard de l'intra-temporalité intra-mondaine mais si l'on remonte à la temporalité originaire et authentique, le je pense est temporel. La séparation entre le je pense et la temporalité n'est au fond que la différence qui sépare la temporalité originaire et la temporalité constituée et intra-mondaine”.

subsistencia metafísica y “ante los ojos”. Como quedará en claro más adelante, la unidad del “ser en el mundo” sólo puede ser virtual y nunca efectiva.

Atravesado constitutivamente por un horizonte de ausencia, la determinación del “ser en el mundo” no puede entonces ser llevada a cabo mediante la reducción de la multiplicidad a una entidad sustancial anterior, efectiva y separada. Por el contrario, para lograr determinarlo como fenómeno es necesario ante todo exponer la articulación que se encuentra *implícita* en la multiplicidad de sus elementos. Se trata, en suma, de rastrear la unidad contenida *en* la multiplicidad de sus elementos, y no separadamente de ésta, para de esa manera hacer manifiesta la unidad *interna* que tiene lugar *entre* los distintos aspectos formales que conforman el “ser en el mundo”, y no antes de ellos.

Constituido por un horizonte de negatividad y ausencia, la unidad del “ser en el mundo” no puede corresponderse con la de una identidad sustancial. Para hacerlo patente como fenómeno complejo y no como colección casual de elementos es menester entonces explicitar su sentido interno, en tanto que *fuerza centrípeta* que reúne su multiplicidad en una misma forma fenoménica. No se trata entonces de una forma externa que capture la multiplicidad para imponerle su sello desde fuera, sino, por el contrario, de una fuerza inherente a la multiplicidad misma, que tiene lugar entre sus aspectos formales y la articula en una estructura unitaria. Pero el “entre” no sólo recoge y reúne la multiplicidad, sino que también contiene una *fuerza centrífuga* disgregante, que separa y distingue los aspectos formales entre sí. El “entre” unifica y reúne, pero a la vez distingue y disemina los elementos del “ser en el mundo”, articulándolos como momentos o aspectos distintos de una misma estructura unitaria. El “entre” es, en suma, el origen diferenciante del “ser en el mundo” en su multiplicidad, y donde debe, por ende, ser rastreado su sentido.

Para ello es menester ante todo explicitarlo y volverlo visible. Heidegger apelará así al uso de guiones con la intención de representar gráficamente el “entre” que reúne y diferencia los elementos constitutivos del “ser en el mundo”, haciendo patente su articulación interna hasta aquí pasada por alto. El “ser en el mundo” correctamente determinado debe, pues, ser entendido como ser-en-el-mundo, donde los guiones vuelven explícito el vínculo interno que hace de la multiplicidad un fenómeno heterogéneo pero unitario¹³⁵. La pregunta por el origen de la determinación concreta del “ser en el mundo”

¹³⁵ Lamentablemente la traducción de Gaos ha elidido estos guiones contenidos en la expresión *in-der-Welt-sein*, para transformarlos en comillas: “ser en el mundo”. Este procedimiento implica, a nuestro entender,

deviene así pregunta por el vínculo diferenciante –por el “entre”– de los elementos que lo conforman, es decir, por los guiones del ser-en-el-mundo, a cuya explicitación es menester arribar a través de la interpretación de los elementos en los que este último se formaliza. Y estos elementos son, visiblemente, el ser-en y el mundo, pero también el Dasein en tanto que el ente que en cada caso es-en-el-mundo. Nos encontramos, en síntesis, con los tres elementos constitutivos del ser-en-el-mundo, a saber: 1) el sí-mismo, en tanto que aquel ente que en cada caso es-en-el-mundo –el Dasein–; 2) el horizonte general de sentido en el que ese ente se encuentra en cada caso involucrado esencialmente –el mundo–; y finalmente 3) la relación misma entre 1) y 2) –el ser-en–.

Es necesario entonces avanzar hacia el análisis de estos tres elementos, con la intención de poder leer en ellos el horizonte en el que se dan conjuntamente como diferentes. Pero, ¿por cuál empezar? ¿Cuál es el mejor camino para arribar al sentido del ser-en-el-mundo en tanto tal? ¿Acaso alguno de los tres elementos planteados muestra con mayor facilidad el “entre” que los origina y articula como ser-en-el-mundo?

Desde un punto de vista fenomenológico, el ser-en-el-mundo es anterior a su distinción formal entre el Dasein, el ser-en y el mundo. El Dasein habita y vive disperso y perdido en el ser-en-el-mundo, dentro del cual debe encontrarse. Y de la misma manera, el mundo tiende a ser soslayado por el Dasein perdido en el trato inmediato con el ente. Sin embargo, frente a estos dos elementos, el ser-en pareciera gozar de una mayor originariedad, puesto que indica la relación de involucramiento y familiaridad *entre* el Dasein y el mundo, el modo en el que aquel vive, habita y por lo general se pierde en éste.

dos grandes problemas. En primer lugar, la elisión de los guiones conlleva el ocultamiento del aspecto primordial que dicho fenómeno, que es justamente sobre el que avanzará la investigación de *Ser y tiempo*. Pero en segundo lugar, la inclusión indiscriminada de comillas por parte de Gaos –en efecto, todos los existenciales (“existenciales”, de acuerdo a la traducción de Gaos) aparecen entrecomillados en la traducción, y no así en el original–, deriva en el abuso de un signo diacrítico que Heidegger utiliza con especial sutileza y cuidado. Así pues, en el §14 de *Ser y tiempo*, luego de distinguir los cuatro sentidos en los que puede ser comprendida la expresión *mundo*, dirá que éste sólo figurará entre comillas cuando sea utilizado en su cuarta acepción –a saber, como la sumatoria de todos los entes que son “ante los ojos”–; otorgándole así una evidente relevancia hermenéutica al uso de dicho signo. Pero también en la parte final del texto las comillas servirán para que Heidegger distinga dos modalidades del *futuro*: una, sin comillas [*Zukunft*], que refiere a la comprensión propia de la temporalidad, y otra, con comillas [*“Zukunft”*], a la impropia; distinción de la cual nos ocuparemos más adelante. Resulta, por ende, fundamental atender al uso de las comillas efectuado por Heidegger, que nunca es azaroso, aunque a veces pueda llegar a ser un tanto misterioso, como sucede por ejemplo en el §5 de *Ser y tiempo* donde, frente a las otras ontologías regionales allí consignadas, sólo la “política” aparece entrecomillada. En cualquier caso, ya Derrida ha señalado el vínculo entre las comillas y la deconstrucción, refiriéndose en particular al uso que Heidegger hace de aquellas al referirse al *espíritu*. Cf. Derrida: 1987a, *passim*.

Dasein y mundo se encuentran aún *implícitos* como tales en el ser-en, que se muestra ahora como el origen de la distinción y explicitación formal de ambos. El ser-en pone de manifiesto el origen diferenciante entre Dasein y mundo, y por presentar una mayor transparencia con el “entre” que articula el ser-en-el-mundo en tanto tal, debe ahora ser tomado como hilo conductor para la elucidación de éste.

El ser-en es el origen de la distinción entre Dasein y mundo, y señala el peculiar vínculo en el que ambos se presentan cotidianamente. El ser-en es, de nuevo, más concreto y originario que sus aspectos formales, el Dasein y el mundo. Y este vínculo primero difiere radicalmente de aquel peculiar a los entes subsistentes [*vorhanden*]: el Dasein no *es-en-el-mundo* a la manera en la que un ente subsistente “es en” otro ente, tal y como el agua es en el vaso o el vestido en el armario¹³⁶. El Dasein no *es-en-el-mundo* como un contenido “es en” un continente. Su relación con el mundo no es de mera contigüidad espacial. El Dasein no está al lado de los entes, ni al lado del mundo, sino que él *es-en* el mundo. En el modo en que habita se manifiesta una relación esencial de involucramiento y familiaridad con el mundo, que pone de relieve que el Dasein comprende el sentido de aquello con lo que trata. Ser-en significa así estar siempre ocupándose de lo que se presenta en el mundo, teniendo en cada caso una comprensión de lo que en éste aparece.

Que el Dasein *sea-en-el-mundo* significa, en suma, que *vive y habita* un horizonte general de sentido: el mundo. Este último es “aquello *«en-que»* [*»worin«*] un Dasein fáctico, «vive» en cuanto este Dasein” que es¹³⁷. El mundo es, en suma, el ámbito concreto en el que el sí-mismo “vive”. Debemos aquí prestar especial atención a las comillas con las que Heidegger destaca este último término. Ellas nos advierten que no nos apresuremos en tomar dicha expresión en la común acepción biológica con la que solemos utilizarla. Ciertamente, y como veremos con mayor detenimiento en la sección siguiente, el mundo no es simplemente el espacio en el que el Dasein satisface sus necesidades fisiológicas vitales, esto es, básicamente donde come, respira y excreta. Por el contrario, inmerso en el mundo, el Dasein vive el mundo, en un sentido existencial mucho más profundo y en el

¹³⁶ Cf. *GA 2*, pp. 53 y ss.

¹³⁷ (La cursiva es de Heidegger). Hacemos alusión a la acepción número 3 de la definición de mundo, consignada por Heidegger en *GA 2*, p. 65, como aquella que será utilizada en el texto, a saber: “3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt”.

que su propio ser se encuentra involucrado plenamente.

Considerado desde su nivel más superficial en la cotidianidad, el ser-en se presenta como un estar disperso y perdido en el trato con los entes. Este trato conlleva, pues, el *completo* involucramiento del sí-mismo con aquello que ocupa el centro de su atención: el Dasein se olvida completamente de sí y se pierde, para de esa manera vivirse a sí mismo *en* los entes con los que trata. El sí-mismo se solapa así con los entes de los que se ocupa cotidianamente, sin discernir con claridad sus propios límites, dónde empieza él ni dónde terminan éstos.

Pero este trato primario con los entes no es solamente teórico, ni tampoco meramente práctico. El Dasein no se limita allí a contemplar ni a reflexionar sobre los entes que aparecen en el mundo, pero tampoco se dedica a manipularlos y ejecutarlos ciegamente. Por el contrario, Heidegger apunta que ese involucramiento primario con el ente —el ser-en cotidiano— tiene un modo propio de visión, la “circunspección” [*Umsehen*], en el que se encuentran implicados tanto una visión conjunta del ente en cuestión y del entorno dentro del cual éste adquiere sentido como tal, como un cierto cuidado y precaución en el trato¹³⁸. Ni teórico ni práctico, el trato con los entes es, pues, a la vez teórico y práctico, puesto que tiene lugar en un horizonte anterior a esta distinción. Así pues, también la distinción entre teoría y práctica es posterior al fenómeno primero del ser-en-el-mundo, lo que equivale a sostener que no está dada por sí misma y que carece de justificación fenoménica. Un correcto abordaje fenomenológico nos muestra así que la división entre teórico y práctico es también ella consecuencia de un proceso de abstracción y formalización llevado a cabo sobre el fenómeno primero del ser-en-el-mundo, en el que la teoría y la práctica se encuentran aún mezcladas y confundidas.

Pero puesto que en sí mismo no es teórico ni práctico, el ser-en-el-mundo no presupone ni un mundo suprasensible al que el Dasein deba acceder intelectual y teóricamente, ni tampoco una materialidad desnuda sobre la que ejerza un accionar ciego, y por lo tanto menos aún la yuxtaposición entre ambos. Contrariamente, el ser-en-el-mundo refiere al origen diferenciante a partir del cual ambos planos son posteriormente

¹³⁸ En su traducción de *Ser y tiempo* Rivera señala con claridad los dos sentidos contenidos en el término alemán *Umsicht*: “Este término lleva dos connotaciones: primero, que se trata de una mirada alrededor, de una mirada abarcante; y, segundo, que esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato de las cosas. Ambas connotaciones se hallan igualmente en la palabra española *circunspección*”. Cf. M. Heidegger (1997), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria: Santiago de Chile, p. 467.

abstraídos uno del otro por el pensar metafísico. Por consiguiente, la recuperación del ser-en-el-mundo como fenómeno primario que antecede a la distinción teórico-práctico, implica el desmontaje simultáneo de la distinción –característica de la Metafísica– entre los planos sensible y suprasensible. Ni meramente teórica, ni solamente práctica, la articulación significativa inherente al ser-en-el-mundo constituye nada menos que el lugar en el que el Dasein *habita* [*wohnt*] íntegra y concretamente¹³⁹.

En el trato cotidiano con los entes el Dasein no percibe entonces datos de la sensación que deban luego ser configurados, sino que oye el ruido de una moto que pasa por la calle; no recibe primero una *hyle* que tenga que ser procesada de acuerdo a categorías previas, cuyo origen y determinación permanecen impensados, sino que ya en el nivel más superficial del ser-en el sí-mismo se pierde en el trato con entidades que aparecen de antemano plenas de sentido.

Nunca oímos «inmediatamente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante, la motocicleta. Uno oye la columna en la marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante.

Se necesita una actitud muy artificial y complicada para «oír» un «ruido puro». Pero el hecho de que inmediatamente oigamos motos y carretas, es la prueba fenoménica de que el Dasein, en tanto que ser-en-el-mundo, mora [*sich aufhält*] en cada caso *en* [*beim*] los entes a la mano intramundanos, y de ninguna manera inmediatamente en «sensaciones», cuyo desorden debiera ser moldeado para colocar el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para finalmente alcanzar un «mundo». En tanto esencialmente comprensor, el Dasein está inmediatamente en lo comprendido.¹⁴⁰

Ahora bien, ¿de dónde proviene este sentido que atraviesa y articula al ser-en-el-mundo en cada caso y de la que surge incluso el propio sujeto como instancia derivada, formal y “ante los ojos”? ¿Cuál es el origen de la significatividad que en cada caso manifiesta el ser-en-el-mundo, una vez que hemos dejado atrás toda instancia formal y

¹³⁹ Cf. *GA 2*, p. 54: “Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei ... , vertraut sein mit ... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat*” (la cursiva es de Heidegger).

¹⁴⁰ Cf. también *GA 56/57*, pp. 70-73. [*GA 2*, p. 163-164: “»Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein »reines Geräusch« zu »hören«. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei »Empfindungen«, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer »Welt« zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen” (la cursiva es de Heidegger)].

subsistente a la que pudiera ser referida la capacidad de donar sentido? Si la instancia originaria se manifiesta ya dotada de sentido, ¿cuál es el origen de éste? Pero puesto que el ser-en-el-mundo es siempre el ser-en-el-mundo fáctico y concreto, los sentidos que lo recorren se encuentran necesariamente determinados temporal e históricamente. El ser-en-el-mundo es el ser-en-el-mundo en cada caso, y no en general y abstractamente, y por tanto el habitar del Dasein y su trato cotidiano con los entes aparecen mediados por la historia.

Al ser-en-el-mundo le es inherente en cada caso una determinada orientación que ordena y articula el habitar cotidiano del Dasein. Éste no es, pues, un mero *vagar* indiferentemente y sin rumbo en el mundo, puesto que el Dasein habita siempre en alguna dirección determinada, persiguiendo metas, tareas e intereses, y empujado por motivaciones, responsabilidades y mandatos. Metas que atraviesan y configuran el presente inmediato pero que apuntan hacia el futuro como el horizonte de su realización, y mandatos que han sido transmitidos desde el pasado y que piden ser respondidos en el presente y el futuro. El presente, que el Dasein construye día a día con su trabajo, es la cristalización temporal de los encargos [*Auftrag*] del pasado y del destino [*Sendung*] al futuro¹⁴¹. El ser-en-el-mundo inmediatamente presente, el trato concreto y significativo con los entes en el que el Dasein se pierde cotidianamente, se presenta así atravesado por una dimensión temporal que marca tanto su proveniencia del pasado como su apertura indeterminada hacia el futuro.

Pero si por un lado las metas señalan en última instancia hacia un futuro que trasciende al Dasein del caso, y apuntan a generaciones venideras que deberán también responder por ellas, sea haciéndose cargo o rechazando la responsabilidad de su realización; por otro lado también los mandatos que provienen del pasado señalan hacia una anterioridad que excede los límites fácticos del sí-mismo del caso. Su habitar en el mundo se encuentra así atravesado y determinado por un horizonte de ausencia que, sea en dirección al futuro o al pasado, trasciende el presente inmediato, a punto tal de desbordar la totalidad de la vida del Dasein. De esta manera, el ser-en-el-mundo fáctico y concreto se configura a partir de un horizonte abierto, que siempre excede el alcance de la presencia y

¹⁴¹ Cf. GA 38, p. 128: “Die Arbeit ist die *Gegenwart* des geschichtlichen Menschen, derart, daß in der Arbeit und durch sie uns das Werk zur Anwesenheit und Wirklichkeit kommt. Daraus ergibt sich, daß die geschichtliche *Gegenwart* sich bestimmt zum geschichtlichen *Augenblick*. Geschichtliche *Gegenwart* erwächst als Arbeit aus *Sendung* und *Auftrag*, und so erwächst die *Gegenwart* aus *Zukunft* und *Gewesenheit*” (la cursiva es siempre de Heidegger).

que sólo puede ser rememorado o proyectado parcialmente. Los sentidos que se cristalizan en el presente inmediato emergen así como resultado de la confluencia entre un pasado heredado que no ha sido elegido y un futuro aún en construcción, a partir del cual aquellos son reapropiados y reinterpretados continuamente.

El ser-en-el-mundo se revela entonces en su condición de pro-yecto [*Entwurf*], construcción de sentido que surge como consecuencia del entrecruzamiento entre un horizonte de sentidos heredados, en el que el Dasein se encuentra a sí mismo como habiendo sido arrojado sin haberlo elegido –el “estado de *yecto*” [*Geworfenheit*]–, y el mandato de reapropiar esos mismos sentidos desde un futuro que permanece aún indeterminado; o, utilizando la expresión acuñada por Žižek, como “proyección arrojada”¹⁴². El ser-en-el-mundo se muestra así recorrido por un flujo temporal que lo articula histórica y singularmente en el ser-en-el-mundo del caso. *El ser-en-el-mundo es, por tanto, siempre un ser-en-el-mundo singular, fáctico, concreto y determinado históricamente, y nunca una estructura general de sentido válida universalmente y en todo tiempo.*

La construcción de sentido habitada por el Dasein, el mundo, aparece siempre cargada de motivaciones, mandatos y sentidos que aquel ha heredado del pasado, pero que al mismo tiempo contribuye a construir, reinterpretar y legar a la posteridad. Determinado históricamente, el mundo es en cada caso peculiar, aunque tenga un sustrato común que, continuamente reapropiado y reinterpretado en proyectos disímiles, configura una *tradicición*.

Y en esas reapropiaciones y reinterpretaciones que configuran el devenir histórico del mundo se dejan ver, de un modo general y en cada caso, las huellas y la impronta del sí-mismo. En tanto construcción de sentido, el mundo lleva consigo la marca del Dasein, a la vez que también el Dasein porta en sí las marcas del mundo. No sólo el sí-mismo interviene activa y constantemente en la construcción del mundo, sino que también este último hace lo propio en la construcción concreta del Dasein. El mundo *habla* de los sentidos y proyectos históricos del Dasein del caso, a la vez que este último habla también de los sentidos y proyectos históricos que atraviesan y configuran *su* mundo.

El mundo no es, pues, una construcción abstracta, sino que siempre es el mundo *del*

¹⁴² Cf. Žižek: 2001, pp. 26 y ss.

Dasein del caso, donde el genitivo debe ser entendido simultáneamente tanto en su sentido subjetivo como objetivo: el mundo es del Dasein del caso, tanto como el Dasein es del mundo histórico del caso. Esto llevará a que unos pocos años después de la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger se refiera al hombre como “*weltbildend*”, expresión de muy difícil traducción pero que, más allá de cómo sea vertida, presupone una relación de pertenencia y acción recíproca entre la mismidad y el mundo¹⁴³. Así pues, la relación entre el sí-mismo y el mundo no es de mera intervención práctica o activa, pero tampoco de completa pasividad contemplativa. El mundo no es una materia informe que el Dasein pueda configurar, hacer y deshacer a su antojo, pero tampoco una estructura ya consumada de sentido, que se le imponga fatalmente para determinarlo de una vez y para siempre desde el pasado remoto. Lo que se da, en suma, es una intervención y creación constante en ambas direcciones, un actuar y padecer uno sobre el otro y simultáneamente.

10. EL ENTE QUE HA MENESTER DE...

Como puede observarse de lo antedicho, el Dasein no es un sujeto que deba salir de sí para actuar sobre un mundo que se extiende delante suyo como un objeto. El ser-en-el-mundo no sólo antecede a la distinción teórico-práctico, sino que también es anterior a la distinción sujeto-objeto, de la cual es origen y condición de posibilidad. Considerado fenomenológicamente, en este nivel básico no pueden ser hallados ni un sujeto –que se encuentre aislado en una interioridad inmanente y *cerrada* sobre sí–, ni tampoco un objeto, que surja como resultado de una misteriosa salida de aquel. Pero como contrapartida, el Dasein tampoco es meramente trascendente tomado este término en su sentido tradicional, esto es, como si su trascendencia consistiera en la ruptura con una interioridad que, como dijimos, carece de cualquier justificación fenomenológica¹⁴⁴. En sentido estricto, el Dasein no está, pues, ni recluso en la interioridad, ni tampoco meramente expulsado en una exterioridad de la que podría eventualmente sustraerse y recuperarse. Su habitar tiene lugar

¹⁴³ Ciria la traduce por “configurador de mundo”, enfatizando sólo su rol activo. Nosotros preferimos en cambio “mundiforme”. Cf. *GA 29/30*, §42 y ss.; y la respectiva traducción de Alberto Ciria en M. Heidegger (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza: Madrid.

¹⁴⁴ Cf. *GA 24*, p. 426: “Das Dasein existiert nicht zunächst in irgendeiner rätselhaften Weise, um dann den überschritt über sich selbst hinaus zu Anderen oder zu Vorhandenem zu vollziehen, sondern Existieren besagt immer schon: überschreiten, oder besser: überschrittenhaben”. Sobre esta reapropiación y reinterpretación heideggeriana de la trascendencia resulta particularmente clarificante Raffoul: 2004, pp. 105-113.

más precisamente en un horizonte que antecede y posibilita cualquier división posterior y abstracta entre interioridad y exterioridad, el Dasein habita, pues, el mundo en tanto que ámbito *neutro*¹⁴⁵.

El ser-en-el-mundo no es entonces la simple contracara de la interioridad subjetiva moderna, invertida ahora en lo que sería una afirmación de la exterioridad, contrapuesta pero equivalente. Por el contrario, el ser-en-el-mundo desarma la oposición entre interioridad y exterioridad sobre la que se sostiene la postulación del sujeto moderno, y debe entonces ser comprendido en su condición de umbral y origen diferenciante de dicha oposición. Esto permitirá que Heidegger trace un paralelo entre la interpretación monadológica de Leibniz y su propia comprensión del sí-mismo como Dasein. En efecto, ni las mónadas leibnizianas ni el Dasein heideggeriano necesitan ventanas para vincularse con el mundo, aquellas porque ya contienen todo dentro de sí, y éste, en cambio, por ser *él mismo ya un umbral y una ventana*.

Cada mónada representa en su interior ya la totalidad del mundo [...] A partir de la constitución fundamental del Dasein que hemos desarrollado, el ser-en-el-mundo, es decir, la trascendencia, puede con propiedad ser aclarado por primera vez lo que quiere decir en su fundamento la proposición de Leibniz acerca de la carencia de ventanas de las mónadas. El Dasein en tanto mónada no necesita ventana alguna, para ver hacia fuera algo por primera vez. No porque como sostiene Leibniz, todos los entes sean accesibles ya dentro de su caparazón y por ello pueda estar completamente encerrado y encapsulado en sí, sino porque la mónada, el Dasein, está ya fuera de acuerdo a su propio ser (de acuerdo a la trascendencia), es decir, está ya cabe [*bei*] el otro ente, y eso quiere decir cabe él mismo. El Dasein no está en absoluto dentro de un caparazón. En razón de la trascendencia originaria una ventana es superflua para el Dasein.¹⁴⁶

Por eso Leibniz puede decir: las mónadas no necesitan ventana alguna, precisamente porque ellas ya tienen todo en su interior. Nosotros diríamos a la inversa: ellas no tienen ventana alguna, no porque tengan todo dentro, sino porque no hay ni dentro ni fuera [...].¹⁴⁷

El Dasein puede así ser definido cabalmente como el punto de contacto entre el

¹⁴⁵ Puede hallarse una buena exposición sobre lo neutro como determinación originaria del Dasein en Raffoul: 2004, pp. 231-247.

¹⁴⁶ [Heidegger: *GA 24*, p. 427: “Jede Monade stellt in ihrem Inneren schon das Ganze der Welt vor [...] Aus der von uns entwickelten Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein bzw. der Transzendenz, kann erst eigentlich deutlich gemacht werden, was der Leibnizsche Satz von der Fensterlosigkeit der Monaden im Grunde meint. Das Dasein als Monade braucht keine Fenster, um allererst zu etwas außer ihm hinauszusehen, nicht deshalb, wie Leibniz meint, weil alles Seiende schon innerhalb des Gehäuses zugänglich ist und daher sehr wohl in sich verschlossen und verkapselt sein kann, sondern weil die Monade, das Dasein, seinem eigenen Sein nach (der Transzendenz nach) schon draußen ist, d. h. bei anderem Seienden, und das heißt immer bei ihm selbst. Das Dasein ist gar nicht in einem Gehäuse. Aufgrund der ursprünglichen Transzendenz erübrigt sich ein Fenster für das Dasein”.]

¹⁴⁷ [*GA 26*, p. 271: “Deshalb kann Leibniz sagen: die Monaden brauchen keine Fenster, weil sie eben alles schon in ihrem Inneren haben. Wir würden umgekehrt sagen: Sie haben keine Fenster, nicht weil sie alles drinnen haben, sondern weil es weder ein Innen noch ein Außen gibt [...].”.]

sujeto moderno –y el concepto de hombre que se desprende de éste– y la exterioridad del mundo. Aquel tiene lugar, por tanto, *entre* la interioridad y la exterioridad y, por ende, más allá de éstas. El Dasein es, en suma, el modo en el que el hombre *se manifiesta en el mundo* y nunca separadamente de éste, expresión en la que debe leerse una tautología: manifestarse es siempre manifestarse en el mundo, puesto que este último es el horizonte de sentido y la condición de posibilidad de toda manifestación.

Desde el momento en el que, amparados en la pregunta y la posibilidad de la escucha, hemos logrado una primera determinación del sí-mismo, no es posible ya afirmar ningún modo de interioridad radical, sin que dicha afirmación no conlleve la pérdida del hilo conductor de la investigación. Pero puesto que no hay interioridad, tampoco podemos seguir hablando de exterioridad. Si hemos podido determinar al sí-mismo a través de la pregunta, ha sido porque justamente aquel no está nunca completamente retraído sobre sí, ni aislado en una interioridad absoluta y subsistente, esto es –y dicho sencillamente–, porque no es una sustancia tal y como era definida por Descartes, a saber: como aquello que “no ha menester” de otra cosa para ser. Como veremos a continuación, el ser de la mismidad no se deja determinar por la interpretación metafísica de lo que es regida por la subsistencia en el tiempo. Más bien todo lo contrario, ha sido esta comprensión sustancialista del ser en general, y de la mismidad en particular –que Descartes toma de la Metafísica, y mantiene incuestionada tras su pretendida duda radical– la que le impidió a Leibniz –y como vimos antes también a Kant– comprender cabalmente las implicancias contenidas en su monadología, y que de algún modo preanunciaban ya el ser-en-el-mundo. La comprensión sustancial del ser constituye el obstáculo principal que impide una explicación fenomenológicamente originaria de la mismidad, y su expresión más acabada anuncia la autonomía e independencia ontológica a partir de la no-menesterosidad [*Unbedürftigkeit*] de otra cosa para ser.

La idea de ser, a la que se retrotrae la característica ontológica de la *res extensa*, es la sustancialidad. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa que un ente que es de tal manera que, para ser, no necesita ningún otro ente. El ser de una «sustancia» está caracterizado a través de una no-menesterosidad [*Unbedürftigkeit*].¹⁴⁸

¹⁴⁸ [GA 2, p. 92: “Die Idee von Sein, darauf die ontologische Charakteristik der *res extensa* zurückgeht, ist die Substantialität. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf. Das Sein einer »Substanz« ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert”]. Cf. también GA 26, p. 90.

En su interpretación monadológica de la sustancia, Leibniz tuvo ante sí sin lugar a dudas un fenómeno auténtico. Sólo que la orientación en el concepto tradicional de sustancia le impidió comprender el fundamento originario de la carencia de ventanas, y con ello interpretar verdaderamente el fenómeno por él vislumbrado.¹⁴⁹

Mientras que la sustancia no ha menester de ningún ente para ser, el Dasein, en cambio, sólo existe *en* los entes de los que se ocupa cotidianamente, y nunca por fuera de la referencia esencial que lo arroja a ellos. Pero si el Dasein no está nunca replegado sobre sí, sino que está siempre referido a los entes y al mundo en general, entonces se vuelve necesario replantear la no-menesterosidad que caracteriza al ser del sí-mismo por lo menos desde Descartes. Frente a su postulación de un sujeto subsistente que no ha menester de otra cosa para ser, sería necesario afirmar que *el Dasein es, por el contrario, el ente que ha menester de manera esencial e inexorable del mundo que habita y vive; mientras que el mundo aparece como la cristalización significativa de esa menesterosidad que determina ontológicamente el ser del Dasein.*

La fenomenología nos muestra así que tanto la distinción interioridad-exterioridad, como la postulación del sujeto como *fundamentum inconcussum* no constituyen fenómenos originarios sino que representan, en realidad, construcciones abstractas y derivadas, que provienen en última instancia de la comprensión del ser que toma al presente como su forma preeminente: la Metafísica. Es necesario entonces desandar la lectura tradicional y metafísica de la mismidad, para recuperar al sí-mismo en su originariedad fenomenológica, o lo que es lo mismo, es necesario destruir, o mejor, deconstruir la historia de la Metafísica, para de esa manera sacar a relucir en su originariedad los fenómenos que permanecen ocultos tras los preconceptos legados por esta última. ¿Y qué es entonces lo que se revela tras la deconstrucción del sujeto moderno?

La no-menesterosidad con la que Descartes definía esencialmente el ser del sujeto deja entrever un menester más original que ha sido rápidamente negado y encapsulado bajo la forma de la sustancialidad. La no-menesterosidad del sujeto sólo puede emerger como resultado positivo de una negación primigenia sobre un menester originario del Dasein. En efecto, ¿qué otra cosa puede ser el *no haber* menester sino una *carencia y una falta de*

¹⁴⁹ [GA 24, p. 427: “Leibniz hat in seiner monadologischen Interpretation der Substanz mit der Fensterlosigkeit der Monaden zweifellos ein echtes Phänomen im Blick gehabt. Nur verhinderte ihn die Orientierung am traditionellen Substanzbegriff, den Ursprünglichen Grund der Fensterlosigkeit zu begreifen und damit das von ihm gesehene Phänomen wirklich zu interpretieren”.] Sobre la herencia sustancialista en Kant referimos una vez más al pasaje ya citado GA 2, p. 24.

menesterosidad? La positividad de la sustancia aparece así como consecuencia de una negación que reviene sobre una negatividad todavía más originaria que la mera forma lógica del no: el menester o necesidad [*Notwendigkeit*].

Siguiendo las directrices de la lógica tradicional, y en particular de su principio supremo: la no-contradicción; la Metafísica ha entendido a la no-menesterosidad como la negación y obturación del menester. Sin embargo, también el menester se caracteriza por una negación que le resulta inherente. El menester es, pues, una forma de carencia y de falta, a la que la negación lógica del “no”, más que retransformar positiva y dialécticamente, no hace sino profundizar en su intrínseca negatividad. En efecto, la negatividad del menester se encuentra presupuesta en su negación lógica. La sustancia no es entonces la mera negación de la necesidad sino, por el contrario, su paroxismo; de la misma manera en que el ser en acto que determina a la sustancia no es tampoco la simple negación del ser en potencia sino, en cambio, su radicalización¹⁵⁰. Como puede verse, tras esta reinterpretación de la no-menesterosidad de la sustancia yace el desmontaje de la dialéctica metafísica que, amparada en el principio de no-contradicción, sostiene que dos negaciones constituyen una afirmación, y que por ende es posible reciclar la negatividad y volviéndola positiva.

Lo que se revela tras la no-menesterosidad de la sustancia es, en suma, un menester o necesidad originario, que la Metafísica procura obturar dialécticamente, para reconvertirlo positivamente y de esa manera lograr su solidificación y dominabilidad. El origen de la sustancia es, pues, una necesidad fundamental que ha sido negada. Y esta necesidad del mundo y de los entes que en él aparecen, que determina al sí-mismo en su mismidad distinguiéndolo del resto de los entes recibe en *Ser y tiempo* el nombre de cura [*Sorge*]¹⁵¹. La cura debe ser tomada entonces como el nombre de esta otra comprensión del ser del sí-mismo signada por la necesidad del mundo, que ha sido ocultada, pero a la vez también preservada tras la postulación del sujeto moderno.

La necesidad es, como puede observarse, una característica que determina ontológicamente a la mismidad en tanto tal, y Heidegger se ocupará puntualmente de ella

¹⁵⁰ Cf. Agamben: 2005, pp. 273-287: “La potencia del pensero”.

¹⁵¹ Hemos preferido en este caso seguir la traducción del término *Sorge* propuesta por Gaos, y no sostenida por Rivera (“ocupación”), ya que aunque esta última pueda parecer conceptualmente más clara, aquella tiene la virtud de remitir al término latino al que éste reconduce la expresión alemana. Cf. *GA 2*, pp. 197 y ss.

en un breve discurso acerca de la pobreza [*die Armut*], sostenido durante los últimos días de la Segunda Guerra Mundial, mientras la Universidad de Friburgo se encontraba refugiada en el castillo de Wildenstein. Allí Heidegger afirmará que sólo la mismidad *necesita* propiamente, tomando esta expresión en un sentido espiritual que debe ser distinguido de su interpretación tradicional, metafísica y cristiana¹⁵². Puesto que determina a la mismidad en tanto tal, esta necesidad originaria es anterior a cualquier carencia momentánea y contingente; y acompaña al sí-mismo desde las determinaciones fundamentales de su ser. Frente a las necesidades materiales y a la pobreza entendida como indigencia o carencia de sustento –a las que Heidegger se referirá en general con la palabra *Not*, pero también con el término *Bedürfnis*, que remite puntualmente a las necesidades orgánico-fisiológicas¹⁵³– yace otra necesidad que contiene una referencia eminente al horizonte de sentido habitado por el Dasein: el mundo¹⁵⁴. Considerada en esta acepción, la necesidad y la cura son, por tanto, dos modos a través de los cuales Heidegger se refiere al vínculo insoslayable entre el Dasein y el mundo –el ser-en– y, de esa manera, al modo en el que el ser-en-el-mundo es considerado desde la perspectiva del Dasein.

Así pues, que el Dasein sea-en-el-mundo significa que ha menester del mundo, entendido este último término –conviene recordarlo– como “aquello «*en-que*» un Dasein fáctico, «vive» en cuanto este Dasein”, y no en general y de manera abstracta¹⁵⁵. El Dasein es-en-el-mundo, es decir, el Dasein *vive* en el mundo, su *ser-en-el-mundo* es el del vivir, habiendo menester y teniendo la necesidad del mundo. Como podemos ver, no se trata en lo esencial del vivir, tomado este último como la sumatoria de los procesos fisiológicos que permiten que un organismo perdure y subsista en el tiempo. No se trata, pues, de una comprensión metafísica del vivir como la mera *subsistencia en el tiempo*, aunque también, en un sentido secundario, el sí-mismo viva de esa manera. El Dasein no vive indistinta e indiferentemente, sino que, en tanto Dasein, lo hace en el seno de una referencia al mundo, habiendo menester de él.

¹⁵² Cf. Heidegger: 2006, *passim*. Derrida señala que estas dos comprensiones de lo espiritual se corresponden con el uso que Heidegger hace de los términos alemanes “*geistig*”, espiritual en su sentido cristiano, y “*geistlich*”, también espiritual pero en un sentido mucho más amplio y no necesariamente restringido al de la tradición metafísica. Cf. Derrida: 1987a, *passim*. Al respecto cf. también el análisis de Dallmayr: 1993, pp. 30-40 y 171 y ss.

¹⁵³ Aprovecho para agradecerle a Ruth Dzudzek haberme señalado este sentido de *Bedürfnis*.

¹⁵⁴ Junto con el alemán, también la lengua francesa hace patente esta distinción mediante las palabras “*besoin*” –necesitar en un sentido más corriente– y “*necessité*” –con una connotación más de tipo existencial–.

¹⁵⁵ (la cursiva es de Heidegger) Cf. *GA 2*, p. 65.

El Dasein no vive *sólo* fisiológicamente, sino ante todo espiritual y *existencialmente*; tomado este término en un sentido ontológicamente determinante y más abarcativo que su mera separación y oposición respecto de lo esencial. Así pues, mientras que lo existente [*existenziell*] ha sido pensado por la Metafísica en su distinción con la esencia, lo existencial [*existenzial*] en cambio –y en este sentido es que lo utiliza Heidegger– refiere a la pregunta por el sentido en general y, por consiguiente, antecede y reúne esencia y existencia en un mismo horizonte. La pregunta por lo existencial es, por ende, una pregunta por el sentido de la vida del sí-mismo.

Vivir en el mundo no es, como puede verse, meramente perdurar en un espacio determinado, cumpliendo las necesidades fisiológicas que hacen posible la propia consecución de esas mismas necesidades fisiológicas. La vida no es aquí considerada en su orden existente [*existenziell*], sino, por el contrario, en su dimensión existencial [*existenzial*]. El modo en el que el Dasein vive en-el-mundo no se corresponde entonces con la mera persistencia subsistente y existente del organismo en el tiempo, ni se define tampoco por la continua postergación de la muerte entendida como hecho biológico que acaecerá en un futuro indeterminado. Por el contrario, la prolongación temporal del sí-mismo será de muy otra índole que la meramente biológica –y por lo tanto, de la mera subsistencia metafísica–, y manifestará un vínculo existencial con la muerte en tanto que posibilidad del completo hundimiento del sentido. Por consiguiente, Heidegger no puede ser considerado sin más un pensador “existencialista” en el sentido sartreano de este término, aunque –al menos en la etapa de *Ser y tiempo*– sí pueda ser considerado un pensador “existencial”¹⁵⁶.

La necesidad que determina al sí-mismo en su mismidad no es, por tanto, el hecho de que aquel tenga tal o cual carencia puntual, de que le falte éste u otro ente para poder ser. A diferencia de la menesterosidad cartesiana, la necesidad planteada por Heidegger no concluye en los entes, sino que apunta al mundo en general como condición de posibilidad de la determinación de éstos. La necesidad así entendida es, por ende, una necesidad

¹⁵⁶ Cf. *GA 2*, pp. 12 y ss. En la página 12 del ejemplar de la cabaña, Heidegger consigna como nota marginal: “Also keine Existenzphilosophie”. Cf. también Sartre: 1946 y *GA 9*, p. 160: “Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt indessen den Namen »Existentialismus« als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des »Existentialismus« hat mit jenem Satz in »Sein und Zeit« nicht das geringste gemeinsam; abgesehen davon, daß in »Sein und Zeit« ein Satz über das Verhältnis von essentia und existentia noch gar nicht ausgesprochen werden kann, denn es gut dort, ein Vor-läufiges vorzubereiten”.

originaria de sentido que mantiene al Dasein habitando el mundo extáticamente. No se trata, entonces, del hecho de que el sí-mismo necesite alimento para seguir adelante con sus procesos fisiológicos, o un techo que lo proteja de las inclemencias del tiempo, permitiéndole así prolongar su vida biológica. Su pobreza fundamental no consiste en el hecho de que pueda eventualmente carecer de sustento material para garantizar su subsistencia, sino que el Dasein carece de sustento en un sentido existencial más profundo que lo determina como el ente que es.

El Dasein también necesita, claro está, alimento y abrigo en cantidades suficientes para que su organismo pueda proseguir con sus funciones vitales básicas, y esas necesidades específicas vinculan, ciertamente, al Dasein con el mundo. El Dasein necesita de pan para alimentarse, y esa necesidad fisiológica materializa una referencia a los alimentos sin cuya satisfacción el sí-mismo no puede seguir viviendo biológicamente. Pero tras ella yace otro tipo de necesidad, una necesidad de mundo sin la cual el propio hecho de comer pierde todo su sentido. Tras la necesidad de los entes yace, pues, una necesidad existencial de mundo, sólo a partir de la cual es posible comprender algo así como lo fisiológico.

Pero si a la necesidad fisiológica [*Not/Bedürfnis*] le corresponde la posibilidad de la vida biológica, de esta otra necesidad espiritual y existencial depende, en cambio, la mismidad del sí-mismo. En efecto, mientras que todos los seres vivos manifiestan necesidades orgánico-fisiológicas que los remiten a su entorno, sólo el sí-mismo presenta esta necesidad de mundo sobre la que se sostiene su peculiar modo de ser. En la necesidad [*Notwendigkeit*] yace, en suma, la mismidad del sí-mismo.

11. ¿PARA QUÉ COMER?

Como puede verse en lo antedicho, esta necesidad espiritual y existencial remite a otro tipo de alimento que el que nos llevamos al estómago. Ella indica aquello de lo que vivimos y nos nutrimos cotidianamente, un alimento que no proviene del “mundo” –escrito con comillas–, ónticamente ya determinado, sino del mundo –sin comillas– considerado propiamente en tanto que horizonte fundamental de sentido en el que el Dasein “vive”¹⁵⁷. Se trata de una actitud existencial fundamental sobre la que se sostiene la comprensión que el Dasein tiene de lo que se da, de su propio ser y del de los demás. Eso de lo que vivimos

¹⁵⁷ Cf. GA 2, p. 65.

no son simples medios para un fin, ni instrumentos que estén ahí para servir al Dasein. Por el contrario, el Dasein *vive y se vive* en aquello de lo que se alimenta.

Ha sido Lévinas quien ha sabido caracterizar con justeza esta manera de vivir peculiar al Dasein, aunque, no obstante, no haya podido reconocerla como intrínseca al planteo de Heidegger.

Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc ... Éstos no son objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni una meta de la vida como la comunicación es meta de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni tampoco utensilios, *en el sentido heideggeriano del término*. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida -y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos.¹⁵⁸

A diferencia de lo planteado por Lévinas en el fragmento precedente, y en base a lo que hemos sostenido anteriormente, la necesidad que determina esencialmente al Dasein impide llevar adelante una lectura *pragmatista* de la *Sorge*¹⁵⁹. Los entes cuyo ser es la amañalidad [*Zuhandenheit*], y con los que el sí-mismo trata cotidianamente no pueden ser considerados como meros útiles puestos ahí en tanto que instrumentos disponibles para servir indistintamente al Dasein. Por el contrario, y como dijimos antes, el ser del Dasein está implicado en los entes con los que trata y sólo por esa razón puede involucrarse en y con ellos. El Dasein no *usa* –transitivamente– los entes, sino que simultáneamente *se ocupa* –reflexivamente– con ellos, su ser está involucrado en los entes y por eso debe ser cuidadoso y precavido en su trato. La *Sorge* tiene su lugar en un espacio anterior, no sólo a la distinción teórico-práctico, sino también a la separación entre transitividad y reflexividad¹⁶⁰. El sí-mismo está esencialmente implicado en aquello con lo que trata, y en

¹⁵⁸ [Lévinas: 2000, pp. 112-113 (la cursiva es mía. HJC): “Nous vivons de «bonne soupe», d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus «moyen de vie», comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, *au sens heideggerien du terme*. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des aiguilles ou des machines. Elles sont toujours, dans une certaine mesure, –et même les marteaux, les aiguilles et les machines le sont– objets de jouissance, s'offrant au «goût» déjà ornées, embellies”].

¹⁵⁹ Cf. *GA 2*, pp. 57: “Der Titel [«Besorgen»] ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als Sorge sichtbar gemacht werden soll.”

¹⁶⁰ Cf. *GA 2*, pp. 300-301: “Sorge aber als besorgende Fürsorge umfaßt das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz, daß sie in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden muß und aus diesen Vermögen nicht erst zusammengebaut werden kann

lo cual debe preservar sus marcas y reconocerse.

Los entes “a la mano” llevan implícita la marca del Dasein, aunque ésta tienda a borrarse por la imposición de la tecnociencia, con la consiguiente estandarización del mundo habitado por el sí-mismo. Ante esa estandarización del mundo, yace el peligro de que el sí-mismo olvide para siempre la necesidad que lo determinaba como tal, para de ese modo pasar a regirse por sus necesidades orgánico-fisiológicas.

El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, visto desde la totalidad y lo propio del destino occidental, no consiste de ninguna manera en que quizá muchos hombres perezcan, sino en que aquellos que sobrevivan sólo vivan aún para comer a fin de vivir.¹⁶¹

Vivir en tanto Dasein significa entonces alimentarse, pero alimentarse bien, alimentarse de sentido, y no la simple sostenibilidad de los procesos fisiológicos. Sostenibilidad capaz de ser inclusive delegada, como muestra nuestra época actual, en la tecnociencia y su potencial de extender en el tiempo, tal vez ilimitadamente, la continuidad de las funciones orgánicas. Se trata, pues, de un alimento que da sentido al comer mismo y del cual el sí-mismo tiene necesidad. En la ausencia de un sentido último, ante el acontecimiento de la “muerte de Dios” y en la imposición del nihilismo surge entonces la pregunta límite: ¿Para qué comer? ¿Por qué “hay que comer”, como sostienen Derrida y Nancy¹⁶²? ¿Qué sentido puede tener este mandato, aparentemente fisiológico y existencial [*existenziell*], pero sostenido en realidad sobre una necesidad existencial [*existenzial*] del sí-mismo, en la época de la tecnociencia? ¿Qué puede alimentar al sí-mismo una vez que los grandes ideales han caído por tierra?¹⁶³ Pero si la vida que determina al Dasein no

mit Hilfe einer notwendig grundlosen, weil existenzial ungegründeten Dialektik”. Cf. también Inwood: 1999, p. 35: “The verb *sorgen* is «to care» in two senses: (a) *sich sorgen um* is «to worry, be worried about» something; (b) *sorgen für* is «to take care of, see to, provide (for)» someone or something [...] These three concepts [*sorgen*, *besorgen* y *fürsorgen*] enable Heidegger to distinguish his own view from the view that our attitude towards the world is primarily cognitive and theoretical. Descartes's and Husserl's «concern for known knowledge» (*Sorge um erkante Erkenntnis*) is only one type of concern, and not the primary, or a self-evidently appealing, type (*GA 17*, p. 62; *GA 63*, p. 106). But *Sorge* is not specifically practical: it lies deeper than the customary contrast between theory and practice (*GA 2*, p. 93)”.

¹⁶¹ [Heidegger: 2006, pp. 114-116: “Die Gefahr des Hungersnot z. B. und der mageren Jahren besteht, auf das Ganze und Eigentliche des abendländischen Geschickes gesehen, keineswegs darin, daß vielleicht viele Menschen umkommen, sondern daß diejenigen, die durchkommen, nur noch leben, um zu essen, damit sie leben” (sigo siempre el original alemán, puesto que, por estar basada en la traducción francesa hecha por Lacoue-Labarthe –y no en el texto de Heidegger– la versión castellana de Agoff presenta dificultades insuperables)].

¹⁶² Cf. Derrida-Nancy, “Il faut bien manger” en AA.VV: 1989, pp. 91-114.

¹⁶³ Una profunda indagación en esta pregunta puede verse en la película “El caballo de Turín” (2009) del director húngaro Béla Tarr, así también como en la que bien puede ser vista como su contrapartida: “La

equivale a la mera satisfacción de sus procesos fisiológicos, tampoco la muerte puede ser comprendida en sentido ontológicamente propio como la simple detención de éstos. Ni la vida, ni la muerte que determinan al Dasein en su ser-en-el-mundo son fenómenos biológicos, sino que, así como a la vida orgánico-fisiológica le adviene su final –el fenecer–, a la vida peculiar al sí-mismo le corresponde un concepto existencial [*existenzial*] y ontológico de morir. Se trata, pues, de una muerte que sólo acontece dentro del ser-en-el-mundo y que equivale a la posibilidad de su hundimiento y con él del hundimiento de todo sentido.

Así pues, a diferencia del sujeto moderno el Dasein es el ente que ha esencialmente menester, aunque ello de lo que ha menester no sea ningún ente en particular sino la mundanidad en general. La necesidad es la condición misma del Dasein y el modo en el que éste habita, siendo-en el mundo. No es posible entonces afirmar la existencia de un sujeto subsistente, que se baste a sí mismo y sea entonces capaz de recluirse sobre sí, mientras nos guiamos por el fenómeno del ser-en-el-mundo. El Dasein es-en-el-mundo, el Dasein vive en el mundo, necesita y ha menester del mundo para ser lo que es. En todo caso, si una conciencia solitaria y encerrada en su propia mismidad tuviera lugar, ella no podría en ningún caso corresponderse con lo que aquí hemos denominado sí-mismo, tal y como éste puede ser fundado y determinado fenomenológicamente sin imponerle un preconcepto tomado de la tradición. Puesto que el ser-en-el-mundo se encontraba presupuesto desde el momento en el que logramos una primera determinación preliminar del sí-mismo a partir de la pregunta, no podemos pretender salirnos de aquel sin perder a éste en el mismo gesto.

Pero ni siquiera es necesario que aceptemos al ser-en-el-mundo como fenómeno originario, sino que nos basta con percibir que una instancia en la que la conciencia se encuentre radical y absolutamente desvinculada del mundo no puede, en sentido estricto, ser *demostrada*, puesto que, ciertamente, cualquier demostración no puede sino presuponer con necesidad al ser-en-el-mundo como su condición de posibilidad. Dicho de otra manera, no puede demostrarse la existencia de una conciencia absolutamente separada del mundo, porque si pudiera ser demostrada entonces justamente no estaría absolutamente separada

gran comilona” (1973), de Marco Ferreri. En efecto, mientras que la primera responde a la ausencia de sentido último con la suspensión del acto de comer, los personajes de la segunda prefieren, en cambio, comer hasta reventar. En ambos casos se trata, no obstante, de dos respuestas ante un mismo fenómeno: la pérdida de sentido del comer.

del mundo. La sola postulación de una conciencia anterior e independiente a su salida al mundo, entraña por ende una seria contradicción: si es postulada, no puede ser demostrada; y si es demostrada, entonces no puede ser postulada. Si se insistiera aún con la postulación de esta peculiar conciencia, *absolutamente* separada del mundo y por eso indemostrable, que no aparece ni siquiera en su falta y en su no-aparecer, se estaría cayendo entonces en una nueva forma de misticismo.

Los límites del ser-en-el-mundo, de toda demostración y de todo lenguaje coinciden. Citando a Wittgenstein, podríamos decir en este punto que “los límites de mi lengua dan a entender los límites de mi mundo”¹⁶⁴ o más en general, y retomando la famosa frase de la *Carta sobre el humanismo*, que “el lenguaje” –tomado en este contexto en su coincidencia con el ser-en-el-mundo– “es la casa del ser”¹⁶⁵. Sin embargo, cabe destacar que, a diferencia de este primer Wittgenstein, tanto el ser-en-el-mundo como la comprensión heideggeriana del lenguaje entrañan en su seno y esencialmente a lo indecible. Ese lenguaje que se superpone con el ser-en-el-mundo no es, por tanto, ya el lenguaje de la Metafísica, sino que constituye el primer paso hacia un habla que, en aquello que calla, indica y da a entender algo más fundamental, más originario y también más concreto.

Así pues, no sólo la idea de un sujeto no se corresponde con la del Dasein, sino que éste hace patente una profunda contradicción implícita en el concepto de aquel. El sujeto moderno sólo puede ser pensado como resultado de un proceso a través del cual el sí-mismo es extraído y abstraído del fenómeno originario del ser-en-el-mundo, en el que el Dasein se encuentra absolutamente expuesto y sin refugio alguno.

Pero así como el ser-en-el-mundo se contrapone a la posición de un sujeto, tampoco se hallan rastros de ningún ob-jeto, teniendo en cuenta que éste ha sido entendido por la tradición tomando como base su defensorio enfrentamiento con aquel. No obstante, no se trata sólo de una cuestión etimológica o de definición de los términos, sino que la propia fenomenología nos muestra que también el objeto es fruto de una abstracción llevada a cabo sobre los entes que aparecen en el mundo. En efecto, frente a las referencias de sentido que vinculan a los diferentes entes entre sí y con el sí-mismo –la lapicera a la tinta

¹⁶⁴ [Wittgenstein: 1997, p. 142: “*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt” (la cursiva es de Wittgenstein)].

¹⁶⁵ Cf. *GA 9*, pp. 188 y ss.

y el papel, pero también a la forma de la mano y el trazo dejado por el Dasein que la usa para escribir— el concepto de objeto se corresponde con la idea de un ente subsistente que es considerado sólo formalmente, y cuya única referencia al exterior apunta a una comprensión igualmente formal del sujeto. Como puede observarse, la relación sujeto-objeto no sólo carece de correlato fenoménico, sino que además es el resultado de un procedimiento teórico de abstracción y formalización, que pasa por alto la dimensión concreta de sentido que hace de un ente este ente particular que es, y que resulta inherente al habitar del Dasein en el mundo. Tanto el sí-mismo, como los entes que aparecen dentro del mundo son los que concreta y propiamente son, mientras sean considerados dentro del plexo de referencias en relación al cual obtienen su sentido, y por fuera del cual se convierten en entidades indeterminadas, formales y abstractas.

La crítica a la relación sujeto-objeto, llevada a cabo mediante la postulación de una instancia anterior que origina la diferencia, constituye uno de los aportes más notorios que Heidegger ha brindado a la indagación contemporánea acerca de la mismidad, y será preservada y radicalizada en la obra posterior a *Ser y tiempo*; tal y como lo atestigua con especial claridad el siguiente fragmento de sus cursos sobre Nietzsche dictados entre 1936 y 1945:

[...] lo cognoscible y lo cognoscente se determinan en su respectiva esencia de modo unitario a partir del mismo fundamento esencial. No debemos separarlos ni tener la intención de localizarlos separadamente. El conocer no es como un puente, que vincule, en algún momento y con posterioridad, dos orillas de un río que subsisten [*vorhanden*] por sí, sino que es él mismo una corriente, que correntosamente crea por primera vez las orillas y las vuelve una hacia la otra, más originariamente que lo que pueda nunca hacerlo un puente.¹⁶⁶

El ser-en-el-mundo hace patente, pues, que no hay por un lado un sujeto, y por el otro un objeto, que deban reunirse posteriormente en el conocimiento. Por el contrario, esa reunión sólo puede darse sobre el trasfondo de un vínculo anterior que los dispone mutuamente. El sí-mismo no se encuentra entonces primeramente aislado y cerrado sobre una interioridad inmanente sino que, por el contrario, ya su propia determinación a partir

¹⁶⁶ [GA 6.1, p. 513: “[...] denn das Erkennbare und das Erkennende bestimmen sich je einig in ihrem Wesen aus demselben Wesensgrund. Wir dürfen beides nicht trennen und getrennt antreffen wollen. Das Erkennen ist nicht wie eine Brücke, die irgendwann und nachher zwei an sich vorhandene Ufer eines Stromes verbindet, sondern ist selbst ein Strom, der strömend erst die Ufer schafft und sie ursprünglicher einanderzukehrt, als dies je eine Brücke vermag” (extrañamente, la oración “Wir dürfen beides nicht trennen und getrennt antreffen wollen” no aparece en la traducción de Vermal. Cf. M. Heidegger (2000), *Nietzsche*, Destino: Barcelona, pp. 456-457)].

de la posibilidad de escuchar la pregunta se sostiene sobre una apertura que lo antecede. Y esa apertura no es una simple disposición que lo prepare para ser afectado luego por los entes, sino que se manifiesta como el haber estado siempre ya involucrado en el trato significativo con éstos, sean ellos útiles de los que el sí-mismo se sirve cotidianamente u otros entes que tienen su misma forma de ser, es decir, otros Dasein; diferencia sobre la cual indagaremos a continuación.

Así pues, siguiendo el método fenomenológico Heidegger ha reconducido el punto de partida de la investigación desde la distinción moderna entre sujeto y objeto, hacia el ser-en-el-mundo como su presupuesto y origen de la distinción. Como puede verse, el ser-en-el-mundo es aquí planteado como el origen de ese sujeto trascendental al que Kant postulaba como la condición de posibilidad, tanto de la experiencia en general como también de los propios objetos de la experiencia, es decir, como condición gnoseológica y a la vez ontológica de posibilidad de los entes. Heidegger ha reconducido así las condiciones de posibilidad del ente, el horizonte de su determinabilidad, desde el sujeto hacia el ser-en-el-mundo como su condición trascendental –y, recordémoslo, esto quiere decir “ontológica”¹⁶⁷– de posibilidad. Pero mientras la relación sujeto-objeto constituye una determinación fundamental de la modernidad, la importancia del movimiento presentado por Heidegger no puede sino exceder el alcance de *Ser y tiempo*, para emerger como uno de los gestos fundadores del pensamiento contemporáneo. La reconducción de las condiciones ontológicas de posibilidad del sujeto al ser-en-el-mundo representa así una auténtica dislocación del pensamiento metafísico moderno.

12. LA AFECTIVIDAD DEL SER-EN-EL-MUNDO Y EL ACOMPAÑAMIENTO

Antes del sujeto y el objeto, y con mayor originariedad que éstos, el ser-en-el-mundo se muestra en tanto que fenómeno macro sobre el que se vuelve necesario ajustar la mirada con la intención de explicitar la comprensión de la mismidad contenida en él. Toda la investigación llevada a cabo en *Ser y tiempo* tiene así lugar dentro del ser-en-el-mundo correctamente determinado, y es del seno de éste, y como modalizaciones suyas, que surgirán los otros existenciales.

Como elemento estructural del ser-en-el-mundo, el Dasein se encuentra constante y cotidianamente inmerso en el trato significativo con los otros entes, tanto con aquellos que

¹⁶⁷ Cf. GA 89, pp. 150 y 168.

tienen su misma forma de ser, y que por lo tanto tienen su determinación fundamental en la *Sorge* –los otros Dasein–, como con los entes subsistentes. El ser-en-el-mundo es, como puede verse, el horizonte dentro del cual tiene lugar el trato concreto y pleno de significatividad con los entes en general, sea cual fuere la forma de ser de estos últimos. Sin embargo, en tanto origen de la determinación del ente en tanto ente, el ser-en-el-mundo manifiesta también una diferenciación intrínseca entre los entes subsistentes y los que tienen la forma de ser del Dasein. Habitando en-el-mundo, éste no se dirige indiferentemente, ni de la misma manera a todos los entes, sino que *se ocupa* [*besorgt*] de los entes a la mano con los que trata, mientras que *asiste* a los otros Dasein. Tanto su ocupación con los entes a la mano –la *Besorge*– como su asistencia a los entes que tienen su misma forma de ser –la *Fürsorge*¹⁶⁸– son, pues, dos modos de esa tendencia inherente al mundo que Heidegger identifica en la *Sorge* y que conforma el ser del Dasein.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación en el modo de dirigirse a los entes? ¿De dónde proviene esta diferencia entre los entes a la mano y los que tienen la forma del sí-mismo, cuando lo que se trata de determinar son los *otros* Dasein? Si el sí-mismo fue determinado en un principio como aquel ente que tiene la posibilidad de escuchar la pregunta en tanto que pregunta, ¿cómo determinar ahora esa posibilidad en los otros? Dicho de otra manera, ¿cómo podemos garantizar la comprensión del sentido en segunda persona? ¿Cómo determinar al sí-mismo *desde fuera*, para de ese modo evitar confundirlo con un ente subsistente a la mano? ¿En qué instancia es posible hacer patente la posibilidad que tiene el otro de escuchar, también él, la pregunta, *su* propia capacidad de comprender el sentido dejándose temprar por la pregunta lanzada hacia él?

La pregunta exige una respuesta. Es menester dar respuesta al otro. Su pregunta no puede –en una imposibilidad ontológica– quedar vacante, en tanto el sí-mismo se encuentre presente. La pregunta nunca puede ser evadida completamente, puesto que incluso el silencio o la indiferencia constituyen ya modos de darle respuesta. Y es esta posibilidad de responder la que, sea efectivizada o rechazada, persiste siempre en tanto posibilidad que determina al otro en su alteridad. El otro tiene la posibilidad de escuchar la pregunta, y eso lo obliga a una respuesta que viene dada desde su mera presencia. Puesto que el otro responde ya con su sola presencia, efectivizando o negando dar respuesta,

¹⁶⁸ Resulta interesante destacar la lectura de la *Fürsorge* como “asistencia social” que hace Pierre Bourdieu en Bourdieu: 1991, pp. 79-89.

posibilidad de respuesta y presencia del otro se yuxtaponen. La respuesta fundamental e insoslayable, a través de la cual se hace manifiesta la presencia del otro es, por ende, “heme aquí”. En suma, el sí-mismo no puede rehuir a dar respuesta mientras se encuentre ahí presente, y a la inversa, se encuentra ahí presente siempre que tiene la posibilidad de responder.

Como podemos ver, a la presencia del otro le es inherente su posibilidad de dar respuesta y ésta, a su vez, determina la presencia del otro. Un ente cuya forma de ser es la subsistencia, por caso una máquina, no sólo no puede hacer cabalmente una pregunta, sino que tampoco puede responder o dejar de hacerlo en sentido propio, puesto que ambas posibilidades –tanto la pregunta como la respuesta– se sostienen sobre la posibilidad de la escucha. Inalterables por la pregunta, sin la obligación ética ni ontológica de dar respuesta, los entes subsistentes no están entonces presentes de la misma manera en la que lo están los otros Dasein. La pregunta afecta, pues, al ser del otro Dasein, lo determina en tanto Dasein que escucha la pregunta y que no puede sino tener que hacerse cargo de ella, encontrándose ontológica y éticamente impedido de permanecer indiferente *en tanto la escuche como pregunta*. Respondiendo por la pregunta, el Dasein manifiesta su peculiar modo de ser y de esa manera toma a su cargo la mismidad toda.

Este peculiar tipo de presencia que distingue al sí-mismo de los entes subsistentes, se muestra a la manera del acompañamiento. Puesto que sólo el sí-mismo puede –y debe– responder por la pregunta, sólo él puede en sentido propio acompañar al otro. Tomado como posibilidad, el acompañamiento es inherente a la estructura del ser-en-el-mundo, y resulta, por ende, insoslayable para el Dasein. El ser-en-el-mundo hace patente así la posibilidad de que el Dasein sea acompañado, de la cual éste no puede sustraerse para aislarse en una interioridad radical. Así pues, el ser-en-el-mundo no sólo hace patente que el sí-mismo se encuentra siempre arrojado en el mundo público e impedido de toda reclusión en una esfera completamente privada, sino que además nos muestra que en esa exterioridad radical el Dasein no se encuentra nunca radicalmente solo ante antes subsistentes.

Sea ya de un modo efectivo con la presencia cara a cara del otro, o bien, a la inversa, en la ausencia que lo deja en soledad, el sí-mismo se encuentra constantemente referido a otros entes que tienen su misma forma de ser, e imposibilitado de salirse de

dicha referencia a los demás. En efecto, su soledad fáctica sólo puede ser entendida a partir del hecho de que los otros faltan a la presencia, se encuentran ausentes de un espacio ópticamente determinado. Sin embargo, aun en esta soledad fáctica y óptica –existente [*existenziell*]–, el Dasein no está nunca solo ontológica o existencialmente [*existenzial*], puesto que su singularidad *se define* en referencia a *la posibilidad* de los demás. El Dasein no es nunca uno, sino ya siempre dos, y de antemano tres; si tomamos en cuenta la diferencia que los antedece y origina: el ser-con [*Mitsein*]. Éste es, por tanto, tanto un existencial del Dasein, como el origen de la distinción entre todo “yo” y “tú”¹⁶⁹. La mismidad no coincide entonces en ningún caso con el individuo, puesto que, por el contrario, ella contiene en su seno un movimiento multiplicador que la ubica antes del “yo” y el “tú”; dando así lugar a una idea que Heidegger mantendrá aún en los *Beiträge*: “La mismidad es más originaria que cualquier yo y tú y nosotros. Éstos se reúnen en tanto tales por primera vez en el *sí-mismo* y devienen así en cada caso ellos «mismos»”¹⁷⁰.

Considerado en su singularidad, el Dasein contiene e implica al otro. Tomado aisladamente, él es –siguiendo la expresión acuñada por Nancy– un “singular-plural”. “En cada caso mío” significa simultáneamente “en cada caso suyo” o, dicho sintéticamente, “en cada caso con”¹⁷¹. Y esta referencia a los otros Dasein se manifiesta fácticamente como la

¹⁶⁹ Cf. *GA 26*, p. 241: “Die zur Transzendenz des Daseins gehörige Egoität ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Du existieren und eine Ich-Du-Beziehung existent sein kann.

Schon allein darin, daß wir überhaupt die Ich-Du-Beziehung zum Problem machen können, bekundet sich, daß wir das je faktische Ich und faktische Du transzendieren und die Beziehung als eine Daseinsbeziehung überhaupt, d.h. in ihrer metaphysischen Neutralität und Egoität fassen; meist freilich, ohne daß wir von diesen selbstverständlichen Voraussetzungen etwas ahnen. Keine noch so mannigfaltige und interessante Analyse der möglichen Ich-Du-Bezüge vermag das metaphysische Problem des Daseins zu lösen, weil sie es nicht einmal stellen kann, sondern durchgängig und mit dem ersten Ansatz schon die ganze Analytik des Daseins in irgendeiner Form voraussetzt und ständig von ihr Gebrauch macht”. Cf. también Derrida: 2013, pp. 220-221: “La notion d'individualité n'a jamais été utilisée par Heidegger. Ensuite parce que, au moment où il est question de l'historicité, dans le cinquième chapitre de la deuxième section, Heidegger a déjà décrit la structure du *Mitsein* comme structure existentielle originaire du *Dasein*. Il s'agit donc de la naissance et de la mort aussi bien de ce qu'on appelle un individu, que d'une communauté ou que de la totalité de l'étant sous la forme du *Dasein*, totalité du *Dasein* avant même ses déterminations éventuelles en individus, groupes et communautés plus ou moins larges, en humanité de la naissance à la mort, etc.”.

¹⁷⁰ *GA 65*, p. 320: “Die *Selbstheit* ist ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir. Diese sammeln sich als solche erst im *Selbst* und werden so je sie »selbst«” (la cursiva es siempre de Heidegger).

¹⁷¹ Cf. Nancy: 1996, pp. 52, 64, 118 y ss. Resulta interesante en este respecto complementar esta lectura del Dasein como singular-plural con la que propone Vigo. Este último sostiene que en el uno [*das Man*] “desaparece la oposición tajante entre el «sí mismo» y los otros, entre el singular y el plural, entre lo personal y lo anónimo: el «uno» es todos y es nadie” (cf. Vigo: 2008, p. 279). En efecto, si por una parte podemos darle la razón a Vigo al sostener –como hace él– que el uno implica la “desaparición” de la “oposición tajante” entre el singular y el plural, por otra parte, consideramos que dicha oposición reaparece con la propiedad del Dasein y que es en su seno –y no en uno de sus lados, como parece suponer Vigo– donde tiene su lugar propio. En este sentido, cabría decir que el Dasein *es* singular-plural,

posibilidad de acompañar y ser acompañado. Un ente subsistente no puede, en sentido estricto, *acompañar* al sí-mismo, ni tampoco puede, por ende, abandonarlo en la soledad fáctica. Sólo el Dasein se presenta como acompañamiento, mientras que este último lo expone y vuelve responsable de su presencia ante los demás. La posibilidad de acompañar es, en suma, un modo en el que al Dasein *le va* su ser¹⁷².

El Dasein vive, pues, inmerso en el mundo, pero no de un modo abstracto o teórico, sino involucrado en lo que lo rodea, acompañando y siendo acompañado por los otros, y ocupándose de los entes a la mano con los que trata cotidianamente. Pero justamente por no ser abstracto ni meramente teórico, ese involucramiento con el mundo y con los entes que en él se manifiestan tampoco es indiferente, sino que presupone distintos modos que determinan concretamente al ser-en-el-mundo, y en los que el Dasein es afectado anímicamente. El ser-en-el-mundo no es, insistimos, una construcción general ni teórica, sino que se manifiesta siempre determinado anímicamente por tonalidades afectivas [*Stimmungen*] que hacen de él este ser-en-el-mundo del caso. Las tonalidades afectivas son, por tanto, co-originarias al ser-en-el-mundo correctamente determinado, esto es, como horizonte concreto habitado por el Dasein. En él éste se encuentra [*sich befindet*] siempre en tal o cual tonalidad afectiva que determina concretamente el modo de su habitar. El encontrarse [*Befindlichkeit*] siempre en una tonalidad afectiva constituye, pues, la estructura anímica general del ser-en-el-mundo.

Pero así como el ser-en-el-mundo precede a la distinción sujeto-objeto, las tonalidades afectivas no deben entonces ser confundidas con estados psicológicos de un ente que, justamente, sólo puede ser determinado en tanto tal a partir de aquel. Las tonalidades afectivas son, por ende, caracteres inherentes al ser-en-el-mundo y, en ese sentido, constituyen la condición de posibilidad para que el Dasein pueda ser afectado concretamente por los entes que aparecen en el mundo. Por consiguiente, el encontrarse debe ser considerado como un modo del ser-en, es decir, del origen que reúne y diferencia al Dasein con el mundo; y no como un estado que advenga como resultado del choque entre ambos.

A diferencia de los estados psicológicos las tonalidades afectivas no se corresponden meramente con el polo formal subjetivo del ser-en-el-mundo, sino que

mientras que el uno no es ni una cosa, ni la otra.

¹⁷² Sobre el acompañamiento [*Mitgehen*] como realización fáctica del ser-con, Cf. *GA 29/30*, pp. 295 y ss.

atraviesan y constituyen a este último íntegramente. En este sentido, tanto los estados psicológicos de un sujeto, como ese sujeto mismo sólo pueden ser abiertos en el seno de esta afectividad anterior y más amplia que atraviesa al ser-en-el-mundo en su totalidad, y que en cada caso se articula en distintas tonalidades afectivas.

El hecho de que en el pensar moderno, e incluso antes, las tonalidades afectivas [*Stimmungen*] valgan como lo «subjetivo», lo menos tangible y cada vez sólo concomitante, no es ninguna casualidad, ninguna mera desatención o pura incapacidad de la mirada psicológica. Esto ya no se debe a que la experiencia de la esencia de la tonalidad afectiva permanezca imposibilitada desde hace rato, en tanto se mire psicológicamente y se represente al hombre como un sujeto, que –uno no sabe bien por qué– además es rodeado por los así llamados objetos. Como si sujeto y objeto fueran bloques fijos, subsistentes [*vorhandene*], entre los que, exteriormente y por detrás, son tensados distintos hilos, también las tonalidades afectivas entre otros. Lo contrario es verdadero. La respectiva originariedad y poder de la en cada caso dominante tonalidad afectiva fundamental, abre previamente el ámbito dentro del cual el hombre puede diferenciarse del ente no humano. El ámbito dentro del cual pueden ser trazados por primera vez los límites entre lo que debe ser llamado subjetivo y objetivo, suponiendo que se pueda conceder aún un derecho fundamentado a esta diferenciación, una vez que ha sido comprendida la esencia de la tonalidad afectiva fundamental.¹⁷³

Pensada de manera originaria, la afectividad no es subjetiva, sino que ella misma, como carácter del ser-en-el-mundo en tanto tal, es la condición de posibilidad de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Pero frente a la multiplicidad de modalizaciones inherentes al encontrarse, sólo algunas pocas tonalidades afectivas tienen la capacidad de llegar al fondo del ser-en-el-mundo, para de ese modo mostrarlo en su determinación más radical. Sólo unas pocas tonalidades afectivas pueden traspasar el velo tendido por los entes, en el que el sí-mismo se pierde cotidianamente, para hacer patente lo más propio del Dasein, lo que yace en el fondo del ser-en, de la necesidad, del vivir y habitar en-el-mundo. Esas tonalidades –a saber: la angustia [*Angst*]¹⁷⁴, el aburrimiento profundo [*tiefe Langeweile*]¹⁷⁵ y la alegría, sea

¹⁷³ [GA 39, pp. 142-143: “Daß im neuzeitlichen Denken und vordem schon die Stimmungen als das »Subjektives das am wenigsten Greifbare und je nur Begleitende gelten, ist kein Zufall, keine bloße Unachtsamkeit oder gar Unfähigkeit des psychologischen Blicks. Dieses schon deshalb nicht, weil die Erfahrung des Wesens der Stimmung gerade so lange unmöglich bleibt, als man psychologisch blickt und den Menschen als ein Subjekt darstellt, das — man weiß nicht recht weshalb — auch noch von sogenannten Objekten umstellt wird. Als seien Subjekt und Objekt feste, vorhandene Blöcke, zwischen denen hinterher und außerdem verschiedene Fäden gespannt werden, unter anderem auch Stimmungen. Das Gegenteil ist das Wahre. Die jeweilige Ursprünglichkeit und Macht der jeweils herrschenden Grundstimmung eröffnet erst den Bereich, innerhalb dessen der Mensch sich von nichtmenschlichem Seienden unterscheiden kann, den Bereich, innerhalb dessen erst die Grenzen gezogen werden können zwischen dem, was subjektiv und objektiv heißen soll, gesetzt, daß man dieser Unterscheidung überhaupt noch ein begründetes Recht beimessen darf, sobald einmal das Wesen der Grundstimmung begriffen ist”].

¹⁷⁴ Cf. GA 2, §40.

¹⁷⁵ Cf. GA 29/30, §§37-38.

ésta ante la presencia del ser amado [*die Freude an der Gegenwart des Daseins - nicht der bloßen Person - eines geliebten Menschen*]¹⁷⁶ como ante el trabajo [*Arbeitsfreudigkeit*]¹⁷⁷; de los cuales, empero, solamente la angustia y el aburrimiento cuentan con un análisis expreso, mientras que sólo la primera es desarrollada en *Ser y tiempo*— manifiestan, pues, una peculiar primacía a la hora de mostrar lo que determina al Dasein en tanto tal, esto es: su habitar extático en-el-mundo.

Ante las tonalidades afectivas ordinarias, que mantienen al Dasein en el plano óntico, refiriéndolo *hacia los entes* de los que se ocupa y en los que inmediata y regularmente se dispersa y pierde, las tonalidades señaladas anteriormente logran dislocar la cotidiana centralidad de los entes para poner en el centro la propia apertura que determina intrínsecamente al Dasein. Y esta dislocación se expresa como el movimiento inverso al de las tonalidades afectivas ordinarias, conduciendo al Dasein desde su cotidiana cercanía con los entes, hacia el origen de la determinación de estos últimos. Estas tonalidades permiten ver por primera vez el plano propiamente ontológico, en el que es decidido el sentido y la determinación de los entes.

A diferencia de las tonalidades afectivas ordinarias, las tonalidades señaladas producen una inflexión en el habitar del sí-mismo, poniendo en el centro lo que era mantenido en la periferia —la menesterosidad del Dasein— y, a la inversa, llevando al margen el eje en torno al cual gira su vida cotidiana —el ente en su presencia inmediata ante los ojos—. Las tonalidades señaladas se distinguen por el hecho de poner al margen el aspecto más decididamente óntico del mundo —al que Heidegger se refiere poniendo entre comillas la palabra “mundo”¹⁷⁸—.

Pero haciendo a un lado el mundo cotidiano del Dasein, cuyo sentido intrínseco éste comprende inmediata y regularmente, dichas tonalidades ponen en el centro de su atención la condición de posibilidad de todo mundo histórico. Las tonalidades señaladas sacan a relucir el mundo, no en tanto que esta o aquella construcción histórica de sentido, ni como tal o cual región de sentido del ente, sino que, a diferencia de las tonalidades ordinarias, lo muestran *en tanto que mundo*, o dicho de otra manera, ellas muestran al mundo en su mundanidad. Y pueden hacer eso porque no conducen, como las tonalidades ordinarias,

¹⁷⁶ Cf. GA 9, p. 110.

¹⁷⁷ Cf. GA 38, p. 154.

¹⁷⁸ Cf. GA 2, pp. 64-65.

hacia el ente que aparece ya determinado dentro del mundo –hacia el “mundo”, con comillas–, sino porque, en dirección contraria, ellas llevan hacia el mundo como condición de posibilidad del aparecer de los entes.

Lo peculiar de las tonalidades afectivas señaladas consiste, en suma, en que abren un plano que trasciende el propiamente óptico. A diferencia de las tonalidades ordinarias, que apuntan hacia entes ya determinados en su ser –el miedo ante el señor de la bolsa, los ladrones, etc.; el deseo de tal o cual ente–, tanto la angustia como el aburrimiento profundo y la alegría, abren la existencia toda. Así pues, Heidegger hará pie en el testimonio del habla cotidiana que ante la pregunta acerca del objeto de su angustia responde “no era propiamente nada” [“»es war eigentlich nichts«”]¹⁷⁹. En efecto, sostiene Heidegger, aquello ante lo que se angustia la angustia no es nada óptico, aunque no por ello no sea nada en absoluto. La nada a que se refiere Heidegger al analizar la angustia, pero que también se corresponde con las otras tonalidades afectivas señaladas, es un faltar los entes, es decir, una nada de ente y sin embargo no una mera nada. Ante las tonalidades señaladas el ente todo es puesto al margen y pierde significatividad, y no obstante la nada manifiesta en ellos se corresponde con el horizonte de determinabilidad de todo ente y, por consiguiente, con la condición de posibilidad de toda comprensión y sentido.

Tomados en su carácter distintivo, tampoco el aburrimiento profundo ni la alegría pueden ser entonces consideradas ópticamente. En efecto, no se trata del aburrimiento ni de la diversión ante entes determinados –una película o un libro, por ejemplo–, sino de modos afectivos existenciales, a partir de los cuales el ente en su totalidad, incluso cosas que suelen *entretenernos*, se vuelve soporífero o aún lo que nos suele fastidiar parece sonreírnos. Se trata, en suma, de tonalidades que tiñen con su luz la existencia en general y que no dependen ni apuntan a la presencia de ningún ente en particular.

Las tonalidades señaladas se distinguen así por dislocar el habitar cotidiano del Dasein para ponerlo ante la nada originaria, enfrentándolo al insoslayable hecho de que es,

¹⁷⁹ Cf. GA 2, pp. 186-187: “Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche* [...] Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*” (la cursiva es siempre de Heidegger).

y de que se encuentra arrojado [*geworfen*] hacia el futuro, teniendo que ser¹⁸⁰. Las tonalidades señaladas muestran, pues, que el Dasein habita un mundo histórico que no ha elegido, y que dicho habitar no concluye en el presente sino que permanece aún abierto en su horizonte futuro. Ellas hacen patente, en suma, el hecho de que el Dasein se encuentra arrojado [*Geworfenheit*], no sólo siendo, sino además teniendo que ser en dirección al porvenir. Mostrando que el ser del Dasein no se encuentra concluido ni acabado, puesto que se encuentra atravesado por el hecho de tener que ser en dirección al futuro, las tonalidades señaladas exponen una incompletitud constitutiva sobre la que se sostiene el sí-mismo, y que impide capturar la forma de ser de éste último bajo la forma de lo sustancial ante los ojos. En el hecho de ser y tener que ser se muestra así una primera forma de la temporalidad.

Lo que aparece en las tonalidades señaladas no tiene la forma de ser de la subsistencia y, por tanto, carece de toda determinación. Lo que ellas muestran no es nada, ni está en ninguna parte, puesto que no es ningún *qué* que aparezca, justamente, dentro del mundo. Ellas abren originariamente el *como* inherente al aparecer de todo *qué*, la pura posibilidad de que los entes –tengan éstos la forma de ser de la subsistencia o del sí-mismo– vengan a la presencia: el mundo en tanto tal. Ese *cómo* no es en sí mismo, propiamente –es decir, desde el punto de vista de la Metafísica– nada; tal y como lo testimonia el discurso cotidiano acerca de lo abierto por la angustia. Y sin embargo, aún no siendo propiamente nada, ese *cómo* abierto por las tonalidades afectivas originarias constituye el origen de cualquier subsistencia, o dicho en el vocabulario presentado anteriormente, el horizonte de su determinabilidad.

Las tonalidades afectivas señaladas sacan a relucir la pura posibilidad de ser ente, con independencia de cual sea su modo de ser. Ellas sacan a relucir al ente en tanto tal. Por consiguiente, la nada que aparece en las tonalidades señaladas es tanto una nada de entes subsistentes, como un *nadie* de entes que tienen la forma de ser del Dasein. Y de la misma manera en la que la nada señala la posibilidad de los entes a la mano, el nadie no es sino la patentización de la posibilidad de la presencia del otro, manifiesta ahora en su puro carácter de posibilidad y no ya modalizada en ésta o aquella presencia de un otro determinado. El nadie es, en suma, la posibilidad de ser-con entendida en tanto que

¹⁸⁰ Cf. *GA 2*, p. 276: “Als geworfenes ist es [das Dasein] *in die Existenz geworfen*. Es existiert als Seiendes, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat” (la cursiva es de Heidegger).

posibilidad inherente a la constitución misma del Dasein. Y esa referencia insoslayable al otro no es tampoco ella abstracta, puesto que, templada en cada caso en una determinada tonalidad, se encuentra siempre afectada anímicamente. No sólo el trato con los entes a la mano, sino también el trato con los otros se da siempre dentro de condiciones anímicas. Tampoco el trato con los otros puede nunca ser completamente indiferente, ya que incluso la aparente indiferencia entraña un determinado modo afectivo de asistir a los demás.

Incluso en virtud de la tonalidad afectiva el ser humano no es nunca un sujeto individual, sino que está siempre, para o contra los otros, con los otros. Esto también vale cuando, como sucede en la nostalgia, el otro no está todavía inmediatamente ahí. El ser-uno-con-otro [*Miteinandersein*] del ser humano no se fundamenta en que haya varios seres humanos, sino que varios seres humanos sólo pueden estar en comunidad, porque ser humano significa de antemano: ser-uno-con-otro templado afectivamente, que no se pierde cuando un ser humano está solo.¹⁸¹

Aunque implícito en el análisis de la angustia y el aburrimiento profundo, Heidegger pone de relieve este vínculo afectivo con el otro al ocuparse de la alegría. En efecto, aún cuando no apunte a ningún ente en particular, sino a la existencia y al ente en su totalidad, la alegría mencionada por Heidegger como tonalidad señalada proviene de la presencia del otro, y en particular del ser amado, y sin embargo –aclara Heidegger– no tiene que ver con la presencia de ninguna persona en particular: “la alegría ante la presencia del Dasein de un ser amado – no de la mera persona” [*die Freude an der Gegenwart des Daseins - nicht der bloßen Person - eines geliebten Menschen*]¹⁸². No se trata, pues, del cariño a una persona determinada que aparece dentro del mundo. Se trata, por el contrario, de la alegría ante el *ser amado* [*geliebter Mensch*] en su carácter –si se nos permite la expresión– más propiamente ontológico, es decir, de la alegría que proviene de la posibilidad de amar en general o del amor mismo.

De la misma manera, la alegría como tonalidad afectiva fundamental sobre la que se sostiene el trabajo auténtico refiere también en dirección a los otros que participan en el conjunto de ese trabajo¹⁸³. Así como la alegría es la condición para el trabajo, y éste refiere

¹⁸¹ Cf. *GA 38*, p. 155: “Eben kraft der Stimmung ist der Mensch nie ein einzelnes Subjekt, sondern er steht immer, für- oder gegeneinander, im Miteinander. Dies gilt auch dann, wenn, wie in der Sehnsucht, der andere unmittelbar noch nicht da ist. Das Miteinandersein der Menschen ist nicht auf Grund dessen, daß es mehrere Menschen gibt, sondern mehrere Menschen können nur in Gemeinschaft sein, weil Menschsein schon besagt: gestimmtes Miteinandersein, das nicht verlorenght, wenn ein Mensch allein ist”.

¹⁸² Cf. *GA 9*, p. 110.

¹⁸³ Cf. *GA 38*, p. 154: “Daher ist die Arbeitsfreudigkeit so wichtig. Sie ist nicht eine Stimmung, die unsere Arbeit nur begleitet, sie ist keine Zugabe zur Arbeit, sondern die Freude als Grundstimmung ist der Grund der echten Arbeit, die in ihrem Vollzug den Menschen erst daseinsfähig macht”. Cf. también *GA*

a los otros y a la comunidad en general, también la desocupación acarrea consecuencias en el modo en el que el sí-mismo habita el mundo, entre las que se destaca, en particular, la soledad.

De ahí que uno diga con razón, que la desocupación no es sólo la privación de un salario, sino que ella es un quebrantamiento anímico. No porque la carencia de trabajo retrotraiga al hombre al yo separado y aislado, sino porque la carencia de trabajo vacía el estar extasiado en las cosas. Puesto que el trabajo realiza la relación al ente, la desocupación es el vaciamiento de esta relación al ser. La relación permanece, pero no se plenifica. Esta no-plenificación de la relación es el fundamento de la soledad de aquel que está sin trabajo. En dicha soledad la relación del hombre al ente en su totalidad es tan animada como siempre, pero en tanto que dolor. Por eso la desocupación es exposición impotente.¹⁸⁴

En tanto las tonalidades afectivas señaladas hacen patente el origen de la determinación de todo ente, ellas patentizan también la referencia esencial a los otros: el ser-con. El nada del que testimonia la angustia incluye también al nadie, así como el aburrimiento profundo y la alegría abren también la relación con los otros. Reabriendo un ámbito propiamente ontológico que se caracteriza por el faltar de los entes, estas tonalidades no sólo testimonian la carencia de los entes a la mano, sino que también hacen expresa la posibilidad de la ausencia de los otros Dasein y de la propia mismidad. La nada originaria hace manifiesta, en suma, al ser-en, con su necesidad y menesterosidad del mundo, la posibilidad última sobre la que se sostienen tanto el trato cotidiano con los entes subsistentes, como la posibilidad del acompañamiento: el ser-con. ¿Pero no se encuentra ya implícita en esta posibilidad de la ausencia de los entes en general, y en particular de sí y de los otros, una comprensión ontológica de la muerte?

13. EL TENER QUE SER Y LA TRASCENDENCIA

Ante la nada de ente abierta por las tonalidades afectivas señaladas, el Dasein se encuentra frente al hecho “de que es y de que tiene que ser” [»*Daß es ist und zu sein hat*«].

38, p. 156: “Die Arbeit ist nicht nachträglich zu Zwecken eines besseren Vollzuges angewiesen auf die Arbeit anderer, sondern umgekehrt ist die Arbeit als Grundverhalten des Menschen der Grund für die Möglichkeit des Mit- und Füreinanderseins. Die Arbeit als solche, auch wenn sie von einem einzelnen getan wird, entrückt den Menschen in das Mitsein mit und für den anderen”.

¹⁸⁴ [GA 38, p. 154: “Darum sagt man mit Recht, die Arbeitslosigkeit sei nicht nur die Entbehrung eines Verdienstes, sondern sie sei eine seelische Zerrüttung - nicht weil das Fehlen der Arbeit den Menschen auf das vereinzelt abgesonderte Ich zurückwirft, sondern weil das Fehlen der Arbeit das Entrücktsein in die Dinge leer läßt. Weil die Arbeit den Bezug zum Seienden vollzieht, deshalb ist die Arbeitslosigkeit eine Entleerung dieses Bezuges zum Sein. Der Bezug bleibt wohl, aber er ist unerfüllt. Dieser unerfüllte Bezug ist der Grund der Verlassenheit dessen, der ohne Arbeit ist. In dieser Verlassenheit ist der Bezug des Menschen zum Ganzen des Seienden so lebendig wie je, aber als Schmerz. Deshalb ist die Arbeitslosigkeit ohnmächtiges Ausgesetztsein. Arbeit ist dementsprechend eine Entrückung in die Gefüge und Gepräge des Seienden, das uns umgibt”].

Aquellas hacen patente, pues, no sólo que el Dasein es, ahora y afectivamente, habitando el presente inmediato, sino que además se encuentra arrojado en dirección al futuro, teniendo que hacerse cargo de su propio ser. En este sentido, es importante no confundir el hecho de que el Dasein tenga que ser con la mera obligación moral de persistir en el ser rechazando la muerte. El tener que ser no es un mandato ético que ordene al Dasein seguir siendo, la mera obligación de tener que prolongar temporalmente su subsistencia. Contrariamente, el tener que ser abre una dimensión auténticamente temporal y *existencial* [*existenzial*], ante la cual el sí-mismo revela tener siempre una comprensión de su propio ser. En efecto, el tener que ser le muestra al Dasein que su existencia no está concluida ni determinada en la inmediatez del presente o en la imperturbabilidad del pasado, que su ser no acontece de una vez y para siempre, sino que, por el contrario, se manifiesta como un *continuar siendo* hacia el futuro y como una *tarea*. En este sentido, podemos decir que la forma de ser del sí-mismo no se corresponde con la del sustantivo, sino que se encuentra más cercana –si se nos permite– a la del gerundio.

El Dasein no sólo es, sino que además tiene que ser. En su ser está implícita la referencia al continuar siendo en dirección al futuro. Ésta hace patente una trascendencia constitutiva del Dasein respecto de su ser, que no puede sino sustraerse a la comprensión metafísica de lo que es. El ser del Dasein se caracteriza, en efecto, por trascender la mera presencia y por encontrarse siempre siendo más allá de sí mismo, habitando, de esa manera, una inadecuación insuperable con el presente inmediato. Y es esa distancia o inadecuación insuperable la que, si por una parte sustrae al Dasein de su captura por lo presente, por otra parte lo remite también a lo dado¹⁸⁵. El Dasein guarda así una relación de distancia y remisión, en suma, de inadecuación con lo dado en la presencia. Y es sólo porque el Dasein guarda esta distancia con su propio ser que puede tener una comprensión de él. Esta inadecuación y trascendencia con lo dado inmediatamente –que no son sino otra manera de referirse al ser-en– son, como puede verse, las condiciones de posibilidad de la

¹⁸⁵ Cf. GA 2, p. 135: “Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »Daß es ist und zu sein hat« ist nicht jenes »Daß«, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt. Diese wird nur in einem hinsehenden Feststellen zugänglich. Vielmehr muß das in der Befindlichkeit erschlossene Daß als existenziale Bestimmtheit *des* Seienden begriffen werden, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist. *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins*” (la cursiva es siempre de Heidegger). Cf. también GA 2, p. 383: “Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade *ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet*” (la cursiva es mía. HJC).

comprensión.

Siendo, el Dasein tiene que ser y teniendo que ser, el Dasein es. Éste se relaciona con lo presente a través de la trascendencia y se encuentra, por tanto, imposibilitado de todo contacto inmediato con lo dado, debiendo restringirse a tener una comprensión de su ser que, como cualquier comprensión, se encuentra mediada por el ser-en-el-mundo. El Dasein tiene, por ende, una relación mediata con lo que se da, pero también con su propio ser, o dicho en los términos de Heidegger: “el Dasein es el ente al que en su ser *le va* su ser mismo” [*Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*] ¹⁸⁶.

El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea, somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es en cada caso el mío. En el ser de este ente se relaciona este mismo con su ser ¹⁸⁷. Como ente de este ser él es responsable de su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va en cada caso a este ente ¹⁸⁸.

El Dasein no es tan sólo un ente que se presente entre los otros. Está más bien distinguido ónticamente por el hecho de que a este ente *le va* en su ser su ser mismo. A este modo de ser del Dasein le pertenece entonces el tener en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa a su vez: el Dasein se comprende de alguna manera y con algún grado de explicitud en su ser. Es propio de este ente, el que sea abierto para sí mismo con y por su ser. *La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. La distinción óntica del Dasein yace en el hecho de que éste es ontológico ¹⁸⁹.

El Dasein tiene en cada caso una comprensión de su ser, y ésta se encuentra en cada caso mediada a su vez por el ser mismo. Tendiendo una comprensión del sentido de su ser, el Dasein tiene también una comprensión del sentido del ser en general, que ha tomado a su cargo y por la cual responde; y a su vez, teniendo una comprensión del sentido del ser en general responde al mismo tiempo por su propio ser. El ser en general y el ser del Dasein se encuentran así implicados recíprocamente, de la misma manera en la que la antropología, la ética y la política por un lado, y la ontología por el otro, se encuentran

¹⁸⁶ (la cursiva es mía. HJC) Cf. GA 2, pp. 12, 179, 191-192, 228 y 235.

¹⁸⁷ Aquí figura la siguiente anotación marginal del ejemplar de la cabaña del propio Heidegger: “b. Pero éste [el ser. HJC] es el ser-en-el-mundo histórico” [“b. Aber dieses ist geschichtliches In-der-Welt-sein”]. Cf. GA 2, p. 42.

¹⁸⁸ [GA 2, pp. 41-42: “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je *meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht” (la cursiva es de Heidegger)].

¹⁸⁹ [GA 2, p. 12: “Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

implicadas recíprocamente en el seno de la ontología fundamental. El ser y el ente se reúnen y originan en el abismo de la “diferencia ontológica”, aunque sea imposible sintetizar su desgarramiento en una respuesta última.

Esta mediación recíproca propia del círculo hermenéutico signa la forma de ser del Dasein, y nos muestra que éste se encuentra impedido de cualquier inmanencia a sí. Remitiéndose a lo efectivamente dado a partir de la trascendencia, el Dasein no puede entonces ser definido cabalmente tomando como criterio rector el modo de ser de lo ante los ojos [*vorhanden*].

El hecho de que el Dasein no sólo sea, sino que además tenga que ser, marca que su ser no está decidido de una vez y para siempre, y que se sostiene sobre una responsabilidad ante lo abierto que se renueva y revalida en cada caso. Debiendo responder en cada caso por su trascendencia, la existencia del Dasein testimonia que lo que le falta efectivizar –la referencia al futuro– es un carácter esencial que le pertenece a su ser y que debe, por ende, tomar a su cargo. Se trata, en suma, de una responsabilidad de y ante la trascendencia sobre la que se sostiene la mismidad del sí-mismo, y que hace patente que éste no es una esencia acabada y vuelta sobre sí a la manera de los entes subsistentes¹⁹⁰. Por el contrario, la mismidad se manifiesta necesariamente abierta, inconclusa y, en primer lugar, arrojada en dirección al futuro.

Ciertamente, el tener que ser muestra al futuro como instancia determinante de la mismidad, a partir de la cual pueden surgir luego el pasado y el presente, como modos derivados de esta relación primordial a lo venidero. Y ello porque, frente al pasado y el presente, es la referencia al futuro la que señala la trascendencia y la inadecuación del Dasein respecto a lo dado inmediatamente. La mismidad se muestra así determinada esencialmente por la temporalidad y, en particular, por una referencia a la falta y la carencia que, desde el futuro, la constituye como la mismidad que es, impidiendo postularla bajo la forma del mero perdurar o la subsistencia.

La comprensión del ser se encuentra así determinada temporalmente, mientras que su carácter abierto proviene de la referencia esencial al futuro. El Dasein no tiene sólo una comprensión del ser en tiempo presente, sino que también abre y comprende el pasado y por sobre todo el futuro como siendo determinantes de quién es él. El tiempo en general, y

¹⁹⁰ Cf. GA 26, pp. 16-17: “Wohl aber ist das Seiende, das >Ich< sagen kann, so, daß es seinem Sein überantwortet und für dieses Sein sich selbst verantwortlich ist”.

el futuro en particular no son entonces exteriores a la constitución de la mismidad, como sí lo son a la del resto de los entes. La referencia al futuro no es, por tanto, una posibilidad accesoria de la que una mismidad subsistente y acabada pueda disponer o no libremente. Por el contrario, la mismidad se encuentra íntegramente involucrada en ella, mientras que el hecho de tener que ser conlleva que no pueda rehuir a tener que responder ante y por dicha referencia. La referencia al futuro constituye, en suma, la posibilidad esencial sobre la que se funda la mismidad toda.

Como podemos ver, la relación con lo venidero determina al sí-mismo en su mismidad, y lo sustrae a la forma de ser de la subsistencia. Lo venidero no es entonces una posibilidad entre otras, que flote en el aire para luego caer indiferentemente sobre el sí-mismo. Por el contrario, el futuro es siempre el futuro de la mismidad del caso, *su* futuro, y no cualquiera. La existencia del Dasein testimonia así que la trascendencia es en cada caso la suya [*je meines*]¹⁹¹. La referencia al tiempo que el Dasein aún no ha efectivizado constituye, pues, parte integrante y decisiva del Dasein del caso.

[...] mientras es, el Dasein es *en cada caso ya su todavía-no*. Lo que en el Dasein constituye su «incompletitud», su constante adelantarse-a-sí [*Sichvorweg*], no es una falta de totalidad acumulada, ni tampoco un todavía-no-haber-devenido-accesible, sino un todavía-no que un Dasein, como el ente que es, tiene que ser en cada caso.¹⁹²

La responsabilidad por lo venidero recae así sobre el ser actual del Dasein, mientras que el futuro aparece como una posibilidad intransferible que el Dasein no puede delegar en manos de nadie más, pero de la que tampoco puede disponer completamente, como si se tratase de un mero atributo suyo. Siendo y teniendo que ser, esto es, debiendo hacerse cargo en cada caso de un futuro que le pertenece, y sin poder hacerlo de una vez y para siempre, el ser del Dasein se encuentra, pues, en constante gestación.

El Dasein se encuentra así arrojado al futuro, en cada caso apropiándose y dejándose apropiar, transapropiándose [*übereignen*] en éste.¹⁹³ La relación del Dasein con el futuro, entendido como posibilidad fundante de la mismidad, es la de que éste es “en

¹⁹¹ Cf. GA 2, p. 41: “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*” (la cursiva es de Heidegger).

¹⁹² [GA 2, pp. 244: “[...] *ist* das Dasein, solange es ist, *je schon sein Noch-nicht*. Was am Dasein die »Unganzheit« ausmacht, das ständige *Sichvorweg*, ist weder ein Ausstand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein, sondern ein Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

¹⁹³ Cf. GA 2, p. 42, nota b: “d.h. Jemeinigkeit meint übereignetheit”.

cada caso mío” [*Jemeinigkeit*], y sin embargo nunca definitivamente mío, sino siempre trascendente; puesto que al futuro siempre le queda un rato más en tanto el sí-mismo persista en su mismidad¹⁹⁴. Considerado a partir del futuro, el sentido del presente y el pasado sólo puede sostenerse sobre la indecisión radical. El futuro es, como puede verse, el resto irreductible del tiempo, sobre el que se sostiene la movilidad vital de la mismidad toda. A su acabamiento sólo puede seguirle el completo desmoronamiento de esta última.

La mismidad se sostiene entonces sobre la referencia a lo venidero: el futuro es una posibilidad inherente al Dasein. Ésta es, por ende, el origen y el fundamento de la mismidad. Pero considerada en toda su radicalidad, esta referencia al futuro encuentra su punto más extremo en la posibilidad de la muerte. Ciertamente, ésta despliega completamente la extensión del horizonte futuro que determina la mismidad del Dasein. La muerte es, en este sentido, la referencia última, más allá de la cual el ser-en-el-mundo del Dasein del caso se hunde en su totalidad. La muerte no es entonces una posibilidad entre otras, sino que ella es la posibilidad del desmoronamiento de todas las otras posibilidades, incluso de sí misma. Ella es, por ende, la posibilidad fundamental del sí-mismo, sobre la que reposan las otras posibilidades, la referencia al futuro y la trascendencia en su conjunto. La muerte es, en suma, la posibilidad por antonomasia, lo posible de la posibilidad, el ser posible del Dasein tras cuya efectivización éste pierde su relación con lo venidero, con el ser-en-el-mundo, consigo mismo, los demás y con el ente en su totalidad.

La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo en cada caso. Con la muerte el Dasein se aproxima a sí mismo en su poder ser más propio. En esta posibilidad al Dasein le va su ser-en-el-mundo todo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-más-Dasein [...] La muerte es la posibilidad de la completa imposibilidad de Dasein. De ese modo la muerte se muestra como *la posibilidad más propia, irreferente e insuperable*.¹⁹⁵

Entendida como remisión extrema al futuro, la muerte es la posibilidad más radical de ser sí-mismo, sobre la que se sostiene el ser-en-el-mundo en su totalidad. Como puede

¹⁹⁴ Por esta razón no es correcto traducir el término alemán “*je*” por “siempre”, tal y como sugiere hacerlo Rivera (cf. M. Heidegger (1997), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., ed. cit., p. 462). Por el contrario, como afirma Raffoul, “«À chaque fois», ce n'est pas «toujours», c'est même l'interruption de toute continuité” (Raffoul: 2004, pp. 209 y ss.).

¹⁹⁵ [*GA 2*, p. 250: “Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-daseinkönnens [...] Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezüglliche, unüberholbare Möglichkeit*” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

verse, no se trata del hecho biológico del fenecer que, en tanto llegada al término y conclusión última, clausura toda dimensión futura del ser-en-el-mundo. En efecto, mal podría el fenecer constituir el fundamento de la mismidad, cuando la priva de lo más propio. Por otra parte, es necesario resaltar que aún el fenecer sólo puede darse en tanto tal dentro del ser-en-el-mundo, cuyo fundamento es, por lo que hemos dicho, su esencial referencia al futuro y de este último el morir como posibilidad. Se trata, pues, de la referencia al fin de la que proviene la determinación temporal fundamental del sí-mismo, y no del finalizar como hecho puntual que tiene lugar en un tiempo ya dado previamente. Sobre esa referencia al fin –la muerte en sentido propio– que, como dijimos, abre la determinación temporal del sí-mismo, se sostiene el vivir, tratando significativa y afectivamente con los otros y con los entes a la mano en-el-mundo.

Morir es ante todo la posibilidad sobre la que se sostiene el habitar del sí-mismo, es decir –en los términos en los que lo hemos planteado hasta aquí–, una posibilidad existencial [*existenzial*] y no meramente existente [*existenziell*]. Así como vivir no significa el simple cumplimiento de las funciones orgánico-fisiológicas que permiten la perdurabilidad existente del sí-mismo, tampoco la muerte refiere a la paralización de esas mismas funciones. La muerte no es aquí pensada como una barrera para la prolongación subsistente y existente del Dasein, sino que sucede exactamente a la inversa: la muerte es la posibilidad cuya realización torna al Dasein subsistente, privándolo de su peculiar modo de ser y volcándolo [*umschlagen*] en un ente ante los ojos: cadáver [*Leiche*]¹⁹⁶. La muerte no es, en suma, un límite a la subsistencia del Dasein, sino, por el contrario, la posibilidad –considerada en tanto que posibilidad– de que este último se transforme en un ente subsistente, y su mismidad caiga por tierra.

La muerte es la posibilidad más peculiar del Dasein, en la que reside su concreto ser-en-el-mundo todo. Aquella lo determina concretamente como el ente que es, y no de manera general ni abstracta. El Dasein es propiamente un sí-mismo singular, y no una mismidad cualquiera, en referencia a la muerte como posibilidad propia e intransferible. Sin embargo, algo en él resiste a esta determinación concreta, y lo lleva a que inmediata y regularmente la pase por alto en tanto que su posibilidad más propia. Tendencia que no puede tener como consecuencia más que la alienación de su ser, que lleva a que el Dasein

¹⁹⁶ Cf. GA 2, p. 238.

se refugie en las formas impersonales y vacías que rigen la cotidianidad: el uno [*das Man*]. Pasando por alto su posibilidad más propia, tendiendo a sustancializarla como un acontecimiento puntual que sucederá en algún punto del tiempo por venir, el sí-mismo se vuelve entonces estándar, dejándose llevar por lo que vale para todos en general y para nadie en particular, perdiéndose en el trato indiferente con los otros y con los entes a la mano, y anclándose en el presente como el modo preeminente de su ser. Pero esta tendencia cotidiana al ocultamiento no es azarosa, sino que obedece a una necesidad de sustento que proviene de lo más profundo de la Metafísica.

¿Cómo es posible entonces que el Dasein se sobreponga a esta necesidad de sustento, para que de esa manera pueda reencontrarse a sí mismo? ¿Cómo es posible retener la necesidad existencial de sustento y evitar que se instancie en el ente, para luego dar lugar a la postulación de un sentido último: la Metafísica? Como ya hemos dicho, puesto que la forma de ser del sí-mismo no se corresponde con la subsistencia, es menester en primer lugar abrir la posibilidad de otra comprensión que la que proviene de la Metafísica. Pero para ello es menester que antes esa otra comprensión se vuelva ella misma necesaria, para lo cual resulta indispensable tomar conciencia de la alienación del sí-mismo en el ente y de la necesidad de recuperar una comprensión que esté a la altura de aquel.

Nos encontramos una vez más ante las dificultades planteadas por el círculo hermenéutico: necesitamos una nueva comprensión del ser que nos permita sustraernos de la alienación, pero para ello es menester poder primero ver la alienación, para lo cual necesitamos ya tener una nueva comprensión del ser que la propia de la Metafísica. ¿Cómo salirnos de esa trampa circular tendida por la Metafísica? ¿Y cómo entrar en ese otro círculo que lo acompaña y deconstruye punto por punto? ¿Y cómo hacerlo sin apelar a preconceptos o estratagemas especulativas? ¿Hay, pues, algún fenómeno que exponga al Dasein a su posibilidad más propia y que no pueda sin más ser pasado por alto? Si la primera determinación del Dasein partió de su posibilidad de escuchar la pregunta, ¿se da alguna instancia en la que esa posibilidad se le manifieste con evidencia, rechazando toda posibilidad de ser ignorada, enmascarada u ocultada? ¿Cómo puede el Dasein volver a abrir positivamente su posibilidad de la escucha, para de ese modo recuperarse a sí tras el olvido en los entes?

Inmediata y regularmente el Dasein no quiere oír de su muerte y su finitud, para lo

cual la Metafísica, con su correspondiente primado de la subsistencia, le sirve de estancia y refugio, aunque al mismo tiempo lo prive de ser el que propiamente es. La Metafísica da sustento al arrojo del sí-mismo, pero simultáneamente lo enmascara y desnaturaliza. Huyendo de la posibilidad de escucha, el Dasein encuentra refugio en la repetición inconsciente de lo ya dicho, establecido y sabido de antemano, que Heidegger ilustra en la forma de las habladurías [*Gerede*], la curiosidad [*Neugier*] y la ambigüedad [*Zweideutigkeit*]¹⁹⁷. El Dasein repite lo que se dice, para no tener que escucharse. Pero creyendo evadirse de la escucha tras el barullo de la cotidianidad, aquella reaparece con cada silencio y, en especial, en una forma peculiar de éste [*Verschwiegenheit*] que lo apostrofa [*anspricht*] desde lo más profundo de su ser: la voz de la conciencia moral [*Gewissensstimme*].

Ésta aparece como una voz extraña pero a la vez íntima, que proviene del Dasein pero que al mismo tiempo irrumpe sobre éste, generando extrañamiento del mundo habitado cotidianamente. Como sostiene Derrida, el llamado de la conciencia “le cae encima desde dentro”¹⁹⁸. En efecto, es el propio Dasein el que se apostrofa en la voz de la conciencia, aunque se dirija a sí como un otro que se llama a sí mismo en el silencio. En la voz de la conciencia el Dasein es llamado desde su propia trascendencia.

Nada «mundano» puede determinar quién es el que llama. El que llama es el Dasein en su extranjería [*Unheimlichkeit*], el originario ser-en-el-mundo arrojado en tanto que estar fuera de casa [*als Un-zuhause*], el desnudo «que» [*»Daß«*] en la nada del mundo. El que llama no es familiar para el cotidiano uno-mismo [*Man-selbst*] – es algo así como una voz extraña.¹⁹⁹

Precisamente el llamado no es ni puede nunca ser planeado, ni preparado, ni voluntariamente realizado *por nosotros mismos*. «Ello» llama [*»Es« ruff*], contra el esperar y enteramente contra el querer. Por otra parte, indudablemente el llamado no viene de un otro que esté conmigo en el mundo. El llamado viene *desde* mí, y no obstante, *de más allá* de mí.²⁰⁰

¹⁹⁷ Cf. *GA 2*, §35-37.

¹⁹⁸ Cf. Derrida: 1992, p. 49 (la cursiva es de Derrida). Resulta interesante en este punto la distinción que hace Raffoul entre la proveniencia y el autor del llamado de la conciencia. Cf. Raffoul: 2004, pp. 219-220: “Cette non-identité simple à soi, le fait que le Je n'est pas posé egoïquement, mais vient ou pro-vient d'un appel non subjectif ou non anthropologique, permet de comprendre pourquoi l'auteur de l'appel, d'une certaine façon, «se dérobe absolument à toute identification possible». Il s'y refuse parce qu'il n'y a pas d'auteur : ni un ego, ni un sujet, ni autrui. Il y a provenance, mais il n'y a pas d'auteur. Celui-ci est «un autre», non pas l'autre anthropologique, car il ne se laisse pas identifier comme un Soi, mais plutôt le mouvement même de l'appel qui porte et déporte un Soi à venir, l'événement pré-personnel (sinon impersonnel) d'être qui précède et excède celui (le «quelqu'un») qui aura à l'assumer comme le sien propre [...]”.

¹⁹⁹ [*GA 2*, p. 276-277: “Der Rufer ist in seinem Wer »weltlich« durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte »Daß« im Nichts der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine *fremde* Stimme” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

²⁰⁰ [*GA 2*, pp. 275: “Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet,

El silencio a través del cual el Dasein extraño, el otro Dasein, llama al Dasein alienado en la cotidianidad, equivale al punto máximo de inadecuación con lo dado inmediatamente. En él, el sí-mismo parece desgarrarse en dos para dejar emerger con toda su radicalidad su auténtico ser relacional. El llamado separa al sí-mismo de la cotidianidad, y al mismo tiempo muestra a esta última como tal, haciendo patente que incluso el Dasein alienado sabe de ese silencio originario y que es de él que rehuye para refugiarse en las habladurías.

Sin embargo, este silencio, íntimo y a la vez extraño al Dasein, no debe ser confundido con la mera ausencia de palabras. El silencio no refiere aquí al simple hecho de enmudecer. Por el contrario, el callar peculiar a este silencio guarda un vínculo íntimo con el hablar [*sprechen*], a punto tal que Heidegger lo presenta como la condición de posibilidad de un auténtico discurrir [*reden*], teniendo verdaderamente algo para decir. El silencio en cuestión no se opone entonces a la palabra, sino que es, por el contrario, su condición de posibilidad. De la misma manera, el auténtico callar no equivale entonces tampoco a la negación de la alteridad manifiesta en toda palabra. Contrariamente, el verdadero callar contiene una invitación a la palabra, una invitación a la escucha y una invitación al otro.

Pero callar no significa estar mudo. El mudo tiene, por el contrario, la tendencia a «hablar». No sólo un mudo no demuestra que puede callar, sino que incluso carece de cualquier posibilidad de demostrarlo. Y de la misma manera, el que por naturaleza está acostumbrado a hablar poco, muestra tan poco como el mudo que calla y que puede callar. El que nunca dice nada, tampoco tiene la capacidad de callar en un instante dado. Callar propiamente sólo es posible en el auténtico discurrir. Para poder callar, el Dasein debe tener algo para decir, esto es, debe poder contar con una auténtica y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio hace patente y sofoca las «habladurías». El silencio, como modo del discurrir, articula la comprensión del Dasein tan originariamente, que de él proviene el auténtico poder escuchar y el transparente ser uno con los otros.²⁰¹

noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

²⁰¹ [GA 2, pp. 164-165: “Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum »Sprechen«. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »Gerede« nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt”].

Como puede observarse en el fragmento citado, el silencio tiene su lugar en el discuirir, y no obstante se distingue por “sofocar las «habladurías”, abriendo la posibilidad de un auténtico ser-con los otros. En efecto, mientras que el repetir constante e ininterrumpidamente, cada vez con voz más alta peculiar al uno conlleva la anulación del otro²⁰²; el silencio de este callar, en cambio, es una invitación a escuchar al otro, dejándolo tomar la palabra. En el silencio de la voz de la conciencia, el Dasein se anoticia, por primera vez, de que puede escuchar verdaderamente, teniendo una comprensión de lo que se tiene para decir. Si el Dasein se dispone a dejarse templar por este silencio, podrá entonces también volver a escuchar, comprendiendo aquello que escucha y recuperándose tras el enmascaramiento de lo repetido mecánicamente por el uno. Pero sea que se disponga o no a esta escucha, el silencio con el que la voz de la conciencia irrumpe en el “mundo” ópticamente determinado deja inevitablemente su marca: “Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia moral son unánimes en que la «voz» de la conciencia moral de algún modo habla de la «culpa»”²⁰³.

14. EL AISLAMIENTO EN EL SER-EN-EL-MUNDO Y LA SINGULARIZACIÓN.

La voz de la conciencia habla de la culpa, y el Dasein no puede sin más hacer oídos sordos a su silencio. Aún cuando procure pasarlo por alto y refugiarse en el barullo de la cotidianidad, el llamado de la conciencia moral abre el Dasein a su trascendencia manifestándose como culpa. Esta última no es entonces un fenómeno entre otros, que afecte, no sin intermitencias, al sí-mismo que se desenvuelve libremente y sin problemas en el trato indiferente con los entes y con los demás, y del que pueda eventualmente desentenderse. Por el contrario, la culpa como fenómeno ópticamente determinado que aparece en el mundo tiene su fundamento en un ser-culpable [*Schuldigsein*] más originario, que arraiga en la constitución misma del Dasein como trascendencia y carencia

²⁰² Cf. Raffoul: 2004, p. 197: “Il apparaît ici que c'est le mode du «on» [*Man*] qui consacre une négation de l'altérité, puisque, sous sa «dictature», le Soi et l'autre sont pour ainsi dire le *même*. Car s'il est vrai que dans ce «même», qui est la neutralité d'un «personne et tout le monde», le Soi se trouve subjugué aux autres, ce sont aussi les autres, comme autres, qui disparaissent. Heidegger le dit clairement: «Cet être-en-commun dissout complètement le *Dasein* propre dans le mode d'être des “autres”, de telle sorte que les autres s'évanouissent toujours plus dans leur caractère différencié et explicite» [Cf. *GA 2*, p. 126: “Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seins art »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden”].

²⁰³ [*GA 2*, p. 280: “Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die »Stimme« des Gewissens irgendwie von »Schuld« spricht”].

originaria²⁰⁴. La culpa proviene, pues, en última instancia del ser del Dasein como trascendencia, y en su punto más radical apunta, por ende, a la posibilidad de la muerte.

La culpa es el testimonio óptico de que el Dasein escucha el llamado de la conciencia, aún cuando inmediata y regularmente lo pase por alto sin dejarse conmover por su invocación. Ella es un signo de que el Dasein comprende que el llamado lo interpela a él y no a un sí-mismo cualquiera. Así pues, la culpa constituye ella misma la forma en la que inmediata y regularmente el Dasein acude al llamado de la conciencia, respondiendo ante él con su presencia. En este sentido es que el ser-culpable debe ser tomado como un rasgo ontológico determinante del Dasein, a saber: como manifestación del “heme aquí” que determina la presencia del Dasein como siendo esencialmente escucha del otro y ser-con. Ciertamente, el llamado de la conciencia hace patente que no sólo la presencia de los demás, sino también la del Dasein es primeramente respuesta y acompañamiento al llamado de la voz *extraña*. El Dasein no es entonces nunca primero, puesto que se presenta siempre *después del otro*, que lo llama y lo convoca, y al cual acude con su pura presencia.

Como podemos ver, la culpa es un vestigio de la singularidad perdida del Dasein. Y ella sirve entonces como hilo de Ariadna que posibilita seguir el rastro del sí-mismo que permanece enmascarado tras la impersonalidad estándar del uno. La culpa abre así el camino para que el llamado del Dasein singular pueda irrumpir en la cotidianidad y, correlativamente, para que el Dasein perdido pueda seguir sus propias huellas en dirección a su posibilidad determinante: su ser para la muerte [*sein zum Tode*].

Pero no basta con que el Dasein *se entere* de la muerte, comprendiéndola como posibilidad teórica que se realizará en algún momento. También el uno sabe de la muerte, aunque la enmascare bajo la forma de un fenómeno calculable que *todavía no* acontece. Para que el sí-mismo se reencuentre tras este enmascaramiento cotidiano es menester que vaya más allá del mero conocimiento teórico de su muerte para comenzar a *vivir su muerte*

²⁰⁴ En este sentido, resulta muy interesante la lectura de Raffoul acerca del ser-culpable como “responsabilidad archi-ética” que escapa a la oposición entre propiedad e impropiiedad. Cf. Raffoul: 2004, pp. 222-223: “Mais comme il ne s'agit pas ici d'une méditation religieuse ou morale sur la faute, la culpabilité ou le péché, mais sur la constitution ontologique du Soi, il s'agira dans un premier temps de distinguer l'être-en-faute des caractérisations inadéquates (ontiques) telles que la faute morale ou l'être-en-dette de quelque chose. Cet être-en-faute devra plutôt s'entendre au sens d'une imputabilité ou responsabilité archi-éthique [...] L'être-en-faute doit ainsi se comprendre comme constitutif de la possibilité même du Soi, et dans cette mesure échappe du même coup à la simple opposition existentielle du propre et de l'impropre: l'être-en-faute ne peut pas se réduire à une modalité particulière de l'être-soi, *il en est la possibilité même. C'est en tant qu'en faute que je suis*” (la cursiva es de Raffoul).

como posibilidad peculiar del ser-en-el-mundo. No basta entonces con que el Dasein tenga noticia aquí y allí de la muerte, sino que es menester que la despliegue como su posibilidad más propia sobre la que reposa la trascendencia. Tomada en su carácter de posibilidad, la muerte acontece, pues, en tiempo presente, aunque al mismo tiempo se sustrae en tanto tal a éste, abriendo el sí-mismo a su devenir temporal.

Desplegar la posibilidad en tanto que posibilidad no equivale entonces en ningún caso a realizarla, haciéndola pasar a su estado efectivo y a su completa actualización en tiempo presente. Ello implicaría, por el contrario, la pérdida de la referencia al futuro y la obturación de la trascendencia sobre la que se sostiene el ser del Dasein. La posibilidad sólo puede ser desplegada en tanto tal si se la realiza en tanto que posibilidad, y no subordinándola a la primacía metafísica de lo presente en acto, para de ese modo desnaturalizarla como carencia y apertura. Para desplegar la posibilidad de la muerte en tanto que posibilidad es necesario entonces ante todo liberar a esta última de su captura metafísica, para que de esa manera el Dasein pueda ponerse a la luz de la trascendencia y recuperarse de su pérdida en el uno.

Es menester entonces que el Dasein sostenga la muerte en tanto que posibilidad, resistiendo la tentación de instanciarla bajo la forma de un acontecimiento que sucederá más adelante, pero que todavía no tiene lugar. Para que el Dasein logre ponerse a la luz de la trascendencia es necesario, ante todo, que la contenga en tanto que posibilidad y que al mismo tiempo se adelante [*vorlaufen*] hacia ella, liberándola y precursándola –otra posible traducción del término “*vorlaufen*”– como posibilidad inminente que atraviesa y determina el presente. De esa manera, el Dasein extrema y radicaliza la posibilidad de su muerte, ésta se hace más grande en tanto que posibilidad, a punto tal de revelar su carencia de medida y, correspondientemente, la imposibilidad de su cálculo.

En el adelantarse [*Vorlaufen*] hacia esta posibilidad ésta deviene «cada vez más grande», lo que quiere decir que se manifiesta como aquello que no tiene en absoluto medida, que no conoce ningún más ni menos, sino que significa la posibilidad de la incommensurable imposibilidad de la existencia. De acuerdo a su esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para estar pendiente de algo, para «imaginarse en vivos colores» lo real posible y por tal motivo olvidar su posibilidad. El ser para la muerte en cuanto adelantarse hacia la posibilidad *possibilita* por primera vez esta posibilidad y la libera en tanto tal.²⁰⁵

²⁰⁵ [GA 2, p. 262: “Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu

Liberando la muerte como posibilidad y adelantándose hacia ella, el Dasein se pone bajo la luz de su trascendencia y se resuelve en su mismidad. ¿Y cómo se abre el sí-mismo ante esta posibilidad de la muerte plenamente desplegada en tanto tal? ¿Quién es este Dasein que aparece en la resolución [*Entschlossenheit*] ante su posibilidad más propia? ¿Quién es, en suma, el sí-mismo propiamente?

Empuñando su ser a partir de la trascendencia, el Dasein es abierto como singular “solus ipse”²⁰⁶. Ciertamente, las tonalidades afectivas señaladas nos habían mostrado que, considerada en tanto tal, la trascendencia se correspondía con el faltar los entes a la mano y los otros Dasein, es decir, con el nada y el nadie. Así pues, es justo decir que el Dasein que se ha resuelto en su mismidad, extremando su posibilidad más propia se encuentra *efectivamente* solo, y en dicha soledad puede por primera vez sortear su cotidiana confusión con el resto de los entes, para de esa manera descubrir su propia mismidad. Considerada en tanto tal, la trascendencia no muestra ya ningún ente sino que, contrariamente, hace caer a los entes en la insignificatividad, para manifestarse como posibilidad irreferente [*unbezüglich*] en la que el Dasein se aísla y singulariza.

La posibilidad más propia es *irreferente*. El adelantarse deja comprender al Dasein que tiene que hacerse cargo exclusivamente [*einzig*] a partir de sí mismo del poder-ser en el que le va completamente su propio ser. La muerte no «pertenece» tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en tanto singular* [*als einzelnes*]. La irreferencialidad de la muerte comprendida en el adelantarse aísla [*vereinzelt*] al Dasein en sí mismo. Esta singularización [*Vereinzlung*] es un modo de la apertura del «ahí» para la existencia. Ella hace patente que todo ser cabe aquello con lo que se trata y todo ser-con los otros fracasa, cuando se trata del poder-ser más propio. El Dasein sólo puede entonces ser *propiamente él mismo*, cuando se posibilita a partir de sí mismo para ello.²⁰⁷

La irreferencialidad de la muerte aísla y singulariza [*vereinzelt*] al Dasein en sí mismo, mostrándolo así como “solus ipse”. Ahora bien, es necesario que en este punto nos preguntemos: ¿qué puede significar este “solipsismo”, una vez que ha quedado en claro

vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei”.]

²⁰⁶ Cf. *GA 2*, p. 188.

²⁰⁷ [*GA 2*, p. 263: “Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, *einzig* von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes *vereinzelt* das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzlung ist eine Weise des Erschließens des »Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

que la presencia del Dasein es esencialmente acompañamiento y ser-con? Por lo que hemos dicho hasta aquí, este “solipsismo existencial” del que habla Heidegger no puede nunca ser entendido a partir de la subsistencia, ni tampoco como el solipsismo de un sujeto que se encuentra aislado en su conciencia. Y ciertamente Heidegger afirma que

Este «solipsismo» existencial está tan lejos de instituir una cosa-sujeto, aislada en el vacío inocuo de un subsistir sin mundo²⁰⁸, que justamente lleva al Dasein en un sentido extremo ante su mundo en tanto que mundo, y con ello lo lleva ante sí mismo como ser-en-el-mundo.²⁰⁹

El aislamiento del Dasein en su trascendencia no refiere, pues, a una mónada cautiva en una interioridad que lo contiene todo. Se trata, en cambio, de un solipsismo de la trascendencia y el éxtasis, de la pura exterioridad y de la radical exposición al otro. También aquí la mismidad carece de ventanas, pero en este caso no por tenerlo todo dentro, sino por ser ella misma una ventana: el ser-en-el-mundo en tanto tal²¹⁰. Frente al solipsismo del cierre subsistente en la interioridad, el *solus ipse* aquí planteado refiere por el contrario a una exposición radical, que tiene lugar en un horizonte que se caracteriza por su esencial inconclusión y aperturidad. A diferencia de aquel, este otro solipsismo hace patente que el sí-mismo está cautivo del ser-en-el-mundo, y que no existe más allá de éste. Se trata, en suma, de lo que podríamos calificar propiamente como un “solipsismo del ser-en-el-mundo”.

Por consiguiente, ni el trato con los entes a la mano [*Besorge*], ni la asistencia a los otros Dasein [*Fürsorge*] desaparecen en este solipsismo, sino que sucede más bien a la inversa: recién en la explicitación radical del ser-en-el-mundo en su mundanidad, aquellos pueden ser liberados de su apropiación por el uno y, de ese modo, afirmados auténticamente. Así pues, la ocupación y la asistencia fracasan ante la resolución, en tanto que posibilidades inmediata y regularmente apropiadas por el uno, y no obstante logran emerger por primera vez como posibilidades que en cada caso le corresponden al sí-

²⁰⁸ La expresión utilizada por Heidegger aquí es “*weltlos*” que conviene traducir –como hace Gaos– por “sin mundo” y no –a la manera de Rivera– por “carente de mundo”. En efecto, como veremos en la segunda parte de la presente tesis, traducir por “carente de mundo” podría hacernos caer en la confusión de emparentar esta indiferencia ontológica radical con el mundo [*Gleichgültigkeit*], a la que Heidegger emparenta con la piedra, con la experiencia mundana propia de la animalidad, a la que caracterizará como *weltarm*.

²⁰⁹ [GA 2, p. 188: “Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt”].

²¹⁰ Cf. los fragmentos ya citados GA 24, p. 427 y GA 26, p. 271.

mismo, mostrándose así como el fundamento de un auténtico habitar en comunidad²¹¹. Puesto que los entes subsistentes han perdido relevancia, el “ser en el mundo” y el “ser con” fracasan en su cotidiana referencia intramundana, pero sólo ahora pueden ambos aparecer con toda la potencia que determina el ser del *Dasein* como existencia extática [*Existenz*]. Se trata, como sostiene Raffoul, de un aislamiento sobre sí que comprende la apertura al otro, así también como de un singular que implica en sí mismo al plural²¹².

Como puede verse, el solipsismo inherente al “estado de resuelto” es una soledad del *Dasein* respecto del ente *en acto*, pero una cercanía extrema con las *potencialidades* que lo atraviesan en cuanto marca del otro. Una soledad, pues, existente [*existenziell*] pero no existencial [*existenzial*], y a la inversa, un solipsismo existencial –puesto que se corresponde con el ser-en-el-mundo todo– y no existente, como el de las mónadas leibnizianas. Así pues, la singularización recoge al *Dasein* de su pérdida en los entes con los que trata, y del mero estar uno junto al otro *Dasein* peculiar a la convivencia cotidiana, posibilitando una relación más viva con el mundo y lo en él manifiesto. Pero por sobre todo, la singularización le muestra al *Dasein* dos modos de ser-en-el-mundo inherentes a su constitución ontológica: la de existir propiamente [*Eigentlichkeit*], tratando con los entes y los otros *Dasein* a partir de asumir el ser-en-el-mundo como posibilidad propia; y la de permanecer capturado por el uno en una existencia estándar en la que el sí-mismo se encuentra perdido en el trato indiferente con los entes a la mano y con los otros, la impropiedad [*Uneigentlichkeit*]²¹³.

²¹¹ Cf. *GA 2*, pp. 263-264: “Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen” (la cursiva es de Heidegger). Una buena explicación del carácter existencial del solipsismo planteado por Heidegger puede encontrarse en Dastur: 2011b, p. 52: “Mais quel est le sens de cet isolement? Heidegger n'hésite pas à parler du *Dasein* comme “*solus ipse*”; mais c'est pour ajouter immédiatement qu'il s'agit d'un “solipsisme” *existential* [...] L'angoisse en effet isole au sens où elle singularise le *Dasein*, où elle accomplit cette modification existentielle par laquelle le soi comme On se transforme en soi “authentique”. Elle isole donc le *Dasein* au sens où elle l'arrache à l'immersion dans le monde de la préoccupation pour le rejeter vers son être-dans-le-monde le plus propre, elle le coupe donc moins du monde qu'elle ne le fait s'éprouver comme voué à celui-ci. Ce n'est donc nullement avec le monde que le *Dasein* rompt dans l'angoisse, mais avec la familiarité qui caractérise l'être-au-monde quotidien”.

²¹² Cf. Raffoul: 2004, p. 199: “Il faudra ainsi penser ensemble l'individuation sur soi et l'ouverture à l'étant autre, et à autrui. L'être-seul ne signifie plus ici la fermeture sur soi. Le *solus ipse*, loin de signifier la clôture d'un ego sur lui-même à partir de la réduction-destruction du monde, ouvre au contraire au tout l'étant”. Cf. también p. 200.

²¹³ Cf. *GA 2*, p. 191: “Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm

Si el Dasein sigue o no el hilo de la culpa hasta la posibilidad de la imposibilidad del ser-en-el-mundo todo, para adelantarse y liberarla en tanto la posibilidad que es, eso determina el modo en el que desplegará [*vollzieht*] su ser y la relación con los otros entes. Y mientras que si se niega a oír el llamado de su trascendencia seguirá habitando en la impersonalidad estándar del uno, si se deja templar por el llamado, en cambio, podrá alcanzar “una relación más *viva*” [*eine lebendigere Beziehung*] con aquello que lo rodea²¹⁴, donde la vida debe entenderse en el sentido que hemos señalado antes, a saber: como habitar significativo en el mundo y como expresión de la necesidad existencial de éste.

15. IM-PROPIEDAD, NEUTRALIDAD Y EXISTENCIA

La constitución ontológica del Dasein se encuentra en cada caso determinada esencialmente por la trascendencia. Sin embargo, el modo en el que dicha constitución es expuesta fácticamente varía de acuerdo a la actitud existencial que aquel adopta respecto de su posibilidad más propia: si se adelanta a ésta, dejando que emerja en tanto tal, como posibilidad extrema e inminente de ser-en-el-mundo, la trascendencia aparecerá en tanto tal y propiamente; mientras que si, a la inversa, el Dasein rehuye ante la posibilidad de su muerte para refugiarse junto a los entes subsistentes, la trascendencia se manifestará enmascarada e impropriamente. En ambos casos el *qué* de la constitución ontológica del Dasein permanece invariable y remite a la trascendencia, aunque no obstante el *cómo* de su mostración fáctica fluctúe entre la propiedad y la impropiedad. Y lo que se decide en dicha fluctuación no es nada menos que *quién* es el sí-mismo en cada caso y concretamente.

Propiedad e impropiedad son los modos en los que el Dasein se dirige ante el hecho de que es y tiene que ser, y en este sentido configuran posibilidades inherentes a su constitución. Pero mientras que la propiedad consiste en el hecho de que el sí-mismo se adelante hacia la posibilidad de su muerte, abriéndola en su carácter inminente y liberando la trascendencia en tanto tal; la impropiedad, en cambio, se distingue por reconducir la posibilidad de la muerte hacia la virtual realización de un hecho ante los ojos que sucederá en algún momento del futuro. Así pues, mientras que la primera abre la trascendencia en tanto tal, la segunda, por el contrario, la enmascara bajo la forma de la subsistencia, y de esa manera procura asimilar –falsamente– el ser del Dasein al del resto de los entes.

Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar”.

²¹⁴ Cf. Heidegger: 2006, p. 100 (la cursiva es mía. HJC).

Pero es necesario no olvidar que la muerte, entendida como posibilidad inherente al ser del Dasein, constituye la forma más extrema de la referencia al futuro que determina a este ente como tal. Por lo tanto, el modo en el que el Dasein se dirige a la posibilidad de su muerte, sea propia o impropriamente, se corresponde necesariamente con una comprensión, tanto de dicha referencia al futuro, como de la temporalidad en general. Ciertamente, el Dasein que existe propiamente ha abierto la trascendencia como horizonte de la presencia, y en ese sentido ha abierto el presente a partir de la posibilidad de la muerte como referencia extrema al futuro; donde este último debe ser entendido en un sentido radical y extremo, en tanto que *resto* que resiste a toda presentificación. Para el Dasein impropio, en cambio, el futuro es apenas una instancia derivada del presente, esto es, un modo débil de éste, que simplemente no ha tenido lugar todavía, pero que se encuentra camino a presentificarse más adelante.

Así pues, mientras que la propiedad se caracteriza por abrir el presente *desde el futuro* [*Zukunft*], la impropiedad, en cambio, se distingue por abrir el “futuro” [»*Zukunft*«] *a partir del presente*²¹⁵. Lo que quiere decir, en otros términos, que la impropiedad reduce de antemano el horizonte de lo posible a su carácter efectivo y subsistente, y que presupone, en suma, una comprensión metafísica del ser. La impropiedad es, pues, el modo en el que el hombre que habita la Metafísica se comprende a sí mismo, al ser en general y al resto de los entes, esto es –dicho sintéticamente– al ente en su totalidad, como mera subsistencia ante los ojos.

Pero a la inversa, partiendo de una comprensión del ser sostenida sobre la trascendencia radical y el constante diferimiento de sentido, la propiedad se destaca por contrastar lo efectivo con su posibilidad, para de esa manera evidenciar su esencial determinación contingente. La propiedad pone así al sentido último en un futuro que se sustrae a toda captura en el presente. Este último es entonces abierto sobre el trasfondo de una trascendencia primera, que disloca y disemina toda presencia, al exponerla a una

²¹⁵ Para hacer patente la ambigüedad inherente a la comprensión impropia del futuro, Heidegger se refiere a ella destacándola entre comillas. Gaos deja constancia de esta diferencia utilizando términos distintos, a saber: “advenir” para “*Zukunft*”; y tanto “«futuro»” como “«porvenir»” (ambos con comillas) para “»*Zukunft*«”. La traducción de Rivera, en cambio, vierte “*Zukunft*” por “futuro” y “»*Zukunft*«” ya por “«futuro»” (pp. 395 y 440), ya por “«porvenir»” (ambos también con comillas) (pp. 437 y 438). Atendiendo a la sutileza en el uso heideggeriano de las comillas (Cf. al respecto Derrida: 1987a, *passim*), y para preservar la transparencia –conceptual y terminológica– entre las dos expresiones, nosotros hemos preferido traducir sencillamente por “futuro” y “«futuro»”, distinguiendo ambos términos con el simple uso de las comillas, tal y como hace el propio Heidegger.

alteridad radical que habita en el futuro. El presente se manifiesta así esencialmente abierto a la interpretación y, por lo tanto, imposibilitado de todo cierre y conclusión que no sean provisorios. El presente se muestra, en fin, atravesado por una carencia constitutiva que lo disloca, arrojándolo y destinándolo [*schicken*] al futuro, y haciendo patente su inherente contingencia. Destinado al futuro, el presente se hace manifiesto como tránsito, envío y destinación [*Geschick*]²¹⁶.

Como podemos ver, en la propiedad y la impropiedad se encuentran implícitas dos comprensiones contrapuestas del tiempo, a las que les corresponden dos interpretaciones del futuro. Así pues, si en la primera la temporalidad temporacía [*die Zeitlichkeit zeitigt*] desde el futuro trascendente, en la segunda, en cambio, lo hace desde el presente efectivo. Y correlativamente, mientras que la propiedad abre el futuro como instancia temporal primaria, en tanto tal irreductible al presente y que tiene su legalidad propia²¹⁷; la impropiedad lo abre como una extensión que permanece subsumida al presente. En este sentido, y tomadas esquemáticamente, podría decirse que la impropiedad pone el acento en la primacía del acto, la efectividad y el presente, mientras que la propiedad pone por encima la potencia, la posibilidad y el futuro²¹⁸.

Sin embargo, no se trata simplemente de contraponer una comprensión a la otra, cambiando un criterio último por otro e inaugurando así una nueva historia que, no obstante, es apenas el reverso de la primera. Se trata, por el contrario, de recuperar la legalidad peculiar a cada una de las maneras de decir el ser, pero sin reducir una a la otra. Sólo así será posible pensar la diferencia originaria de la que proviene la multiplicidad de sentidos inherente al ser mismo, y en cuyo desgarramiento multiplicador habita el sí-mismo. No se trata entonces tampoco de reducir la impropiedad que caracteriza inmediata y regularmente al Dasein, a la propiedad como ideal existencial que éste debe alcanzar siguiendo el pseudo “imperativo categórico” –puesto que habla en el silencio y, en sentido

²¹⁶ Cf. Derrida: 2013, p. 276: “Comme il [Heidegger] le dit ailleurs, il ne s'agit pas de spéculer sur la mort ou sur l'au-delà de la mort, le néant ou la survie, il ne s'agit pas de se résigner à sa mortalité comme à une castration soulageante pour le maître ou le disciple, mais de constituer le présent comme le passé d'un avenir, c'est-à-dire de vivre le présent non comme origine et forme absolue de l'expérience (de l'existence), mais comme le produit, le constitué, le dérivé, le constitué en retour à partir de l'horizon de l'avenir et l'existence de l'avenir [...]”.

²¹⁷ Cf. *GA 2*, pp. 426-427: “Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetzt, das man »Gegenwart« nennt”.

²¹⁸ Cf. *GA 2*, p. 38: “Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als *Möglichkeit*” (la cursiva es de Heidegger).

estricto, no insta a nada en particular– de su conciencia moral. Si queremos ver quién es el Dasein concretamente y más allá de sus modalizaciones ónticas, es necesario entonces que nos concentremos en el origen de la distinción entre propiedad e impropiedad: la existencia [*Existenz*], entendida –como lo hace Heidegger– extáticamente, como el continuo estar fuera de sí, habitando una inadecuación esencial con el ente.

Como dijimos anteriormente, propiedad e impropiedad son dos modalizaciones posibles de ser-en-el-mundo y, en ese sentido, dos modos de existencia. Sin embargo, es importante destacar que aquellas no son estados, independiente uno del otro, que el Dasein pueda alcanzar de una vez y para siempre²¹⁹. Por el contrario, tanto la propiedad como la impropiedad son ambas *posibilidades* inherentes a la constitución del Dasein, y que, en tanto que posibilidades, lo determinan como el ente que es. Ambas son, pues, posibilidades existenciales del Dasein, que se distinguen por la manera en la que realizan fácticamente el ser de éste: sea ya templándolo por la posibilidad inminente de su muerte la propiedad, o descargando esa posibilidad en el uno la impropiedad. Ambas son, insistimos, posibilidades del ser del Dasein, de las que éste no puede sin más desprenderse puesto que se remiten mutuamente: la realización fáctica de la propiedad, sólo aumenta el carácter posible de la impropiedad y viceversa. Pero también es necesario recordar que tanto el ser relativamente a la muerte como el uno, cuya relación abren fácticamente –aunque en sentidos opuestos– la propiedad y la impropiedad, son también existenciales que determinan ambos la constitución ontológica del Dasein. Ni la propiedad, ni la impropiedad pueden alterar el *qué* estructural del Dasein, aunque sin embargo sí

²¹⁹ A nuestro entender, no basta con llevar a cabo una lectura filológica de la terminación -keit para afirmar, como hace Fritsche, que *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* refieren a dos “estados” en los que el Dasein se encontraría fácticamente en cada caso. Para dicha lectura cf. Fritsche: 1999, p. 36: “All those who maintain that, as «Ursprünglichkeit» in general, «Eigentlichkeit» in particular does not mean primarily a state but rather an activity, namely, Dasein's activity of appropriating the structures at work in its existence, can hardly claim that Heidegger has chosen his terms carefully. For, as I already discussed [...] the German suffix «-keit,» or «-heit,» indicates a state or condition”. Ciertamente, no discutiremos la sutileza terminológica de Heidegger; en la que nosotros mismos nos basaremos cuando explicitemos los usos del término “pobreza” [*Armut*], sea ya referido al animal o al hombre. Sin embargo, nos parece importante tener presente que, aún con todas las sutilezas del caso, Heidegger no inventa una lengua desde cero. En este sentido, no debe perderse de vista que la propia gramática occidental se encuentra determinada metafísicamente, y que, en general, la propia indagación llevada a cabo en *Ser y tiempo* se propone la deconstrucción de dicha gramática. Así pues, pese a que la connotación señalada por Fritsche efectivamente tenga lugar en los términos mencionados, eso no implica que deba tomársela como su rasgo destacado. Por el contrario, dicha lectura es, a nuestro entender, externa, y pasa por alto la caracterización de la propiedad y la impropiedad como esenciales existenciales del Dasein. Dicho sintéticamente: es justamente la lectura –metafísica– de Fritsche, la que el íntegro proyecto de *Ser y tiempo* se propone desmontar.

determinen en cada caso la manera –el *cómo*– en la que ese *qué* se realiza fácticamente en el mundo. En este sentido, si en el sí-mismo propiamente existente el uno es abierto y evidenciado en tanto tal desde el ser relativamente a la muerte y la trascendencia, en el impropriamente existente, en cambio, es esta última la que es abierta, y simultáneamente enmascarada, a partir del uno.

El ser relativamente a la muerte [*Sein zum Tode*] y el uno son ambos caracteres existenciales del Dasein y, en tanto tal, igualmente originarios, aunque este ente tenga la capacidad de hacer variar la tónica de su realización mundana. Que el Dasein se recoja [*sich zurückholt*] de su estado de perdido en el uno, no significa entonces que se abstraiga de este último en tanto que existencial determinante de su forma de ser. Por el contrario, es sólo reconociéndose de su estado de perdido que el uno aparece en tanto tal, esto es, como posibilidad inherente al Dasein, de dejarse llevar por las “habladurías”. El sí-mismo fácticamente propio es, en este sentido, una modificación existente del uno, y no un sujeto desprendido y separado de éste²²⁰. De la misma manera en la que tampoco el uno-mismo, bajo cuya forma el Dasein se comprende inmediata y regularmente, se encuentra incontaminado del ser relativamente a la muerte, ni tampoco de la posibilidad de apropiarse y singularizarse en él.

Es importante entonces no confundir el plano existente del ser-sí-mismo propio y el ser uno-mismo, ambas determinaciones fácticas del Dasein, con el plano existencial en el que tienen lugar la propiedad y la impropiedad, el ser relativamente a la muerte y el uno. El ser-sí-mismo propio es la cristalización, fáctica y existente, que surge del primado de la propiedad *sobre* la impropiedad y, a la inversa, el uno-mismo es la expresión, fáctica y existente, del primado de ésta *sobre* aquella. Y en un nivel todavía más profundo, la propiedad misma sólo puede imponerse cuando el uno es abierto a partir del ser relativamente a la muerte, mientras que la impropiedad, al revés, lo hace cuando es la muerte la que es abierta a partir del uno. En cualquier caso, tras el juego entre propiedad e impropiedad, entendidas ambas como posibilidades de ser inherentes al Dasein –que, como ya dijimos, persisten en tanto posibilidad con independencia de su realización fáctica–,

²²⁰ Cf. GA 2, p. 130: “Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*” (la cursiva es de Heidegger). Sobre la relación entre el uno y la propiedad, resulta indispensable el artículo de Guignon, “Heidegger's «Authenticity» Revisited”, en AA.VV.:1984, pp. 321-339.

yacen el ser relativamente a la muerte, es decir, la trascendencia y el uno; ambos existenciales igualmente originarios del Dasein.

Tanto el ser-sí-mismo propio como el uno-mismo son modos fácticos en los que se lleva a cabo [*vollzieht*] concretamente el ser del Dasein a partir del juego entre propiedad e impropiedad. Si el ser-sí-mismo propio puede ser recuperado a partir del uno-mismo, ello es porque éste es una modalización de aquel. Y a la inversa, si el ser-sí-mismo propio se aliena inmediata y regularmente en el uno-mismo, ello se debe a que también el segundo es una modalización existente del primero. El ser-sí-mismo propio y el ser uno-mismo fácticamente existentes se modalizan, pues, recíprocamente, manifestándose así como el anverso y el reverso de una misma constitución existencial que varía solamente de acuerdo a su tónica, ora puesta en la propiedad y el ser relativamente a la muerte, ora en la impropiedad y el uno²²¹.

Varía la tónica, pero no la constitución existencial del sí-mismo, que mantiene siempre la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. En efecto, también en el ser-sí-mismo propio, en el que la propiedad se ha vuelto patente, la impropiedad persiste como posibilidad latente²²²; de la misma manera que ante la patencia de la impropiedad en el uno-mismo, la propiedad es conservada —e incluso acrecentada— como posibilidad latente que puede, eventualmente, ser repetida expresamente. Así como la impropiedad persiste como amenaza inminente que se tiende sobre el sí-mismo propio, también la propiedad resiste tras el uno-mismo, y puede ser reafirmada. Como podemos ver, lo que se da entre ambas es un juego irresoluble de latencia y patencia, que se encuentra impedido de llegar a una síntesis mientras el Dasein, además de ser, *tenga que ser*.

Considerado a partir de ese juego, lo que a primera vista se manifestaba como propiedad se revela ahora como siendo, en realidad, (im)propiedad; y a la inversa, lo que parecía ser mera impropiedad es, visto en profundidad, im(propiedad). En lo ordinario y aparentemente impropio, habita lo extraordinario; y viceversa: lo extraordinario *sólo* puede

²²¹ Cf. *GA 2*, p. 267: “Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist”; y *GA 2*, p. 317: “Es zeigte sich, zunächst und zumeist ist das Dasein *nicht* es selbst, sondern im Man-selbst verloren. Dieses ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst” (la cursiva es de Heidegger).

²²² Cf. Derrida: 2013, p. 178: “La menace de transformer le *Da-sein* (l'ek-sistence du *Dasein*) en substance sur le modèle des objets disponibles dans le monde et de la *Vorhandenheit*, cette menace n'est pas extrinsèque au *Dasein*. Elle appartient à la structure même du *Dasein*. La compréhension inauthentique de son être ne survient pas comme un accident au *Dasein*, elle est une possibilité et même une nécessité essentielle inscrite au cœur même de son être”.

encontrar su lugar en lo ordinario²²³. La diferencia entre ambas es, pues, simplemente un cambio en la tónica pero que, no obstante, depende de una actitud existencial del Dasein, y que tiene como consecuencia que éste permanezca perdido, alienado de su posibilidad más propia, o que pueda, por primera vez, nada menos que ser verdaderamente el que es.

Aunque modalizadas recíprocamente, propiedad e impropiedad sólo se dan conjuntamente. Sin embargo, entre ambas yace una diferencia fundamental. Mientras que, haciendo pie en la trascendencia, la propiedad *abre y muestra* a la impropiedad en tanto tal, ésta en cambio *cierra y oculta* la trascendencia, enmascarándola tras la apariencia de la completa subsistencia. Pero aún enmascarada, desformada y desnaturalizada, la trascendencia continúa manifestándose, aunque ya no abiertamente como trascendencia. El enmascaramiento deja, pues, sus huellas, en las que es necesario reparar para hacer patente el enmascaramiento y la impropiedad en tanto tales.

La repetición expresa de la trascendencia hace patente por primera vez y en tanto tal el enmascaramiento que mantiene al Dasein alienado inmediata y regularmente. La propiedad no excluye entonces a la impropiedad, sino que, por el contrario, la libera por primera vez como tal, mientras que la impropiedad obtura y disimula la trascendencia y la propiedad. Una abre y muestra, y la otra cierra y oculta; mientras que el Dasein habita el seno de ese juego de mostración y ocultación sobre el que se sostiene el ser-en-el-mundo. Pero sea mostrando u ocultando, lo cierto es que propiedad e impropiedad se remiten mutuamente: la propiedad es siempre apertura de lo impropio, y la impropiedad sólo puede ser el enmascaramiento y la afirmación subvertida de la propiedad. De esta manera, independientemente de si fácticamente el Dasein se modaliza como un sí-mismo propio o como uno-mismo, es importante percibir que existencialmente no es *propiamente* nunca, ni solamente propio, ni tampoco meramente impropio, sino siempre y en cada caso impropio.

El guión marca la pertenencia recíproca entre propiedad e impropiedad en la que tiene lugar precisamente la mismidad, y hace patente que, por debajo de sus modificaciones fácticas y existentes –y, en ese sentido, ónticas– el Dasein está signado existencial y ontológicamente por la neutralidad como un rasgo inherente a su ser. Antes que propia o impropia, la mismidad del Dasein se caracteriza por ser *neutra*²²⁴.

²²³ Cf. GA 55, §1, especialmente p. 8 y ss.

²²⁴ Cf. GA 26, pp. 171 y ss. Para una interpretación de esta copertenencia entre propiedad e impropiedad, así

Esta im-propiedad neutra es el origen y la condición de posibilidad de las modificaciones fácticas y existentes del Dasein del caso. Pero en tanto que condición de posibilidad, la im-propiedad no es empero un estado que anteceda la salida de aquel al mundo, situación que –como ya hemos demostrado anteriormente– se contradice con la caracterización del Dasein como ser-en-el-mundo. La condición de posibilidad no es, en suma, un estado desprendido de las modificaciones fácticas, sino que encarna precisamente el movimiento de salida fuera de sí que arroja al Dasein más allá de lo meramente presente –la trascendencia–, y a través del cual aquel deviene en cada caso el Dasein concreto que es. Más que de una condición de posibilidad, debiéramos aquí hablar de una condición de posibilidad [Ermöglichung] del Dasein, o dicho más específicamente, de su existencia [Existenz], entendida extáticamente como el hecho de estar siempre fuera de sí habitando el mundo.

La existencia no debe entonces ser confundida con la simple persistencia subsistente en el tiempo, tal y como fuera pensada por la historia de la Metafísica. Por el contrario, la palabra existencia adquiere aquí un sentido muy puntual que hace que sólo pueda ser usada con propiedad referida al ser del Dasein. Sólo este ente es existente en el sentido extático señalado por Heidegger, puesto que –como vimos anteriormente– sólo él se caracteriza por el ser-en-el-mundo y la trascendencia. Considerada en tanto tal, esta existencia extática debe ser pensada como un movimiento primordial de dispersión [Zerstreuung] originaria en el mundo y, en ese sentido, como la pura *posibilidad* existencial [existenzial] de ser-en-el-mundo, sobre la que se sostiene cualquier modificación existente [existenziell] del Dasein. Ser-en-el-mundo existiendo significa entonces dividirse, modalizarse, dispersarse y multiplicarse en cada caso fáctica, concreta y corporalmente. El Dasein existe dispersándose fácticamente en el mundo, y esta dispersión conlleva tanto su articulación en un cuerpo, como simultáneamente la modalización en géneros masculino y femenino. Determinada intrínsecamente como dispersión, la existencia del Dasein debe ser entendida en su carácter originariamente multiplicador, que encuentra en el cuerpo y en los géneros su “factor de organización” [Organisationsfaktor]. Este movimiento de dispersión, escisión y multiplicación es el origen de la existencia fáctica del Dasein, y no debe en ningún caso ser confundido con la pérdida de simplicidad,

también como para la relación entre ambos –y especialmente la propiedad– y *das Man*, resulta insoslayable remitir al artículo de Guignon, “Heidegger's «Authenticity» Revisited”, en AA.VV: 1984, pp. 321-339.

ni tampoco con una “multiplicidad” ya constituida y subsistente. Se trata, por el contrario, de un movimiento originario de dispersión, que se encuentra a la base, tanto de la existencia fáctica del Dasein articulado en un cuerpo, como de la multiplicación de la mismidad en la multiplicidad fácticamente existente.

En este sentido, como movimiento básico de la existencia del Dasein la dispersión no sólo antecede y origina a las modalizaciones existentes –entre las que se destaca particularmente la división entre masculino y femenino–, sino que también debe ser pensada en tanto que origen de la articulación de la mismidad en múltiples sí-mismos fácticos. En la dispersión originaria se encuentra implícita, por lo tanto, no sólo la trascendencia del Dasein del caso, sino simultáneamente el ser-con como principio fundamental en el que la mismidad se articula fácticamente.

Cuando decimos: el Dasein es esencialmente en cada caso mío, y cuando la tarea es determinar al Dasein en dirección a su carácter ontológico, entonces eso no significa que tenga que investigarse la esencia de mí mismo en tanto que este o cualquier otro individuo fáctico. La esencia individual de mí mismo no es objeto de la pregunta, sino la esencia del carácter de mío [*Meinheit*] y de la mismidad [*Selbstheit*] en general. Del mismo modo, cuando el «yo» es objeto de interpretación ontológica, entonces ello no es la yoidad [*Ichheit*] individual de mí mismo, sino la yoidad en la neutralidad metafísica; esta yoidad neutral la llamamos egoidad. Pero también así yace todavía el peligro de una mala comprensión. Se podría decir: ¿No debe también la tuidad [*Duheit*] volverse tema en el mismo modo, y no debe la tuidad ser tomada de manera igualmente originaria y conjuntamente con la yoidad? [...] la yoidad no indica el yo fáctico en tanto que distinto del tú, sino que egoidad indica aquella yoidad que también subyace al tú [...] Por tanto, el «sí-mismo» [*>selbst<*] puede ser expresado en el mismo modo del yo y del tú: «yo-mismo», «tú-mismo», pero no «yo-tu».²²⁵

²²⁵ GA 26, pp. 242-243 (indico entre paréntesis sólo la parte citada en el cuerpo del texto): [“Wenn wir sagen: Dasein ist wesenhaft je meines, und wenn die Aufgabe ist, das Dasein auf diesen Charakter hin ontologisch zu bestimmen, so heißt das nicht, es soll das Wesen meiner selbst als dieses faktischen Individuums oder eines beliebigen anderen untersucht werden. Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von *Meinheit* und *Selbstheit* überhaupt. Imgleichen, wenn das *>Ich<* Gegenstand der ontologischen Interpretation ist, dann ist das nicht die individuelle *Ichheit* meiner selbst, sondern *Ichheit* in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale *Ichheit* nennen wir *Egoität*. Aber auch so liegt noch die Gefahr eines Mißverstehens vor; man könnte sagen: muß dann nicht auch die *Duheit* in der gleichen Weise zum Thema werden und muß nicht *Duheit* gleich ursprünglich mit *Ichheit* zusammengenommen werden?] Gewiß ist das ein mögliches Problem. Aber die *Ichheit* als Gegenphänomen zur *Duheit* ist immer noch nicht die metaphysische *Egoität*. Hier wird klar, daß der Titel *>Ich<* immer in die Richtung der Isolierung meiner selbst drängt, im Sinne einer entsprechenden Abschnürung vom Du. [Wogegen *Ichheit* eben nicht das faktische Ich meint, als vom Du unterschiedenes, sondern *Egoität* meint diejenige *Ichheit*, die auch dem Du zugrunde liegt] und welche gerade verhindert, das Du faktisch als ein alter ego zu fassen. Warum ist aber ein Du nicht einfach ein zweites Ich? Weil das Ichsein im Unterschied vom Dasein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d.h. weil ein Du ein solches nur ist qua selbst, und ebenso auch das *>Ich<*. Daher gebrauche ich meist für die metaphysische *Ichheit*, für die *Egoität* den Ausdruck *Selbstheit*. [Denn das *>selbst<* kann vom Ich und Du in gleicher Weise ausgesagt werden: »Ich-selbst«, »Du-selbst«, aber nicht »Du-ich«]. Cf. también GA 24, pp. 425-426: “Die *Selbstheit* des Daseins gründet in seiner Transzendenz, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet. Im Begriff der *Selbstheit* liegt das *>Auf-sich-zu<* und das *>Von-sich-aus<*. Was als ein Selbst existiert, kann das nur als Transzendentes. Diese in der Transzendenz gründende *Selbstheit*, das mögliche *Auf-sich-zu* und *Von-sich-aus*, ist die

Lo neutro es, por ende, singular pero a la vez también plural, su determinación propia consiste en la multiplicación sin que, como señalamos antes, haya detrás algo anterior que se multiplique. Por el contrario, la multiplicación misma es postulada aquí como el origen que subyace tras la aparente unidad y estabilidad permanente en el tiempo con la que la Metafísica ha caracterizado el sí-mismo²²⁶.

Así pues, la existencia del Dasein es anterior a sus modalizaciones fácticas y existentes, anterioridad que Sartre reapropió para el humanismo al sostener que la existencia—entendida metafísicamente como subsistencia—precede a la esencia²²⁷. Frente a esta reapropiación metafísica sartreana, es necesario insistir en que Heidegger postula aquí a la existencia en su esencial determinación pluralizadora y multiplicadora y, como hemos señalado, anterior a cualquier captura identitaria y sustancialista. La dispersión es el movimiento originario de reunión fáctica de la mismidad en el mundo, que preanuncia ya los desarrollos acerca del λόγος y la φύσις que ocuparán la meditación de Heidegger a partir de la década de 1930.

Tanto desde el punto de vista de la propiedad e impropiedad, como en relación a su género, la existencia se caracteriza por ser neutra. Considerado originariamente, el Dasein no es en sí mismo ni propio, ni impropio, ni masculino, ni femenino, ni uno, ni lo otro, sino *ne ... uter*: neutro; pero también impersonal. Sin embargo, su impersonalidad no es el resultado de una abstracción llevada a cabo sobre las peculiaridades ópticas del Dasein del caso, ni se corresponde entonces tampoco con la impersonalidad vacía del todos y del ninguno, peculiar al estado de perdido en el uno. La impersonalidad del Dasein no es el resultado de la neutralización de las modalizaciones ópticas de la mismidad sino que, muy por el contrario, refiere a la liberación de la existencia como posibilidad fáctica y concreta

Voraussetzung dafür, wie das Dasein faktisch verschiedene Möglichkeiten hat, sich zu eigen zu sein und sich zu verlieren. Sie ist aber auch die Voraussetzung dafür, daß das Dasein Mitsein mit Anderen ist im Sinne des Ich-Selbst mit Dir-Selbst”.

²²⁶ Cf. *GA 26*, p. 173: “Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig [...] Hier aber handelt es sich um [...] die Kennzeichnung der Mannigfaltigung (nicht >Mannigfaltigkeit<), die je in jedem vereinzelt faktischen Dasein als solchem liegt; nicht etwa um die Vorstellung, daß ein großes Urwesen in seiner Einfachheit ontisch zerspaltet wird in viele Einzelne, sondern um die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Vermannigfaltigung, die, wie wir noch genauer sehen werden, in jedem Dasein selbst liegt, und für die die Leiblichkeit einen Organisationsfaktor darstellt. Die Mannigfaltigkeit ist aber auch nicht bloße formale Mehrheit von Bestimmtheiten, sondern Mannigfaltigkeit gehört zum Sein selbst. Mit anderen Worten: zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche *Streuung*, die in einer ganz bestimmten Hinsicht *Zerstreuung* ist” (la cursiva es de Heidegger).

²²⁷ Cf. Sartre: 1946, *passim*.

de ser-en-el-mundo. Así pues, frente a la impersonalidad estándar y vacía peculiar al uno, esta otra impersonalidad se distingue por su singularidad. Se trata, pues, de una neutralidad impersonal –y en ese sentido universal– pero a la vez concreta que caracteriza, para decirlo sintéticamente, a *lo Dasein* en el Dasein.

2. La peculiar *neutralidad* del título «lo Dasein» es esencial, porque la interpretación de este ente está realizada antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad quiere decir también que lo Dasein no es de ninguno de los dos géneros [*Geschlechtern*]. Pero esta carencia de género no es la indiferencia del vacío anular [*Nichtigen*], la débil negatividad de una indiferente nada óptica. Lo Dasein en su neutralidad no es el indiferente nadie y todos, sino la originaria positividad y potencia de la esencia.

3. La neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la potencia de lo *originario*, que lleva en sí la posibilidad intrínseca de una humanidad siempre fáctica y concreta.

4. Esto Dasein neutral no es de ninguna manera el existente [*das Existierende*]; lo Dasein sólo existe en cada caso en su concreción fáctica. Pero lo Dasein neutral es, sin duda, la fuente originaria de la posibilidad intrínseca, fuente originaria que mana en cada existir, y que posibilita intrínsecamente la existencia.²²⁸

12. Con respecto a la neutralidad y aislamiento metafísico del Dasein, la interpretación ontológica de su estructura debe ahora ser ciertamente concreta. La neutralidad no es de ninguna manera idéntica con la indeterminabilidad de un concepto vago de una conciencia en general. La auténtica generalidad metafísica no excluye la *concreción*, sino que es en sí misma lo más concreto, como ya lo vio Hegel, incluso si lo exageró.²²⁹

Del horizonte de indeterminabilidad del ente, hemos ahora arribado a la determinación fundamental de la mismidad como neutralidad. La existencia es, pues, neutra y originaria. Ella es la condición de posibilitación, de dispersión y multiplicación en géneros y otras modificaciones existentes que determinan concretamente y en cada caso al Dasein que vive en el mundo. Lo Dasein antecede y posibilita *intrínsecamente*, y no desde fuera, a las modalizaciones fácticas del sí-mismo; remitiendo a una impersonalidad neutra, fácticamente existente *en* las modalizaciones ópticas del Dasein, aunque irreductible a

²²⁸ [GA 26, pp. 171-172: “2. Die eigentümliche *Neutralität* des Titels >das Dasein< ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist. Diese Neutralität besagt auch, daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. Aber diese Geschlechtlosigkeit ist nicht die Indifferenz des leeren Nichtigen, die schwache Negativität eines indifferenten ontischen Nichts. Das Dasein in seiner Neutralität ist nicht indifferent Niemand und Jeder, sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens.

3. Die Neutralität ist nicht die Nichtigkeit einer Abstraktion, sondern gerade die Mächtigkeit des *Ursprunges*, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt.

4. Dieses neutrale Dasein ist nie das Existierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion. Aber das neutrale Dasein ist wohl Urquell der inneren Möglichkeit, der in jedem Existieren quillt und die Existenz innerlich ermöglicht”] (la cursiva es siempre de Heidegger).

²²⁹ [GA 26, p. 176: “12. Im Hinblick auf die metaphysische Neutralität und Isolierung des Daseins muß nun gerade die ontologische Interpretation seiner Strukturen konkret sein; die Neutralität ist keineswegs identisch mit der Unbestimmtheit eines vagen Begriffes von einem Bewußtsein überhaupt; die echte metaphysische Allgemeinheit schließt die *Konkretion* nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste, wie schon Hegel gesehen, wenngleich übersteigert hat”] (la cursiva es de Heidegger)].

éstas. Lo Dasein debe ser pensado así como el trasfondo ontológico sobre el cual las modificaciones fácticas del sí-mismo se dan en el mundo y, en ese sentido, como una determinación originaria de la mismidad que el Dasein existente debe desenterrar de su ocultamiento, para de ese modo recuperar su singularidad.

Pero entendida como posibilidad originaria de ser-en-el-mundo, la existencia se patentiza en su modo más extremo como el ser relativamente a la muerte. Y, en efecto ¿no es la muerte un modo de esta impersonalidad singular y neutra que atraviesa constitutivamente al Dasein? La muerte pareciera ser, ciertamente, una posibilidad absolutamente impersonal, que iguala a todos los Dasein desde su origen y antes de cualquier modificación fáctica concreta; y no obstante una posibilidad del Dasein singular en cada caso. Considerada en tanto tal, la muerte es neutra desde el plano de las modificaciones fácticas a que da lugar, impersonal puesto que determina a todos los Dasein por igual, y sin embargo singular ya que constituye una posibilidad indelegable en los demás: aunque impersonal, *la* muerte es en cada caso la mía, *mi* muerte, y en tanto tal nadie –ni siquiera el uno– puede descargarme de la responsabilidad de tener que vivirla.

C. EL SÍ-MISMO COMO
«ANIMAL RACIONAL»

EL SÍ-MISMO COMO «ANIMAL RACIONAL»

*El ser humano es considerado como animal rationale.
Esta determinación no es sólo la traducción latina
del griego ζῷον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica.
Esta determinación de la esencia del ser humano no es falsa.
Pero está condicionada por la Metafísica. Sin embargo,
su procedencia esencial, y no sólo sus límites,
se ha vuelto digno de ser cuestionado en «Ser y tiempo».*

Martin Heidegger²³⁰

1. PARA UNA NUEVA TOPOGRAFÍA DEL SER

Como mostramos en el capítulo anterior, el Dasein no es el hombre tal y como corrientemente lo postula la ciencia, ni equivale tampoco al sujeto moderno, pensado a partir de la subsistencia y la no-menesterosidad como sus rasgos destacados. Mientras que el hombre y el sujeto, así como la totalidad de la serie de figuras con las que la historia de la Metafísica ha pensado el sí-mismo –y que en su conjunto configuran la tradición que denominamos “humanismo”–, presuponen una comprensión del ser tomada de lo presente, el Dasein, en cambio, muestra a la trascendencia como el origen forluido del que dicha determinación sustancial de la mismidad emerge. En este sentido, es importante tener presente que el Dasein no es una figura más en la serie de interpretaciones humanistas, sino que, por el contrario, constituye el horizonte que hace posible pensar y comprender, pero

²³⁰ [GA 9, p. 322: “Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen ζῷον λόγον ἔχον, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt. Deren Wesensherkunft und nicht nur deren Grenze ist jedoch in »Sein und Zeit« frag-würdig geworden”.]

también desmontar dicha serie, esto es, dicho sintéticamente: deconstruirla.

El Dasein no es, en suma, una nueva respuesta a la vieja pregunta por la mismidad. Su aporte no consiste en la explicitación de un *contenido positivo* que, apelando a un atributo específico del sí-mismo, lo delimitaría con claridad y distinción del resto de los entes. En este sentido, es importante tener presente que la analítica existencial no transcurre en el horizonte de una ontología regional –por ejemplo, la que se corresponde con lo humano–, ni hace entonces del sí-mismo un ente entre los demás. A diferencia del humanismo, la analítica existencial no se pregunta por el sí-mismo en tanto que región de lo ente, sino que se dirige a él como ente que presenta una doble cercanía, que se hace manifiesta en la caracterización heideggeriana de la primacía “óntico-ontológica” del Dasein: por un lado, cercanía del sí-mismo con el ente que pregunta –nosotros mismos–; y por otro, cercanía, y mayor transparencia [*Durchsichtigkeit*] que el resto de los entes, con la condición de posibilidad de lo ente en general²³¹.

Como vimos en el capítulo anterior, la pregunta por la mismidad pone performativamente a la luz al propio sí-mismo que pregunta y, al mismo tiempo, coincide con la pregunta por el ente en tanto tal. En efecto, determinado intrínsecamente por el ser-en-el-mundo, el Dasein presenta una peculiar cercanía con la pregunta en general, así también como con el ámbito propiamente ontológico en particular. La elucidación de la trascendencia se corresponde entonces, tanto con la exposición del sí-mismo en su mismidad, como con la elucidación de lo ente en tanto tal.

Mientras que el humanismo se pregunta por lo peculiar de una región previamente determinada de lo ente: lo humano; la analítica existencial indaga en el horizonte de determinabilidad de esa región y representa, así, una auténtica investigación ontológica. Ésta rehúsa, pues, dar una definición positiva –en el sentido tradicional– del sí-mismo, porque rechaza determinar a la mismidad como una región de lo ente. Y es justamente esta resistencia a determinar ónticamente al sí-mismo la que hace posible la coincidencia entre la analítica existencial y la ontología fundamental.

Pero mientras que la estrategia definicional del humanismo muestra como su cara visible una determinación *positiva* del sí-mismo, su cara oculta, en cambio, se corresponde con una determinación *negativa* equivalente, aplicada en general sobre el resto de lo ente, y

²³¹ Cf. GA 2, pp. 7, 13 y ss.

en particular sobre lo viviente. Ser positivamente hombre para el humanismo significa, pues, separarse y alejarse de la animalidad que comparte con el resto de lo vivo y, en ese sentido, implica también un cierto no-ser que apunta hacia la animalidad. La definición humanista del hombre se desplaza así desde el género común hacia la diferencia específica, y se sostiene sobre un gesto de oposición y negación aplicado sobre lo viviente. El *homo humanus* se contrapone así al *homo barbarus* y, en general, al animal. Lo humano surge, pues, por contraposición a lo in-humano²³².

Pero es importante también notar que dicha estrategia definicional, con sus aspectos positivo y negativo, no es meramente retórica, sino que implica a su vez una peculiar valoración sobre el objeto de su definición. Así pues, mientras que la mismidad es reducida a la región óptica que se corresponde con lo humano –que es entonces valorada positivamente y elevada por sobre el resto de los entes–, los otros vivientes son correlativamente puestos por debajo y determinados como siendo *meramente* vivientes. El empoderamiento de lo humano, el humanismo, tiene lugar sobre un trasfondo en el que lo viviente es sometido y puesto por debajo al servicio del hombre.

Lo humano se opone y contrapone, esencialmente y por definición, a lo no más que viviente. Rechazando dar una definición positiva del sí-mismo y, por consiguiente, evitando determinarlo como región del ente, la analítica existencial intenta suspender la estrategia definicional humanista, para de esa manera poner en cuestión, desde su raíz ontológica, las efectividades ético-políticas a que ella da lugar.

La analítica existencial apunta así a la elucidación de las condiciones de posibilidad para la determinación fáctica del sí-mismo, mientras que este último es entendido, a su vez, como elemento formal del horizonte que hace posible la dación del ente en su totalidad: el ser-en-el-mundo. Se interroga al sí-mismo por su ser, y en dirección al ser en su sentido

²³² Cf. GA 9, p. 320: “Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die Humanitas zum erstenmal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der homo humanus setzt sich dem homo barbarus entgegen”. Cf. también pp. 347 y ss. Ferry y Renaut intentan deslindar al humanismo de esta acusación, aduciendo que éste consiste en la determinación de una esencia que se caracteriza por su vacuidad de contenido. Así pues, *la esencia* del hombre consistiría en no tener esencia (cf. Ferry-Renaut: 2001, pp. 14-17). Sin embargo, con o sin esencia, de acuerdo a esta definición el hombre sigue siendo determinado como una ontología regional, capaz de ser elucidada con claridad y distinción. A diferencia de lo que sostienen Ferry y Renaut, la crítica heideggeriana al humanismo no refiere *al contenido* a partir del cuál se determina la esencia del hombre, sino –como mostraremos más adelante– *al modo* de trazar regiones con claridad y distinción. No importa, pues, lo que se ponga o se deje de poner en la esencia del hombre. La deconstrucción del humanismo equivale a la diseminación de los límites que protegen dicha esencia, manteniéndola en un horizonte de incontaminación.

general. La pregunta por la mismidad es, de esta manera, la puerta de acceso a la pregunta fundamental por el ser-en-el-mundo, en cuyo marco adquiere sentido y significado, y no equivale en ningún caso a una pregunta por el hombre en tanto que región ópticamente ya determinada por la Metafísica. Esta diferencia en el modo de plantear la pregunta por el sí-mismo no es, por lo tanto, ni secundaria ni accesorio, sino que en ella se fundamenta el auténtico proyecto ontológico de Heidegger, y su radical distinción con cualquier antropología.

Pero desarrollada en dirección al ser-en-el-mundo como horizonte general del ser, la analítica existencial pareciera a la vez reducir todo contenido positivo a la nada. En efecto, las tonalidades afectivas señaladas hacen patente que la determinación originaria del ser-en-el-mundo –determinación que, como dijimos, caracteriza a la mismidad en tanto tal– se fundamenta en una peculiar experiencia del “nada y en ninguna parte” [*Nichts und Nirgends*]. La trascendencia arraiga así en una nada de contenido positivo, con la doble consecuencia de, por una parte –y como señalamos antes– obstaculizar la estrategia definicional metafísica y, por otra parte, sustraer la mismidad a cualquier axiología con las regiones del ente. Ciertamente, en tanto que ente que tiene una comprensión de lo que se da, la mismidad es la condición de posibilidad de dichas regiones, y no debe entonces ser confundida con una de ellas.

El sí-mismo no es un ente entre los entes, sino que encarna la condición de posibilidad del aparecer mundano de estos. Yuxtapuesto con el ser-en-el-mundo en su totalidad, no hay por fuera de éste estrictamente nada *por oposición a lo cual* pueda ser definido. Por el contrario, como vimos en el capítulo anterior el afuera del ser-en-el-mundo se presenta *invaginado* dentro de éste en tanto que la posibilidad de su completo hundimiento, ser relativamente a la muerte y trascendencia.

Es importante entonces destacar que la definición de la mismidad no se sostiene sobre la negación de ninguna región del ente, ni tampoco como distinción respecto de lo viviente en general, sino que emerge como resistencia a la posibilidad del hundimiento del ser-en-el-mundo en su totalidad: la mismidad del Dasein se abre propiamente cuando éste resiste instanciar la muerte en un hecho ante los ojos y logra entonces retenerla y aguantarla [*aushalten*] como posibilidad²³³. El ser del Dasein se sostiene sobre un gesto

²³³ Cf. GA 2, p. 261.

fundamental de resistencia y oposición existencial llevado a cabo sobre la posibilidad del hundimiento del ser-en-el-mundo –extendida en lo más profundo del propio ser-en-el-mundo– y sobre ninguna región del ente en particular. Se trata, en suma, de un gesto de oposición que abre el carácter posible de la posibilidad por encima de toda realización fáctica.

La analítica existencial carece, por tanto, de una definición positiva de la mismidad y por ello puede sustraerse a la tradición humanista. La pregunta por la mismidad sólo es elaborada y desarrollada *en tanto que pregunta* y no alcanza ninguna respuesta a lo largo del texto²³⁴. Su aporte fundamental reside así en la capacidad de revelar los límites fenomenológicos dentro de los cuales la pregunta por la mismidad puede ser planteada correctamente, y sin la imposición de preconceptos tomados de la tradición. Así pues, partiendo de la pregunta como determinación general de la mismidad, la investigación no hace sino especificar paulatinamente, una y otra vez, en cada caso con mayor precisión, los límites dentro de los cuales acontece el sí-mismo²³⁵. En este sentido, la analítica existencial bien puede ser considerada como una *crítica fenomenológica de la mismidad*, dándole a esta expresión un sentido netamente kantiano: se trata de explicitar las condiciones de posibilidad [*Ermöglichungsbedingung*] en las que acontece el sí-mismo en tanto tal.

Pero a diferencia de la crítica kantiana –como vimos en el capítulo anterior, todavía anclada dogmáticamente en el sujeto cartesiano²³⁶–, en virtud de la reformulación de la fenomenología y, en particular, de la postulación del concepto fenomenológico de fenómeno, esta otra crítica de la mismidad tiene la capacidad de traspasar la determinación metafísica del sí-mismo, para de ese modo hacer patente el “suelo fenomenal” del que se deducen las figuras del humanismo. En lo que respecta a *Ser y tiempo*, dicho suelo fenomenal parte de la pregunta, para tomar como hilo conductor el ser-en-el-mundo y, a

²³⁴ Cf. *GA 40*, p. 107: “Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist *nie* Antwort, sondern wesentlich Frage” (la cursiva es de Heidegger).

²³⁵ Encontramos particularmente fructífera la lectura hecha por Raffoul acerca del sí-mismo como acontecimiento (cf. Raffoul: 2004, p. 15): “La question *qui?* désigne un étant qui dans son être a rapport à cet être, c'est-à-dire une existence : à mille lieux d'une ontologie du substantiel, de ce que Heidegger nomme la *Vorhandenheit*, s'ébauche ici une pensée autre de l'*être* du je, l'étant répondant à la question *qui ?* s'avérant une pure possibilité d'être, un pur «avoir-à-être». Le «qui», donc, n'indique pas la place d'un sujet ou d'un substrat, mais est comme le signe, le tracé ou la trace d'une existence à la fois totalement déliée et pourtant à chaque fois rivée à soi. Le *Dasein* est alors *mien* au sens où la mienneté n'est plus une propriété substantielle, mais un *événement* temporel et fini à assumer. Être soi, c'est être remis à soi afin d'être ce Soi sur le mode d'un Possible” (la cursiva es siempre de Raffoul).

²³⁶ Cf. *GA 2*, p. 24.

través de sus distintas ramificaciones y estratos, confluir en su punto más extremo en el ser relativamente a la muerte y la trascendencia.

Sin embargo, debemos ahora preguntarnos: ¿es éste el único recorrido posible para lograr la especificación de la mismidad? Si la explicitación de la pregunta es *condición suficiente* para lograr la primera determinación general de un ente, el sí-mismo, que hace posible salir de la indeterminación en la que nos encontrábamos ante la ausencia de una comprensión explícita del ser, ¿acaso es también una *condición necesaria* para la afirmación de la mismidad? Dicho de otra manera, ¿puede la mismidad ser determinada *originariamente* de algún otro modo que no sea a través de la pregunta? ¿Es posible, pues, otra determinación de la mismidad que la que acontece de modo privilegiado en la filosofía?

Estas preguntas hacen patente una limitación esencial al Dasein, a saber: su dependencia de la pregunta y el habla²³⁷. Aunque no esté determinado por el humanismo, el Dasein sigue participando de la constitución filosófica de la mismidad a través de la pregunta, y es entonces pasible de ser reapropiado metafísicamente²³⁸.

Y sin embargo, la investigación de *Ser y tiempo* nos ha permitido avanzar hacia estratos fundamentales, donde la pregunta parece haberse desvanecido en una experiencia primordial de la trascendencia en tanto tal. La pregunta como límite de la mismidad apunta más allá de sí, y hace patente que en el fondo del Dasein tiene lugar un quiebre que lo abre hacia *lo* Dasein neutro. Tal vez allí, en lo más profundo de la investigación de *Ser y tiempo*, en *lo* Dasein del Dasein, en la mismidad *del* Dasein, resida todavía un resto que haga posible pensar al sí-mismo por fuera de su relación intrínseca con la pregunta. Es necesario entonces que no perdamos de vista esta diferencia entre el sí-mismo que ha sido determinado a partir de la pregunta, *el* Dasein, y lo que hace de él el sí-mismo que es, *lo* Dasein o su mismidad.

Sin embargo, no basta con haber especificado las condiciones para el acontecimiento de la mismidad, para luego guardar este conocimiento como algo sabido y seguir entonces habitando el mundo cotidiano ya previamente determinado por la Metafísica. Una vez que hemos logrado perforar la Metafísica para exponer la mismidad

²³⁷ Cf. *GA 2*, §34. Conviene señalar que este habla [*Rede*] es anterior a la mera pronunciación de las palabras.

²³⁸ Cf. *GA 40*, p. 152: “Der Mensch kommt erst als fragend-geschichtlicher zu ihm selbst und ist ein Selbst”.

del sí-mismo en la trascendencia, es menester volver a trazar *lo Dasein* en la vida. Así pues, el auténtico valor de la crítica de la mismidad emerge cuando emprendemos el camino de retorno al mundo fácticamente determinado por la Metafísica y en el cual, con independencia de toda indagación abstracta, habitamos todavía hoy. Y este retorno a la Metafísica, llevado a cabo –como ya dijimos– a partir de la explicitación de su propio suelo fenomenal, alcanza su punto más incisivo al permitir evaluar si los límites ontológicos de la mismidad previamente elucidada por Heidegger, coinciden o no con los límites de lo que, cotidiana pero también científicamente –y en sentido más general metafísicamente– denominamos “ser humano”. Si, como dijimos al principio, el Dasein no es el hombre corrientemente entendido a partir de la Metafísica, ni tampoco una entidad sustancial del tipo del sujeto moderno, es necesario entonces que nos preguntemos cómo se da fácticamente.

Ya sabemos, de manera esquemática y general, cuáles son las condiciones en las que acontece la mismidad, pero todavía no está justificado que ésta *sólo* se dé fácticamente en la región óptica que denominamos “hombre”. Sabemos, en efecto, que la mismidad se corresponde con el ser-en-el-mundo. Sin embargo, no tenemos la certeza de que los límites de este último coincidan punto por punto y de manera excluyente con los del ser humano o si, en cambio, no podrían también superponerse con otras regiones del ente, y de ese modo exigir una nueva topografía de lo que se da.

En este punto resulta importante no perder de vista que –como mostramos oportunamente– la crítica fenomenológica de la mismidad, y en particular la exposición de la trascendencia como su rasgo fundamental, tiene como correlato una crítica equivalente de la interpretación sustancialista de la vida. Ciertamente, como ya hemos visto en el capítulo anterior, la vida de la mismidad no puede ser correctamente expuesta mediante categorías estáticas, que hacen de ella un ente subsistente y la reducen a la mera disponibilidad “ante los ojos” de células y moléculas. Determinada metafísicamente, la ciencia no alcanza a exponer la dimensión de trascendencia que distingue el vivir de la vida respecto de lo meramente subsistente, y de esa manera iguala lo viviente y lo subsistente bajo una misma comprensión del ser que los reduce a la disponibilidad de lo presente.

La vida no puede entonces ser definida propiamente, en lo que tiene de viviente,

apelando a su dimensión fisiológica, ni puede tampoco ser reducida a la mera satisfacción de las funciones orgánicas. Por el contrario, la interpretación orgánico-fisiológica de la vida sólo puede tener sentido en relación a la trascendencia, tomada como el rasgo determinante de lo viviente. Los conceptos de organismo y fisiología requieren, por tanto, que se los reinterprete desde la trascendencia, y que de ese modo se los reabra hacia el ser-en-el-mundo como dimensión fundamental de lo viviente. La interpretación científico-metafísica de la vida debe ser entonces evaluada sobre el trasfondo de las condiciones de posibilidad de la mismidad. Tras aquella yace, pues, otra comprensión de lo viviente que sostiene que “la vida debe ser entendida como un modo de ser al que le pertenece un ser-en-el-mundo”²³⁹.

Pero si la vida se define intrínsecamente a partir del ser-en-el-mundo, ¿podemos entonces hablar de un “mundo de la vida” [*Lebenswelt*], que no sea ya peculiar al ser humano, y que resulte ahora extensible a la vida en su totalidad? ¿Es posible identificar *lo Dasein* en el Dasein, lo que determina al sí-mismo en su mismidad, con una comprensión impersonal y singular de la vida: la ζωή, o vida desnuda y carente de forma –pura vida– que habita en la βίος entendida como vida ya determinada? ¿Hay, pues, una mismidad de lo viviente en tanto tal o debemos seguir limitándola, como lo ha hecho desde siempre la Metafísica, al ser humano?²⁴⁰

Y en el sentido opuesto, si a la vida le pertenece en cada caso el ser-en-el-mundo: ¿podemos seguir hablando legítimamente de una vida que no se encuentra determinada por la trascendencia, y que puede entonces ser considerada como un mero “organismo”? ¿Puede darse fácticamente una vida sin forma, ζωή sin βίος, o por el contrario, la vida tiene siempre, y por derecho propio, una cierta determinación que se corresponde en cada caso con la mismidad? ¿Acaso la vida no manifiesta siempre una cierta trascendencia e

²³⁹ [GA 2, p. 246: “Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört”]. En una nota adjunta a la palabra “*Leben*” Heidegger agrega en el ejemplar de la cabaña: “wenn menschliches Leben gemeint ist, sonst nicht - ,Welt“”. La oración es críptica, y no es posible decidir si la negación refiere a “mundo” –entrecomillado en el original, con la significatividad antes señalada que tienen las comillas referidas a este término fundamental–, o si niega la totalidad de la oración que aparece en el cuerpo del texto cuando no está referida a la vida humana. En cualquier caso, si bien la primera parte de la oración aclara que se trata de la “vida humana” [*menschliches Leben*], es necesario ser precavido con la segunda parte y, en particular, con las comillas de la palabra “mundo” [*Welt*] que, como ya aclaramos anteriormente, Heidegger sólo utiliza cuando refiere dicho término a la totalidad de los entes subsistentes. Cf. GA 2, p. 65.

²⁴⁰ Resulta interesante señalar que, luego de *Ser y tiempo*, Heidegger varía en su uso del término “Dasein”, para comenzar a darle una mayor especificación en expresiones del tipo “lo Dasein del hombre” o también “lo Dasein de un pueblo”. ¿Sería también legítimo hablar de “lo Dasein de lo viviente”?

inadecuación con lo presente, aunque tal vez no esté signada por la comprensión del sentido, ni tampoco se exprese en la pregunta?

Si como sostiene Derrida, la pregunta ética por antonomasia no se cuestiona si el animal puede responder –y por ende tampoco apunta a si tiene la posibilidad de escuchar la pregunta *en tanto que* pregunta–, sino que refiere a si el animal *puede* sufrir²⁴¹: ¿no presupone esta determinación de la animalidad como posibilidad una cierta comprensión de la mismidad, tanto para pensar lo viviente animal, como para pensar en general la ética? Si el animal pudiera efectivamente sufrir, entonces también podría no hacerlo, esto es, podría sufrir sin ser él mismo el sufrimiento que *padece*. Si a diferencia de lo no-viviente –por caso la piedra– el animal, pero también la vida vegetal, presuponen una suerte de inadecuación con lo dado –que no tiene por qué ser necesariamente consciente o expresa– y que, referida específicamente a la animalidad, apunta a la posibilidad de una cierta distancia con el sufrimiento, entonces la pregunta postulada por Derrida podría ser reinterpretada en tanto que pregunta por la mismidad de lo viviente.

Aunque todas estas preguntas no puedan ser respondidas con certeza científica –y ello porque, como desarrollaremos en el capítulo siguiente, la propia certeza es ya la cristalización moderna de la comprensión metafísica de la verdad–, sin embargo, tampoco pueden ser sencillamente descartadas en su capacidad para cuestionar los límites que dividen fácticamente a lo humano del resto de lo viviente. Arraigando en la ontología fundamental, estas preguntas ciertamente ponen en cuestión la validez de los dominios científicos, y a la vez postulan la posibilidad de un nuevo árbol del conocimiento y una nueva taxonomía²⁴².

Este descenso desde la analítica existencial hacia lo fáctico, con la consiguiente puesta en cuestión y nuevo trazado de las regiones del ser es, como puede presentirse, sumamente peligroso, y requiere entonces que seamos precavidos²⁴³. Es importante ante

²⁴¹ Cf. Derrida: 2008, pp. 43 y ss.; quien retoma y analiza la argumentación al respecto sostenida por Bentham.

²⁴² En este punto puede verse una coincidencia fundamental entre los proyectos de Heidegger y Foucault, a saber: poner en cuestión la validez incondicional de los dominios científicos, y de ese modo abrir la posibilidad de una nueva taxonomía. Al respecto cf. Foucault: 1966, *passim*, pero especialmente pp. 7-16; y también Foucault: 2009, *passim*.

²⁴³ Cf. *GA 9*, p. 352: “Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg”.

todo no perder de vista que este nuevo trazado difiere esencialmente del metafísico, no tanto por las regiones que pueda eventualmente articular y que aún permanecen indeterminadas, como por el modo en el que determina lo viviente. En efecto, si presuponiendo una comprensión del ser como presencia y subsistencia, la Metafísica persigue una definición *clara y distinta de la esencia* del sí-mismo²⁴⁴; este otro trazado –si se quiere, post-metafísico– se sostiene sobre una comprensión del ser como trascendencia y posibilidad. Se trata, por tanto, de un trazado que cobra fuerza de cara a la posibilidad de su hundimiento, y que, configurando el presente desde la indeterminación radical del futuro, se muestra en su carácter contingente, provisional e histórico.

Frente al trazado metafísico, sostenido sobre el fundamento de la presencia absoluta, este otro trazado, en cambio, se apoya en el riesgo propio a la ausencia de cualquier certeza última. Se trata, pues, de un trazado titubeante, de contornos difusos y porosos –con lápiz, goma y línea punteada–, en suma, y como veremos más adelante, de un trazado *hipotético*. El saber configurado por él sólo puede ser más débil que la propia necesidad que conduce a llevarlo a cabo, y permanece, por consiguiente, librado de antemano al predominio del destino, para fracasar inexorablemente ante él²⁴⁵.

Sin embargo, no es cuestión de simplemente cambiar un trazado metafísico y humanista, por otro que niegue ingenuamente a la ciencia y la Metafísica. No es posible, pues, pasar por arriba de la Metafísica como si ésta fuera la invención trasnochada de “los filósofos”. Aquella es, contrariamente, la interpretación pregnante del mundo que habitamos cotidianamente. La Metafísica determina nuestro íntegro ser-en-el-mundo, nos encontramos siendo y habiendo sido en ella, mientras que ésta ya ha dictaminado quiénes somos nosotros mismos antes de que pudiéramos rebelarnos, e incluso cuando nos rebelamos. La Metafísica establece así el horizonte del pensamiento occidental, y toda pretensión de rebeldía permanece de antemano atada a su influjo.

No es posible liquidar la Metafísica, como si estuviéramos por fuera de ella. Pero

²⁴⁴ Para la lectura heideggeriana de la claridad y la distinción como notas características de la determinación moderna del conocimiento cf. *GA 26*, pp. 73 y ss.

²⁴⁵ Cf. *GA 16*, p. 109: “Bei den Griechen ging ein alter Bericht um, Prometheus sei der erste Philosoph gewesen. Diesen Prometheus läßt Aischylos einen Spruch sagen, der das Wesen des Wissens ausspricht: τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ (Prom. 514 ed. Wil.) »Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit«. Das will sagen: jedes Wissen um die Dinge bleibt zuvor ausgeliefert der Übermacht des Schicksals und versagt vor ihr. Eben deshalb muß das Wissen seinen höchsten Trotz entfalten, für den erst die ganze Macht der Verborgenheit des Seienden aufsteht, im wirklich zu versagen”

tampoco es posible dejarla atrás, como si fuera algo superado, y de esa manera repetir su estructura interna de valoración y acrecentamiento dialéctico. ¿Cómo es posible entonces llevar a cabo una verdadera resistencia a la Metafísica, en particular cuando Hegel ha mostrado a la dialéctica como su mejor arma? ¿Cómo es posible, pues, *resistir* a la Metafísica, sin que dicha resistencia pueda ser instrumentada y reapropiada dialécticamente en beneficio de la propia Metafísica que se pretendía desmontar? ¿Cómo es posible, en suma, resistir a la dialéctica de la Metafísica sin, empero, ser devorado por ella?²⁴⁶ No es posible suspender la Metafísica desde fuera, ni tampoco saltando por encima de ella. El primer paso para desmontar la Metafísica debe consistir, en cambio, en el reconocimiento de su alcance y poder, para sólo posteriormente dar lugar a una profundización deconstructora en sus fundamentos.

Puesto que el afuera de la Metafísica está determinado metafísicamente, su desmontaje sólo puede provenir desde ella misma, y no desde un exterior absolutamente extraño. La “deconstrucción de la Metafísica” –fórmula que caracteriza el proyecto filosófico de Heidegger, y que fuera luego retomada, ampliada y radicalizada posteriormente por Derrida²⁴⁷–, no debe entonces en ningún caso ser confundida con su supuesta “liquidación”, como si tal cosa pudiera ser realizada de un plumazo y sin tomar en consideración que la propia deconstrucción brota, también ella, de esa misma Metafísica.

Efectivamente, también la deconstrucción arraiga en la Metafísica, y es justamente en la profundidad de ese arraigo donde radican la potencia y la conmoción del temblor que genera: la deconstrucción no pone en cuestión a la Metafísica *desde fuera*, sino que lo hace a partir de su propio fundamento, posibilitando la eclosión de las resistencias sobre las que

²⁴⁶ Cf. GA 24, p. 254: “Diese Überwindung Hegels ist der innerlich notwendige Schritt in der Entwicklung der abendländischen Philosophie, der gemacht werden muß, wenn sie überhaupt noch am Leben bleiben soll”. Cf. también Foucault: 1971, pp. 75-76: “Or de ce texte [*La fenomenología del espíritu* de Hegel. HJC], J. Hyppolite a cherché et a parcouru toutes les issues, comme si son inquiétude était: peut-on encore philosopher là où Hegel n'est plus possible? Une philosophie peut-elle encore exister et qui ne soit plus hégélienne? Ce qui est non hégélien dans notre pensée est-il nécessairement non philosophique? Et ce qui est antiphilosophique est-il forcément non hégélien?”.

²⁴⁷ Si bien es posible plantear algunas reservas acerca de la familiaridad entre ambas deconstrucciones –en particular, referida al concepto de “origen”, que Derrida pone seriamente en cuestión–, es necesario advertir que ha sido este último quien, en un curso temprano sobre *Ser y tiempo*, ha propuesto traducir el concepto heideggeriano de “*Destruktion*” por “*deconstruction*”. Cf. Derrida: 2013, p. 34: “Comme la *réfutation* hégélienne, la *destruction* heideggerienne n'est ni la critique d'une erreur, ni l'exclusion simplement négative d'un passé de la philosophie. C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration, c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts”. Cf. también pp. 21, 54 y 209.

se sostiene y haciendo patente su legalidad interna²⁴⁸.

No es cuestión, entonces, ni de arribar a conclusiones teóricas, ni tampoco de imponerlas ciegamente en la realidad, como si ésta fuera una argamasa capaz de ser moldeada de acuerdo a la voluntad libre del sujeto. Es necesario, por el contrario, confrontar críticamente la cartografía que proviene de la Metafísica, con este otro trazado que tiene su fundamento en la elucidación de la mismidad como trascendencia. Sólo así será posible hacer mella en la Metafísica, para reabrirla a su origen trascendente y reintroducirla –a ella y a las ciencias que fundamenta– en el devenir histórico y contingente, del que pretendían sustraerse presentándose como saberes “objetivos” de lo que acontece. Esta confrontación crítica con la Metafísica formaba parte del proyecto original de *Ser y tiempo*, en cuya segunda parte debía tener lugar “el esbozo de una deconstrucción fenomenológica de la historia de la ontología en el hilo conductor de la problemática de la temporalidad”, y sin embargo –como ya sabemos– no fue nunca publicada como tal²⁴⁹.

No se trata entonces de remplazar un trazado por otro, sino que es menester por sobre todo que aprendamos a trazar de otra manera. En este sentido, el problema fundamental del humanismo no reside tanto en el contenido positivo de sus figuras –que, como dijimos antes, aún resta fundamentar–, como sobre todo en el modo en el que dicho contenido es determinado metafísicamente en una esencia clara y distinta. Tal vez el *qué* del humanismo no sea entonces esencialmente falso –en principio no lo sabemos–, aunque sí ya sepamos que su aprisionamiento metafísico obturó y enmascaró el origen trascendente que fundamenta sus figuras.

²⁴⁸ Cf. Derrida: 2013, pp. 54-55: “Où va-t-on puiser les concepts, les termes, les formes d'enchaînement nécessaires du discours de la Destruction, du discours destructeur? On ne peut visiblement pas les emprunter simplement à la tradition qu'on est en train de déconstruire, on ne peut pas les reprendre simplement, c'est trop évident. Mais on ne peut pas *non plus*, la destruction n'étant pas une démolition ou une annihilation, les effacer ou les abandonner dans quelque remise conceptuelle, comme instruments définitivement périmés. La *Destruction* étant dans son geste comme une *Wiederholung*, une répétition, elle ne peut ni se servir ni se priver simplement du *logos* traditionnel [...] en ce sens la destruction sera toujours une auto-destruction du *logos* de l'ontologie, et de la philosophie par la philosophie” (la cursiva es siempre de Derrida). Este argumento será retomado por Derrida en la película de Salaa Fathy “D'ailleurs”, para sostener que la deconstrucción es, también ella, un emergente del mismo cristianismo que se propone desmontar. Sin embargo, es importante destacar que el cristianismo no puede ser cabalmente comprendido al margen de su íntima relación con la historia de la Metafísica. En efecto, como sostiene el propio Derrida en el film mencionado, el pensamiento de la “muerte de Dios” –que, de acuerdo a la lectura hecha por el propio Heidegger, patentiza la “legalidad” [*Gesetzlichkeit*] y la “«lógica interna» de la historia de occidente [*«innere Logik» der abendländische Geschichte*] (cf. *GA 5*, p. 223)– es él mismo una cristalización del cristianismo.

²⁴⁹ Cf. *GA 2*, §8.

Una vez que el suelo fenomenal ha sido recuperado, es necesario reinterpretar a partir de él las figuras del humanismo. Y para ello es menester ahondar en una *definición* en particular, que ha establecido el horizonte dentro del cual éste tiene lugar. Nos referimos, pues, a la fórmula aristotélica que sostiene que el hombre es ζῷον λόγον ἔχον, animal dotado de λόγος, y que será luego traducida con el título “animal racional”. Como mencionamos antes, tal vez esta definición no sea en lo esencial falsa, aunque su repetición incesante la haya convertido en una frase hecha, que pareciera decir algo por sí sola e independientemente de que se indague en su sentido. Y lo que es aún más grave, presupuesta de antemano como evidente, esa definición ha estructurado por miles de años la manera en la que el sí-mismo se ha comprendido y valorado a través de la filosofía, comprendiendo y valorando también al resto de lo viviente, poniéndose por encima de él y llegando al punto de someterlo técnicamente. Sin embargo, sometiendo a lo viviente él también resulta sometido: él también es, aunque a veces lo olvide, *viviente*.

El problema implícito en la fórmula aristotélica reside, por tanto, en qué quiere decir, cuál es el sentido que oculta su repetición constante. Ella no es, por lo tanto, el invento arbitrario de Aristóteles, sino que tiene todavía algo para decirnos, que permanece aún impensado tras su determinación metafísica, y resulta pasible de ser recuperado a partir de la elucidación de la trascendencia como su suelo fenomenal²⁵⁰.

2. LA DIMENSIÓN FISIOLÓGICA DEL SER-EN-EL-MUNDO²⁵¹.

Puesto que nos proponemos indagar en la realización fáctica y vital del sí-mismo, debemos comenzar por considerar la cuestión de la corporalidad, tema cuyo tratamiento sistemático falta en las investigaciones de Heidegger en general, y de *Ser y tiempo* en particular. Con excepción de algunas menciones al pasar, en las que el cuerpo aparece ligado al espaciamiento del Dasein o a su devenir cadáver²⁵², *Ser y tiempo* adolece de un

²⁵⁰ Cf. GA 2, p. 165: “Ist es Zufall, daß die Griechen, deren alltägliches Existieren sich vorwiegend in das Miteinanderreden verlegt hatte, und die zugleich »Augen hatten«, zu sehen, in der vorphilosophischen sowohl wie in der philosophischen Daseinsauslegung das Wesen des Menschen bestimmten als ζῷον λόγον ἔχον? Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen im Sinne von animal rationale, »vernünftiges Lebewesen«, ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist”.

²⁵¹ Con el título “El sentimiento *del* cuerpo: una indagación en la dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo”, fue presentada como ponencia en el XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, organizado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en septiembre de 2012, una versión preliminar de la siguiente sección.

²⁵² Cf. GA 2, §§23, 24 y p. 238.

tratamiento específico de la corporalidad como existencial [*Existenzial*] del Dasein. Y dicha ausencia no puede menos que resultar llamativa en un texto dedicado íntegramente a la explicitación de los rasgos inherentes a la mismidad. En efecto, ¿no es la corporalidad una instancia insoslayable para que la vida se dé fácticamente? ¿Y no es su elisión, en tanto que rasgo inherente a la mismidad, con su correspondiente subsunción y disvaloración ontológica, una constante en la historia de la Metafísica?

La Metafísica ha comprendido al cuerpo como un ente subsistente que tiene lugar en el mundo –es decir, como un ente intramundano–, que, aunque guarde una peculiar y extrema cercanía con el sí-mismo, no obstante puede ser distinguido con claridad y separado *racionalmente* de éste. La razón no sólo puede separar lo que se presenta fácticamente reunido, sino que puede incluso separarse del cuerpo, para objetivarlo como un ente intramundano. La racionalidad se desgarrá así del cuerpo, y junto a éste se separa también del mundo para postular su validez incondicionada, primero, bajo la forma de la “lógica”, y luego directamente como técnica²⁵³.

Así pues, si en el marco general de la definición por género común y diferencia específica, la animalidad señala lo que vincula esencialmente al hombre con el mundo y con el resto de lo viviente, la razón, en cambio, indica lo que lo distingue incondicionadamente y con nitidez. Y dentro de esta estructura compleja, la historia de la Metafísica ha puesto el acento en la separación. La razón no se encuentra, pues, determinada *intrínsecamente* por la corporalidad, y por eso se vuelve pasible de ser abstraída del hombre, y luego formalizada lógica y técnicamente. Sin embargo, aún separadas, tanto la animalidad como la racionalidad han sido ambas pensadas a partir de una misma comprensión del ser, que hace de ellas dos entidades disponibles y subsistentes, que alcanzarán su cristalización en la distinción entre alma y cuerpo²⁵⁴.

²⁵³ Cf. *GA 8*, p. 73: “Für die nachkommende abendländische Vorstellungsweise wird der Mensch ein eigentümlich gebautes Zusammen von Tierheit und Vernünftigkeit [...] Deshalb klaffen die beiden Wesensbezirke Tierheit und Vernünftigkeit auseinander und gegeneinander”; y también p. 23: “Das Denken über das Denken hat sich im Abendland als »Logik« entfaltet. Sie hat besondere Kenntnisse über eine besondere Art des Denkens zusammengebracht. Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich fruchtbar gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich »Logistik« nennt. Sie ist die speziellste aller Spezialwissenschaften. Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie, weil ihre Ergebnisse und ihr Verfahren sogleich einen sicheren Nutzen für den Bau der technischen Welt abwerfen. Die Logistik beginnt daher heute in Amerika und anderswo als die eigentliche Philosophie der Zukunft die Herrschaft über den Geist zu übernehmen”.

²⁵⁴ Como sostiene Raffoul, esta indiferenciación entre el modo de ser del sí-mismo y de los entes subsistentes, emerge como consecuencia de la ausencia de un cuestionamiento fundamental acerca de la

Como podemos ver, la trascendencia del Dasein no coincide con la trascendencia sustancial que el humanismo le adjudica a la razón como recinto de la mismidad. No se trata de que el Dasein habite más allá de lo presente, o que esté desprovisto de toda materialidad. Por el contrario, aquel vive y habita en el trato con los entes que aparecen en el mundo –su ser consiste en ser-en-el-mundo–, y eso sólo es posible porque es inadecuación existencial y trascendencia *respecto de lo dado efectivamente*. La trascendencia indica, por tanto, que si bien el sí-mismo sólo tiene lugar en el trato con los entes, no obstante no puede ser reducido al orden sustancial, pero de ninguna manera sostiene que aquel se encuentre al margen, o pueda ser separado con claridad y distinción de los entes efectivos.

Inmediata y regularmente el sí-mismo se pierde en el trato con los entes, y ello se basa justamente en que carece de un contenido positivo que lo aleje de aquellos: lo que separa al sí-mismo es la posibilidad del sentido –cuya patencia más extrema tiene lugar en la nada– y ningún sentido en particular. La *trascendencia* no es, por tanto, en sí misma *trascendente*, sino que consiste apenas en una distancia o inadecuación existencial, o aún más específicamente, en una remisión a lo dado efectivamente²⁵⁵.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta el cuerpo en el que el Dasein se realiza en cada caso fácticamente, cuando es abierto a partir de la trascendencia? Sin lugar a dudas, el cuerpo no es un ente más de cuyo trato el Dasein se ocupe [*besorgt*]. Su carácter de ente suele, generalmente, pasar desapercibido. El cuerpo no es, inmediata y regularmente, la meta de la ocupación sino su condición de posibilidad. Por lo general el Dasein no se ocupa de su cuerpo como de un ente, sino que más bien se ocupa de los entes *con* su cuerpo. El cuerpo acompaña y hace posible el trato con los entes, y a la inversa, para que este trato sea posible, es menester que el ente del que aquel se ocupa esté ya dispuesto en relación al cuerpo del Dasein, presentándose en ciertas condiciones de cercanía y

ontología. Cf. Raffoul: 2004, pp. 83-84: “Cette corrélation entre l'indétermination *ontologique* de l'ego et son primat *ontique* repose sur l'indifférence caractéristique de l'ontologie moderne, mais aussi de l'ontologie traditionnelle, vis-à-vis de la question de l'être du Soi. Cette «indifférence» doit s'entendre ici en deux sens : comme l'absence du besoin de questionner, comme indifférence vis-à-vis de la question de l'être, la laissant tomber dans l'oubli ; mais aussi comme la non-différenciation entre différents modes d'être, non «suffisamment» distingués. [...] À travers la double substantialisation de deux régions *ontiques*, jugées les plus radicales, celles du sujet et de l'objet, de la nature et de l'Esprit, de la *res cogitans* et de la *res extensa*”.

²⁵⁵ Una distinción similar entre trascendencia y trascendente puede ser hallada en Kant: 1956, p. 336 [A296, B352].

manipulabilidad que se corresponden con sus determinaciones corporales.

El zapato lleva la forma, la medida, la huella de un pie que *puede* portarlo, así como la forma y las dimensiones del vaso se corresponden con las de una mano que *puede* tomarlo. Los colores con los que son descriptos los entes se corresponden con una cierta capacidad de visión y la música con una determinada capacidad auditiva. La producción en serie no hace desaparecer estas marcas, pero sí las vuelve impersonales y estándares, a la vez que prefigura una comprensión de la corporalidad “normal” del Dasein²⁵⁶. Ya no es entonces el ente el que se dispone de acuerdo a la corporalidad del Dasein, sino que ahora es este último el que debe esforzarse para adecuarse a un mundo en el que su corporalidad ha sido establecida y normativizada técnicamente de antemano, siguiendo criterios de incremento de la productividad y acortamiento del tiempo de la producción, así también como de sus correlatos: el aumento del consumo y de su velocidad. Son estos criterios los que, a través de la técnica, terminan imponiendo en última instancia una comprensión de la corporalidad a la que el Dasein debe ahora ajustarse y con la que debe constantemente negociar.

La ocupación con los entes se sostiene así sobre la disposición de éstos en relación al cuerpo del Dasein, esto es, sobre una cierta amañalidad que, implícita en los entes, posibilita el trato con ellos²⁵⁷. El cuerpo no ocupa, por lo general, el centro de la atención del Dasein, y cuando lo hace aparece apenas como cuerpo físico [*Körper*] u organismo, pero nunca como cuerpo viviente [*Leib*]. Aunque de naturaleza diferente, este último se manifiesta cotidianamente bajo la forma de aquel, y de esa manera pasa desapercibido en su carácter propio²⁵⁸. ¿Se da entonces alguna instancia en la que el sí-mismo pueda experimentar propiamente su cuerpo en tanto que cuerpo viviente, y no ya como mero cuerpo físico? ¿Y no yace implícita en dicha experiencia del cuerpo viviente, como peculiar a la constitución ontológica del sí-mismo, una dilucidación de éste en su

²⁵⁶ Cf. GA 2, pp. 70-71: “Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt”.

²⁵⁷ Una excelente lectura de la amañalidad en Heidegger puede encontrarse en “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, en Derrida: 1987b, pp. 415-452.

²⁵⁸ Cf. GA 6.1, p. 96: “Leibzustand eines Tieres und gar des Menschen ist etwas wesentlich anderes als die Beschaffenheit eines »Körpers«, z. B. des Steines. Jeder Leib ist auch Körper, aber nicht jeder Körper ist »Leib«”.

propiedad?

Pero así como en el primer capítulo hemos señalado que la mismidad es apenas un elemento formal en el entramado originario y complejo del ser-en-el-mundo, entonces es en este último donde deberemos rastrear la experiencia del cuerpo viviente. Éste debe ser pensado, por ende, como la dimensión fisiológica inherente al ser-en-el-mundo en tanto tal, y no ya como un cuerpo óptica y previamente determinado sobre el trasfondo de aquel: el cuerpo físico. Es necesario entonces repensar la corporalidad a partir de la trascendencia, para postularla como corporalidad del ser-en-el-mundo y de esa manera intentar elucidar una comprensión del cuerpo viviente.

Considerado en este sentido originario, el cuerpo no tiene lugar junto a otros entes, ni puede tampoco ser considerado un ente intramundano. Aquel no está determinado sustancialmente, ni su contorno puede ser delimitable en términos espaciales. Por el contrario, considerado en tanto que viviente, el cuerpo se superpone con el ser-en-el-mundo, y sus límites coinciden con los de éste: “El vivir corporalmente copertenece siempre al ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar-abierto, el tener de mundo”²⁵⁹.

Mientras que los límites del cuerpo físico están determinados sustancial y espacialmente, los del cuerpo viviente coinciden con el mundo habitado por el sí-mismo. Y en esta superposición reside el problema fundamental inherente a su elucidación: ¿sobre qué trasfondo podemos exponer el cuerpo viviente, si éste se superpone con el ser-en-el-mundo en tanto tal?²⁶⁰ Para lograr dicha exposición será necesario que nos detengamos por

²⁵⁹ GA 89, p. 126: “Das Leiben gehört immer mit zum In-der-Welt-sein. Es bestimmt, das In-der-Welt-sein, das Offensein, das Haben von Welt immer mit”. Cf. también pp. 112-113: “Der Körper hört auf an der Haut [...] Die Leibgrenze ist gegenüber der Körpergrenze nicht quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Der Körper kann als Körper eine solche Grenze wie der Leib gar nicht haben [...] Die Körpergrenze wird dadurch, daß sie sich dem Anschein nach mit der Leibgrenze deckt, niemals selber zu einer Leibgrenze. Beim Zeigen mit dem Finger auf das Fensterkreuz dort drüben höre ich nicht bei den Fingerspitzen auf [...] Grenze des Leibens (der Leib ist nur insofern er leibt: Leib) ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte. Deshalb wandelt sich die Grenze des Leibens ständig durch die Wandlung der Reichweite meines Aufenthaltes. Die Körpergrenze dagegen ändert sich für gewöhnlich nicht, höchstens etwa beim Dickwerden oder beim Abmagern. Aber Magerkeit ist auch kein Körperphänomen, sondern ein Leibphänomen. Der abgemagerte Leib kann freilich wieder als Körper gemessen werden hinsichtlich seines Gewichtes. Das Volumen des Körpers (der Leib hat kein Volumen) ist kleiner geworden”.

²⁶⁰ Como sostiene Zimmerman, tal vez sea en este problema que radique la crítica que se le suele adosar a Heidegger, de no haber tratado sobre la cuestión de la corporalidad. En este sentido, es verdad que a Heidegger no le preocupa la explicitación del cuerpo en tanto que físico, sin embargo, la completa explicación del ser-en-el-mundo bien puede ser leída como una interpretación de la corporalidad viviente del Dasein. Cf. Zimmerman: 1981, p. 27: “Some critics claim that Heidegger ignores the phenomenon of the human body, but, in fact, he presupposes that bodily experience is as «wordly» as my

un momento en la fisiología del ser-en-el-mundo, que Heidegger presenta en el contexto general de una interpretación de la “fisiología del arte” nietzscheana.

La fisiología allí planteada se desarrolla en torno al sentimiento [*Gefühl*], mientras que este último aparece a su vez relacionado con las tonalidades afectivas [*Stimmungen*]. Ambos se caracterizan por abrir, de manera originaria y simultáneamente, el modo en el que nos encontramos ante nosotros mismos y ante las cosas que aparecen en el mundo²⁶¹. Las tonalidades afectivas y los sentimientos se encuentran así a la base de la diferencia entre el sí-mismo y el resto de los entes, a la vez que los abren simultáneamente sobre su trasfondo común. En efecto, tomados en tanto que dimensión originaria del ser-en-el-mundo, tanto los sentimientos como las tonalidades afectivas señaladas –la angustia, el aburrimiento profundo y la alegría; de las que nos ocupamos en el capítulo anterior– envuelven y determinan al ente en su totalidad, y a ningún ente en particular.

Esta simultaneidad de la apertura del sí-mismo y del resto de los entes señala –aquí como en otros textos²⁶²– la copertenencia entre ambos polos: el ser-en-el-mundo, entendido como diferencia originaria y originante de la distinción. El ser-en-el-mundo se manifiesta de manera primordial en las tonalidades afectivas y los sentimientos, entre los cuales Heidegger oscila continuamente. ¿Dónde radica, pues, su nexos y su diferenciación? Los sentimientos no son meros estados de ánimo que acontezcan en la mente de un sujeto cuyo ser es anterior, independiente y afectivamente indiferente. Por el contrario, aquellos son el modo concreto en el que la afectividad del ser-en-el-mundo se realiza en cada caso fácticamente, y caen sobre el Dasein sin que éste pueda hacer nada para evitarlo. La voluntad no funciona frente a los sentimientos ni ante las tonalidades afectivas²⁶³.

Pero a diferencia de estas últimas, el sentimiento se caracteriza ante todo por ser un

seeing a bird on a fence. Experiences which are normally regarded as «inner» or «subjective» are entirely worldly; they are part of *my* worldly experience. Even my experience of myself as a conscious subject is a worldly experience. [...] Dasein is embodied openness to what is. A felling is manifest to me just as much as is a friend. Although a feeling is different from a friend, both are manifest insofar as there is some temporal openness in which that manifesting can occur. A gnawing pain manifests itself in my stomach; as I open the refrigerator door, a turkey leg manifests itself. Seeing the turkey leg is not more «objective» than feeling the pain in my stomach. Of course, a turkey leg is not like a pain in any ontical way, but ontologically both turkey leg and pain are revealed through me”.

²⁶¹ Cf. *GA 6.1*, p. 99: “[...] jetzt ist daran wesentlich das Gefühl, das heißt nach früher Geklärtem: die Weise, wie wir uns bei uns selbst und dabei zugleich bei den Dingen, bei dem Seienden, das wir nicht selbst sind, finden”.

²⁶² Cf. por ejemplo la expresión “»in eins mit«” que Heidegger utiliza en *GA 9*, p. 113 y ss. puede ser leída en el mismo sentido.

²⁶³ Cf. *GA 89*, p. 81: “Ich ängstige mich, oder noch genauer, weil nicht ich mir die Angst verschaffe, sondern weil sie über mich kommt, sagen wir, mir ist Angst, es ängstigt mich”.

sentirse a sí mismo y a la corporalidad viviente que me determina fácticamente. Mientras que, como lo demuestra la experiencia de las tonalidades señaladas, la tonalidad afectiva es en el fondo pura apertura del mundo en su mundanidad –y en última instancia experiencia de la nada–, el sentimiento pareciera ya incluir un primer modo de reunión y diferenciación entre el ente que soy y el que no y, por tanto, una cierta precomprensión de la ipseidad. El sentimiento es primordialmente un sentir los entes sintiéndose, y al mismo tiempo, un sentirse sintiendo los entes. En el sentimiento el sí-mismo se vive como trascendencia extática arrojada al mundo, sintiendo la tonalidad afectiva hecha carne. Entre esa co-referencia, a sí y a lo demás, yace la experiencia primordial del cuerpo. El sentimiento incluye así de antemano la corporalidad como doble referencia simultánea a los entes y al sí-mismo, o dicho de otra manera, como dimensión fisiológica inherente al ser-en, y que no puede ser separada de la constitución esencial de la mismidad.

¿Dónde queda lo fisiológico, lo que tiene estado corporal? Al final no debemos separarlos como si en el piso de abajo asediara un estado corporal y en el de arriba el sentimiento. En tanto que sentirse, el sentimiento es precisamente el modo en el que somos corporales [*leiblich*]. Ser corporal no significa que a un alma le sea todavía acoplado un armatoste llamado cuerpo [*Leib*], sino que en el sentirse ya está de antemano incluido el cuerpo en nuestro sí-mismo, y eso de modo tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos. No «tenemos» un cuerpo, así como llevamos un cuchillo en el bolsillo; el cuerpo viviente [*Leib*] tampoco es un cuerpo físico [*Körper*] que nos acompañe y que también consideremos, expresamente o no, en tanto que subsistente. No «tenemos» un cuerpo viviente [*Leib*], sino que «somos» corporales [*leiblich*]²⁶⁴.

El sí-mismo *es* corporal, su modo de ser –la existencia– se caracteriza, pues, por la corporalidad. Estar fuera de sí existiendo significa, por tanto, estar encarnado en un cuerpo viviente. El sentimiento constituye una determinación esencial al sí-mismo, en la que se encuentra implicada la experiencia primaria del cuerpo viviente. Y sin embargo, como mencionamos anteriormente, en el sentimiento no se encuentra sólo incluido de antemano el cuerpo, sino que aquel contiene también una referencia igualmente insoslayable a los otros entes y, en particular, a los otros Dasein. Así pues, Heidegger continúa con un pasaje en el que es importante que prestemos atención al desplazamiento repentino que realiza

²⁶⁴ GA 6.1, p. 99: “Wo bleibt das Physiologische, das Leibzuständliche? Am Ende dürfen wir nicht so trennen, als hauste in einem unteren Stockwerk ein Leibzustand und im oberen das Gefühl. Das Gefühl als das Sichfühlen ist gerade die Weise, wie wir leiblich sind; leiblich sein heißt nicht, daß einer Seele noch ein Klotz, genannt Leib, angehängt sei, sondern im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst, und zwar so, daß er in seiner Zuständlichkeit uns selbst durchströmt. Wir »haben« einen Leib nicht so, wie wir das Messer in der Tasche tragen; der Leib ist auch nicht ein Körper, der uns nur begleitet und den wir dabei zugleich, ausdrücklich oder nicht, als auch vorhanden feststellen. Wir »haben« nicht einen Leib, sondern wir »sind« leiblich”.

entre el sentimiento y la tonalidad afectiva.

A la esencia de este ser le pertenece el sentimiento en tanto que sentirse. El sentimiento produce de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestro Dasein. Pero puesto que al sentimiento como sentirse es igualmente originario el tener en cada caso el sentimiento por el ente en su totalidad, entonces en todos los estados corporales resuena en cada caso un modo en el que nos dirigimos o no a las cosas en torno a nosotros, y a los hombres con nosotros. Una «contrariedad» estomacal [*Magen-»verstimmung*«] puede cubrir de niebla todas las cosas. Lo que normalmente aparece como indiferente, es repentinamente irritante y molesto. Lo que normalmente transcurre con facilidad, se atasca. La voluntad puede ponerse en el medio, puede reprimir la contrariedad, pero no puede despertar y crear inmediatamente la tonalidad afectiva opuesta: en efecto, las tonalidades afectivas son solamente vueltas a superar y transformar por tonalidades afectivas. Aquí resulta esencial prestar atención: el sentimiento no es lo que ocurre en el «interior», sino que es aquel modo fundamental de nuestro Dasein, en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos ya siempre levantados por sobre nosotros hacia el ente en su totalidad, que nos concierne en tal o cual manera ²⁶⁵.

El sentimiento involucra, pues, tanto el sentirse corporalmente a sí mismo, como el simultáneo sentir los entes que se presentan en el mundo. Aquel se yergue *entre* el sí mismo y el resto de los entes, diferenciándolos pero a la vez también remitiéndolos uno hacia el otro y *poniéndolos en contacto*. El sentimiento no es, por tanto, ni meramente subjetivo, ni tampoco una pura percepción “objetiva” del ente que aparece en el mundo, sino que constituye una instancia simultánea que no obstante trasciende ambos polos, indicando el origen de su diferenciación. Al igual que sucede con la caricia –gesto que, en tanto tal, sólo puede acontecer propiamente *entre* vivientes–, que contiene simultáneamente tanto la sensación del cuerpo viviente acariciado, como de la propia mano que acaricia, en el sentimiento se reúnen y diferencian, se confunden y a la vez se distinguen el que siente y lo sentido: “Cuando tomo el vaso, entonces siento el vaso y mi mano. Ésta es la así llamada doble sensación, es decir, la sensación de lo tocado y el sentir de mi mano” ²⁶⁶.

Pero el sentimiento no sólo hace patente la yuxtaposición corporal entre la

²⁶⁵ [GA 6.1, p. 99: “Zum Wesen dieses Seins gehört das Gefühl als das Sichfühlen. Das Gefühl leistet im vorhinein den einbehaltenden Einbezug des Leibes in unser Dasein. Weil aber das Gefühl als Sichfühlen gleichwesentlich je das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen ist, deshalb schwingt in jeder Leibzuständigkeit jeweils eine Weise mit, wie wir auf die Dinge um uns *und die Menschen mit uns* ansprechen oder nicht ansprechen. Eine Magen-»verstimmung« kann eine Verdüsterung über alle Dinge legen. Was sonst als gleichgültig erscheint, ist plötzlich ärgerlich und störend. Was sonst spielend geht, stockt. Der Wille kann sich zwar ins Mittel legen, er kann die Verstimmung niederhalten, aber er kann nicht unmittelbar die Gegenstimmung erwecken und schaffen: denn Stimmungen werden immer nur durch Stimmungen wieder überwunden und verwandelt. Wesentlich bleibt hier zu beachten: das Gefühl ist nichts, was nur im »Innern« sich abspielt, sondern das Gefühl ist jene Grundart unseres Daseins, kraft deren und gemäß der wir immer schon über uns weggehoben sind in das so und so uns angehende und nicht angehende Seiende im Ganzen” (la cursiva es mía. HJC)].

²⁶⁶ [GA 89, p. 108: “Wenn ich das Glas greife, so spüre ich das Glas und meine Hand. Das ist die sogenannte Doppelpemphindung, nämlich das Empfinden des Getasteten und das Spüren meiner Hand”.] Sobre la caricia como contacto impersonal que trasciende lo sensible cf. Lévinas: 2000, pp. 288 y ss.

sensación de los entes que aparecen en el mundo y el sentirse de la mismidad, sino que al mismo tiempo nos muestra que el cuerpo no es algo que se le adjunte posteriormente al sí-mismo. Por el contrario, el sentimiento manifiesta una originaria determinación recíproca entre la mismidad y la corporalidad viviente. Templado en cada caso por un sentimiento, el sí-mismo es originariamente corporal, de la misma manera en la que, correlativamente, al cuerpo viviente le corresponde esencial y originariamente un sentimiento que arraiga en el ser-en-el-mundo, y lo señala como su fundamento. El sentimiento muestra así que la mismidad es esencialmente corporal, y simultáneamente que la corporalidad viviente está incluida esencialmente y de antemano en la mismidad.

El sí-mismo vive corporalmente, y este cuerpo viviente se hace especialmente manifiesto con las expresiones del sentimiento. Las lágrimas que brotan de la tristeza o el enrojecimiento producto de la vergüenza no son, ciertamente, simples fenómenos somáticos, pero tampoco meras vivencias psíquicas. Lo determinante de las lágrimas, el sentimiento de tristeza, no puede ser medido en la cantidad de líquido que cae de los ojos, ni la vergüenza puede tampoco ser calculada de acuerdo al grado de coloración de la piel. Dichas manifestaciones no son simples modificaciones accidentales de un cuerpo físico, que se produzcan como resultado mecánico de un estímulo aplicado sobre la materialidad de un cuerpo, sino que constituyen un padecimiento que afecta al ser-en-el-mundo del Dasein en su totalidad. Ellas son propiamente manifestaciones de un cuerpo viviente que padece el darse del mundo²⁶⁷.

Pero habiéndose desplazado del sentimiento a la tonalidad afectiva, y de nuevo al sentimiento, Heidegger vuelve una vez más a referirse inmediatamente a la tonalidad afectiva:

La tonalidad afectiva no es nunca el puro estar templado para sí en un interior, sino que es en primer lugar un determinarse [*sich Be-stimmen*] y dejarse temprar [*Stimmenlassen*] en la tonalidad afectiva. La tonalidad afectiva es, pues, el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así somos esencial y permanentemente. [...] No somos primero «vivientes» y tenemos después además un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos en el hecho de vivir corporalmente [*wir leben, indem wir leiben*]. Este vivir corporal es algo esencialmente diferente que el estar aquejado por un organismo²⁶⁸.

²⁶⁷ Cf. GA 89, pp. 106-107.

²⁶⁸ [GA 6.1, p. 100: “Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich, sondern ist zuerst ein so und so sich Be-stimmen- und Stimmenlassen in der Stimmung. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesenhaft und stets. [...] Wir sind nicht zunächst »lebendig« und haben dann dazu noch eine Apparatur, genannt Leib, sondern wir leben, indem wir leiben. Dieses Leiben ist etwas wesentlich anderes als nur ein Behaftetsein mit einem Organismus” (la cursiva es de Heidegger)].

Como puede verse, Heidegger oscila entre el tratamiento del sentimiento y de las tonalidades afectivas. Y ello porque si el cuerpo de la mismidad debe ser entendido a partir del sentimiento, a su vez este último tiene su raíz en la dimensión afectiva del ser-en-el-mundo: las tonalidades. Heidegger concluye entonces que “todo sentimiento es un vivir corporalmente templado [*gestimmtes Leiben*] de tal o cual manera, una tonalidad afectiva que vive corporalmente [*leibende Stimmung*] de tal o cual manera”²⁶⁹. El sentimiento es una tonalidad afectiva que vive corporalmente, esto es, una tonalidad afectiva corporizada. El cuerpo no es primero un ente sustancial disponible que luego resulte “espiritualizado”, sino que la corporalidad se encuentra desde el principio entramada en la tonalidad afectiva y el ser-en-el-mundo²⁷⁰.

3. EL ÓRGANO Y LA POSIBILIDAD DE TRANSPOSICIÓN EN EL ANIMAL

Las tonalidades afectivas constituyen el descubrimiento *primario* del mundo, lo que posibilitaba –como vimos en el capítulo anterior– que algunas de ellas pudieran hacer patente lo abierto en tanto tal, bajo la forma de la mundanidad del mundo²⁷¹. Las tonalidades constituyen, pues, la condición de posibilidad para que la mismidad sea afectada de alguna manera por el resto de los entes. Ellas están así a la base de la sensibilidad a través de la cual el Dasein percibe el mundo circundante. Los órganos sensoriales no son, por tanto, meras herramientas para la captación de datos. Una máquina, por ejemplo, bien puede captar la misma información que un ojo –o incluso puede captar más y mejor información que éste–, sin tener, empero, propiamente *la capacidad de ver*²⁷². Y ello porque la capacidad de la percepción se sustenta sobre la posibilidad de ser-en-el-mundo, abierta primariamente por las tonalidades afectivas. Una máquina puede, en suma, recibir información, pero no puede ser-en-el-mundo.

Lo que distingue el órgano de la herramienta es el hecho de estar ya siempre templado en una determinada tonalidad afectiva que le abre de antemano el ser-en-el-

²⁶⁹ [GA 6.1, p. 100: “Jedes Gefühl ist ein so und so gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung”].

²⁷⁰ Cf. GA 38, p. 153: “In der Behauptung des Getragenseins des Leibes durch die Stimmung wird der Leib nicht phantastisch vergeistigt, sondern gerade kraft der Verwobenheit in die Stimmung hat die Leiblichkeit für uns das Bedrängende und Lösende, das Verwirrende oder Bewahrende”.

²⁷¹ Cf. GA 2, pp. 137-138: “*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann. Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der »bloßen Stimmung« überlassen*” (la cursiva es siempre de Heidegger).

²⁷² Cf. GA 79, p. 37: “Auch das, was wir einen Maschinenteil nennen, ist, streng gedacht, niemals Teil. Es ist zwar in das Getriebe eingepaßt, aber als auswechselbares Stück. Dagegen ist meine Hand kein Stück von mir. Ich selbst bin selbst ganz in jeder Gebärde der Hand je dieses eine Mal”.

mundo en su totalidad, permitiéndole propiamente percibir. El órgano se funda así en la posibilidad del ser-en-el-mundo, y no a la inversa: este último no es, en ningún caso, el resultado de la recolección de datos. El ojo está fundado como órgano, esto es, la posibilidad que lo determina como ojo consiste en la capacidad de ver, y no ésta en aquel. Y esta capacidad, sostiene Heidegger, es esencial a la animalidad y se funda en ésta.

¿Es el ver producido por el ojo? Para poder decidir sobre el carácter de herramienta del ojo, debemos preguntar con mayor claridad: *¿El animal puede ver porque tiene ojos, o tiene ojos porque puede ver?* ¿Por qué motivo tiene ojos el animal? ¿Por qué puede tener tales? Sólo porque puede ver. Tener ojos y poder ver no son lo mismo. El *poder ver* posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria en una manera determinada. ¿Pero hasta qué punto y en función de qué puede ver el animal? ¿Donde reside la posibilitación de esta *posibilidad*, de este *poder*? ¿Qué tipo de posibilidad es en general ésta – el poder ver? ¿Qué carácter tiene esta posibilidad? Preguntándolo de manera fundamental: *¿cómo tiene que ser un ente, para que esta posibilidad del poder ver tenga que poder pertenecer a su modo de ser?*

El poder ver es una posibilidad esencial del animal. De ello no se sigue que todo animal deba fácticamente tener ojos, sino que sólo se dice: el poder ver como posibilidad se funda como tal en la animalidad. Sin embargo, la animalidad no tiene por qué desplegarse necesariamente hacia esta posibilidad determinada y dejar surgir ojos en el animal. Pero en su modo de ser en general ella debe ser de tal modo que le pertenezcan posibilidades como el poder ver, oír, oler, tocar.²⁷³

El modo de ser de la animalidad se caracteriza por el hecho de que le pertenecen capacidades de percepción, fundadas sobre el modo de ser de lo viviente como posibilidad. Este modo de ser como posibilidad determina, con independencia de si se materializa o no en órganos, y con independencia del modo en el que lo haga –en tal o cual órgano, con tales o cuales características–, a lo viviente en tanto tal. Las capacidades de percepción anteceden a los órganos, pudiendo incluso muchas veces –en general por algún problema fisiológico– transferirse hacia otro órgano al que no se le atribuye comúnmente esa capacidad, o incluso realizarse artificialmente a través de la técnica.

²⁷³ [GA 29/30, pp. 319-320: “Wird durch das Auge das Sehen hergestellt? Wir müssen deutlicher fragen, um über den Werkzeugcharakter des Auges entscheiden zu können: *Kann das Tier sehen, weil es Augen hat, oder hat es Augen, weil es sehen kann?* Weshalb hat das Tier Augen? Warum kann es solche haben? Nur weil es sehen kann. Augen besitzen und sehen können ist nicht dasselbe. Das *Sehenkönnen* ermöglicht erst den Besitz von Augen, macht ihn in bestimmter Weise notwendig. Aber inwiefern und aufgrund wovon kann das Tier sehen? Worin liegt die Ermöglichung dieser *Möglichkeit*, dieses *Könnens*? Was ist das überhaupt für eine Möglichkeit – das *Sehenkönnen*? Welchen Charakter hat diese Möglichkeit? Grundsätzlich gefragt: *Wie* muß überhaupt ein Seiendes *sein*, damit diese *Möglichkeit des Sehenkönnens* zu seiner *Seinsart* soll gehören können?

Das *Sehenkönnen* ist eine wesenhafte Möglichkeit des Tieres. Daraus folgt nicht, daß jedes Tier faktisch Augen haben muß, sondern es ist nur gesagt: das *Sehenkönnen* als Möglichkeit gründet als solche in der Tierheit. Die Tierheit jedoch muß sich nicht notwendig zu dieser bestimmten Möglichkeit entfalten und im Tier Augen entstehen lassen. Aber sie muß so sein, in ihrer *Seinsart* überhaupt, daß zu ihr solche Möglichkeiten wie *Sehen-, Hören-, Riechen-, Tastenkönnen* gehören” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

De la misma manera en la que la amañalidad peculiar a la constitución ontológica del sí-mismo no inhiere exclusivamente en la mano como órgano, y por eso aquel puede eventualmente transferirla a otro órgano –y entonces podemos tomar un pincel con la boca o con el pie–, dicha capacidad puede también ser desplegada técnicamente mediante el uso de una prótesis. Esta última no es en sí misma un objeto que el sí-mismo perciba como tal sino que, por el contrario –y como puede verse con claridad a partir de los análisis del bastón del ciego realizados por Merleau-Ponty– el sí-mismo percibe *en* ella. Una vez que la prótesis se ha vuelto familiar, la prótesis pierde su carácter objetual para convertirse en un apéndice del cuerpo.

El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tocar, ha devenido análogo a una mirada. En la exploración de los objetos, la longitud del bastón no interviene expresamente y como término medio: el ciego la conoce por la posición de los objetos, más que la posición de los objetos por ella [...] Habitarse a un sombrero, a un auto o a un bastón, es instalarse en ellos, o inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del cuerpo propio. El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo, o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos.²⁷⁴

La prótesis no es un objeto adherido al cuerpo, sino que constituye más bien un injerto en él. La técnica no sólo normativiza el cuerpo a través de la producción en serie a la que éste debe adaptarse, sino que también interviene directamente sobre lo viviente, sea ampliando el alcance y la capacidad de sus órganos, ocupando directamente su lugar y remplazándolo, o incluso haciendo las dos cosas al mismo tiempo. Ampliando y

²⁷⁴ Cf. Merleau-Ponty: 1945, pp. 177-178: “L'exploration des objets avec un bâton, que nous donnions tout à l'heure comme un exemple d'habitude motrice, est aussi bien un exemple d'habitude perceptive. Quand le bâton devient un instrument familier, le monde des objets tactiles recule, il ne commence plus à l'épiderme de la main, mais au bout du bâton. On est tenté de dire qu'à travers les sensations produites par la pression du bâton sur la main, l'aveugle construit le bâton et ses différentes positions, puis que celles-ci, à leur tour, médiatisent un objet à la seconde puissance, l'objet externe. La perception serait toujours une lecture des mêmes données sensibles, elle se ferait seulement de plus en plus vite, sur des signes de plus en plus ténus. Mais l'habitude ne consiste pas à interpréter les pressions du bâton sur la main comme des signes de certaines positions du bâton, et celles-ci comme des signes d'un objet extérieur, puisqu'elle nous dispense de le faire. Les pressions sur la main et le bâton ne sont plus donnés, le bâton n'est plus un objet que l'aveugle percevrait, mais un instrument avec lequel il perçoit. C'est un appendice du corps, une extension de la synthèse corporelle”. [Merleau-Ponty: 1945, pp. 167-168: “Le bâton de l'aveugle a cessé d'être un objet pour lui, il n'est plus perçu pour lui-même, son extrémité s'est transformée en zone sensible, il augmente l'ampleur et le rayon d'action du toucher, il est devenu l'analogie d'un regard. Dans l'exploration des objets, la longueur du bâton n'intervient pas expressément et comme moyen terme : l'aveugle la connaît par la position des objets plutôt que la position des objets par elle.[...] S'habituer à un chapeau, à une automobile ou à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre. L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments”].

reemplazando al órgano, la técnica hace también patente su capacidad para decidir sobre lo viviente, y de ese modo convierte a la muerte en una consecuencia de su propia incapacidad para ponerse en su lugar y seguir manteniéndola con vida. En la época tecnocientífica, la técnica llega a fusionarse con la vida para volverla su producto²⁷⁵.

Los órganos que conforman al ser vivo no son, por ende, meras herramientas para la captación de datos, sino que se fundan en la capacidad de percibir y ésta, a su vez, lo hace en el ser de lo viviente como posibilidad. El ser vivo no es entonces un mero organismo, el sistema de los órganos –una comprensión técnico-mecánica de la vida cuya procedencia Heidegger sitúa en la modernidad–, ni su ser se corresponde entonces con el de la subsistencia²⁷⁶. Por el contrario, la forma de ser de lo viviente se encuentra intrínseca y esencialmente determinada por la posibilidad. Y es justamente esta presencia de órganos sensoriales en el animal la que, considerada desde su fundamento en la capacidad de percepción y el ser como posibilidad, expone a éste como una mismidad en la que podríamos, eventualmente, transponernos [*sich versetzen*]. O como sostiene con claridad Michel Haar:

Hay entonces una relación de las facultades a los órganos en la esencia de la vida: esta relación designa un campo de «propiedad» que caracteriza a cada ser viviente. El animal tiene una relación de retorno sobre sí-mismo [*lui-même*], se alimenta, se defiende, se reproduce; esta relación es independiente de la cuestión de la posesión o no de una conciencia de sí [*soi*]. Esta relación a sí no es

²⁷⁵ No es absurdo pensar en un futuro próximo en el que el hombre opte por reemplazar sus órganos por implementos técnicos más “confiables” que el propio cuerpo: prótesis que permitan correr más rápido o, por qué no, simplemente un corazón que no deje de latir. Cf. Agamben: 1998, p. 207: “En 1974 el abogado defensor de Andrew D. Lyons, acusado ante un tribunal californiano de haber matado a un hombre de un tiro de pistola, objetó que la causa de la muerte no había sido el proyectil lanzado por su cliente, sino la extracción de su corazón, llevada a cabo en estado de muerte cerebral, por el cirujano Norman Shumway para efectuar un trasplante. El doctor Shumway no fue inculpado pero no es posible leer sin incomodidad la declaración con que convenció al tribunal de su inocencia: «*Afirmo que un hombre cuyo cerebro ha muerto, está muerto. Éste es el único órgano que no puede ser transplantado*» [...] En buena lógica, esto implicaría que, dado que la muerte cardíaca ha dejado de proporcionar un criterio válido con el descubrimiento de las tecnologías de reanimación y trasplante, la muerte cerebral dejaría de ser tal, en consecuencia, el día en que se produjera, hipotéticamente, el primer trasplante de cerebro. La muerte pasa a convertirse de esta forma en un epifenómeno de la tecnología del trasplante” (la cursiva es mía. HJC). Sobre la fusión entre vida y técnica como consumación de la definición aristotélica del hombre como “animal racional” cf. Jünger: 1993, *passim*, así también como los apuntes de Heidegger al respecto, publicado en *GA 90, passim*.

²⁷⁶ Cf. *GA 9*, p. 255: “Gleichwohl möchte man auf die Meinung verfallen, das von der φύσις her bestimmte Seiende sei Solches, was sich eben dann selbst macht. Diese Meinung drängt sich so leicht und unversehens auf, daß sie ja für die Auslegung zumal der lebendigen Natur maßgebend wurde, was sich darin ausdrückt, daß man seit der Herrschaft des neuzeitlichen Denkens das Lebendige als »Organismus« begreift. Es mag wohl noch geraume Zeit dauern, bis wir einsehen lernen, daß der Gedanke des »Organismus« und des »Organischen« ein rein neuzeitlicher, mechanisch-technischer Begriff ist, dem gemäß das Gewächs als ein sich selbst machendes Gemachte ausgelegt wird”.

la de la ipseidad, pero no le es absolutamente diferente²⁷⁷.

El animal nos mira. Vemos que el animal nos mira. Nos vemos siendo vistos en la mirada del animal. ¿Qué se esconde allí? ¿Cómo nos ve el animal? ¿A qué “experiencia” del mundo se encuentra abierta su mirada? Si el humanismo se corresponde con la mirada objetivante que el hombre arroja sobre el animal, la deconstrucción pareciera, por el contrario, provenir de esta otra mirada –de esta mirada del otro en sentido radical– que recae desde el animal sobre el hombre.

El hombre es el animal rationale, el animal racional. A través de la razón el hombre se erige sobre el animal, pero de tal manera que, mirándolo por encima del hombro, poniéndolo por debajo, tiene que concluir con él²⁷⁸.

El hombre mira al animal y lo pone por debajo; y *se* pone por debajo de su propia mirada. ¿Desde donde mira la mirada del hombre para poner su animalidad por debajo?

A diferencia de Descartes, Heidegger da por sentado que el animal no es un autómatas, puesto que sus órganos se fundan en la posibilidad de ser-en-el-mundo y de esa manera habilitan una eventual transposición empática con él. A diferencia de lo que sucede con el ente que no tiene vida, los órganos del animal hacen patente una cierta experiencia mundana, que de algún modo debiera todavía estar al alcance del “animal racional”. Se trata, pues, de alcanzar una experiencia del ser-en-el-mundo inherente a lo viviente en tanto tal, o dicho sintéticamente, de alcanzar una experiencia del “mundo de la vida” [*Lebenswelt*].

Sin embargo, la realización fáctica de la transposición presenta un doble problema. Por una parte, si por ella se entiende el hecho de ponerse en el lugar del otro, entonces la transposición desplaza a éste de su lugar propio y lo sustituye. Allí no puede haber, por tanto, una experiencia original del mundo del animal. Pero por otra parte, y justamente porque al realizarse plenamente desplaza al otro, la transposición se encuentra imposibilitada de arribar a su meta, debiendo contentarse con una experiencia imaginaria,

²⁷⁷ [Haar: 1985, p. 65: “Il y a ainsi dans l'essence de la vie un rapport des facultés aux organes: ce rapport dessine un champ de «propriété» qui caractérise chaque être vivant. L'animal a un rapport de retour sur lui-même, il se nourrit, se défend, se reproduit; ce rapport est indépendant de la question de la possession ou non d'une conscience de soi. Ce rapport à soi n'est pas celui de l'ipséité, mais n'en est pas absolument différent”].

²⁷⁸ [GA 8, p. 61: “Der Mensch ist das animal rationale, das vernünftige Tier. Durch die Vernunft erhebt sich der Mensch über das Tier, aber so, daß er ständig auf das Tier herabblicken, es unter sich bringen, mit ihm fertig werden muß”].

en la que nos olvidamos de nosotros mismos para hacer *como si* fuéramos el animal. Lo que se pierde en este caso no es la experiencia del otro, sino ahora la peculiar al hombre. Si en el primer caso se disuelve la experiencia del otro animal, en el segundo se pierde la del animal racional, y en ninguno de los dos puede entonces surgir el trasfondo común del que brotan las dos experiencias: el mundo de la vida.

Es menester entonces redefinir las condiciones para la realización de la transposición. Ésta no puede consistir simplemente en el hecho de ponerse en el lugar del otro, hecho que implica la pérdida del lugar propio de alguno de los dos polos, con la consiguiente obturación de la diferencia que hace de ambos los entes que son. La transposición resulta negada como tal cuando cae en la reducción de la diferencia a la unidad. Es necesario, entonces, que ambos polos estén cada uno en su lugar, y sean propiamente los que son, para que una auténtica transposición pueda tener lugar. Así pues, Heidegger sostendrá que la realización fáctica de la transposición –que, como podemos ver, ya no es más pensada empáticamente– sólo puede tener lugar bajo la forma de un acompañamiento [*Mitgehen*], en el que cada uno está en su lugar propio pero a la vez transcurre con el otro, participando, compartiendo y pudiendo dar cuentas de su mundo.

Tansponerse en este ente significa, acompañar lo que es y cómo es – en este acompañamiento experimentar inmediatamente acerca de cómo le va a este ente *con* el que vamos *así*, dar referencias acerca de cómo es él mismo, quizás incluso en tal acompañamiento entrever al otro ente con mayor agudeza y más esencialmente de lo que él mismo es capaz. Acompañar al otro puede significar además: ayudarlo a que sea él mismo – pero también dejarlo errar en sí mismo ²⁷⁹.

²⁷⁹ El fragmento completo afirma (*GA 29/30*, pp. 296-297. Entre corchetes sólo la parte citada en el cuerpo del texto): “Sichversetzens meint dabei nicht das faktische Hineinschaffen eines seienden Menschen in das Innere eines anderen Seienden. Es meint auch kein faktisches Ersetzen des anderen Seienden, kein Sich-an-dessen-Stelle-setzen. Vielmehr soll das andere Seiende gerade erhalten bleiben als das, *was* es ist und *wie* es ist. [Sichversetzen in dieses Seiende heißt, mit dem, was und wie das Seiende ist, mitgehen – in diesem Mitgehen unmittelbar über das Seiende, *mit* dem wie *so* gehen, erfahren, wie es mit ihm steht, darüber Auskunft geben, wie ihm selbst ist, vielleicht sogar in solchem Mitgehen schärfer und wesentlicher das andere Seiende durchschauen, als es dergleichen selbst vermag. Mitgehen mit dem anderen kann dann weiter heißen: ihm zu ihm selbst verhelfen – aber auch ihn an sich selbst irre werden zu lassen.] Sichversetzen heißt mithin nicht, wirklich sich an die Stelle des anderen Seienden, es verdrängend, setzen [...]

Bei dieser auch in der Philosophie vielfach verbreiteten Auffassung des Sichversetzens liegt ein Grundirrtum vor, weil gerade das entscheidende *positive* Moment des Sichversetzens übersehen wird. Dieses liegt nicht darin, daß wir, uns gleichsam vergessend, möglichst so tun, als seien wir das andere Seiende, sondern umgekehrt, daß wir selbst gerade wir selbst sind und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst *als andere* – gegenüber dem Seienden – mit ihm mitgehen zu können. Es gibt kein Mitgehen, wo der, der mitgehen will und soll, zuvor sich selbst aufgibt. >Sichversetzen in ...< meint weder ein wirkliches Hinüberschaffen noch ein bloßes Gedankenexperiment, ein Annehmen, es ser zustande gebracht” (la cursiva es siempre de Heidegger).

Sin embargo, algo en el animal impide que esta otra transposición pueda tener efectivamente lugar. A diferencia del ente que carece de vida, la piedra, los órganos sensoriales del animal abren la posibilidad de la transposición, pero frente a lo que sucede con los otros hombres, –en los que, en razón del ser-con, ya estamos siempre transpuestos de antemano, es decir, anoticiados en mayor o menor medida de su mundo, viviendo y construyendo un mundo histórico en común–, el animal rechaza y deniega su realización fáctica. Puesto que los órganos sensoriales dan testimonio de una cierta experiencia peculiar al animal, la posibilidad de la transposición permanece abierta como tal, aunque sin embargo no pueda ser llevada a cabo fácticamente.

Mientras que la transposición en la piedra es imposible desde un principio, el animal, en cambio, *rechaza* que la transposición tenga lugar, y justamente la rechaza porque es fundamentalmente posible. La piedra no abre la transposición ni siquiera como posibilidad, y por eso no puede tampoco rechazar su realización, sino que es completamente indiferente a ella. En el rechazo del animal hay, a diferencia de lo que sucede con la piedra, una presuposición de la posibilidad de la transposición. La posibilidad insiste, pues, como posibilidad, pero no alcanza una realización fáctica²⁸⁰.

4. EXPERIENCIAS DEL ABISMO

¿Qué es lo que en el animal impide la concreción efectiva de la transposición? ¿Cuál es el obstáculo para que el hombre acompañe propiamente al animal? Tal vez lo que impida la realización fáctica de la transposición no sea en sí mismo nada concreto ni sustancial, que pueda ser capturado categorialmente en una definición científica y positiva. Quizá lo que impida la transposición sea incluso anterior a la Metafísica misma –sobre la que se sostiene la posibilidad de cualquier definición positiva– y por ende anteceda también a la tradición humanista que proviene de aquella. En cualquier caso, es importante tener presente que esa (im)posibilidad de la transposición expone tanto una cercanía entre

²⁸⁰ Cf. GA 29/30, p. 304: “Bei diesen drei Fragen: Können wir uns in ein Tier, einen Stein, einen Menschen versetzen?, ergab sich für die erste Frage: die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier ist für den Menschen grundsätzlich möglich, d.h. diese Möglichkeit steht für ihn sinnvoll gar nicht in Frage. *Fraglich ist nur die faktische Verwirklichung dieser Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier.* Bezüglich des Steins ist die Frage: Können wir uns in einen Stein versetzen?, grundsätzlich unmöglich, und die Frage nach einem Weg des faktischen Sichversetzens ist daher erst recht ohne Sinn. Bezüglich des Menschen im Sinne des Sichversetzenskönnens des Menschen in einen anderen ergibt sich: Diese Frage ist überflüssig, sie weiß gewissermaßen nicht, was sie fragt. Denn wenn in dieser Frage wirklich der Mensch in seinem Wesen gemeint ist, fällt diese Frage dahin, sofern Menschsein heißt: Versetztsein in den Anderen, Mitsein mit dem Anderen” (la cursiva es mía. HJC).

el hombre y el animal, como una distancia que los separa y determina como los entes que son.

Frente a la distancia absolutamente infranqueable con la piedra, ante la cual la transposición no se abre ni siquiera como posibilidad, esta (im)posibilidad de transponerse acerca y aleja, reúne y distancia al mismo tiempo al hombre del animal. La (im)posibilidad de transposición en el animal hace patente, pues, el origen diferenciante, el horizonte común del que proviene la diferenciación entre ambos, y no una mera separación con claridad y distinción. Es necesario entonces mirar al fondo de ese abismo, para elucidar el origen de la determinación del hombre y el animal como esencias separadas y para, simultáneamente, indagar en la posibilidad de una comunidad entre ambos.

Aún si la posibilidad de la transposición acerca al hombre con el animal, sin embargo no puede cerrar el desgarramiento abierto entre ambos, para de ese modo reconciliarlos en una esencia única y cerrada sobre sí. La transposición señala un vínculo posible con el animal, pero carece de realización fáctica. Se trata, pues, de una posibilidad de imposible realización, es decir, de una (im)posibilidad de transposición en el animal. El desgarramiento entre el hombre y el animal es la condición de posibilidad de la transposición y a la vez el fundamento de la imposibilidad de su realización fáctica. El desgarramiento es, por ende, tan infranqueable como la posibilidad de transponerlo. El abismo tendido entre el hombre y el animal hace posible, y al mismo tiempo impide la realización de la transposición, los aleja radicalmente a uno del otro, y simultáneamente los reúne en una singular proximidad.

De todos los entes, presumiblemente sea el ser-vivo el más difícil de ser pensado por nosotros, puesto que por un lado es indudablemente el más cercanamente emparentado a nosotros, pero por otro lado, al mismo tiempo está separado por un abismo de nuestro ser ek-sistente.²⁸¹

El animal y el hombre se confunden y distinguen en el fondo del abismo. Éste no es, por tanto, meramente externo ni al hombre, ni tampoco al animal, sino que los

²⁸¹ Cf. Agamben: 2007, p. 95: “Pero justo aquí lo que está en juego se revela decisivo, al punto de hacer comprensible la exigencia de que estas lecciones [GA 29/30. HJC] fueran publicadas antes que todas las otras. Ya que en el abismo –y, al mismo tiempo, en la singular proximidad– que la sobria prosa del curso abre entre lo animal y lo humano, no es sólo la animalitas la que pierde toda familiaridad y se presenta como «lo que es más difícil de pensar», sino que también la humanitas aparece como algo inaprensible y ausente, suspendida como está entre un «no-poder-permanecer» y un «no-poder-dejar-el-lugar»”. [GA 9, p. 326: “Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist”].

atraviesa, determina y también los deconstruye interna y simultáneamente.

De un lado de ese abismo, el hombre ha sido definido como “animal racional”. ¿Pero en qué consiste esta determinación fundamental? ¿En qué consiste la determinación interna de la definición del hombre como animal racional? ¿Cuál es el fundamento sobre el que se sostiene esta definición compleja, que tiene por consecuencia una región aparentemente unitaria del ente, y no la mera sumatoria de dos esencias, una junto a la otra? ¿Cuál es, en suma, el fundamento de la definición del hombre como animal racional?

Como sostiene Lévinas: “Animal razonable no puede significar animal cabalgado por una razón: la interpenetración de los términos designa una estructura original”²⁸². ¿En qué consiste, pues, esa interpenetración de los términos y esa estructura original de la que emerge la definición tradicional del hombre como animal racional?

El abismo atraviesa al hombre desde lo más profundo de su ser, desgarrándolo *entre* animalidad y racionalidad, y simultáneamente configurándolo como el ente que es. El abismo separa y aleja al animal, hace de él un otro, pero al mismo tiempo lo acerca en una intimidad mucho más radical que la que pueda pensarse comparativamente, trazando puentes imaginarios por sobre aquel: también el hombre es, en lo más profundo de ese abismo, un animal.

La animalidad del hombre tiene un fundamento metafísico más profundo que el que pueda enseñarse nunca de modo biológico-científico, mediante la referencia a una especie animal existente que se asemeja aparentemente en ciertos aspectos de una manera exterior ²⁸³.

El abismo entre el hombre y el animal, y en general entre la animalidad y la racionalidad, desgarrá internamente a la vida e (im)pide que el hombre pueda transponerse fácticamente en el animal. Que éste rechace la transposición significa entonces, que no es posible conocerlo tal cual es, íntima y originariamente, en su ser, y que toda posibilidad de reconocimiento en el animal se encuentra, por tanto, radicalmente impedida. La experiencia de cómo le va al animal se sustrae, pues, a toda captura por parte del hombre. Pese a que la posibilidad de la transposición permanezca en tanto tal, el hombre no puede ir tras la mirada del animal para anoticiarse acerca de cómo le va, para ayudarlo a ser o

²⁸² [Lévinas: 1991, p. 25: “Animal raisonnable ne peut signifier animal chevauché par une raison: l'interpénétration des termes desinne une structure originale”].

²⁸³ [GA 6.I, pp. 510-511: “Die Tierheit des Menschen hat einen tieferen metaphysischen Grund, als er jemals durch den Hinweis auf eine vorhandene, in gewissen Hinsichten äußerlich scheinbar ähnliche Tierspezies biologisch-wissenschaftlich beigebracht werden könnte”].

para hacer que se pierda en su ser. Tampoco es posible entonces la construcción de un mundo histórico en común entre ambos.

Sin embargo, aún en la imposibilidad radical de acompañar propiamente al animal, la posibilidad de la transposición persiste, resultando incluso reafirmada como tal en su fracaso. La posibilidad de la transposición hace patente la imposibilidad de su realización fáctica, y esta imposibilidad muestra a la transposición como posibilidad insoslayable de acompañar al animal. La transposición fracasa porque es, sólo y esencialmente, posible. Pero este fracaso sirve como testimonio de que, a diferencia de lo que sucede con la piedra, hay un mundo *posible* entre ambos. La imposibilidad de llevar a cabo la transposición en el animal manifiesta así, por un lado, la ausencia de comunidad efectiva entre ambos, pero por otro, abre de manera correlativa una comprensión distinta, anterior y fundamental de la comunidad. Se trata, pues, de una comunidad cuyos vínculos arraigan en el abismo de una diferencia radical e irreductible.

Tomemos un ejemplo llamativo, los animales domésticos. No son llamados así porque estén en la casa, sino porque forman parte de la casa, es decir, porque están indudablemente al servicio de la casa. Pero ellos no forman parte de la casa como lo hace el techo, en la medida en que la protege de la lluvia. Mantenemos los animales domésticos en la casa, ellos «viven» con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si vivir quiere decir: *ser* en el modo del animal. No obstante *somos* con ellos. Pero este ser-con [*Mitsein*] tampoco es un *co-existir*, en la medida en que un perro no existe, sino que sólo vive. Este ser-con con el animal es de tal manera que dejamos al animal moverse en nuestro mundo. Decimos: el perro está tirado abajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro, ¿se comporta hacia una mesa como [*als*] mesa, hacia una escalera como escalera? Y sin embargo sube las escaleras con nosotros. Devora [*frisst*] con nosotros – no, nosotros no devoramos. Almuerza [*ißt*] con nosotros – no, él no almuerza. ¡Y sin embargo con nosotros! Un acompañamiento, una transposición – y sin embargo no.²⁸⁴

El animal está en nuestro mundo, sin estarlo. Tiene su lugar en nuestro mundo, pero estando fuera de él, y sin dirigirse hacia lo que nos rodea de la misma manera en la que lo

²⁸⁴ Así como el castellano diferencia entre el vocablo “pata”, referido propiamente a la extremidad del animal, y “pierna”, exclusivo de los seres humanos, el alemán distingue entre el comer del animal – *fressen*– y el del hombre –*essen*–. Como no existe distinción similar en el castellano, optamos por traducir *essen* por almorzar, y *fressen* por devorar, de modo tal de hacer evidente la contraposición marcada por Heidegger. [*GA 29/30*, p. 308: “Nehmen wir ein auffälliges Beispiel, die Haustiere. Sie werden nicht deshalb so genannt, weil sie im Haus vorkommen, sondern weil sie zum Haus gehören, d.h. für das Haus in gewisser Weise dienen. Aber sie gehören nicht so zum Haus, wie das Dach zum Haus gehört, sofern es das Haus gegen Unwetter schützt. Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie >leben< mit uns. Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: *Sein* in der Weise des Tieres. Gleichwohl *sind* wir mit ihnen. Dieses Mitsein ist aber auch kein *Mitexistieren*, sofern ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt. Dieses Mitsein mit den Tieren ist so, daß wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen. Wir sagen: Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund – verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? Und doch geht er mit uns die Treppe hinauf. Er frisst mit uns – nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns – nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit – und doch nicht” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

hacemos nosotros. El animal vive con nosotros, comparte con nosotros una casa, una mesa, un sofá, una cama, pero no *como* [als] casa, como mesa, como sofá o como cama. El animal tiene ciertamente alguna percepción de los entes, pero no se dirige hacia ellos como los entes que son *para nosotros*²⁸⁵. El gato percibe la mesa, se porta [*behmt sich*] en relación a ella, pero no como mesa, y por eso se acuesta sobre ella. Percibe una cama, incluso puede acostarse en ella, pero no como *cama* –ente inserto en una red simbólica de significados: lugar del nacimiento, sexo y muerte, instancia de la idea platónica de cama, de tal estilo estético o de tal otro, etc.–, sino como lugar de reposo. Se porta incluso en relación a los objetos técnicos con independencia de su nivel de sofisticación, sea ya un martillo o un lavarropa, pero no como objeto para clavar o máquina para lavar la ropa, sino, por ejemplo, como tarima para saltar hacia el tapial. Y ello porque, como ya había sido tema de análisis en *Ser y tiempo*, la determinación de los entes proviene de una estructura anterior de remisión [*Struktur der Verweisung*], que tomada en su conjunto se articula bajo la forma de un mundo histórico y posibilita que los entes tengan sentido para el Dasein²⁸⁶.

Tal y como había sido desarrollado en *Ser y tiempo*, un ente es el que es por encontrarse en el entrecruzamiento de determinadas remisiones a otros entes, el martillo a los clavos y a la pared, el lavarropas al agua y el jabón, pero también al Sol y el viento, y en última instancia al hombre que los utiliza y hacia cuya corporalidad y capacidades son dispuestos los entes a la mano [*zuhanden*]. El martillo lleva la forma de la mano, la mesa se corresponde con un largo de piernas promedio. Ambos portan la marca del hombre, y no del animal²⁸⁷. Éste permanece así por fuera del entramado histórico de sentidos habitado

²⁸⁵ Heidegger distingue terminológicamente ambos modos de dirigirse a lo que se da. El animal *behmt sich*, mientras que el hombre *verhalt sich*. Ambos términos pueden ser traducidos tanto por “portarse” como por “comportarse”. Sin embargo, atendiendo a la comprensión de lo que se da inherente al habitar del Dasein, preferimos verter *sich verhalten* por “comportarse” y *sich behmen* por “portarse”. Para un interesante análisis acerca de la diferencia entre ambos cf. Buchanan: 2008, pp. 71-77.

²⁸⁶ Cf. *GA 2*, §18. Como señala Derrida, esta *descontextualización animal* –si se nos permite la expresión– del ente respecto de su mundo histórico –y que no es sino una salida fuera de lo humano– pareciera ser también lo propio del arte. Cf. Derrida: 2010, pp. 310 y ss.

²⁸⁷ Cf. *GA 2*, pp. 83-84: “Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung - heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit ihm bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des »mit ... bei ... « soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden. Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis. Dieses, daß es eine Bewandtnis mit ... bei ... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende. Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem

por aquel. Pero como veremos más adelante, excluido del mundo histórico de sentidos legado y heredado por el hombre, no sólo el animal no abre el ente como este ente peculiar: martillo, mesa, cama, lavarropas; sino que Heidegger dirá que tampoco lo abre en general como ente. Así pues, lo abre, lo percibe, se dirige y se porta hacia él, pero de una manera que para nosotros sólo puede permanecer en la más radical indeterminación.

Aunque coma simultáneamente con nosotros, y podamos eventualmente comer de la misma comida, el animal no *almuerza* con nosotros. No se trata tanto de describir una supuesta experiencia peculiar al animal que, en tanto tal, para nosotros no puede sino permanecer indeterminada. Se trata, en cambio, de exponer los presupuestos que subyacen en la representación que nos hacemos cotidianamente del animal. En ese sentido, aunque asumimos que el animal come y se alimenta, nos resultaría al menos llamativo sostener que desayuna o almuerza. Digámoslo entonces nuevamente: no se trata de si el animal *efectivamente* come, almuerza o cena, sino del hecho de que, a nuestro oído, una afirmación tal no puede prescindir de una cierta metaforicidad cuando se encuentra referida al animal.

Sin embargo, la oscilación del sentido que se manifiesta en una afirmación de ese tipo no es la consecuencia de un mero juego de lenguaje, sino que revela una inadecuación fundamental entre nuestro lenguaje y el mundo del animal. La extrañeza de la proposición “el animal almuerza” no es, por tanto, un caso peculiar y extremo del lenguaje, sino que, por el contrario, revela una estructura esencial, que es necesario también recuperar en las expresiones con las que nos referimos naturalmente a la experiencia mundana del animal.

Referido al animal, el lenguaje del hombre se muestra como pura metáfora. Esto no significa meramente que, aplicado al mundo del animal, el lenguaje *se transforme* en metáfora. Por el contrario, la resonancia del carácter metafórico del lenguaje es todavía mucho más profunda y determinante para el hombre. La indeterminación absoluta del mundo del animal y la inadecuación radical a él de parte de nuestro lenguaje hacen patente,

Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandnis haben; zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser »ist« um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. *Welche* Bewandnis es mit einem Zuhandenen hat das ist je aus der Bewandnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften.” (la cursiva es siempre de Heidegger).

por sobre todo, que otra manera de darse y otro mundo son posibles; y que, de cara a esa posibilidad, nuestro lenguaje es finito y *esencialmente* metafórico.

El hombre vive y habita, pues, en la metáfora, aunque ésta tienda constantemente a sedimentar su sentido y objetivarse, enmascarando la posibilidad de su diseminación a través de la Metafísica. La deconstrucción de esta última se corresponde entonces, con la necesidad de recuperar el valor metafórico de la lengua, no sólo en lo que refiere a la experiencia interna del animal, sino en general referida al mundo y lo que en él aparece. ¿Es también el ente, pues, una metáfora? ¿Y entonces la pregunta por el ente en tanto [*als*] ente es una pregunta por la metaforicidad de esa metáfora que, empero, la Metafísica tiende a leer *literalmente*?²⁸⁸.

Pese a que no tengamos noticia del peculiar modo en el que el animal vive lo que se da, no obstante lo representamos habitando por fuera de la construcción cultural, ideológica e histórica de sentido habitada por nosotros. Aún cuando se dirige hacia lo cotidiano con actitudes similares a las nuestras, y que pueden hacernos sospechar del trasfondo animal que subyace en nuestra propia cultura, el animal es postulado por fuera de la civilización occidental, y por fuera, en general, de la civilización. El animal carece de nacionalidad y habita *nuestro* mundo en una radical extranjería, que sin embargo no le impide vivir *con* nosotros y no meramente al lado nuestro, como si fuera una piedra. A diferencia de ésta, el animal es *actor*, aunque a sus actos no se les atribuya en general ninguna responsabilidad. La comunidad con el animal no es, pues, una comunidad política, sino que se gesta sobre un trasfondo más profundo que el del mundo histórico legado y heredado por la tradición, y arraiga en una experiencia de lo abierto que resulta inherente a lo viviente en tanto tal.

Como vimos anteriormente, los órganos del animal abren la posibilidad de transposición y nos indican que aquel tiene una cierta experiencia de lo que se da, que sin

²⁸⁸ Cf. Derrida: 2013, p. 323: “Il était impliqué dans toutes ces considérations que le chemin de pensée heideggerien se donnait lui-même comme époqual et historique, c'est-à-dire comme métaphorique. Mais ici ce qui s'annonce dans la métaphore, c'est l'essence de la métaphore, la métaphoricité *comme telle*, la métaphoricité comme historicité et l'historicité *comme telle*. Mais s'il appartient à ce *comme tel* qu'il cache ce qu'il annonce, c'est-à-dire, qu'il n'atteigne pas au sens propre comme tel. Il n'y a d'histoire que de l'être et l'être n'est pas historique, mais par essence cette proposition est encore métaphorique. Heidegger le sait et le dit. Sans doute la pensée de l'être annonce-t-elle l'horizon de la non-métaphore à partir de laquelle la métaphoricité est pensée. Mais elle ne s'annonce pas prophétiquement comme un lendemain (les prophètes n'annoncent jamais que d'autres métaphores), comme quelque chose qui sera, elle s'annonce comme l'impossible sur le fond duquel le possible est pensé comme tel (annoncer ≠ événement ici)” (la cursiva es siempre de Derrida).

embargo nosotros desconocemos completamente. Pero además, el animal se muestra manifiestamente afectado por el paso del tiempo. Frente a la piedra, en cuya superficie el tiempo deja sus marcas y permite, entre otras cosas, que podamos datarla; el animal está *afectado por el paso del tiempo*, ante el cual debe constantemente tomar posición. La *transición* entre el día y la noche, el *transcurso* de las estaciones del año, etc., afectan la vida del animal, y sin embargo su percepción del paso del tiempo no se corresponde con una cronología, ni se expresa históricamente. Aunque viva el paso del tiempo, no tiene una comprensión de él, y por tanto carece de un *sentido* del tiempo [Zeitsinn]. El animal no interpreta lo que se está dando como ente, aunque, no obstante, lo viva de un modo que no llegamos a comprender²⁸⁹.

Si bien la roca en la que yace el lagarto no le está dada *como* roca, por cuya composición mineralógica pudiera indagar; y si bien el Sol en el que solea no le está dado como Sol, sobre el cual pudiera hacer preguntas astrofísicas y darles respuesta, sin embargo el lagarto está aún menos sólo *junto a* la roca y *bajo* las otras cosas, subsistente como una piedra que yace al costado, por ejemplo, del Sol. Sino que el lagarto tiene una *relación propia* a la roca y al Sol y a lo otro. Uno está tentado de decir: lo que encontramos allí como roca y Sol, es para el lagarto llanamente lagartuno [Eidechsendige]²⁹⁰. Cuando decimos, el lagarto yace en la roca, deberíamos entonces tachar la palabra «roca» para indicar que, si bien aquello en lo que yace le está dado *de algún modo*, sin embargo no está reconocido *como* roca. El tachar no quiere sólo decir: es otra cosa y está tomado como otra cosa, sino: en general no es accesible *como ente*²⁹¹.

Aunque el animal no se dirija a lo que aparece a partir de lo que, desde nuestra perspectiva, lo determina como ente, eso no quiere decir de ninguna manera que el animal no acceda a “lo real”, o dicho kantianamente, a las cosas en sí mismas. Que el animal no

²⁸⁹ Sobre la distinción entre el hombre y el animal en relación al tiempo, así también como acerca de la diferenciación correlativa entre *Geschichte* e *Historie*, cf. *GA* 38, pp. 133, 138 y ss.; así también como M. Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, en: Denker-Zaborowski (eds.) (2009): pp. 63 y 69. Sobre la estructura del “en tanto que” cf. *GA* 2, §32 y pp. 359 y ss.

²⁹⁰ La expresión “Eidechsendige” es un neologismo de Heidegger. Siguiendo usos existentes en el castellano, tales como “gatuno”: perteneciente o relativo al gato (cf. Diccionario de la Real Academia Española (2001), 22º edición, Espasa: Madrid), hemos optado por traducirlo por el neologismo “lagartuno”, que debe ser entendido, por analogía con aquel, como perteneciente o relativo al lagarto.

²⁹¹ Cf. Derrida: 1987a, pp. 82 y ss. [*GA* 29/30, pp. 291-292: “Die Felsplatte, darauf sich die Eidechse legt, ist der Eidechse zwar nicht *als* Felsplatte gegeben, deren mineralogischer Beschaffenheit sie nachfragen könnte; die Sonne, in der sie dich sonnt, ist ihr zwar nicht *als* Sonne gegeben, über die sie astrophysikalische Fragen stellen und Antworten geben könnte. Aber ebensowenig ist die Eidechse auch nur *neben* der Felsplatte und *unter* anderen Dingen, z.B. auch der Sonne, vorhanden wie ein danebenliegender Stein, sondern sie hat eine *eigene Beziehung* zu Felsplatte und Sonne und anderem. Man ist versucht zu sagen: Was wir da als Felsplatte und Sonne antreffen, das sind für die Eidechse eben Eidechsendige. Wenn wir sagen, die Eidechse liegt auf der Felsplatte, so müßten wir das Wort >Felsplatte< durchstreichen, um anzudeuten, daß das, worauf sie liegt, ihr zwar *irgendwie* gegeben, gleichwohl nicht *als* Felsplatte bekannt ist. Die Durchstreichung besagt nicht nur: etwas anderes und als etwas anderes genommen, sondern: überhaupt nicht *als Seiendes* zugänglich” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

abra lo que se da tal y como se nos da a nosotros, quiere decir entre otras cosas que no habita en la construcción fenoménica, histórica, cultural e ideológica en la que se desenvuelve cotidianamente el hombre; y a la que, como sabemos desde Kant, no debemos adjudicarle necesariamente valor de objetividad. Por eso, como sostiene Heidegger, tampoco podemos ayudarlo a perderse o a encontrarse en su ser: el animal no habita nuestro mundo simbólico, que no es necesariamente mejor, ni más fidedigno puesto que, como dijimos antes, no pasa de ser metáfora. Sin embargo, como veremos más adelante, el mundo del hombre no es sólo cultural, sino que sus rasgos ónticos señalan hacia una dimensión mundana ontológicamente más profunda.

A diferencia de lo que sucede con la piedra, que está meramente *junto a* los entes que la rodean, el animal tiene una *relación propia* con su entorno, que en tanto tal no puede ser elucidada por comparación con la experiencia del hombre, puesto que se encuentra fundada sobre un modo de la apertura que le resulta peculiar. Frente a la radical indiferencia de la piedra, el animal tiene mundo, aunque, sin embargo, no lo desoculte como mundo. El animal percibe y no percibe el ente, tiene y no tiene mundo²⁹².

El lagarto no se relaciona con la roca como roca, ni con el Sol como Sol, y en sentido estricto tampoco se relaciona ni con la roca, ni con el Sol, como lagarto; todos ellos entendidos como entes determinados que tienen lugar en un horizonte histórico de sentido que los mantiene insertos en un plexo de referencias a otros entes. Y sin embargo, aunque no los abra como entes, se relaciona con ellos de alguna manera para nosotros indeterminada. Así pues, si quisiéramos tomar el riesgo de hablar de su mundo, deberíamos entonces tachar la palabra “roca” y la palabra “Sol”, debiéramos tachar las palabras en general y debiéramos particularmente tachar las palabras “ente” y “mundo”, que se encuentran a la base de la percepción del Dasein humano. ¿Y no debiéramos también tachar por sobre todo la palabra “ser”?

La tachadura hace patente una negatividad inherente a lo tachado, que lo atraviesa y constituye en tanto tal, el origen de su determinación como lo que es, su fundamento. La tachadura advierte que no debemos tomar a la roca, al mundo, ni tampoco al ser como absolutos e incondicionados, sino apenas como metáforas del mundo del hombre. Así pues, en la tachadura en general, pero por sobre todo en la que fundamenta el mundo del hombre

²⁹² Cf. GA 29/30, p. 293: “Das Tier hat Welt. Zum Tier gehört doch eben nicht Weltentbehmung schlechthin”; y también pp. 294 y 390.

como metáfora, pareciera residir el punto exacto en el que la experiencia del hombre y del animal coinciden: ~~ser~~.

No hay nada positivo que en este punto separe al hombre del animal, más que esta experiencia fundamental del abismo, de lo abierto: mientras que el Dasein lo experiencia metafísicamente a partir de la “caída”, el animal lo hace de un modo que para nosotros permanece en el misterio. En el fondo de ese hiato, el hombre mismo se deshumaniza y pierde toda familiaridad consigo mismo. Es necesario entonces ahondar en las profundidades de lo abierto, para de esa manera poder repensar el fundamento de la división entre el hombre y el animal, sobre la que se sostiene la entera tradición humanista por un lado, y la dominación tecnocientífica –y también tecnopolítica– de lo viviente por otro²⁹³.

5. LA DIFERENCIA (Y LA) METAFÍSICA²⁹⁴.

El ente se le manifiesta al animal, pero no como se nos da a nosotros, esto es, como ente. La determinación óptica de lo que se da es ya un producto de la mundanidad del hombre y no un hecho en sí mismo. El mundo del hombre no está determinado sólo histórica o simbólicamente, sino que por sobre todo se manifiesta signado metafísicamente. La Metafísica no es, por ende, un mero accidente del que el hombre pudiera eventualmente sustraerse, ni tampoco es una mera cosmovisión [*Weltanschauung*] entre otras, sino que tiene su base en una experiencia fundamental del mundo, que se encuentra arraigada en la constitución ontológica del Dasein: el “caer” [*Verfallen*]²⁹⁵.

²⁹³ Cf. Agamben: 2007, p. 47: “Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fueran simplemente una cuestión más sobre la cual discuten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un «hombre» puede ser decidido y producido”; y p. 167: “En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones – más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre”.

²⁹⁴ Una versión preliminar de la siguiente sección fue publicada como artículo en (2014) *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIX, N° 1, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga: Málaga, pp. 7-26; con el título “Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la consumación de la Metafísica”.

²⁹⁵ Cf. *GA 2*, § 38. Hemos optado por traducir “das Verfallen” por “el caer” y no por la “caída”, tal y como hacen tanto Gaos como Rivera, para mantener la literalidad de la expresión alemana, así también como para distinguirlo de “der Fall” al que, con un matiz peyorativo, Heidegger alude en esa misma sección. Cf. *GA 2*, pp. 176 y ss.

El Dasein se caracteriza, pues, por estar en caída hacia el “mundo” –al que, como ya hemos indicado oportunamente, Heidegger sólo distingue con comillas cuando quiere poner el énfasis en su dimensión óptica²⁹⁶– y habitando en la constante cercanía con lo ente. El caer no implica ni una valoración moral –la “caída” [*Fall*] de un estadio originario más elevado, o el pecado original²⁹⁷–, ni tampoco un movimiento que pudiera eventualmente ser remontado por el Dasein, sino que, por el contrario, constituye un esencial existencial de éste. A diferencia del animal, el ser-en-el-mundo del Dasein se caracteriza por estar articulado ópticamente.

Es necesario entonces prestar atención a que la cotidiana interpretación óptica de lo que se da, no constituye un legado cultural o simbólico de la tradición filosófica, ni tampoco es el resultado de una actitud mental o psicológica del Dasein. Por lo contrario, el caer es una determinación intrínseca al ser-en-el-mundo, dentro del cual también el propio Dasein emerge como elemento formal. Y por las mismas razones por las que éste no puede salirse del ser-en-el-mundo, tampoco puede sustraerse a la interpretación de lo que se da como ente.

La Metafísica no es entonces una creación simbólica, arbitraria o meramente ideológica. Entendida como la tradición de pensamiento que, anclada en una comprensión de lo que se da a partir de lo permanente, pone en primer plano al ente y, correlativamente, enmascara toda huella de posibilidad y trascendencia; la Metafísica, su historia y las efectividades ético-políticas a que da lugar, arraigan en un aspecto esencial de lo que se da, que no puede ser sencillamente soslayado. La Metafísica tiene, por ende, una justificación en el suelo fenoménico del ser-en-el-mundo y, en sentido amplio, esta justificación lleva el nombre de “caer”. No es posible entonces pasar por alto la Metafísica, como si esta fuera una mera invención arbitraria. Su deconstrucción debe implicar, en parte, el reconocimiento de su inevitabilidad²⁹⁸.

²⁹⁶ Cf. *GA 2*, p. 65.

²⁹⁷ Cf. *GA 2*, p. 176.

²⁹⁸ Cf. F. Duque, «Martin Heidegger: En los confines de la metafísica» en AA.VV: 1996, p. 24: “En cambio, la pregunta por el ser: por su sentido, verdad y localización (las tres estaciones del sendero seguido por Heidegger), no sería ya una pregunta metafísica, sino que «desmantelaría», pondría al descubierto sus cimientos. No para establecer otros más sólidos, ni para superar a la metafísica, sino para reponerse de ésta, para remontarla (los dos sentidos del alemán *Verwindung*, tal como se dice p.e. que alguien se «repone» de una enfermedad; es más: habría que entender ese «remonte» no como una «curación», sino como una lúcida conciencia de la inevitabilidad de esa enfermedad, vista ahora como un «síntoma», en un sentido parecido al de la «abducción» freudiana)”. En este punto resulta también clarificadora la lectura de Raffoul, quien sostiene que el Dasein debe comprenderse *contra* pero a la vez *a través* de la

Sin embargo, frente a la esencial multiplicidad que atraviesa y determina al ser-en-el-mundo en tanto tal, la Metafísica se caracteriza por radicalizar el caer del Dasein, para de esa manera entronizar al ente como fundamento absoluto, llegando al punto de olvidar que lo permanente es tan sólo un aspecto de lo que se da. “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, “el ser se dice de muchas maneras”, aunque la Metafísica tome apenas una de ellas –como ente– y la imponga sobre las demás.

Poniendo así el acento en lo permanente y elevando el ente al lugar del fundamento, la Metafísica alza hasta el absoluto la barrera que distingue al hombre del animal. El humanismo lleva entonces al extremo la definición tradicional del hombre como animal racional, primero, saturando la racionalidad y, luego, exacerbando también de manera correlativa la animalidad. Mientras que la primera fase de este movimiento habría sido llevada a cabo por Hegel, la segunda acontecería para Heidegger en la obra de Nietzsche. Si el primero condujo la razón a su *non plus ultra* bajo la forma de la lógica; con la postulación de la “bestia rubia” [*blonden Bestie*], pero por sobre todo del “superhombre” [*Übermensch*], el segundo habría llevado a su extremo la comprensión metafísica de la animalidad. Entre ambos consuman la comprensión metafísica del hombre, llevándola a la presencia completa de lo que daba a ser pensado. El despliegue de la Metafísica se corresponde, pues, con el despliegue correlativo y la plena realización de la comprensión humanista de la esencia del hombre.

En la conjunción de la racionalidad y la animalidad completamente desplegadas desde el punto de vista metafísico, la vida resulta empoderada hasta la brutalidad, para simultáneamente fundirse con la razón y devenir completamente calculable. El desgarramiento que atravesaba internamente al animal racional queda oculto tras esta exacerbación y aplastamiento de sus componentes, que no puede sino llevar al humanismo hasta su consumación, señalando el final de lo que la definición aristotélica daba a ser pensado *por la Metafísica*²⁹⁹.

“caer”. Cf. Raffoul: 2004, p. 41.

²⁹⁹ Cf. D. O. Dahlstrom, en Dreyfus-Wrathall: 2005, p. 76: “Thus, while Hegel’s notion of absolute subjectivity represents the beginning of the completion of metaphysics and Nietzsche’s will to power its penultimate stage, «technology» constitutes its utter completion”. Cf. también *GA 6.2*, p. 23: “Der Übermensch ist die äußerste rationalitas in der Ermächtigung der animalitas, ist das animal rationale, das sich in *der brutalitas* vollendet”; pp. 200-201: “Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale. Nietzsches Wort von der »blonden Bestie« ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das kennzeichen und Kennwort für einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine

Tanto Hegel como Nietzsche habrían así pensado lo único que a criterio de Heidegger la filosofía tiene para pensar, y eso hace de ellos grandes pensadores, a la misma altura que aquellos que se encuentran al inicio de la Metafísica: Heráclito, Parménides y Anaximandro³⁰⁰. Pero así como éstos no son simplemente pensadores del comienzo, sino más bien pensadores *iniciales*, los que abren de manera originaria el espacio al que retrospectivamente denominamos historia de occidente; aquellos tampoco son meramente pensadores del final. Más que pensadores del final de la Metafísica, Hegel y Nietzsche son propiamente pensadores declinantes, que llevan a cabo y consuman [*vollziehen*] el asunto del pensar que se iniciaba con aquellos. Aunque pensado a través de distintas perspectivas, un mismo y único asunto subyace y perdura a lo largo de la historia de la Metafísica, signando su inicio y también su final. Y la tarea de la filosofía consiste en volver a pensarlo, una y otra vez, hasta el fondo³⁰¹.

Tanto los pensadores iniciales como los declinantes han pensado una misma cuestión, pero sólo estos últimos han conducido la Metafísica hasta su acabamiento. Tras ellos se vuelve entonces necesario replantear la posibilidad de una nueva historia, que se corresponda, por tanto, con una nueva comprensión de la mismidad. Pero aunque Hegel y Nietzsche hayan consumado y saturado la definición tradicional del hombre, no lo han hecho sino desde un punto de vista metafísico. Ambos han pensado, ciertamente, el abismo que yace en el origen de la Metafísica, pero sólo desde y para la Metafísica misma, y por lo tanto no han podido expresarlo en su diferenciación originaria con ésta. Allí residen, pues, su virtud y su limitación: en haber pensado metafísicamente el origen de la Metafísica.

La filosofía, es decir, la antigua, está en cierto sentido pensada hasta el final con Hegel. Éste estaba totalmente en lo cierto cuando expresó, él mismo, este conocimiento. Pero persiste igualmente la legítima exigencia de comenzar de nuevo, es decir, de comprender la finitud del sistema hegeliano y de ver que el propio Hegel llegó al final con la filosofía, porque se movió en el círculo de los problemas filosóficos. Este circular en el círculo le impidió retrotraerse hacia el centro del círculo y

wesensgeschichtlichen Bezüge zu durchschauen". Cf. también *GA 7*, p. 74: "Die Vollendung der Metaphysik beginnt mit Hegels Metaphysik des absoluten Wissens als des Willens des Geistes.

Warum ist diese Metaphysik erst der Beginn der Vollendung und nicht sie selbst? Ist die unbedingte Gewißheit nicht zu ihr selbst gekommen als die absolute Wirklichkeit?

Gibt es hier noch eine Möglichkeit des Hinausgehens über sich? Dieses wohl nicht. Aber noch ist die Möglichkeit des unbedingten Eingehens auf sich als den Willen des Lebens nicht vollzogen. Noch ist der Wille nicht als der Wille zum Willen in seiner von ihm bereiteten Wirklichkeit erschienen. Deshalb ist die Metaphysik mit der absoluten Metaphysik des Geistes noch nicht vollendet".

³⁰⁰ Cf. *GA 5*, pp. 321-373: "Der Spruch des Anaximander" y *GA 54*, pp. 1-23.

³⁰¹ Cf. *GA 39*, p. 3: "Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt [...] Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende".

reformularlo a partir del fundamento. No es necesario buscar otro círculo más allá de éste. Hegel vio todo lo que es posible. Pero la pregunta es si lo vio a partir del centro radical de la filosofía, si agotó todas las posibilidades del inicio, para así decir que está en su final³⁰².

El abismo del pensar persiste aún tras la consumación de la Metafísica. Su fuerza originante permanece todavía vigorosa, y es menester desenterrarla para que de ella pueda surgir una nueva historia. Ésta brotará, pues, del mismo asunto del que surgía la historia de la Metafísica, aunque no obstante se arriesgue a pensarlo de otras maneras, es decir –como veremos a continuación– en plural.

La consumación de la metafísica se encuentra entonces todavía muy lejos de constituir un agotamiento del ~~ser~~. Pues éste encarna el resto de la Metafísica, lo que ésta no llega a pensar y donde reside el origen de su determinación como tradición histórica. Aquel la mantiene inacabada, incluso –y especialmente– en su acabamiento, haciendo así patente su esencial precariedad y contingencia.

El abismo desnuda los cimientos de la Metafísica, la saca a relucir como totalidad esencialmente finita. Así pues, la esencia de la Metafísica nunca puede llegar a su consumación desde un punto de vista metafísico o, dicho en otros términos, la Metafísica se encuentra imposibilitada de un reconocimiento absoluto con su esencia, que debe persistir como lo siempre otro e inalcanzable para ella. La Metafísica no puede, en suma, pensar propiamente su origen como origen de la diferencia, esto es, no ya como *Sein*, sino ahora en tanto que *Seyn*³⁰³.

³⁰² Cf. también *GA 29/30*, p. 276: “Die Kreisbewegung der Philosophie hat ihr Wesentliches nicht im Entlanglaufen an einer Peripherie und im Zurückkommen auf die Ausgangsstelle, sondern in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum. Dieses, d.h. die Mitte und der Grund, offenbart sich als Zentrum nur im und für ein Kreisen um es. Mit diesem Zirkelhaften des philosophierenden Denkens hängt seine Zweideutigkeit zusammen, die nicht zu beseitigen und noch weniger durch Dialektik auszugleichen ist. Es ist charakteristisch, daß wir in der Philosophie und ihrer Geschichte immer wieder, und zuletzt in großer und genialer Form, den Versuch finden, diese Zirkelhaftigkeit und Zweideutigkeit des philosophischen Denkens auszugleichen auf dem Wege einer Dialektik. Alle Dialektik in der Philosophie aber ist der Ausdruck einer Verlegenheit”. [*GA 24*, p. 400: “Mit Hegel ist die Philosophie, d. h. die antike, in gewissem Sinne zu Ende gedacht. Er hatte vollkommen Recht, wenn er dieses Bewußtsein selbst aussprach. Es besteht aber ebenso sehr die rechtmäßige Forderung, wieder anzufangen, d. h. die Endlichkeit des Hegeischen Systems zu verstehen und zu sehen, daß Hegel selbst mit der Philosophie zu Ende gekommen ist, weil er sich im Kreise der philosophischen Probleme bewegt. Dieses Kreisen im Kreis verbietet ihm, in das Zentrum des Kreises sich zurückzubegeben und dieses von Grund aus zu revidieren. Es ist nicht notwendig, über den Kreis hinaus nach einem anderen zu suchen. Hegel hat alles gesehen, was möglich ist. Aber die Frage ist, ob er es aus dem radikalen Zentrum der Philosophie gesehen, ob er alle Möglichkeiten des Anfangs ausgeschöpft hat, um zu sagen, er sei am Ende”].

³⁰³ Nos resulta inevitable establecer una relación entre esta lectura del *Seyn* como diferencia y la *différance* derrideana. Se trata, en ambos casos, de términos que hacen patente una diferencia intrínseca que los atraviesa constitutivamente, y que permiten abrir la Metafísica a un pensamiento de la alteridad. Cf. J.

La Metafísica ha puesto el acento en el ente, y de ese modo ha llevado la distinción entre el hombre y el animal a su máxima expresión bajo la forma del absoluto. Frente a ella, la tachadura heideggeriana del ser –el ~~ser~~– y su postulación como origen diferencial –el *Seyn*–, junto con la tachadura del “mundo” –entendido, nuevamente, como la sumatoria de los entes– que tiene lugar en las tonalidades afectivas señaladas³⁰⁴, hacen patente el abismo de sentido sobre el que se sostiene dicha barrera.

El abismo abierto por las tonalidades señaladas traspasa así la captura metafísica del sí-mismo y trasciende también al Dasein en dirección a un horizonte en el que la mismidad pierde su determinación humanista. Las tonalidades afectivas hacen patente, en suma, una experiencia fundamental de la tachadura y la negatividad, a partir de la cual puede ser pensado el mundo de la vida. Si la Metafísica es el obstáculo fundamental que impide la transposición en el animal, entonces la elucidación del mundo de la vida debe corresponderse con su deconstrucción.

Pero aunque la Metafísica separe con nitidez al hombre del animal, su deconstrucción no equivale en ningún caso a una mera liquidación, por dos motivos fundamentales que conviene repasar, a saber: 1) porque la Metafísica se encuentra arraigada en una experiencia fundamental del mundo del Dasein que se hace manifiesta en el “caer”; y 2) porque tanto la liquidación como la superación son ya dos metodologías inherentes a la propia Metafísica y que, por lo tanto, sólo pueden conducir a su fortalecimiento. La deconstrucción no implica entonces la simple borradura de la diferencia entre el hombre y el animal, con el consecuente hundimiento de uno en el otro, que –como señala Agamben– ya es él mismo una expresión de la Metafísica y de la “maquinaria biopolítica” que se ha montado sobre aquella³⁰⁵. Por el contrario, el sentido de

Derrida, “La *différance*”, en AA.VV: 1968, pp. 41-66 y *GA 65*, *passim*.

³⁰⁴ Es importante prestar atención al hecho de que Heidegger respeta estrictamente este uso del término “mundo”, cuando hace referencia a las tonalidades señaladas. En este sentido, resulta primordial no confundir lo abierto por la angustia con una supuesta ausencia de ser-en-el-mundo. Por el contrario, es el “mundo”, entendido como la sumatoria de los entes subsistentes, el que en la angustia cae en la insignificatividad –lo que, claro está, no quiere decir de ninguna manera que desaparezca–, mientras que el mundo en su mundanidad, como condición de posibilidad del aparecer de los entes, impera [*waltet*]. Cf. *GA 2*, p. 88, nota del ejemplar de la cabaña a la expresión “*Weltlichkeit der Welt*”: “*Besser: das Walten der Welt*”. Cf. también p. 187: “*Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer*”; y p. 189: “*Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück*”.

³⁰⁵ Cf. Agamben: 2007, *passim*, y p. 146: “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica”. A decir de Agamben, la maquinaria biopolítica estaría constituida por un doble movimiento, ora de animalización del hombre, ora de humanización del animal, que sería

la deconstrucción reside en hacer patente el abismo sobre el que se sustenta la Metafísica, así como los puntos de fuga inherentes a la barrera que separa a uno del otro. Se trata, en síntesis, de mostrar la porosidad de la distinción metafísica entre el hombre y el animal aunque, como dijimos antes, ello no signifique su mera anulación.

En el abismo del pensar yace entonces la posibilidad de re-pensar, tanto la distinción tradicional entre el hombre y el animal, como el origen de la determinación de ambos. En ese abismo reside, por tanto, el límite de la dialéctica, donde la contradicción entre la Metafísica consumada y su condición de posibilidad no conducen a ninguna síntesis superadora, sino que permanecen en una tensión originaria a la que Heidegger se referirá con distintos nombres, y a través de distintas perspectivas a lo largo de su obra: “diferencia ontológica” [*ontologische Differenz*], cuando la señale como distinción entre el ser y el ente; “claro del ser” [*Lichtung*], cuando lo indicado sea su carácter de condición de posibilidad de la aparición y el ocultamiento de lo que se da; “comarca” [*Gegend*], si se la señala como horizonte último; “lo abierto” [*das Offene*], al mentarlo como lugar para el acontecimiento de lo ente; ~~ser~~, cuando lo puesto de relieve sea la imposibilidad de capturarlo ópticamente; “*Seyn*”, en tanto que origen diferencial de la Metafísica; y finalmente, “acontecimiento apropiante” [*Ereignis*], como el origen de la determinación del hombre por un lado, y de toda dación epocal del ser por el otro.

Se trata en todos los casos de distintos nombres del abismo. Y esta variedad de nombres, con la correspondiente diversidad de perspectivas, son ya el reflejo de una determinación inherente a lo que se trata de explicitar: la esencial multiplicidad de lo originario; implícita ya en la famosa fórmula con la que Aristóteles aludía a los múltiples modos de decir el ser y que el propio Heidegger reconociera como determinante para su pensamiento³⁰⁶. Múltiples nombres para un pensamiento intrínsecamente multiplicador. Y múltiples nombres que, pese a la aparente unidad lingüística, encierran cada uno una multiplicidad en su seno. En efecto, la unidad externa del vocablo reúne una esencial equivocidad que el pensar pone de relieve.

Pues todo lo verdaderamente pensado de un pensar esencial permanece –y ello por razones fundamentales– equívoco. Esta equivocidad no es nunca el mero residuo de una univocidad lógico-formal que no ha sido todavía alcanzada, que fuera propiamente pretendible, pero no alcanzada. La equivocidad es más bien el elemento en el que el pensar debe moverse para ser estricto. Dicho en

necesario desmontar para detener las efectividades que genera en el orden político.

³⁰⁶ Cf. *GA 89*, p. 155.

imagen: para el pez, las profundidades y la extensión de las aguas, sus corrientes y quietudes, sus estratos cálidos y fríos, son el elemento de su múltiple movilidad. Si el pez es privado de la plenitud de su elemento, lanzado en la arena seca, entonces sólo le queda aletear, estremecerse y perecer. Por eso hemos de buscar en cada caso el pensar y lo pensado en el elemento de su equivocidad, caso contrario todo nos permanecerá cerrado³⁰⁷.

Frente a este pensar esencialmente múltiple y equívoco, la Metafísica encarna una tendencia a la unidad y la univocidad, que llegan a su cima en la lógica formal. Sin embargo, así como la Metafísica no es una imposición arbitraria, sino que tiene su propia justificación fenoménica, también la tendencia a la univocidad se encuentra implícita en la multiplicidad originaria. La unidad sustancial del vocablo es consecuencia de un principio de unicidad que yace implícito en lo múltiple de su equivocidad, y que la Metafísica pone en el lugar del fundamento³⁰⁸. De manera análoga a esta equivocidad del vocablo —y como hemos visto anteriormente—, la multiplicación también atraviesa constitutivamente la corporalidad del Dasein en la forma de la dispersión [*Zerstreuung*]. Así pues, Heidegger puede sostener que la dispersión en un cuerpo no es una mera colección azarosa de determinaciones, sino que su “multiplicidad le pertenece al ser mismo”³⁰⁹.

En cualquier caso, todos los nombres con los que Heidegger se refiere a lo que, a nuestro modo de ver, no es sino una misma cuestión del pensar, presentan la peculiaridad de, por una parte, hacer manifiesto el carácter múltiple del origen y, por otra parte, rechazar la posibilidad de arribar a una síntesis última. Pese a su aparente unidad lingüística, que — como mencionamos antes— encierra en realidad una equivocidad insoslayable, todos estos nombres se refieren a un mismo acontecimiento del pensar que se encuentra signado por la resistencia a la síntesis y la unidad última³¹⁰.

³⁰⁷ Cf. Richardson: 2003, p. 23: “Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts”. [*GA 8*, pp. 75-76: “Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt - und zwar aus Wesensgründen - mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein. Im Bild gesprochen: für den Fisch sind die Tiefen und Weiten des Wassers, seine Strömungen und Stillen, seine warmen und kalten Schichten das Element seiner vielfältigen Beweglichkeit. Wird der Fisch der Fülle seines Elementes beraubt, wird er auf den trockenen Sand gezerrt, dann kann er nur noch zappeln, zucken und verenden. Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen”].

³⁰⁸ Cf. *GA 26*, p. 112.

³⁰⁹ Cf. *GA 26*, p. 173: “Die Mannigfaltigkeit ist aber auch nicht bloße formale Mehrheit von Bestimmtheiten, sondern Mannigfaltigkeit gehört zum Sein selbst”].

³¹⁰ Esta pluralidad, multiplicidad y y equivocidad de toda aparente unidad terminológica, impiden posicionar a Heidegger en la indivisibilidad originaria que Derrida identifica con cierta lógica del umbral. Cf. Derrida: 2010, p. 362.

El origen es, pues, un desgarramiento originario que subyace como el fundamento, tanto de la Metafísica, como de la tensión entre el hombre y el animal que aquella exacerba. Se trata, en suma, de una multiplicación que no es azarosa, sino que contiene una cierta dirección y un principio unificante, dentro del cual sus elementos formales se pertenecen recíprocamente sin por eso llegar a una síntesis: una “copertenencia” [*Zusammengehörigkeit*] que lleva a cada uno a lo que tiene de propio, y a la que Heidegger se referirá, en sentido propio, a través de la expresión “*Ereignis*”³¹¹.

Así como el *Dasein* no era una figura más en la historia del humanismo, tampoco el *Ereignis* debe ser considerado una nueva interpretación del ser. El *Ereignis* es, por el contrario, el origen del ser, el abismo del que surge la historia de la Metafísica en su conjunto y que, por tanto, hace posible su deconstrucción³¹². El *Ereignis* no es entonces un nuevo destino epocal del ser, sino que sucede justamente a la inversa: el ser es, él mismo, lo destinado [*zugeschickt*] epocalmente por el *Ereignis*, y su determinación proviene de éste³¹³. Dicho entonces sintéticamente: el *Ereignis* no es un modo del ser, sino que el ser es un modo del *Ereignis*.

En este sentido, la copertenencia que determina intrínsecamente al *Ereignis* bien puede ser considerada como el reverso exacto de la síntesis dialéctica que consumaba la historia de la Metafísica. Mientras que, a través del reconocimiento y la identificación especulativa de los opuestos, esta aspira a una unidad superadora última, el pensar que se corresponde con el *Ereignis* debe en cambio sumergirse por las grietas de la copertenencia, de modo tal que pueda hacer patente la esencial in-adequación de los miembros de la distinción. Y correlativamente, si el sistema de Hegel constituía la máxima ascensión hasta el despliegue total de la Metafísica, la meditación de Heidegger, por el contrario, se propondrá el descenso hasta el fondo del abismo sobre el que aquel absoluto estaría sostenido. El *Ereignis* es, desde este otro punto de vista, la sombra del absoluto o, si se nos

³¹¹ Cf. *GA 14*, p. 24: “Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis”.

³¹² Cf. F. Duque, “Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica” en AA.VV.:1996, p. 27: “Digamos: el *Ereignis* permite diversos «ensamblajes» entre el ser y el ente. Pero no se confunde con ninguno de sus momentos, ni siquiera con el «último» (en esto se diferencia de nuevo Heidegger de Hegel, para quien la última figura fenomenológica englobaba y resumía a todas las anteriores)”. Sobre el *Ereignis* como “lugar del origen” del ser cf. Olasagasti: 1967, p. 182.

³¹³ Cf. *GA 14*, p. 22: “Das Geben im »Es gibt Sein« zeigte sich als Schicken und als Geschick von Anwesenheit in ihren epochalen Wandlungen”.

permite la expresión, la *epoché* del Espíritu hegeliano.

Esta correspondencia entre el Espíritu hegeliano y el *Ereignis* se volverá todavía más clara con la deconstrucción del concepto de espíritu que Heidegger emprende en la década de 1940, no casualmente –por lo que respecta a la relación planteada con Hegel– a partir de un fragmento de Hölderlin: “En nosotros todo se concentra en lo espiritual, hemos devenido pobres, para llegar a ser ricos”³¹⁴. El análisis de dicho fragmento es presentado por Heidegger en 1945, en un discurso que lleva como título “La pobreza” [*Die Armut*], y que tiene como objetivo la deconstrucción de la comprensión tradicional del espíritu a partir de la presencia.

Frente a la *parousía* del Espíritu absoluto, esta otra interpretación del espíritu aparecerá caracterizada por su pobreza, carencia y menesterosidad. Bajo el Espíritu que consume la Metafísica, subyace esta otra otra comprensión de lo espiritual a través de la cual Heidegger se referirá a la apertura inherente a lo viviente. Así pues, para llegar a la riqueza del absoluto metafísico de Hegel, es necesario primero haber descendido a la pobreza del *Ereignis*. Es menester, como veremos a continuación, hundirse en el mundo de la vida.

6. EL EN TANTO QUE *EN TANTO QUE EN TANTO QUE*.

¿En qué consiste la esencia de la vida? Esta pregunta fundamental estructura la parte central del curso que Heidegger dicta en el semestre de invierno de 1929 en la Universidad de Friburgo en Brisgovia acerca de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30). Apenas dos años han pasado de la publicación de *Ser y tiempo* y la investigación parece haber sufrido una profunda inflexión desde la pregunta por el ser del Dasein –la analítica existencial– hacia esta otra indagación sobre la esencia de la vida. ¿Por qué una vez que se creía abandonado el preguntar por la vida en pos de la reivindicación de la ontología en *Ser y Tiempo* ahora se retorna a él?

Sin embargo, una constante subsiste como hilo conductor de ambas indagaciones: el mundo. Ya no el ser-en-el-mundo del Dasein previamente determinado a partir de la pregunta, sino ahora la experiencia del mundo peculiar a lo viviente en general y, en particular, a la animalidad. Recién aquí debiera entonces ser posible arribar propiamente a

³¹⁴ [Heidegger: 2006, p. 92: “Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden”]. Sobre esta deconstrucción heideggeriana del espíritu cf. Derrida: 1987a, *passim*.

una explicitación de aquello que *hace* mundo, en el mundo en tanto tal, es decir, a una explicitación de la mundanidad del mundo, considerada ahora como posibilidad de lo viviente en general, y no ya simplemente como posibilidad del Dasein que comprende la pregunta.

La inflexión señalada contiene, pues, dos aspectos fundamentales que debemos tener en cuenta: por una parte, se trata de traspasar la determinación del Dasein a partir de la pregunta y, en ese sentido, de perforar los límites que hacen posible su reapropiación por la tradición humanista; pero por otra parte, se trata también de abrir el concepto de Dasein a una experiencia originaria de la vida. Ambos movimientos se encontraban ya sutilmente preanunciados en *Ser y Tiempo* mediante dos afirmaciones que, sin embargo, carecían de desarrollo en dicho contexto. Allí se sostenía, no sólo que “la vida debe ser entendida como un modo de ser al que le pertenece un ser-en-el-mundo”, sino además que aquella “es una forma de ser propia, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein”³¹⁵. Dichas afirmaciones hacían patente la necesidad de una profundización en la analítica existencial, que hiciera posible una elucidación del mundo de la vida³¹⁶.

Las dos frases afirman, sintéticamente, que si bien el ser-en-el-mundo *pertenece* en general a la vida, y en ese sentido es una determinación fundamental de ésta, no obstante sólo es *accesible* en el Dasein que tiene la posibilidad de la pregunta. Una indagación en el mundo de la vida hacía entonces necesaria la previa explicitación de la analítica existencial, de modo tal que fuera establecido el marco y las condiciones dentro de las cuales es posible formular y desarrollar correctamente la pregunta por lo viviente. De esta manera, la analítica existencial no constituye solamente la elaboración de la pregunta por el sí-mismo, o dicho en los términos que hemos utilizado anteriormente, una “crítica fenomenológica de la mismidad”, sino que implica además el despliegue simultáneo de la ontología fundamental. Junto con la indagación en el origen de la determinación de la mismidad, esta ontología fundamental se pregunta por la condición de posibilidad para la

³¹⁵ [GA 2, p. 246: “Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört”; y p. 67: “Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein”]. Cf. también p. 328: “Innerhalb der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins *nachgeordnet*” (la cursiva es siempre de Heidegger).

³¹⁶ A este respecto cf. Merleau-Ponty: 1945, p. I: “[...] tout Sein und Zeit est sorti d’une indication de Husserl et n’est en somme qu’une explicitation du «natürlichen Weltbegriff» ou du «Lebenswelt» que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier de la phénoménologie, [...]”. Cf. también Derrida: 2013, pp. 190-191.

determinación de cualquier región del ente, incluida especialmente la región que comprendemos fácticamente como “vida” y que, como veremos a continuación, se superpone de manera peculiar con el horizonte en el que acontece el sí-mismo. La vida no es, por tanto, un área entre otras de la ontología fundamental, sino que presenta una relación privilegiada que la vincula estrechamente con la determinación fundamental de la mismidad: el ser-en-el-mundo.

Sólo dentro de la analítica existencial que, recordemos, se desarrolla como una elaboración de la pregunta por el ser del Dasein, cobra sentido cualquier otro preguntar, ya sea respecto del ser en general, la vida, el hombre y también el animal. Sin la explicitación de dicho marco, las consideraciones acerca de la vida presentadas con anterioridad a *Ser y Tiempo* sólo podían resultar abstractas y esencialmente incompletas.

Así pues, las dos frases citadas postulan un desplazamiento entre esa ontología fundamental y lo viviente en tanto tal, que es preciso ahora recorrer en su amplitud y profundidad. Se trata, como podemos ver, de un desfase entre el hecho de *tener mundo*, peculiar a lo viviente en tanto tal, y la posibilidad misma de *elucidar* este hecho, restringida en cambio al horizonte del Dasein. Un desfase, dicho de otra manera, entre la posibilidad de tener una experiencia de lo que se da, y la de efectuar un paso atrás que permita experimentar esa posibilidad misma *en tanto tal* [*als solches*]. En este sentido, la diferencia entre el Dasein y el resto de lo viviente reside no sólo en la patencia del ente – expresa, como ya sabemos, en la Metafísica –, sino ante todo en una experiencia de la condición de posibilidad de esa misma patencia: la trascendencia. En efecto, como vimos en el capítulo anterior, ésta es el fundamento último sobre el que yacen, tanto la apertura del mundo en general, como la referencia al ente en particular.

En consecuencia, el animal no experimenta el ente en tanto tal, y eso porque tampoco tiene acceso a la trascendencia en tanto tal. Sin embargo, no debemos olvidar que, puesto que el ser-en-el-mundo le pertenece por derecho propio y sus órganos manifiestan una cierta relación con lo abierto, en algún sentido se encuentra referido tanto al ente como a la trascendencia, *aunque no en tanto tales*. Se trata, pues, de dos experiencias distintas de lo abierto, pero en la que sólo una puede acceder, no tanto al ente, ni tampoco a fin de cuentas a la trascendencia, sino a cualquiera de ellos en tanto tales, y por sobre todo, al “en tanto tal” en general, que los abre simultáneamente como determinaciones distintas de lo

que se da.

El descenso hacia la condición de posibilidad de la distinción entre el hombre y el animal ha ido así pasando desde la patencia del ente –que la Metafísica lleva hasta el absoluto–, hacia la experiencia de la trascendencia, para arribar finalmente a una experiencia ulterior de lo “en tanto tal” entendido éste como el origen de la determinación diferenciante entre ambos. El “en tanto tal” debe ser considerado entonces como el origen diferenciante entre actualidad y posibilidad, subsistencia y trascendencia, patencia y latencia y, en última instancia, ente y ser³¹⁷. Se trata entonces, como podemos advertir, de una cierta experiencia de lo que Heidegger denominará sintéticamente con la expresión “diferencia ontológica”.

El animal se encuentra entonces sustraído [*genommen*] a la experiencia de lo posible, y por ende, se encuentra también al margen de cualquier manifestación del ente, puesto que éste sólo puede ser abierto sobre el trasfondo de aquel. Sin la experiencia del “en tanto tal”, el animal vive aturdido en la indeterminación radical de lo que se da y en la *in-diferencia* respecto de la diferencia ontológica.

En el aturdimiento el ente no está manifiesto para el comportarse del animal, no está abierto, pero precisamente por eso *tampoco está cerrado*. El aturdimiento está por fuera de esta posibilidad. No podemos decir: el ente está cerrado para el animal. Eso sólo podría ser así, si hubiera alguna posibilidad de apertura, por muy pequeña que fuera, mientras que el aturdimiento del animal pone al animal de manera esencial por fuera de la posibilidad de que el ente le sea abierto, o le sea cerrado.³¹⁸

³¹⁷ Cf. GA 54, p. 237: “Der Mensch sieht, zum Seienden sich verhaltend, im voraus ins Offene hinein, indem er im offnenden und geoffneten Entwurf des Seins steht. Ohne das Offene, als welches das Sein selbst west, konnte Seiendes weder unverborgen noch verborgen sein. Der Mensch, und er allein, sieht in das Offene hinein, ohne es doch zu erblicken. Erblickt wird das Sein selbst nur im Wesensblick des eigentlichen Denkens. Aber auch hier kann es nur erblickt werden, weil der Denker als Mensch das Sein schon sieht.

Das Tier dagegen sieht weder, noch erblickt es jemals das Offene im Sinne der Unverborgenheit des Unverborgenen. Deshalb kann es sich aber auch nicht im Verschlussenen als einem solchen bewegen und kann sich gleichwenig zum Verborgenen verhalten. Das Tier ist aus dem Wesensbereich des Streits zwischen Unverborgenheit und Verborgeneheit ausgeschlossen. Das Zeichen dieses wesenhaften Ausschlusses ist dies, daß kein Tier und kein Gewächs »das Wort hat«.

³¹⁸ Cf. GA 29/30, pp. 360-361: “Benommenheit des Tieres besagt also einmal: wesenhafte *Genommenheit jeglichen Vemehmens von etwas als etwas*, sodann: bei solcher *Genommenheit gerade eine Hingenommenheit durch...* Benommenheit des Tieres kennzeichnet also einmal die Seins art, gemäß der dem Tier in seinem Sichbeziehen auf anderes die Möglichkeit genommen ist oder, wie wir sprachlich auch sagen, benommen ist, sich dazu, zu diesem anderen, *als* dem und dem überhaupt, *als* einem Vorhandenen, *als* einem Seienden, zu verhalten und sich darauf zu beziehen. Und gerade weil dem Tier diese Möglichkeit, das, worauf es sich bezieht, *als* etwas zu vernehmen, genommen ist, gerade deshalb kann es in dieser schlechthinnigen Weise hingenommen sein von dem anderen. [...]

[In der Benommenheit ist für das Benehmen des Tieres Seiendes *nicht offenbar*, nicht aufgeschlossen, aber eben deshalb auch *nicht verschlossen*. Benommenheit steht außerhalb dieser Möglichkeit. Wir können nicht sagen: dem Tier ist das Seiende verschlossen. Das könnte es nur sein, wenn irgendeine

El animal no abre la posibilidad como posibilidad, ni la subsistencia como subsistencia puesto que, aturdido en lo abierto, el animal no abre en general. Eso no quiere decir, empero, que esté cerrado –como la piedra–, o que carezca de toda experiencia de lo que se da. Por el contrario, ello significa simplemente que el animal no *abre* esa experiencia en tanto que experiencia, sino que la *vive* inmediatamente, encontrándose aturdido en ella. Así pues, aunque esencialmente referido a lo que se da, el ser del animal no se deja determinar como existencia [*Existenz*]. El mundo, y la correlativa experiencia de lo ente dispuesto a partir de él, sólo pueden ser abiertos sobre el trasfondo de esta diferenciación originaria que proviene del “en tanto tal”, y que se hace manifiesta en la comprensión del Dasein.

Pero el “en tanto tal”, en torno al cual vemos ahora se sostiene la diferencia entre el hombre y el animal, se basa a su vez en la estructura del “en tanto que” [*Als-Struktur*], que ya había sido tema de análisis en *Ser y tiempo*³¹⁹. El animal no tiene acceso al ente en tanto que ente, a la trascendencia en tanto que trascendencia, y eso porque tampoco puede acceder al en tanto que *en tanto que* en tanto que, es decir –sencillamente–, en tanto tal. Como podemos ver, el “en tanto tal” remite a la *identidad* de algo consigo mismo y simultáneamente presupone –como sabemos después de Hegel– la posibilidad de la inadecuación y la diferencia. Esto nos indica que si el animal percibe el ente, pero no en tanto que ente, entonces su percepción de lo que se da no está signada por la identidad de lo que aparece consigo mismo. El animal percibe el ente sin percibirlo, o como nos sugiere representarlo el propio Heidegger, el animal percibe el ~~ente~~.

En el marco de la analítica existencial, el “en tanto que” era remitido al sentido y la interpretación, entendidos éstos como existenciales de ese Dasein que había sido determinado a través de la pregunta. Heidegger sostiene, en efecto, que algo sólo puede tener sentido *para* el Dasein que tiene la posibilidad de la pregunta³²⁰. Eso significa que los

Möglichkeit der Aufgeschlossenheit bestände, wenn sie auch noch so gering wäre, sondern die Benommenheit des Tieres stellt das Tier wesensmäßig außerhalb der Möglichkeit, daß ihm Seiendes sei es aufgeschlossen, sei es verschlossen ist”] (la cursiva es siempre de Heidegger).

³¹⁹ Cf. *GA 2*, pp. 149 y ss., 158 y 359 y ss.

³²⁰ Cf. *GA 2*, p. 151: “Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn [...] Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt. Sinn »hat« nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos*” (la cursiva es siempre

entes no tienen sentido por sí mismos y que, por lo tanto, su determinación en tanto que entes no es inherente a su constitución “objetiva”. Los entes son los que son, y son sobre todo “entes”, como resultado de una interpretación cuya estructura se corresponde con la del “en tanto que”.

La roca tiene sentido en tanto que roca, sustancia mineral sobre la que reposa el lagarto y que remite a determinados períodos de formación de la Tierra, pasibles de ser establecidos cronológica y científicamente, en relación al Dasein. La cama tiene sentido en tanto que cama, lugar de nacimiento y muerte, sólo en el marco de un determinado mundo histórico que permite comprenderla como tal. Por fuera de ese esquema de sentido, sólo pueden ser referidos *comparativamente* con el modo en el que son vividos por el Dasein, en tanto que ~~ente~~ y en tanto que ~~cama~~.

El “en tanto que” señala así un desplazamiento que tiene lugar al interior del ser-en-el-mundo, y por el cual el Dasein en cada caso interpreta lo que se da a partir de esquemas históricos de sentido, constituidos por plexos de referencia que en su conjunto configuran su mundo. En el seno de esas referencias, el Dasein comprende lo que se da en tanto que este ente o este otro, en relación a este respecto o a este otro, y de ese modo revela que por detrás de lo que se le presenta, se encuentra actuando un cierto principio organizador: el sentido.

La estructura del “en tanto que” constituye, en suma, la condición de posibilidad y el fundamento de la comprensión y, por tanto, se encontraba ya presupuesta al momento de la determinación del Dasein por la pregunta. Si éste tenía una comprensión de la pregunta, y eso permitía determinarlo preliminarmente en su ser para de esa manera tomarlo como hilo conductor de la investigación, ello sólo podía ser realizado bajo la presuposición de esta estructura del “en tanto que”, que hacía posible la interpretación y la escucha de la pregunta *como* pregunta.

¿En qué puede consistir entonces esta ~~experiencia~~ de lo que se da que antecede y prescinde del “en tanto que”, entendido como determinación primordial de lo que tiene lugar en el mundo? ¿No apunta entonces a un cierto “atardimiento” con lo que se da, en el que el sí-mismo se encontraría si no estuviera ya siempre determinado por la pregunta? Anterior entonces a toda determinación y diferenciación, ¿no se corresponde el

de Heidegger).

aturdimiento con una experiencia indeterminada de lo que se da, o mejor, con una experiencia de *lo* indeterminado en su indeterminación radical? Una experiencia que no percibe nada identificable, que no percibe como tal ni siquiera la ausencia de determinación, sino que es indeterminada en un sentido aún más originario.

¿Pero cómo exponer a partir de sí ese mundo peculiar a la vida sin desnaturalizarlo en una *experiencia* relativa al Dasein, cuando se ha dicho que sólo este último *tiene acceso* a la forma de ser de lo viviente³²¹? En suma, ¿cómo dar ese paso hacia *lo* Dasein de la vida, que la analítica existencial apenas señalaba, y entonces terminar de traspasar los límites de la pregunta?

Así se nos evidencian dos dificultades fundamentales: 1. ¿Cómo qué hay que *determinar* en general la esencia de la vida? 2. ¿Cómo es originalmente *accesible* lo vivo en cuanto tal – la animalidad del animal y el ser-planta de la planta? ¿O no hay aquí en absoluto ningún acceso original? [...] Debemos dejar abiertas ambas preguntas en nuestras observaciones comparativas [...].³²²

¿Es posible, pues, un acceso original al mundo del animal? ¿Y se encuentra ese acceso originalmente al alcance del hombre? También el hombre es un animal, también él vive. Del otro lado del abismo –pero no sólo del otro lado–, el mundo del animal se abre como inaccesible a través de la transposición. El animal se abre, pues, como cerrado al hombre. No es posible entonces trazar un puente sobre el abismo que vincula y separa esencialmente al hombre del animal. Es necesario, por tanto, descender hasta el fondo del

³²¹ Cf. GA 29/30, pp. 265-266: “Doch die Schwierigkeit ist nicht nur eine *inhaltliche* bezüglich dessen, was Leben überhaupt sei, sondern ebensowohl und fast noch mehr eine *methodische*: *Auf welchem Wege* kann und soll die Lebendigkeit des Lebenden in ihrem Wesen zugänglich werden? In welcher Weise soll uns das Leben, die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze zugänglich werden? Es genügt nicht, die Gestalt des Tieres, seine Glieder und dergleichen morphologisch zu beschreiben; es genügt nicht, die physiologischen Prozesse zu erforschen und daran noch irgendeine Tierpsychologie zu knüpfen, sondern bei all dem haben wir schon vorausgesetzt, daß das Tier lebt, daß ihm in gewisser Weise bei seinem Gebaren zugleich so und so ist. Wie sollen wir dahinter kommen? Das Tier kann sich vielleicht weder selbst beobachten noch gar uns von diesen Beobachtungen erzählen. Und wenn es sich ausdrückt, wenn das Tier, wie wir meinen, in irgendwelchen Ausdrucksbewegungen und Lauten uns von ihm selbst Kunde gibt, dann müssen diese Kundgebungen doch hindurch durch unsere Auslegung und Deutung” (la cursiva es siempre de Heidegger).

³²² [GA 29/30, p. 266: “So zeigen sich uns zwei Grundschwierigkeiten: 1. *Als was* ist das Wesen des Lebens überhaupt zu *bestimmen*? 2. *Wie* ist Lebendiges als solches – die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze – ursprünglich *zugänglich*? Oder gibt es hier überhaupt keinen ursprünglichen Zugang? [...] Beide Fragen müssen wir bei unseren vergleichenden Betrachtungen offen lassen [...]”]. Cf. también GA 29/30, pp. 282-283: “In der ganzen Geschichte des Lebensproblems können wir beobachten, daß versucht wird, das Leben, d.h. die Seinsart von Tier und Pflanze, vom Menschen her zu deuten, oder andererseits das Leben zu erklären mit Hilfe der Gesetzworgänge, die wir der materiellen Natur entnehmen. Bei beiden Versuchen der Erklärung ergeben sich aber Restbestände, die nicht erklärt werden können, die nur meist wegerklärt werden. Was aber bei alldem fehlt, ist der entschlossene Versuch und die Einsicht in die notwendige Aufgabe, das *Leben von sich selbst her in seinem Wesensgehalt* primär zu sichern” (la cursiva es de Heidegger).

abismo para evaluar la posibilidad de reencontrarse con el animal en lo abierto.

Una vez explicitado el ser-en-el-mundo íntegramente y hasta sus niveles fundamentales en *Ser y tiempo*, Heidegger realiza ahora una articulación del ente en su totalidad, de acuerdo a su relación con el concepto previamente elucidado de mundo. Y ese trazado de las regiones del ente, del que no debe perderse de vista el carácter *hipotético* que hemos señalado con anterioridad, tomará la forma de tres tesis: 1) “La piedra es sin-mundo” [*Der Stein ist weltlos*]; 2) “el animal es pobre de mundo” [*Das Tier ist weltarm*]; y 3) “el hombre es mundiforme” [*Der Mensch ist weltbildend*]³²³. A partir de estas tesis, Heidegger reemprenderá el descenso hacia un concepto de mundo que trascienda los límites del Dasein, y que logre abarcar a lo viviente en tanto tal: el “mundo de la vida”; cuya explicitación había quedado trunca en *Ser y tiempo*, por haber partido de una determinación del Dasein a través de la pregunta.

Para ello, advierte que procederá profundizando comparativamente entre las tres regiones, para de esa manera intentar explicitar el concepto de mundo que, por debajo, hizo posible distinguir a lo viviente de lo meramente subsistente. Este segundo descenso al mundo nos muestra que el camino trazado por Heidegger desde *Ser y tiempo* configura propiamente un rodeo: primero descendió hacia el ser-en-el-mundo del Dasein determinado a través de la pregunta, para luego ascender rearticulando lo ente en su totalidad, y ahora volver a descender a partir de esas regiones en la búsqueda de un concepto más amplio de mundo, que permita plantear la pregunta por la posibilidad de una comunidad de lo viviente.

Pero frente al primer descenso, que iba verticalmente desde el Dasein hasta la temporalidad como estructura fundamental del ser-en-el-mundo, el movimiento a realizar será ahora más bien horizontal y tendrá su lugar *entre* las distintas regiones, previamente establecidas a partir del concepto de mundo elucidado en *Ser y tiempo*³²⁴. Y para poder

³²³ Cf. *GA 29/30*, pp. 272 y 263: “Indem wir versuchen, das Wesen der *Weltlosigkeit*, der *Weltarmut* und der *Weltbildung* herauszuarbeiten, bewegen wir uns in verschiedenen Bezügen, gemäß denen Seiendes zur Welt bezogen sein kann” (la cursiva es siempre de Heidegger). La expresión “*weltbildend*” es de difícil traducción. A diferencia de la versión de Alberto Ciria (Cf. M. Heidegger (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza: Madrid) que lo vierte por “configurador de mundo”, enfatizando así su aspecto activo; nosotros hemos preferido el término “mundiforme”, con la intención de hacer patente la relación de pertenencia y acción recíproca entre el hombre y el mundo.

³²⁴ En sentido estricto, Heidegger distingue tres caminos posibles para la elaboración del concepto de mundo, a saber: 1) histórico, intentado en *De la esencia del fundamento*; 2) fenoménico, realizado en *Ser y tiempo*; y 3) comparativo, llevado a cabo en *GA 29/30*. Mientras que el camino fenoménico se

desplegar esa fuerza comparativa en toda su extensión, Heidegger tomará esta vez como hilo conductor la tesis *intermedia*: 2) “el animal es pobre de mundo”; con la intención de desarrollar lo presupuesto por ella.

7. LA HIPÓTESIS ANIMAL³²⁵.

En el curso del semestre de invierno de 1929 Heidegger caracteriza al animal como “pobre de mundo” [*weltarm*], en una definición que –en una lectura apresurada– puede ser tomada como un disvalor de lo animal –postulado como “pobre”–, frente a la supuesta riqueza “mundiforme” del existente humano³²⁶. En este sentido, las consideraciones que Heidegger ofrece respecto del animal estarían teñidas de un antropocentrismo que cristalizaría la misma herencia humanista que se proponía deconstruir. Y lo que es aún más grave: esa herencia humanista se vería ahora dialécticamente fortalecida como consecuencia de un desmontaje insuficiente de la oposición entre el hombre y el animal.

Sin embargo, Heidegger se cuida de aclarar que dicha caracterización no implica en ningún sentido una valoración y, por consiguiente, tampoco puede ser considerada un resabio humanista. En efecto, mientras que el humanismo conlleva la jerarquización de lo humano por sobre el resto de lo viviente –y en ese sentido implica también una disvaloración correlativa de lo no más que viviente: la vida desnuda–, Heidegger pone el énfasis en destacar que la pobreza no tiene nada que ver con una supuesta imperfección [*Unvollkommenheit*] que caracterizaría al animal, tanto en relación al hombre, como entre las especies animales mismas, consideradas “inferiores” o “superiores”.

No se trata, pues, de armar una nueva escala de lo viviente, sino, por el contrario, de abrir la pregunta por lo que determina a lo viviente como tal, y con absoluta independencia de sus capacidades fácticas concretas, más o menos desarrolladas según un criterio establecido por el hombre. En este sentido Heidegger señala que, justamente, la tasación y valoración de lo existente se corresponde con una capacidad peculiar al hombre,

corresponde con la comprensión del mundo cotidiana del hombre, el tercer camino, el comparativo, apunta a una comprensión más amplia y que se superpone con la animalidad. Cf. *GA 29/30*, pp. 261-264.

³²⁵ Una versión preliminar de la siguiente sección fue publicada como capítulo de libro en Mónica B. Cagnolini (comp.) (2014), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La cebra: Buenos Aires, pp. 79-99; con el título con el título “El animal racional revisitado. Una indagación en los fundamentos metafísicos de la biopolítica contemporánea a partir de Heidegger”.

³²⁶ Esta tesis es sostenida por Akira Mizuta Lippit en Lippit: 2000, p. 56: “The concept of world, which motivates much of Heidegger's writing, denies a place for the animal, unless that place can be defined as a space of exclusion. In *Heidegger's thought the animal does not have world, or is «poor» in the world, incapable at any rate of a worldly existence*” (la cursiva es mía. HJC).

y que no afecta a lo viviente de manera original. Sólo el hombre puede ascender o descender en sus propias escalas y valoraciones, mientras que el animal es completamente indiferente y se encuentra al margen de ellas³²⁷.

Pero si de las tres tesis postuladas por Heidegger una pareciera referirse positivamente al mundo –“el hombre es mundiforme”–, y otra hacerlo de manera negativa –“la piedra es sin-mundo”–, no queda claro a simple vista qué tipo de relación establece la intermedia –“el animal es pobre de mundo”–. Esta tesis tiene así un estatus peculiar que es necesario desentrañar. Si no implica una gradación: ¿qué puede significar entonces ser “pobre” de mundo?

Es necesario en primer lugar no perder de vista el carácter provisional de las tres (hipó)tesis en las que Heidegger divide lo ente a partir del mundo. En efecto, ¿en qué sentido que no fuera el de una hipótesis –o una metáfora– podríamos sostener algo sobre el mundo del animal, o incluso –y quizá todavía más llamativamente– sobre la ausencia de mundo de la piedra? ¿Implican la hipótesis y la metáfora otro modo de división que el de una definición? Y en ese caso, ¿también la “diferencia específica” del hombre se encontraría entonces sostenida sobre el incommovible fundamento de una...? ¿hipótesis?

En cualquier caso, es importante tener presente que las tesis de Heidegger no pueden darse sin más por sentadas, sino que su propio estatus conlleva la necesidad de una interrogación y puesta en cuestión. Así pues, a diferencia de las definiciones, las tesis heideggerianas transparentan su necesidad de ser pensadas y, en ese sentido, abren la

³²⁷ Cf. GA 29/30, pp. 286-287: “In jedem Fall läßt dieser Vergleich zwischen Tier und Mensch in der Charakteristik der Weltarmut und Weltbildung keine Abschätzung und Bewertung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu – ganz abgesehen davon, daß eine solche Abschätzung auch faktisch voreilig und unangemessen ist. Denn wir kommen sofort in die größte Verlegenheit bei der Frage nach der jeweiligen höheren oder geringeren Vollkommenheit der Zugänglichkeit des Seienden, wenn wir etwa das Erfassungsvermögen eines Falken Auges mit dem des menschlichen Auges oder das Geruchsvermögen des Hundes mit dem des Menschen vergleichen. So schnell wir bei der Hand sind in der Abschätzung des Menschen als eines höheren Wesens gegenüber dem Tier, so fragwürdig ist solche Beurteilung, zumal wenn wir bedenken, daß der Mensch tiefer sinken kann als das Tier; dieses kann nie so verkommen wie ein Mensch. Freilich ergibt sich hieraus am Ende gerade die Notwendigkeit eines >höher<. [...]”

Aber nicht nur im Verhältnis von Tier und Mensch ist diese geläufige Abschätzung fragwürdig und daher auf Recht und Grenzen und Leistung zu prüfen. Die Fragwürdigkeit besteht auch für die Beurteilung *innerhalb* des Tierreiches selber. Zwar sind wir auch hier gewohnt, von höheren und niederen Tieren zu sprechen, und doch ist es ein Grundirrtum, zu meinen, Amöben und Infusorien seien unvollkommenere Tiere als Elefanten und Affen. Jedes Tier und jede Tierart ist als solche gleich vollkommen wie die andere. Mit all dem Gesagten wird deutlich: Die Rede von Weltarmut und Weltbildung ist von vornherein nicht im Sinne einer abschätzigen Stufenordnung zu nehmen. Zwar wird ein Verhältnis und Unterschied ausgedrückt, aber in anderer Hinsicht. In welcher?”

pregunta por el origen de su determinación.

Pero si la tesis sobre el animal se basa en la idea de pobreza, es necesario prestar atención a que también el sí-mismo del hombre debe ser buscado en dicha pobreza. La indagación en la pobreza del animal no es, pues, sólo una pregunta por el otro animal, sino también, y al mismo tiempo, por el animal que determina intrínsecamente al propio Dasein. La pobreza es, en efecto, una imagen recurrente en las caracterizaciones del sí-mismo efectuadas por Heidegger, y siempre se encuentra referida a los aspectos determinantes de su mismidad. Así pues, no sólo el modo de ser del animal, sino también el del hombre se caracteriza por la pobreza.

Ciertamente, Heidegger afirma que la pobreza del hombre es *más* originaria que su definición como “animal racional”. Y esta mayor originariedad se debe a que abre al hombre a partir de un *menos*, que señala hacia su trascendencia. La pobreza muestra, pues, al hombre en su fragilidad esencial, y lo desapropia del lugar del fundamento en el que lo había colocado la modernidad y, a través suyo, la historia de la Metafísica en general. Ella muestra, en suma, que el hombre no es el señor de lo ente, sino apenas el pastor al que el ser se asigna provisionalmente para su cuidado.

Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre, en la medida en que éste es destacado en tanto que ser vivo racional. «Más» no tiene aquí que ser entendido de manera aditiva, como la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, para luego ser ampliada a través de un suplemento existente [*Existentiellen*]. El «más» significa: más originario y por eso más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre está arrojado, es decir[...] el hombre [...] es más que el animal rationale en cuanto es menos en relación al hombre que se comprende a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza [*Armut*] del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el ser mismo para el cuidado de su verdad³²⁸.

³²⁸ Cf. también *GA 29/30*, p. 287: “Das Arme ist keineswegs das bloÙe >Weniger<, das bloÙe >Geringer< gegenüber dem >Mehr< und dem >Größer<. Armsein heißt nicht einfach, nichts oder wenig oder weniger besitzen als der andere, sondern Armsein heißt *Entbehren*” (la cursiva es de Heidegger). [*GA 9*, p. 342: “Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloÙe Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgesteht wird. »Mehr« darf hier nicht additiv verstanden werden, als sollte die überlieferte Definition des Menschen zwar die Grundbestimmung bleiben, um dann nur durch einen Zusatz des Existentiellen eine Erweiterung zu erfahren. Das »mehr« bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher. Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch ist in der Geworfenheit. Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem »weniger« büÙt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein”].

El hombre debe, pues, recuperar la pobreza del pastor, y eso significa que debe desapropiarse del lugar del fundamento para tomar a su cargo la fragilidad de su existencia. La pobreza hace patente, como puede verse, el origen trascendental del hombre.

La pobreza es *más* pero también es *menos*. Es más originaria, y en ese sentido más *rica*, que el sujeto moderno, porque está menos enseñoreada que éste. Es más rica porque carece de vanidad, porque es más humilde y porque es, en suma, más pobre. La pobreza del pastor contiene así una riqueza particular, que se caracteriza por abrir el ente en su totalidad –lo que incluye, por supuesto, al sí-mismo– a partir de la trascendencia como donación. Esta menesterosidad que, oculta tras el empoderamiento del sujeto, el hombre debe recuperar para recuperarse, encuentra su riqueza en el propio hecho de existir, en ser ente y no la nada.

Situándose en esa trascendencia radical que se hace manifiesta en la pobreza, el hombre alcanza un extrañamiento extremo hacia lo dado. La pobreza implica, pues, una dimensión afectiva que guarda un estrecho parentesco con las tonalidades señaladas. La pobreza no es, por lo tanto, una mera insuficiencia en la realización de la vida. No equivale a la indigencia [*Not*], ni tampoco a la imposibilidad de satisfacer las necesidades básicas del organismo [*Bedürfnis*], no es una propiedad entre otras, sino que implica una actitud y una determinación existencial de la mismidad en la que ésta se encuentra esencialmente³²⁹.

Pero más originaria que el animal racional, la pobreza tiene también la capacidad de deconstruir la interpretación metafísica del hombre. En efecto, en la pobreza acontece un pensar distinto –un pensar de la diferencia, que todavía es menester preparar–, que deconstruye la determinación humanista del hombre, desapropiándolo y haciendo patente su constitución hipotética.

El pensar por venir no es más filosofía, porque piensa de manera más originaria que la Metafísica, cuyo nombre dice lo mismo que aquella. Pero el pensar por venir tampoco puede sacarse más, como lo reclamaba Hegel, el nombre de «amor por la sabiduría», y volverse la sabiduría misma en la forma del saber absoluto. El pensar está en descenso hacia la pobreza [*Armut*] de su esencia provisional³³⁰.

³²⁹ Cf. *GA 29/30*, p. 288.

³³⁰ Es importante asimismo destacar, como hace Reiner Schürmann, que este pensamiento pobre no es aún el de Heidegger, que sólo lo evoca en términos anticipadores. Cf. Schürmann: 1982, p. 275. [*GA 9*, p. 364: “Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der »Liebe zur Weisheit« ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens”].

La gran construcción occidental de sentido, la Metafísica, tiene su asiento en la pobreza. En ésta el hombre es deconstruido por el pensar, a la vez que es abierta la posibilidad para una nueva comprensión, todavía por venir, de su ser. Así pues, desde la década de 1930 Heidegger comenzará a referirse a esos “hombres” por venir –¿o deberíamos mejor llamarlos ~~hombres~~?– con el título “los futuros” [*die Zukunftige*]. Y frente a la interpretación del superhombre [Über-mensch] como el animal racional empoderado en la brutalidad calculadora, los futuros parecieran en cambio tener algún parentesco más cercano con el ultrahombre [Über-mensch], del que Heidegger dirá –a partir de 1950– que “es más pobre [ärmer], sencillo, tierno y duro, más silencioso, abnegado y lento en sus decisiones y más parco en su discurso”³³¹.

La pobreza deconstruye al hombre de la Metafísica, exponiéndolo a la trascendencia y al por venir. Al igual que las tonalidades afectivas señaladas, pero aún con mayor radicalidad, la pobreza hace patente el derrumbamiento del mundo histórico habitado por el hombre y abre, simultáneamente, la posibilidad de otro mundo y de otra historia. Y no casualmente Heidegger insistirá en ella durante los últimos días de la Segunda Guerra Mundial, mientras la Universidad de Friburgo se encuentra refugiada en el castillo de Wildenstein a la espera de la invasión francesa.

Ante la inminencia del final de la guerra, el retorno a casa, la reconstrucción, los juicios y los años de penuria que se anuncian entre las bombas que todavía caen, Heidegger sostiene, pues, un discurso sobre la pobreza. Una vez más se esfuerza en distinguirla de la indigencia:

El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, visto desde la totalidad y lo propio del destino occidental, no consiste de ninguna manera en que quizá muchos hombres perezcan, sino en que aquellos que sobrevivan sólo vivan aún para comer a fin de vivir. La «vida» se enrosca sobre sí en su propio vacío, por el que es rodeada en la forma del aburrimiento apenas percibido y por lo general inconfesado. En este vacío el hombre se pervierte. Se equivoca sobre el camino para aprender la esencia de la pobreza³³².

³³¹ [GA 8, p. 73: “Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede”].

³³² [M. Heidegger: 2006, pp. 114 y 116: “Die Gefahr der Hungersnot z.B. und der mageren Jahre besteht, auf das Ganze und Eigentliche des abendländischen Geschickes gesehen, keineswegs darin, daß vielleicht viele Menschen umkommen, sondern daß diejenigen, die durchkommen, nur noch leben, um zu essen, damit sie leben. Das “Leben” dreht sich um sich selbst in seiner eigenen Leere, von der es in der Gestalt der kaum bemerkten und oft uneingestanden Langeweile umlagert [wird]. In dieser Leere verkommt der Mensch. Er versieht sich im Weg, auf dem er das Wesen der Armut lernt” (la adición entre corchetes es del editor del texto, F.-W. v. Herrmann)].

La pobreza no equivale a la indigencia, el hecho de necesitar el pan para mantener en actividad las funciones vitales y seguir viviendo en el vacío y la indiferencia. La pobreza señala, por el contrario, en dirección a la pregunta por lo espiritual [*das Geistige*], entendido como el sentido de ese mismo alimento que la vida *necesita* comer. ¿De dónde brota, pues, la necesidad [*Notwendigkeit*] –otra palabra con la que Heidegger insiste a lo largo del discurso– de volver a reconstruirlo todo y, en general, de seguir viviendo? Se trata, en suma, de una pobreza que aparece, en el contexto de dicho discurso, ante el mundo histórico que Heidegger ve caer a pedazos al final de la guerra.

Sin embargo, más allá del marco histórico, el desplazamiento llevado a cabo por la pobreza es análogo al que aparecía en las páginas centrales de *Ser y tiempo*. Un mundo históricamente determinado, y en cuyo sentido el Dasein habita cotidianamente, considerándolo obvio y establecido para siempre, cae en la insignificatividad; mientras que otro, signado por la indeterminación radical –la mundanidad del mundo [*Welt*]– se impone [*waltet*]. Allí, en la completa apertura del mundo, arraiga toda construcción de sentido por venir.

Tal vez sea éste el verdadero camino comparativo para comprender qué significa la pobreza del animal, a saber: no sólo pensarla en relación al hombre, sino correlativamente pensar el hombre en relación a la pobreza del animal. En efecto, la pobreza no es propiedad excluyente ni del animal ni del hombre, ni constituye tampoco una diferencia específica de ninguno de los dos. La pobreza parece ser más bien el horizonte de contaminación y una cierta ~~experiencia~~ experiencia común al hombre y el animal. ¿Qué significa entonces que el hombre deba reencontrarse a sí-mismo en la pobreza? ¿Acaso un llamado a que se reconcilie con su animalidad? Es necesario, pues, retroceder de la comprensión metafísica de la animalidad a una recuperación originaria de esta última como determinación esencial del ser del hombre en la pobreza.

Tanto en referencia a la animalidad como al hombre, la pobreza es caracterizada de la misma manera. Pobreza no es la mera ausencia, sino un tener sin tener, un tener en tanto que no tener. Heidegger dirá así que pobreza de mundo significa carecer [*entbehren*] de mundo, tener mundo pero no en tanto que mundo: tener ~~mundo~~. Se trata, pues, de un tener que se encuentra sostenido sobre la radical posibilidad de no tenerlo. ¿No era la muerte, tal y como era analizada en *Ser y tiempo*, la forma concreta en la que esa posibilidad de no

tener más el tener se presentaba en el Dasein? Frente a la posibilidad de la muerte, que distingue al Dasein de toda otra forma de vida –el animal no muere [*stirbt*], sino que fenece [*verendet*]³³³– el tener como no tener pareciera, en cambio, remitir ahora a una posibilidad inherente a lo viviente en tanto tal.

De manera análoga a las tonalidades afectivas señaladas, también la pobreza está caracterizada por la irreferencialidad óptica. En efecto, las tonalidades señaladas se distinguen por un cierto carecer de mundo, así también como por abrir una riqueza más fundamental que la de la mera posesión. En el carecer de mundo –peculiar a la animalidad, pero a la animalidad que también es el hombre– se mostraría entonces un tener anterior y más originario que pareciera ser común a lo viviente en tanto tal, y que incluso pareciera señalar la animalidad del hombre. Una animalidad obturada por la Metafísica, y que debe ser liberada aún a riesgo de que la hipótesis en que consiste el hombre fracase. Signada por la irreferencialidad óptica, la pobreza se sustrae, pues, a la seguridad del cálculo y se abre como pensar meditativo:

La meditación es más provisoria, paciente y más pobre [*ärmer*] en relación a su época, que la formación [*Bildung*] antes cultivada. La pobreza de la meditación es, sin embargo, la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular³³⁴.

La pobreza abre lo abierto como un horizonte más rico y originario que la presencia de los entes; y por eso la pobreza es –sostiene Heidegger–, en sí misma una riqueza³³⁵. El “menos” de la pobreza, conlleva un “más” por el cual el hombre llega a estar en una relación *más viva* [*in einer lebendigeren Beziehung*] con aquello que lo rodea³³⁶.

³³³ Cf. *GA* 2, pp. 246y ss. ; y también *GA* 7, p. 171: “Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich”.

³³⁴ [*GA* 7, p. 66: “Gleichwohl bleibt die Besinnung vorläufiger, langmütiger und ärmer als die vormalig gepflegte Bildung im Verhältnis zu ihrem Zeitalter. Die Armut der Besinnung ist jedoch das Versprechen auf einen Reichtum, dessen Schätze im Glanz jenes Nutzlosen leuchten, das sich nie verrechnen läßt”].

³³⁵ En el discurso sobre la pobreza Heidegger introduce la relación entre pobreza y riqueza a través de una cita de Hölderlin (Cf. Heidegger: 2006, p. 92: “«Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden»”), para luego desarrollarla en pp. 104 y 106: “Was heißt «arm»? Worin besteht das Wesen der Armut? Was heißt «reich», so daß wir in der Armut und durch sie erst reich werden? «arm» und «reich» betreffen nach der gewöhnlichen Bedeutung den Besitz, das Haben. Armut ist ein Nicht-Haben und zwar ein Entbehren des Nötigen. Reichtum ist ein Nicht-Entbehren des Nötigen, ein Haben über das Nötige hinaus. Das Wesen der Armut beruht jedoch in einem Seyn. Wahrhaft arm seyn besagt: so seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige”. Sobre la relación entre pobreza y riqueza cf. también *GA* 29/30, pp. 371-372.

³³⁶ La expresión es nuevamente de Hölderlin, y Heidegger la cita en el mencionado discurso sobre la pobreza. Cf. Heidegger: 2006, p. 100: “Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott ist in

Creyendo que saltaba hacia un abismo, la pobreza le muestra al hombre que, sin notarlo, estuvo siempre donde debía estar.

Paremos aquí un instante, del modo en el que detenemos la respiración antes y después de un salto. Porque acabamos de saltar, fuera del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía [por ejemplo, Kant]. Pero ¿adónde hemos saltado? ¿Quizás en un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien a *el* suelo, en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa extraña e incluso *enteramente* fuera de lo común [*unheimlich*] que tengamos primero que saltar al suelo en el que propiamente estamos. Cuando algo tan extraño como este salto deviene necesario, entonces debe haber sucedido algo que da que pensar³³⁷.

der Welt, aber wohl [kann er es erfahren] in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabnen Beziehung, in der <er> stehet mit dem, was ihm umgiebt” (en este caso la adición entre corchetes es del propio Heidegger).

³³⁷ [GA 8, p. 44: “Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir sind nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie [nota a pié de página de Heidegger: “z.B. Kant”]. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf *den* Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine *seltsame* Sache oder *gar* eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen. Wenn etwas so Seltsames nötig wird wie dieser Sprung, dann muß etwas geschehen sein, das zu denken gibt.” (la cursiva es siempre de Heidegger)].

D. EL SÍ-MISMO COMO
«ANIMAL POLÍTICO»

EL SÍ-MISMO COMO «ANIMAL POLÍTICO»

Si bien Aristóteles acuñó la famosa expresión de que el hombre era un ζῷον πολιτικόν, eso no significa que el hombre tenga que ser un ser comunitario – o, como lo traducen los romanos, un animal sociale –, sólo porque no pueda soportar estar en soledad, o porque desde el primer día de su vida le toque naturalmente estar rodeado, para bien o para mal, de hombres. Sino que el hombre es propiamente ζῷον πολιτικόν aún independientemente de tales afirmaciones biológicas, en la medida en que ser-hombre significa: portar en sí la posibilidad y la necesidad de darles forma y consumir en una comunidad, su propio ser y el de la comunidad.

Martin Heidegger³³⁸

El hombre, durante milenios, permaneció lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política su vida de ser viviente está en cuestión.

Michel Foucault³³⁹

³³⁸ La cita está extraída de los protocolos correspondientes al ejercicio del semestre de invierno de 1933-1934, que lleva como título “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. Es importante tener en cuenta que el texto –publicado hasta ahora sólo por fuera de la *Gesamtausgabe*, en el marco de los *Heidegger-Jahrbuch*– no fue tomado del manuscrito de Heidegger, sino que sólo refleja los apuntes de los participantes en dicho ejercicio. Así pues, el autor *material* del fragmento citado (correspondiente, en este caso, al 19 de enero de 1934) es Ital Gelzer y, repetimos, no Heidegger. Hasta tanto no sea publicado el texto original, es preciso que entonces seamos precavidos al considerar las referencias a dicho texto. Valga esta aclaración para todas las otras citas referidas a dicho ejercicio. [Heidegger: 2009, p. 71: “Wenn nun Aristoteles das berühmte Wort geprägt hat, der Mensch sei ein ζῷον πολιτικόν, so bedeutet das nicht, daß der Mensch ein Gemeinschaftswesen –oder, wie der Römer übersetzen, ein *animal sociale*– sein müsse, nur weil er es allein nicht aushalten könne oder weil er nun einmal natürlicherweise vom ersten Tag seines Lebens an wohl oder übel von Menschen umgeben sei; sondern eigentlich ζῷον πολιτικόν ist der Mensch, noch abgesehen von solch biologischen Behauptungen, insofern Menschsein heißt: In sich die Möglichkeit und Notwendigkeit tragen, in einer Gemeinschaft sein eigenes Sein und das der Gemeinschaft zu gestalten und zu vollenden” (la cursiva es de Heidegger)].

³³⁹ [Foucault: (1976), p. 188: “L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote: un

1. LA VERDAD COMO RELACIÓN DE PODER FUNDAMENTAL.

Como vimos en el capítulo anterior, la definición tradicional del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, que abre y determina el horizonte entero del humanismo, no es para Heidegger esencialmente “falsa”. Sin embargo, aún no sabemos en qué puede consistir su verdad, ni tampoco en qué se basa la distinción general entre verdad y falsedad presupuesta por aquel.

Desde comienzos de la década de 1930 la cuestión de la verdad aparece en el centro de la obra de Heidegger. Sin embargo, ésta no es tomada como un simple principio epistemológico, o como un producto del juicio, que tenga, por tanto, lugar en el lenguaje entendido como simple instrumento para la comunicación. La pregunta que ocupará a Heidegger apunta, por el contrario, a una verdad más básica, que actúa como principio organizador de lo que se da, y que, por ende, afecta de lleno la comprensión que el hombre tiene de sí y de lo que lo rodea. El modo en el que es trazada la distinción entre verdad y falsedad tiene, por tanto, consecuencias concretas en el habitar del hombre. Consecuencias que, como veremos en este capítulo, son fundamentalmente *políticas*.

Así pues, en el semestre de invierno de 1942-1943, en plena Segunda Guerra Mundial, Heidegger presenta una *Vorlesung* con el título “Parménides y Heráclito”, pero en la que ninguno de los dos pensadores constituye el tema central³⁴⁰. Los nombres de ambos pensadores señalan, a decir de Heidegger, la copertenencia [*Zusammengehörigkeit*] con la que se inicia el pensar occidental: ἀλήθεια³⁴¹. Ésta constituye el eje central en torno al cual se desplegará el desarrollo de la lección, y a cuya problemática el poema parmenídeo sólo sirve como vía de acceso.

El texto se articula así de acuerdo a la usual distinción heideggeriana entre pregunta fundamental y pregunta rectora: mientras que el poema de Parménides orienta la

animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question”].

³⁴⁰ Su edición y publicación en el tomo 54 de la *Gesamtausgabe*, así como su correspondiente traducción al español (Cf. M. Heidegger (2005), *Parménides*, trad. Carlos Másmela, Akal: Madrid) llevan, no obstante, el sólo nombre de Parménides. Sin mayor explicación que la que cabe en una oración, el editor alemán, Manfred Frings, justifica la omisión como un intento de reflejar con mayor precisión el contenido del texto. Sin embargo, si quisiéramos atenernos a dicho criterio sería mejor, a nuestro entender, que la lección llevara como título la sola expresión “ἀλήθεια”, único tema real de la misma, y al que los nombres de Parménides y Heráclito sólo sirven de punto de partida.

³⁴¹ Cf. *GA 54*, p. 1: “Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, Parmenides und Heraklit, Zeitgenossen in den Jahrzehnten zwischen 540/460, heißen die beiden Denker, die in einer einzigen Zusammengehörigkeit am Beginn des abendländischen Denkens das Wahre denken”.

Vorlesung, la pregunta que le da sentido apunta, en primer lugar, a la elucidación de la ἀλήθεια entendida como pensamiento inicial de la filosofía, y más en general, a una aclaración del sentido de la verdad en Occidente.

Pero el interés que guía a Heidegger no es –como desarrollaremos a continuación– historiográfico ni filológico, sino enteramente filosófico, en el sentido más profundo de esta palabra: se trata de indagar en el asunto[*Sache*] del que proviene la filosofía en su conjunto, y que se cristaliza en los pensamientos de Parménides y Heráclito. Un asunto que hace de ambos, junto con Anaximandro, los tres pensadores “iniciales” [*anfänglicher*] de la filosofía. Entiéndase bien: no sólo pensadores del inicio, tomados como pensadores del comienzo, sino más bien pensadores *iniciales*, esto es, los que abren de manera originaria el espacio al que retrospectivamente denominamos historia de Occidente. Es ese asunto –la ἀλήθεια–, y no los tres hombres de carne y hueso que le dieron una expresión histórica, el que inicia la filosofía.

¿Pero por qué preguntarse por la verdad durante la guerra más sangrienta que haya visto la humanidad? ¿Y qué interés puede tener esa pregunta cuando es llevada a su nivel aparentemente más abstracto e intrascendente, al ser enfocada en la perspectiva del primer pensamiento griego? ¿Puede tener alguna otra importancia por fuera de la meramente historiográfica? ¿O existe alguna relación entre el tema y el momento elegido por Heidegger para desarrollarlo? ¿Hay, pues, alguna relación entre la guerra y la verdad? ¿Acaso algo relativo a la verdad es puesto en juego en la guerra?

“La verdad es la primera víctima de la guerra”, reza una frase comúnmente atribuida a Esquilo. ¿Pero no es también la guerra el nacimiento y la fundación de una nueva verdad? Si, como sostiene Heidegger, la verdad esencia [*west*] en la acción sobre la que se funda un Estado³⁴², ¿no coincide dicha acción fundante con la guerra? ¿Y qué tipos peculiares de verdad y de Estado pueden nacer de una guerra que, aunque tenga su epicentro en Europa –y dentro de ésta especialmente en Alemania– se dice “mundial”? ¿No se manifiestan allí una verdad y un poder que ya no reconocen ninguna barrera nacional y se expanden hacia la totalidad del globo?

Así pues, quizás el enfrentamiento que tiene lugar en la guerra revele un πόλεμος

³⁴² Cf. *GA 5*, p. 50: “Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat”.

más profundo, que acontezca originariamente en el seno de la verdad y que –teniendo su reflejo en la lucha con lo falso– se cristalice en una peculiar fundación política que, al momento de la lección de Heidegger, todavía se encuentra en gestación. ¿Cuál es, pues, el ordenamiento que emergerá de la Guerra Mundial? ¿Cuáles los nuevos dioses, quiénes los hombres libres, cuál la nueva verdad y cuál la nueva mentira?

Ciertamente, un nuevo Dios y una nueva verdad surgen para Heidegger de la Guerra Mundial, y ambos llevan el mismo nombre: tecnociencia.

Al igual que el arte, la ciencia no es sólo una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y además decisivo, en el que se nos re-presenta [*dar-stellt*] todo lo que es.

Por eso debemos decir: la realidad, dentro de la cual el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse, es codeterminada en sus rasgos fundamentales y en cantidad creciente por lo que se denomina ciencia occidental-europea.

Si reflexionamos acerca de este proceso, entonces veremos que *la ciencia ha desplegado un poder como hasta ahora no se ha podido encontrar en el ámbito del mundo occidental y en las épocas de su historia, y a la vez este poder se extiende finalmente sobre la totalidad del globo terráqueo.*

Ahora bien, ¿es la ciencia sólo un producto humano, que se ha intensificado en tal dominio, de modo tal que uno podría pensar que algún día se dejará volver a desmontar por el querer humano, y por resoluciones tomadas en comisiones? ¿O se impone aquí un destino más grande? ¿Domina en la ciencia algo más que un mero querer-conocer de parte del hombre? Así es, en efecto. Algo distinto se impone. Pero esto distinto se nos oculta, en tanto sigamos atados a las representaciones habituales sobre la ciencia.

[...] desde hace algún tiempo las ciencias engranan cada vez más decidida y a la vez discretamente en toda forma de organización de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia bélica, en las publicaciones de cualquier tipo. Es importante conocer este engranaje.³⁴³

La verdad tecnocientífica ya no conoce de barreras. Se expande hacia la totalidad del globo y –como veremos– clava sus dientes particularmente en lo viviente, para emerger

³⁴³ [GA 7, pp. 41-42: “Sowenig wie die Kunst ist die Wissenschaft nur eine kulturelle Betätigung des Menschen. Die Wissenschaft ist eine und zwar entscheidende Weise, in der sich uns alles, was ist, darstellt.

Darum müssen wir sagen: die Wirklichkeit, innerhalb der sich der heutige Mensch bewegt und zu halten versucht, wird nach ihren Grundzügen in zunehmendem Maße durch das mitbestimmt, was man die abendländisch-europäische Wissenschaft nennt.

Wenn wir diesem Vorgang nachsinnen, dann zeigt sich, daß *die Wissenschaft im Weltkreis des Abendlandes und in den Zeitaltern seiner Geschichte eine sonst nirgends auf der Erde antreffbare Macht entfaltet hat und dabei ist, diese Macht schließlich über den ganzen Erdball zu legen.*

Ist nun die Wissenschaft nur ein menschliches Gemächte, das sich in eine solche Herrschaft hochgetrieben hat, so daß man meinen könnte, es ließe sich eines Tages durch menschliches Wollen, durch Beschlüsse von Kommissionen auch wieder abbauen? Oder waltet hier ein größeres Geschick? Herrscht in der Wissenschaft anderes noch als ein bloßes Wissenwollen von seiten des Menschen? So ist es in der Tat. Ein Anderes waltet. Aber dieses Andere verbirgt sich uns, solange wir den gewohnten Vorstellungen über die Wissenschaft nachhängen.

[...]die Wissenschaften seit geraumer Zeit sich immer entschiedener und zugleich unauffälliger in alle Organisationsformen des modernen Lebens verzahnen: in die Industrie, in die Wirtschaft, in den Unterricht, in die Politik, in die Kriegführung, in die Publizistik jeglicher Art. Diese Verzahnung zu kennen, ist wichtig” (la cursiva es mía. HJC)].

bajo la forma de una Guerra Mundial³⁴⁴.

Así pues, como mostraremos más adelante, la genealogía de la verdad que Heidegger presenta en el mencionado curso sobre la ἀλήθεια se corresponde con una serie de transformaciones correlativas en las formas históricas del poder. Y esa correlación entre verdad y poder tiene su fundamento, en nuestros días, en la extracción –científica, técnica y productiva– de las energías vitales. La época tecnocientífica se caracteriza así por hacer de lo viviente objeto de cálculo y dominación, y se inserta en lo que a partir de Foucault recibirá el nombre de paradigma biopolítico y, luego, de bio-tanatopolítica³⁴⁵.

Este desplazamiento entre la verdad y el poder, nos indica que el análisis de la ἀλήθεια –al igual que el resto de la obra heideggeriana– no tiene una motivación historiográfica, ni pretende enfrentarse a conceptos filosóficos abstractos, con la intención de reemplazarlos por otros igualmente especulativos. Su propósito, en cambio, consiste en explicitar la trama oculta de Occidente, evidenciando los mecanismos que la conforman y el modo peculiar en el que operan. La verdad es, por consiguiente, una construcción histórica sobre la que se sostienen y fundamentan efectividades concretas, que se manifiestan en el orden del poder y la dominación. En este sentido, entendida como el fundamento de las relaciones de poder, ella debe ser pensada en tanto que relación de poder fundamental que la indagación heideggeriana tratará de desentrañar.

Así pues, a nuestro entender, la importancia que reviste la deconstrucción de la

³⁴⁴ No coincidimos con la lectura de Fritsche, quien sostiene que después de la Segunda Guerra Heidegger consideró que tanto la política, como las acciones y las consecuencias del nacionalsocialismo *no eran más* que la cristalización de la Metafísica, exculpando de esa manera a los individuos que participaron de aquellas (cf. Fritsche: 1999, p. 191). Una vez más se vuelve imperioso mencionar que la deconstrucción de la subjetividad y del ego, no implica de ninguna manera su mera liquidación, sino que –como sostiene con claridad Guignon– supone su primera aparición como tal (cf. Ch. Guignon, “Heidegger's «Authenticity» Revisited, en AA.VV: 1984, p. 322): “For Heidegger, we do *not* live in a world of objects; we live, for the most part, in a «ready-to-hand» context of equipmental relations organized into a web of means/ends relations. For the same reason it is wrong to say that our *evereday* self-understanding is egoistical or self-objectifying. Just as it is the case that an equipmental context can be encountered as a collection of brute objects (the «present-at-hand») only with the *breakdown* of Being-in-the-world, so the «self» can be encountered as an «ego» only when everydayness has collapsed”. Así pues, como afirma Guignon, el ego no desaparece para Heidegger ante la explicitación de la propiedad. De la misma manera, la postulación de la *Ge-stell* como estructura inherente a la tecnociencia, tampoco priva de responsabilidad a los sujetos, aunque hace patente que tampoco depende enteramente de ellos, y que es justamente esta creencia –de que el mundo está ahí dispuesto para que el hombre haga con él lo que le plazca– lo que sustenta la explotación de lo viviente.

³⁴⁵ Cf. Foucault: 1976, p. 188: “Si on peut appeler «bio-histoire» les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de «bio-politique» pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine [...]”.

verdad llevada a cabo por Heidegger no es de índole epistemológica, sino fundamentalmente onto-ético-política. No importa tanto elucidar cuáles son los requisitos para que un determinado enunciado sea considerado verdadero, sino que se trata de analizar cuál es el modo en el que operan las distintas interpretaciones históricas de la verdad, configurando la realidad y condicionando el habitar del hombre. Se trata, pues, de una verdad que antecede a su representación en un lenguaje que es comprendido como instrumento para la comunicación y, en ese sentido, de una fuerza que articula originariamente el aparecer de los entes, desplegándose conjuntamente con éstos, y configurando de manera concreta la vida en comunidad.

La deconstrucción heideggeriana de la verdad deberá entonces ser considerada en tanto que estrategia para una crítica ético-política radical. Ella presupone así que las distintas configuraciones históricas del poder en occidente, y en particular su forma tecnocientífica y biopolítica contemporánea, se asientan en una comprensión metafísica de la verdad, sin la cual devendrían absolutamente impotentes. Heidegger procurará entonces señalar los puntos de fuga que, resistiendo la apropiación metafísica de la verdad, hacen posible el desmontaje de sus consecuencias efectivas en el orden ético-político. Con tal objetivo, la elucidación de lo inicial reviste un rol sumamente importante. Será necesario, pues, reconducir la historia metafísica de la verdad hasta el pensamiento de la ἀλήθεια en tanto que umbral que le da inicio, con la hipótesis de que actuando sobre ella es posible sacar a la Metafísica de quicio, y con ello sacudir el edificio de dominación que ha erigido.

Heidegger intentará entonces establecer las condiciones para la realización de un “paso atrás” [*Schritt zurück*]³⁴⁶ que, yendo desde la Metafísica hacia su inicio, retroceda simultáneamente desde *la* política –ya previamente determinada por aquélla– hacia *lo* político entendido como el origen de dicha determinación. En efecto, considerada una región ya determinada de lo ente, la política estaría imposibilitada de intervenir *políticamente* sobre el propio origen de su determinación –en el que tiene lugar la auténtica decisión política acerca de la política–, sin antes pasar por la ontología. El margen de acción de la ciencia política se encuentra, pues, limitado de antemano, y más allá de su eventual radicalidad, sólo puede redundar en la reproducción del horizonte metafísico del que proviene³⁴⁷.

³⁴⁶ Sobre el paso atrás como estrategia heideggeriana cf. *GA II*, pp. 51-110 y 155-161.

³⁴⁷ Para un buen análisis de la distinción entre *la* política y *lo* político en la perspectiva de Heidegger y de su

La deconstrucción heideggeriana de los presupuestos metafísicos de la política no es, por tanto, *meramente* política. Indagando en las determinaciones ontológicas de las formas concretas del poder, y en particular situando las raíces de este último en la verdad como manifestación articulada del ente, dicha deconstrucción debe más bien ser considerada como resistencia (im)política, siempre y cuando no confundamos a ésta con lo meramente a-político, ni tampoco con lo anti-político³⁴⁸. Lo (im)político no es, en efecto, la negación de la política sino que –más bien todo lo contrario– señala el origen de su determinación, el ámbito en el que tiene lugar una decisión más originaria sobre el habitar del hombre, que cualquier otra decisión que pueda ser tomada circunstancialmente. Pero se trata de una decisión que, como veremos, trasciende el alcance del hombre, puesto que, ciertamente, en ella resulta decidido el propio hombre en tanto tal: “Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”³⁴⁹.

La auténtica decisión política no acontece, pues, al interior del dominio ya determinado de la ciencia política, sino que tiene lugar en su fundamento (im)político. Éste es el umbral que separa lo político de lo apolítico, y no se deja nunca reducir a las formas concretas que el poder toma históricamente³⁵⁰.

La decisión política por antonomasia es, por tanto, una decisión *acerca* de la “política” misma. Tal vez con la intención de señalar que su asunto propio se encuentra necesariamente desplazado de toda captura científica y metafísica, la “política” había sido

influencia en el pensamiento político posterior *cf.* Marchart: 2009, *passim*.

³⁴⁸ Seguimos en este punto la distinción planteada por Esposito: 2006a, pp. 11-15. De acuerdo a ésta, tanto la antipolítica como lo apolítico son ya formas de *la* política fácticamente determinada (*cf.* pp. 12-14: “[...] la antipolítica no puede coincidir con impolítico porque *ya* coincide con la política. La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de *hacer* política contraponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad –justamente la contraposición, el contraste, la enemistad– que caracteriza en forma primordial a la política. [...] Dicha dialéctica –de identificación por contraste– se hace evidente gracias a la semántica contrastadora del «anti». Pero vale igualmente para quien solamente se declare a-político. También ese «a» –que señala extrañeza, indiferencia, desinterés respecto de la política– no asume sentido más que por la realidad de la cual toma distancia, que es sin embargo y siempre política. [...] Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la *única* realidad y *toda* realidad. [...] La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que «recordársela»”).

³⁴⁹ Heráclito, DK B53, en AA.VV: 1981, p. 387.

³⁵⁰ *Cf.* Esposito: 2006a, pp. 14-15: “La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que «recordársela». Es decir, la devuelve al corazón mismo de lo político”.

puesta entre comillas en *Ser y tiempo*; sin explicación y a diferencia de las otras ontologías regionales mencionadas junto a ella³⁵¹. Así pues, si ya en aquel entonces el fundamento de la “política” debía ser rastreado en la ontología fundamental –que debe entonces ser considerada no sólo la “ética originaria”, como sostiene Nancy, sino además también la “política originaria”, es decir, el horizonte en el que se decide políticamente por la política misma³⁵²–, dicho fundamento será rastreado ahora hasta la ἀλήθεια.

Pero si esta última constituye el abismo último del que proviene la política occidental, el pueblo que se organizaba en torno a ella tenía que ser entonces “el pueblo impolítico por antonomasia” y, simultáneamente, el más político de todos.

Porque los griegos son el pueblo impolítico por antonomasia, lo que son en esencia, porque su humanidad está determinada inicial y exclusivamente a partir del ser, es decir, desde la ἀλήθεια, entonces pudieron y tuvieron recién que llegar solos a la fundación de la πόλις, a los sitios en los que la reunión y la custodia de la ἀλήθεια tienen lugar.³⁵³

La ἀλήθεια será entendida entonces como el fenómeno originario de una gran constelación que se desplegará en dos órdenes paralelos: por un lado, la historia de la verdad; y por otro, la del poder en occidente³⁵⁴. Lo que se extiende *entre* ambos órdenes no es sino el ámbito de performatividad, en el que el discurso sobre lo verdadero deviene dominio concreto sobre lo ente y, correlativamente, donde el poder se legitima amparándose en el discurso metafísico. En el fondo de ese espacio intermedio habita para Heidegger una peculiar apropiación del acontecimiento fundante de Occidente y que, no sin una serie de mediaciones que intentaremos recomponer en el presente capítulo, derivará

³⁵¹ Cf. *GA* 2, p. 16.

³⁵² Cf. *GA* 9, pp. 356-357: “Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik”. Cf. también J.-L. Nancy, “Heidegger’s «Originary Ethics»”, en Raffoul-Pettigrew: 2002, pp. 78-79: “This thinking is thus more fundamental than an ontology: it does not think «beings in their Being», but «the truth of Being». It was already in this sense that the thinking of Being and Time «designated itself as fundamental ontology» (BW, 258), so it becomes clear not only that the thinking of Being involves an ethics but, much more radically, that it involves itself as an ethics. «Original ethics» is the more appropriate name for «fundamental ontology». Ethics properly is what is fundamental in fundamental ontology. [...] ethos is nothing external to or superimposed on Being; it is not added to it and does not occur to it, nor does it give it any rules that come from elsewhere”.

³⁵³ [*GA* 54, p. 142: “Weil die Griechen das schlechthin unpolitische Volk sind, das sie im Wesen sind, weil ihr Menschentum anfänglich und ausschließlich vom Sein her, d.h. aus der ἀλήθεια bestimmt ist, deshalb konnten die Griechen allein und mußten gerade sie zur Gründung der πόλις kommen, zu Stätten, in denen die Sammlung und Verwahrung der ἀλήθεια statt-hat”].

³⁵⁴ Una investigación fundamental acerca de la correlación entre ambos órdenes puede encontrarse en Foucault: 2008, *passim*.

en la tecnociencia y la biopolítica.

Pero en el centro de esa historia de transformaciones se despliega también la serie de figuras con las que el hombre ha sido interpretado por la Metafísica y que, como vimos en el capítulo anterior, brota de la definición tradicional del hombre como la conjunción problemática de animalidad y racionalidad. A lo largo de esa historia de las interpretaciones humanistas del hombre, la definición fundante llegaría a su agotamiento con la postulación de una última figura que, luego de llevar ambos polos a su máxima efectividad, logra (con)fundirlos a uno con el otro: “el trabajador”; en cuya postulación a comienzos de la década de 1930 por Ernst Jünger, Heidegger lee una interpretación del “superhombre” nietzscheano que signará su propia lectura por más de una década.

2. EL ANIMAL RACIONAL TECNIFICADO

Una línea de continuidad avanza a través de la Metafísica desde el ζῷον λόγον ἔχον hasta el “superhombre” [*Übermensch*] de Nietzsche, entendido éste como el punto culminante que viene a acabar por saturación con dicha tradición. Así pues, a través de sucesivas torsiones y transformaciones internas, la historia que se inicia con la definición aristotélica llegaría a su punto final con el “superhombre”, donde se da un nuevo modo de comprender la verdad y el poder, signado ahora por el concepto de valor y el empoderamiento [*Ermächtigung*] técnico y racional –calculador– de la vida: “El superhombre es la más extrema racionalitas en el empoderamiento de la animalitas, es el animal rationale, que se consuma en *la brutalitas*”³⁵⁵.

Invirtiendo el histórico primado de la razón hacia una primacía que ahora le es otorgada al animal, Nietzsche habría llevado a cabo el movimiento final que satura la definición tradicional del hombre. Pero la inversión no da lugar a una nueva interpretación fundamental, sino que, aunque al revés, sigue presuponiendo la determinación del hombre como ζῷον λόγον ἔχον. Pretendiendo acabar con el humanismo, Nietzsche lo habría llevado hasta su consumación, pero sin abrir la posibilidad de pensar el ser del hombre por fuera de su comprensión metafísica tradicional, para lo cuál es menester repensar tanto la animalidad como la racionalidad.

Como puede verse, de acuerdo a esta lectura de Nietzsche –que Heidegger lleva a

³⁵⁵ [GA 6.2, p. 23: “Der Übermensch ist die äußerste rationalitas in der Ermächtigung der animalitas, ist das animal rationale, das sich in *der brutalitas* vollendet” (la cursiva es de Heidegger)].

cabo entre 1936 y 1946– el superhombre no sería más que la sobrepotenciación del último hombre³⁵⁶. La saturación del ζῶον λόγον ἔχον consume, en efecto, la Metafísica, pero sus figuras permanecen aún inscriptas en esta misma tradición, puesto que no pueden abrir la posibilidad de otro pensar.

Pero aunque solamente postulado por Nietzsche, el superhombre llegaría a realizarse plenamente recién en la época de la tecnociencia, cuando la razón absolutamente desplegada por el cálculo y la técnica se apoderen de la animalidad para luego fundirse con ella. La figura resultante de ese apareamiento final entre animalidad y racionalidad, no sería otra que el trabajador; que Heidegger encuentra en la obra de Jünger. El trabajador ha vuelto a la técnica una parte de su cuerpo, convirtiéndola a su vez en instrumento para la movilización total del orbe³⁵⁷. Pero al igual que el superhombre, también el trabajador permanece cautivo de la Metafísica, y sigue dependiendo de la determinación fundamental del hombre como animal racional.

Así pues, el trabajador es el resultado del último movimiento de una larga serie, siempre signada por el ζῶον λόγον ἔχον: el humanismo. Y el final de dicha serie se caracteriza por la yuxtaposición de animalidad y racionalidad ambas plenamente desplegadas –como vimos en el capítulo anterior, la primera por Nietzsche y la segunda por Hegel–, bajo la forma de la calculabilidad tecnocientífica. Se trata, pues, de una serie conformada por torsiones e inversiones pero que, en última instancia, se mantiene aún dentro de una misma matriz: la radicalización del ente en el hombre, el fortalecimiento y empoderamiento de lo humano para evitar su deshumanización. Las torsiones llegan entonces a un punto final, donde ese gesto metafísico de imposición del ente ha alcanzado su paroxismo: en el final de la Metafísica, el animal racional se transforma en el animal que trabaja para la tecnificación de lo existente, el superhombre-trabajador.

³⁵⁶ Cf. GA 6.2, p. 23: “Der »Übermensch« ist ihm [se refiere a Nietzsche. HJC] die Vollendung des bisherigen letzten Menschen, die Fest-Stellung des bislang *noch nicht* festgemachten, des immer noch nach vorhandenen, »an sich wahren« Idealen süchtigen und ausbrechenden Tieres” (la cursiva es de Heidegger).

³⁵⁷ Cf. Jünger: 1993, p. 279: “44. Damos el nombre de «técnica» al modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo [...] 47. Es un medio aparentemente neutral, pero del que únicamente el trabajador dispone sin contradicciones. 48. La técnica no es el instrumento de un progreso sin límites, 49. sino que conduce a una situación completamente determinada y unívoca; 50. esa situación se señala por una constante y una perfección creciente de los medios, las cuales corren pareja con la formación de una raza nueva, 51. pero a las que no puede llegarse a voluntad”. Sobre el animal racional entendido como “el ser vivo que trabaja” [*arbeitende Lebewesen*] a través de una referencia explícita a Jünger cf. GA 7, p. 68.

La tecnociencia mostrará entonces su capacidad para movilizar lo viviente, empoderándolo y aumentando su rendimiento; y, junto a ésta, de poner en movimiento al ente en su totalidad. La política de la época tecnocientífica se volverá entonces cálculo y análisis estadístico de la vida, prevención de enfermedades, postergación indefinida del hecho biológico de la muerte, en suma: biopolítica; matriz política que todavía determina nuestros días.

Pero si, por una parte, la tecnociencia toma por medida el empoderamiento y la perdurabilidad de la vida, por otra parte, sin embargo, también pone a esta última constantemente en peligro. En efecto, tal vez nunca antes la vida haya sido tan radicalmente asegurada y cuestionada como en nuestros días, dando lugar a un concepto tan paradójico como preciso: bio-tanatopolítica. Se trata, en última instancia, de un modo de la política que se sostiene sobre una comprensión de la verdad como calculabilidad total y que, a través de cálculo, eventualmente debe recurrir a la muerte para que los resultados cierren³⁵⁸.

La tecnociencia llega así a organizar y determinar la totalidad del orbe, con todas sus regiones ópticas. Nada se sustrae a su influjo, todo es pasible de ser traducido a su lengua, pretendidamente neutral, objetiva y absoluta. La tecnociencia tiene, pues, la última palabra. Ante ella, la impresión cotidiana de las cosas pasa a ser considerada “pre-científica”, y por eso vulgar y alejada de *la* verdad³⁵⁹.

³⁵⁸ La bio-tanatopolítica hace referencia a la imposibilidad de pensar la política como producción y empoderamiento de la vida, separadamente de una correlativa producción de muerte. Al respecto *cf.* Esposito: 2006b, p. 65: “¿Por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica? También en este caso la respuesta parece esconderse en el problemático punto de cruce entre soberanía y biopolítica”.

³⁵⁹ *Cf.* GA 8, pp. 45-46: “Denn unversehens geben wir alles preis, sobald uns die Wissenschaften der Physik, Physiologie und Psychologie samt der wissenschaftlichen Philosophie mit dem ganzen Aufwand ihrer Belege und Beweise erklären, daß wir doch eigentlich keinen Baum wahrnehmen, sondern in Wirklichkeit eine Leere, in die spärlich hie und da elektrische Ladungen eingestreut sind, die mit großer Geschwindigkeit hin- und hersausen. Es genügt nicht, daß wir nur für die gleichsam wissenschaftlich unbewachten Augenblicke zugeben, wir stünden natürlich einem blühenden Baum gegenüber, um dann im nächsten Augenblick ebenso selbstverständlich zu versichern, daß jene Meinung natürlich nur die naive, weil vorwissenschaftliche Auffassung der Gegenstände kennzeichne. Mit dieser Versicherung haben wir jedoch etwas zugestanden, dessen Tragweite wir kaum beachten, nämlich dies, daß eigentlich die genannten Wissenschaften darüber befinden, was an dem blühenden Baum als Wirklichkeit gelten dürfe und was nicht. Woher nehmen die Wissenschaften, denen die Herkunft ihres eigenen Wesens dunkel bleiben muß, die Befugnis zu solchen Urteilen? Woher nehmen die Wissenschaften das Recht, den Standort des Menschen zu bestimmen und sich als den Maßstab solcher Bestimmung anzusetzen? Das geschieht aber schon, wenn wir uns auch nur still schweigend damit abfinden, daß unser Stehen im Gegenüber zum Baum lediglich eine vor-wissenschaftlich gemeinte Beziehung zu dem sei, was wir da noch »Baum« nennen. In Wahrheit sind wir heute eher geneigt, den blühenden Raum zugunsten vermeintlich höherer physikalischer und physiologischer Erkenntnisse fallenzulassen”.

La orientación específica de los modelos concretos de política pasan entonces a un segundo plano: para Heidegger todos se encuentran atravesados por esta determinación inherente a la época, que hace de la verdad un producto administrado tecnocientíficamente. No importa entonces dónde se busque, puesto que lo que se encuentre estará ya visto a través del ojo de la tecnociencia, y evaluado de acuerdo a su juicio. Esa furia tecnocientífica, que todo lo quiere y todo lo puede sin admitir ninguna barrera, será la verdad que explotará en la Segunda Guerra Mundial. Se trata, pues, de una verdad que no reconoce contingencia o finitud algunas, de una verdad que no admite cuestionamientos y que –como toda verdad metafísica– se pretende absoluta. Se trata, en suma, de una verdad totalitaria.

Esta Europa, en la terrible ceguera de estar siempre a punto de apuñalarse a sí misma, se encuentra hoy en la gran tenaza entre Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Rusia y Estados Unidos son ambos, vistos metafísicamente, lo mismo: la misma desesperada furia de la técnica desencadenada y de la inaudita organización del hombre normal.³⁶⁰

Tanto el comunismo ruso como el capitalismo norteamericano presuponen para Heidegger una misma matriz tecnocientífica, que brota –en última instancia y a través de una serie de mediaciones que deberemos reconstruir– como consecuencia de la interpretación metafísica de la ἀλήθεια.

Pero si a comienzos de la década de 1930 Heidegger creyó ver en el nacionalsocialismo –y particularmente en su inserción universitaria– la posibilidad de ejercer una resistencia al avance desenfrenado de la tecnociencia, o en todo caso, una forma política capaz de estar a la altura del desafío planteado por ella; ya en la segunda mitad de esa década señalará la misma determinación tecnocientífica como inherente también al nazismo. Y tal vez el punto extremo de dicha inflexión se refleje en 1935, durante el curso *Introducción a la Metafísica*.

³⁶⁰ Heidegger coincide en este punto con el diagnóstico tanto de Carl Schmitt como de Ernst Jünger. Cf. Schmitt: 1925, p. 19: “Der große Unternehmer hat kein anderes Ideal als Lenin, nämlich eine »elektrifizierte Erde«. Beide streiten eigentlich nur um die richtige Method der Elektrifizierung. Amerikanische Finanzleute und russische Bolchewisten finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken, das heißt im Kampf gegen die Politiker und die Juristen”; y también Jünger: 1993, p. 237: “Aún en los sitios donde la confrontación ha asumido un cariz puramente económico, sin duda resultará evidente la frase que dice que donde prospera bien el socialismo es sobre todo en la vecindad de un capitalismo robusto. Se trata, en efecto, de dos ramas de uno y el mismo árbol”. [GA 40, pp. 40-41: “Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen”].

Lo que hoy es ofrecido por todas partes como la completa filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene mínimamente que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (a saber: con el encuentro de la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno), hace su pesca en estas aguas turbias de los «valores» y de las «totalidades».³⁶¹

Más allá de la discusión acerca de si el paréntesis que aparece en la cita formaba parte del manuscrito original de Heidegger, y si fue o no leído en voz alta al momento de la lección, a nuestro entender el resto del fragmento refleja con claridad que, a sus ojos, el nacionalsocialismo se presenta escindido entre una faceta pública, ofrecida como su “completa filosofía”, y su sentido *interno*, al que Heidegger –por cierto– no duda en ensalzar³⁶². Y es importante asimismo destacar que el vínculo entre ambos aspectos –el exterior y el interior– no llega, de acuerdo al fragmento citado, ni a su mínima expresión [*nicht das Geringste zu tun hat*].

Ya en 1935 –si es que no antes, y tal vez de ahí provengan los motivos que precipitaron la renuncia al rectorado–, el nacionalsocialismo evidencia para Heidegger un proceso de *exteriorización* que pareciera no corresponderse con el sentido interno que él le asigna, y que lo había llevado a que viera en aquél –y aquí ya entramos en el paréntesis– la posibilidad de que el hombre pueda estar a la altura de la tecnociencia³⁶³.

Tal vez al principio el trabajador de Jünger haya representado para Heidegger esa figura capaz de responder al desafío de la tecnociencia –el sentido interno del nacionalsocialismo–, aunque luego haya sido abandonada en razón de las insuficiencias que hemos planteado antes: el trabajador es, en realidad, la consumación del humanismo, y refuerza, por tanto, la misma determinación metafísica que se encuentra a la base de éste, sin poder abrir la posibilidad de un nuevo pensar. En cualquier caso, resulta interesante destacar que, todavía en 1966, Heidegger manifestará –en la entrevista con *Der Spiegel*–

³⁶¹ [GA 40, 152: “Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der »Werte« und der »Ganzheiten«”].

³⁶² Aunque recién publicada en 1953, la cita fue leída en voz alta por Heidegger en 1935, en el contexto de la mencionada *Vorlesung*. Sin embargo, existe una controversia acerca de si el paréntesis estaba incluido originalmente en dicha lección o fue agregado posteriormente por el propio Heidegger. Éste explica, no obstante, –en una carta a S. Zemach de 1968– que su oposición al partido ya era evidente durante esos años, y que –a diferencia de los espías que merodeaban sus lecciones en aquel entonces– los oyentes entendidos sabían interpretar la frase en cuestión en dicho marco. Cf. GA 40, p. 233.

³⁶³ Para una lectura sobre esta inflexión heideggeriana acerca del nazismo cf. Lacoue:Labarthe: 2002, *passim*, especialmente pp. 69, 129 y 136; así también como Ferry-Renaut: 2001, p. 88. Sobre las críticas veladas que Heidegger le destina al nazismo cf. el brillante y minucioso análisis de Fred Dallmayr “Heidegger on *Machenschaft* and *Macht*”, en AA.VV: 2001, pp. 247-261. Para la hipótesis de un “exilio interno” de Heidegger cf. Dallmayr: 1993, pp. 176 y ss.; y Conche: 2006, *passim*.

sus dudas acerca de que el sistema político capaz de enfrentar a la tecnociencia pueda ser la democracia.³⁶⁴

Lo decisivo de la tecnociencia yace, pues, en la planificación total del orbe para su puesta en ejecución, esto es: en la movilización total [*totale Mobilmachung*], tal y como fuera caracterizada por el propio Jünger³⁶⁵. Heidegger apelará entonces a una famosa frase de Lenin para señalar lo que distingue la comprensión tecnocientífica de la verdad, pero no sin antes intervenirla gráficamente para hacer patente lo determinante en ella:

El bolchevismo es el poder de los soviets + electrificación. Eso quiere decir: el bolchevismo es la unión «orgánica», es decir, organizada y calculadora (y como +) del incondicionado poder del partido con la completa tecnificación. [...] El hecho de que los rusos, por ejemplo, construyan cada vez más tractores no es lo *primeramente* decisivo, sino que ya de antemano la completa organización técnica del mundo es el fundamento metafísico de la planificación y de todo proceder, y que este fundamento es experimentado incondicionadamente a partir del fundamento y llevado a la ejecución trabajadora.³⁶⁶

³⁶⁴ Cf. GA 16, pp. 667-668: “-*Spiegel*: [...] Haben Sie die Worte in der Klammer [se refiere al paréntesis del fragmento de *Introducción a la Metafísica* citado anteriormente. HJC] erst 1953, also bei der Drucklegung, hinzugefügt –etwa um dem Leser von 1953 zu erläutern, worin Sie 1935 die »innere Wahrheit und Größe dieser Bewegung«, also des Nationalsozialismus, gesehen haben–, oder hatten Sie die erklärende Klammer auch schon 1935 drin?

-*Heidegger*: Das stand in meinem Manuskript drin und entsprach genau meiner damaligen Auffassung der Technik und noch nicht der späteren Auslegung des Wesens der Technik als Ge-Stell. Daß ich die Stelle nicht vortrug, lag daran, daß ich von dem rechten Verständnis meiner Zuhörer überzeugt war, die Dummen und Spitzel und Schnüffler verstanden es anders – mochten es auch.

-*Spiegel*: Sicher würden Sie auch die kommunistische Bewegung da einordnen?

-*Heidegger*: Ja, unbedingt, als von der planetarischen Technik bestimmt.

Spiegel: Wer weiß, ob Sie nicht auch die Summe der amerikanischen Bestrebungen so einordnen würden?

-*Heidegger*: Auch dieses würde ich sagen. Inzwischen dürfte in den vergangenen dreißig Jahren deutlicher geworden sein, daß die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik eine Macht ist, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. *Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein –und welches– politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort. Ich bin nicht überzeugt, daß es die Demokratie ist*” (la cursiva es mía. HJC).

Sobre la desconfianza de Heidegger hacia la democracia, Dallmayr sostiene un punto interesante (Dallmayr: 1993, p. 41): “From Heidegger's vantage, democracy or «popular rule» very likely signified a collective type of anthropocentrism or a collective will to power along humanist-metaphysical lines. Perhaps his scruples would have been eased by nonfoundational or postmetaphysical conceptions of democracy such as have been advanced in recent times from various quarters”. En este sentido, lo que Heidegger pondría en realidad en cuestión son las variantes liberal y populista de la democracia (cf. p. 78: “[...]with the first type relegating democracy to a subsidiary adjunct of individual (possibly inegalitarian) rights, and the second type insisting on uniform (or egalitarian) popular rule”), sostenidas aún sobre la determinación de la mismidad como ego. Sería necesario entonces pensar, como sugiere Dallmayr, sobre la posibilidad de postular una democracia post-metafísica, y por ende post-fundacional, a partir de la obra de Heidegger. A nuestro entender, parte de esa empresa ha sido llevada a cabo de manera fructífera por el propio Dallmayr (cf. 1993, pp. 77-105), y en mayor medida por Marchart. Cf. Marchart: 2009, *passim*. Esta democracia post-fundacional se fundamentaría, a grandes rasgos y tal como la presenta Dallmayr, sobre una comprensión del poder como “lugar vacío”, que el autor toma de Lefort (cf. Dallmayr: 1993, p. 91 y ss.).

³⁶⁵ Cf. Jünger: 1995, pp. 89-123.

³⁶⁶ La frase completa de Lenin dice: “El comunismo es el poder de los soviets más la electrificación de todo

La tecnificación de lo existente no consiste, pues, en que cada vez se produzcan más máquinas –y, en particular, máquinas para extraer alimentos de la tierra: tractores–, sino a la inversa: el incesante incremento en la tecnificación del trabajo y la producción es ya una consecuencia de la matriz tecnocientífica de la época³⁶⁷.

Heidegger pondrá entonces el acento en la estructura lógico-matemática de la definición de Lenin, que hace patente tanto la huella de la técnica sobre el lenguaje – cuestión que ocupa una parte sustancial del desarrollo del curso, en extensos y muy sugerentes análisis sobre la diferencia entre la escritura manuscrita y la mecánica³⁶⁸–, como la comprensión del poder como cálculo, suma y acrecentamiento. La tecnociencia implica, en efecto, la sobrepotenciación y el acrecentamiento, fundados a su vez en la voluntad de poder nietzscheana, tal y como es analizada por Heidegger en el contexto de los cursos sobre Nietzsche que presenta casi simultáneamente con esta lección³⁶⁹. El signo + refiere entonces a la sobrepotenciación característica de la tecnociencia, medida en términos de ejecución, producción y trabajo.

Entendida como sobrepotenciación, la voluntad de poder constituye la esencia metafísica del poder en la época tecnocientífica. Ésta presupone así una tasación y valoración del ente y, en particular, de lo viviente, a partir de su capacidad de empoderamiento, trabajo y producción. El poder es entendido entonces como la capacidad de movilización y puesta en obra de la materia, mientras que lo viviente pasa a ser comprendido como mero recurso a ser movilizadado y puesto al servicio de una pura productividad por la productividad misma, es decir, con independencia de los beneficios o

el país, puesto que sin ésta no puede ser desarrollada la industria” (la traduzco a partir de la versión en inglés de Julius Katzer. HJC) . Existe versión digital disponible en: Cf. V. I. Lenin, *Our Foreign and Domestic Position and Party Tasks*, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/nov/21.htm#bk01> [texto] [consultado el 3 de diciembre de 2014]. [GA 54, p. 127: “Der Bolschewismus ist Sowjetmacht + Elektrifizierung. Das will sagen: Der Bolschewismus ist der »organische«, d.h. organisierte rechnerische (und als +) Zusammenschluß der unbedingten Macht der Partei mit der vollständigen Technisierung. [...] Nicht dies, daß die Russen z.B. immer noch mehr Traktorenwerke bauen, ist das *erst* Entscheidende, sondern daß im vorhinein schon die vollständige technische Organisation der Welt der metaphysische Grund der Planung und alles Vorgehens ist, und daß dieser Grund von Grund aus und unbedingt erfahren und in der arbeitenden Vollzug gebracht wird”].

³⁶⁷ Cf. GA 79, p. 33: “Man meint, die moderne Technik sei im Unterschied zu aller vorausgegangenen durch die Maschine bestimmt. Wie aber, wenn es umgekehrt wäre? Die moderne Technik ist, was sie ist, nicht durch die Maschine, sondern die Maschine ist nur, was sie ist und wie sie ist, aus dem Wesen der Technik”.

³⁶⁸ Para una interesante lectura de este análisis en el marco de la discusión biopolítica contemporánea cf. Campbell: 2011, *passim*, especialmente pp. 1-82.

³⁶⁹ Cf. GA 6.1 y 6.2, *passim*.

perjuicios que dicha producción pudiera ocasionar, y al margen de cualquier otro sentido³⁷⁰.

El trabajo así entendido, esto es, como pura explotación de lo que se da, se extiende a lo largo de todo el planeta. No se trata ya de ese trabajo que tenía lugar en la tonalidad afectiva señalada de la alegría, que acercaba a los otros abriendo la historia en comunidad. Por el contrario, el animal racional ha devenido ahora un simple animal que trabaja. Su trabajo es, pues, “mero trabajo”, a la vez que él se vuelve materia prima a ser explotada por la tecnociencia³⁷¹.

Ahora bien, ¿cómo es posible intervenir para desmontar esta verdad tecnocientífica? ¿Cómo emprender su deconstrucción cuando parece no tener límites y extenderse incondicionadamente hacia toda región de lo ente, sin importar ninguna barrera? ¿Y cómo es posible ponerle límite, cuando justamente los límites no hacen sino empoderarla?

3. PARA UNA HISTORIA DE LO FALSO³⁷²

Si una fuerza pone en cuestión la verdad desde su fundamento, ésta es la fuerza de lo falso. Ella impide la absolutización y, en ese sentido, rechaza tanto el dogma como la verdad última. Tal vez la filosofía no haya hecho hasta aquí suficiente honor a lo falso, en cuya posibilidad se sostiene la crítica y la puesta en cuestión, y con ellos el pensar y la filosofía misma. Junto con la posibilidad del mal –tal y como Heidegger la lee en Schelling, esto es, como la condición de posibilidad de la libertad–, la posibilidad de lo falso pareciera encarnar la imposibilidad de todo sistema³⁷³. Mientras lo falso sea posible no puede haber lugar para un fin de la filosofía, ni tampoco para un fin de la historia. En

³⁷⁰ Como sostiene M. Haar (cf. Haar: 1985, pp. 168-169): “La technique fabrique pour fabriquer, exploite la terre pour l'exploiter, stocke l'énergie pour la stocker, et non pour répondre à quelque besoin «réel». Le redoublement sur soi de la volonté indique son «nihilisme»: elle ne poursuit aucun but, elle se développe sur elle-même jusqu'à la plus totale irréalité. La construction et le stockage de milliers de fusées à tête nucléaire ne correspondent plus à aucune possibilité de destruction réelle. La productivité technique est prise dans un mouvement où il lui faut la croissance pour la croissance; et les buts apparents qui lui sont prêtés, comme d'améliorer le sort des homes, ne peuvent être que des justifications illusives. La technique n'obéit qu'à sa logique interne et non à la volonté humaine. L'expression montre en outre la circularité qui est inscrite en elle: elle produit ce qu'elle est, elle veut ce qu'elle produit, elle produit ce qu'elle veut, elle est ce qu'elle produit. Bientôt il sera impossible de distinguer l'objet du sujet. [...] Le *Gestell* révèle finalement aussi la circularité propre à la technique: provocation provoquante; cycle production/consommation; circulation indéfinie d'énergie”.

³⁷¹ Cf. *GA* 38, p. 154; y *GA* 7, pp. 68 y 88.

³⁷² Una versión preliminar de la siguiente sección, fue presentada como monografía en el seminario doctoral “Historia y metahistoria en la fenomenología” a cargo del profesor Roberto Walton.

³⁷³ Cf. *GA* 42, *passim*.

efecto, si la Metafísica tiende a la afirmación de una verdad indubitable, última y en ese sentido absoluta, entonces no podrá sino permanecer incompleta mientras persista la posibilidad de lo falso. Como contrapartida, este último pareciera ser entonces el punto justo para intentar desmontar toda pretensión de absolutización de la verdad.

Sólo a partir de lo falso puede entenderse cabalmente el alcance de la verdad, así también como su límite y contingencia. Y Heidegger pareciera atender a esta fortaleza de lo falso al tomarlo como hilo conductor para el desarrollo de su genealogía de la verdad y el poder, dando a entender que aquella es la oposición a una fuerza anterior –y en última instancia insuperable– que proviene de lo falso. El falsear de lo falso sería así una fuerza creadora originaria que la Metafísica debería obturar para lograr cualquier afirmación absoluta. Por consiguiente, el falsear de lo falso afectaría a la verdad en un doble sentido: por un lado, impulsándola a su despliegue histórico a través de la reconstrucción constante de una verdad que pretende anularlo; y, por otro, impidiendo su solidificación, y con ella, la consumación de la Metafísica. La verdad se sostiene, en suma, sobre la posibilidad de lo falso, a la vez que éste marca el límite interno de aquella.

Para llevar a cabo su genealogía de la verdad y el poder, Heidegger partirá entonces de la comprensión griega de la falsedad, en la que señalará como peculiaridad el hecho de que mantenga aún un horizonte común con la verdad, y no sea meramente su contrario. En efecto, si ἀλήθεια significa salir del ocultamiento para aparecer, trayendo a la presencia los entes, también lo ψεῦδος es un modo de aparecer, aunque desfigurado o distorsionado³⁷⁴. Lo ψεῦδος es, pues, un modo de la ἀλήθεια y no su mera negación, que estaría dada en cambio por la λήθη, el permanecer oculto. Esto pone de relieve que esta comprensión originaria de la verdad, parmenídea-heraclítea a la que Heidegger hace referencia, aún no ha sido determinada por los principios lógicos más básicos que –por lo menos desde Aristóteles– regirían toda la historia de la Metafísica, haciendo de la relación verdadero-falso una oposición recíprocamente convertible a través de la simple negación.

Es importante señalar en este punto la cercanía entre esta comprensión griega de lo falso como ψεῦδος, y ese tipo de fenómeno encubridor que Heidegger en *Ser y tiempo* denominaba “apariencia” [*Schein*]. Se trata en ambos casos *de fenómenos* que incluso en su encubrir o distorsionar, también exponen al ente trayéndolo a la presencia³⁷⁵. En cualquier

³⁷⁴ Cf. GA 54, pp. 42-50.

³⁷⁵ Cf. GA 2, p. 29.

caso, es importante destacar que tanto el *Schein* como lo ψεῦδος son ambos fenómenos y, en tanto tales, deben ser entendidos como modos del desocultamiento, es decir, de la ἀλήθεια.

Será recién en el mundo latino donde lo verdadero y lo falso se contrapondrán lógicamente por primera vez, para volverse convertibles a través de la negación. Pero eso no se dará sin la mediación de una interferencia, por la cual el lugar de ψεῦδος es ocupado por otro concepto griego, σφάλλω, desde el que la comprensión latina de la verdad y la falsedad derivará lo *falsum*. Heidegger sostiene así que lo falso latino no deriva del griego ψεῦδος, sino de σφάλλω, y que, por ende, lo falso romano no es la mera traducción de lo falso griego. Entre ambos yace una reinterpretación histórica que, enmarcada en la época del imperio, permitirá que Heidegger ponga de relieve el vínculo entre la comprensión de la verdad y el poder.

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, σφάλλω sugiere el hecho de echar abajo lo presente para poner algo otro y, por ende, el término latino *falsum* indicaría lo que derrumba y lleva a la caída, lo que hace tambalear y sólo después, por desplazamiento, lo que precipita en lo erróneo. Se trata, pues, de una comprensión imperial de la verdad que se caracteriza por articular verticalmente la realidad, en una superioridad que se mantiene en lo alto mediante el derrocamiento de una inferioridad que pretende elevarse a nivel de mando³⁷⁶.

Lo que se gesta en esa transformación de la verdad griega en latina no es, pues, un simple cambio epistemológico, sino una transformación mucho más profunda que reconfigura el propio habitar del hombre, y que distribuye y organiza el darse de lo ente. La transfiguración en la comprensión de la verdad es, simultáneamente, una transformación en la estructuración de la realidad –en este caso, a través de su verticalización– y con ella en la comprensión del poder como echar abajo y derrocar. En este marco imperial, la verdad aparecerá como lo que resiste a la caída y el derrocamiento, lo que se yergue eréctil en la altura, lo *verum*.

Como puede observarse, nos encontramos ante una verdad que se caracteriza por ser imperial, soberana, masculina y particularmente fálica. Llamativamente Heidegger analiza lo *verum* en relación al prefijo germánico *ver-*, al que caracteriza como “resistir”,

³⁷⁶ Cf. *GA 54*, pp. 57-63.

“persistir”, “estar firme”, “no caer”, “mantenerse en pie” y “mandar”; y sin embargo no menciona al *vir*, cuya masculinidad fálica pareciera sobresalir en esta verdad soberana.

Pero en segundo lugar, Heidegger señala que el elemento originario tanto en el prefijo germánico *ver-*, como en el término latino *verum* es “el encerrar, encubrir, ocultar y albergar”, que en griego remite a la expresión ἔρυμα. A diferencia de la verdad griega, lo *verum* alberga manteniendo oculto, y su opuesto, lo *ap-verio*, es lo abierto, lo no encerrado y en última instancia lo desoculto.

Lo *verum* latino –albergar ocultando– refiere a lo contrario de la ἀλήθεια –expropiar desocultando–, y paradójicamente se corresponde con λήθη, el mantener oculto³⁷⁷. La verdad romana realizaría así una torsión e inversión de la comprensión griega, haciendo de esa verdad originaria que se *desapropiaba* en el desocultamiento y sacaba a relucir los entes, una otra verdad que ahora asegura los entes en el encubrimiento que alberga, guardándolos y reteniéndolos de toda posible sustracción. La verdad se vuelve entonces conservación y aseguramiento.

Sin embargo, Heidegger sostiene que lo que en el imperio se muestra como el aplastamiento [*niederwerfen*] del enemigo que busca escalar a la posición de mando, en realidad no es la determinación esencial de la verdad latina, sino apenas su aspecto más evidente y vulgar.

Como el valle a la montaña, en la esencia de la permanente sobreelevación yace el oprimir y llevar a la caída. Ahora bien, el mero «tumbar» en el sentido de derribar es la manera más vulgar, pero no el modo esencial y propiamente imperial del llevar a la caída. El más grande e íntimo rasgo esencial de la dominación consiste en que los dominados no son oprimidos ni en absoluto meramente despreciados, sino a la inversa, en que ellos tienen la capacidad de ofrecer su servicio al interior del mismo territorio mandado, para el aseguramiento de la existencia del dominio. El llevar a la caída llega hasta el punto de que los que caen en cierto modo permanecen, pero no están arriba.³⁷⁸

Por detrás del precipitar en la caída, el poder soberano ejerce su poder de manera aún más sutil y extrema, al hacer que los mismos dominados trabajen para la reproducción de sus propias condiciones de dominación. La verdad vertical se complementa, pues, con

³⁷⁷ Cf. *GA 54*, p. 70.

³⁷⁸ [*GA 54*, p. 66: “Im Wesen der ständigen Überhöhung liegt wie die Talschaft im Gebirge das Niederhalten und Zu-Fall-bringen. Das bloße »Fällen« im Sinne des Niederschlagens ist zwar die größte, aber es ist nicht die eigentliche und wesenhafte imperiale Weise des Zu-Fall-bringens. Der große und innerste Wesenszug der wesentlichen Herrschaft besteht darin, daß die Beherrschten nicht niedergehalten oder gar nur verachtet sind, sondern umgekehrt, daß sie innerhalb des Gebietes des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandsicherung der Herrschaft. Das Zu-Fall-bringen geht darauf, daß die Fallenden in gewisser Weise stehen bleiben, aber nicht oben stehen”].

otra de tipo horizontal, a través de la cual el imperio busca mantener su estructura, defender sus límites y asegurar sus condiciones de reproducción. La cara visible negativa del poder soberano, se sostiene sobre esta otra faceta en la que el poder es entendido afirmativamente como aseguramiento y reproducción, o dicho sintéticamente: sobrepotenciación.

Pero una vez que la verdad haya sido puesta en la razón del hombre como su lugar natural al final de la Edad Media³⁷⁹, la dominación se volverá consecuencia directa de las posibilidades de cálculo. La verdad se transforma entonces en certeza, lo verdadero deviene lo puesto a disposición *para* el hombre, lo *verum* se torna *certum*. La pregunta por la verdad pasa a ser entonces pregunta por el uso asegurado de la razón –Heidegger cita como ejemplos a Descartes y Kant–, donde aquélla es tomada en un sentido puramente instrumental. De modo correlativo, la falsedad se convierte en el uso no-recto –incorrecto– de la razón, el error [*Irrtum*], mientras que la corrección pasa a regirse por el aseguramiento de la duración de la vida del hombre: “La esencia de la veritas en la forma de la certitudo se despliega en la dirección del aseguramiento disponible de la «vida»”³⁸⁰.

El mandato soberano de asegurar y reproducir las condiciones para la dominación, ha pasado a ser ahora directamente la necesidad de asegurar y reproducir la vida misma y, en particular, la vida humana. Para ello se pone a su servicio el cálculo racional y, simultáneamente, se la calcula también a ella. La reproducción y el fortalecimiento de la vida son ahora puestos en el primer plano.

Lo verdadero pasa a ser así una concordancia –ὁμοίωσις– entre la razón y la vida, y la incorrección aparece como error de cálculo, muerte. Mientras que la razón se pone al completo servicio del acrecentamiento y perdurabilidad de la vida orgánica, esta última queda reducida a un objeto de cálculo, convirtiéndose en una existencia disponible para la movilización total. La vida pasa a ser entonces un producto del cálculo tecnocientífico y puede entonces dejar de ser sostenida mediante la sustracción de esos mismos medios.

Este pasaje que va desde la comprensión imperial de la verdad y el poder a su comprensión tecnocientífica, debe ser pensado, a nuestro entender, en paralelo a la transición señalada por Foucault entre el poder soberano y la biopolítica. Así pues, es

³⁷⁹ Cf. *GA* 89, p. 153: “Ende des Mittelalters wird dann freilich alles auf den Kopf gestellt”.

³⁸⁰ Cf. *GA* 54, pp. 76 y 85: “Das Wesen der veritas in der Gestalt der certitudo entfaltet sich in der Richtung auf die Bestandsicherung des »Lebens«”.

interesante destacar que –aún en la década de 1940– Heidegger piensa dicha transición en términos fenomenológicos, esto es, como la explicitación y el pasaje a primer plano de la esencia oculta que se encontraba implícita en el poder imperial. La transición del poder soberano a la biopolítica sería así, tanto para Heidegger como para el propio Foucault, una inversión en la tónica; tal y como este último lo expresara en las dos famosas frases con las que caracterizó ambos paradigmas, a saber: “hacer morir y dejar vivir” –al poder soberano– y “hacer vivir y dejar morir” –a la biopolítica–. En este sentido, si bien ambos paradigmas convivirían, tanto en la época imperial, como en la de la tecnociencia, lo que determinaría la transición entre ellos sería apenas un cambio en la dominante, a través del cual lo que constituía la esencia oculta del poder soberano, pasaría a primer plano en la biopolítica, dejando ahora oculto –pero sin suprimir completamente– el derrocamiento directo que proviene de la comprensión soberana del poder³⁸¹.

4. BÍO Y TANATOPOLÍTICA.

Tal vez sea en el umbral que subyace a la inversión entre ambos paradigmas que debemos ubicar propiamente la matriz metafísica del poder, es decir, el deslizamiento que va de la reproducción de la vida a su aplastamiento, y viceversa, el aplastamiento que es realizado para poder seguir reproduciendo la vida: la bio-tanatopolítica. Aunque no sea presentada explícitamente en la lección de 1942 sobre la ἀλήθεια, esa matriz recorre esta genealogía del poder presentada por Heidegger con el nombre de “poner” [*stellen*]. Éste constituye una tendencia que proviene de la θέσις griega, pero que pasando por la soberanía imperial y la *certitudo* moderna, derivará en la im-posición [*Ge-stell*] contemporánea, que eclosionará recién con la Segunda Guerra Mundial. Como veremos a continuación, la im-posición se caracteriza por hacer de lo ente un recurso [*Bestand*] del que extraer sus reservas vitales. Lo existente se convertirá entonces en una mera reserva [*Bestand*] disponible para su movilización.

³⁸¹ Cf. Foucault: 2004a, p. 10: “Donc, vous n'avez pas du tout une série dans laquelle les éléments vont se succéder les uns aux autres, ceux qui apparaissent faisant disparaître les précédents. Il n'y a pas l'âge du légal, l'âge du disciplinaire, l'âge de la sécurité. Vous n'avez pas des mécanismes de sécurité qui prennent la place des mécanismes disciplinaires, lesquels auraient pris la place des mécanismes juridico-légaux. En fait, vous avez une série d'édifices complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tout cas se compliquer, *mais surtout ce qui va changer, c'est la dominante* ou plus exactement le système de corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité” (la cursiva es mía. HJC).

Pero puesto que los hombres provocan [*herausfordern*] la fuerza de la corriente de agua hasta su capacidad de presión y la ponen a producir corriente eléctrica, esto sólo es posible en la medida en que ellos mismos están dispuestos en el disponer. Los hombres ya están provocados en su relación a lo presente para que representen lo presente de antemano, y sobre todo y entonces constantemente, como lo disponible del disponer. En la medida en que el representar humano ya ha puesto lo presente como disponible en el cálculo del disponer, permanece de acuerdo a su esencia, lo sepa o no, dispuesto para el disponer de lo disponible en el disponer. [...] El hombre es por eso el empleado [*der Angestellte*] del disponer³⁸².

La tecnociencia provoca lo que se da para hacerlo disponible y ponerlo en reserva, y al mismo tiempo provoca también al hombre para ponerlo a trabajar en la explotación del ente en su totalidad. Ella se caracteriza pues, por representar [*vor-stellen*], producir [*herstellen*], disponer [*be-stellen*], extrayendo [*heraus-stellen*] y exponiendo [*dar-stellen*] las energías de lo dado. Su raíz es el poner [*stellen*] y la im-posición [*Ge-stell*] su estructura general. En el marco de la im-posición –y para Heidegger todo aparece hoy dentro de dicho marco– todo se vuelve reserva disponible, incluida la naturaleza en su totalidad y el hombre.

Pero a lo así impuesto le pertenece también, aunque a su modo, el hombre, sea que sirva a la máquina, sea que dentro del disponer de la maquinaria construya y arme la máquina. En la época del dominio de la técnica el hombre está dispuesto a partir de su esencia en la esencia de la técnica, en la im-posición, y a través de ésta. El hombre es a su modo pieza-reserva en el sentido estricto de las palabras reserva y pieza³⁸³.

En la época de la tecnociencia todo, incluido el hombre, aparece mediado tecnocientíficamente, a la vez que el ente en su totalidad se vuelve un producto artificial.

Frente al poder ejercido de manera vertical, sea ya en relación al imperio o al Estado, la época de la tecnociencia pareciera caracterizarse por una cierta horizontalidad. La dominación ya no recae sobre los dominados, sino que son éstos los que la ejercen sobre sí mismos. El poder ha perdido la centralidad y luminosidad peculiares al soberano,

³⁸² [*GA 79*, p. 30: “Gesetz aber, daß Menschen die Wasserkraft des Stromes auf ihre Druckfähigkeit herausfordern und diese stellen, elektrischen Strom zu erzeugen, dann können die Menschen dies nur, insofern sie selber schon in dieses Bestellen bestellt sind. Die Menschen sind in ihrem Verhältnis zum Anwesenden schon daraufhin herausgefordert, das Anwesende im vorhinein und darum überall und so ständig als das Bestellbare des Bestellen vorzustellen. Insofern das menschliche Vorstellen bereits das Anwesende als das Bestellbare in die Rechnung des Bestellens gestellt hat, bleibt der Mensch nach seinem Wesen, ob wissentlich oder nicht, für das Bestellen des Bestellbaren in das Bestellen bestellt. [...] Der Mensch ist darum der Angestellte des Bestellens”].

³⁸³ [*GA 79*, pp. 32, 42, 43 y también p. 37: “Zum so Gestellten gehört freilich auch, allerdings in seiner Weise, der Mensch, sei es, daß er die Maschine bedient, sei es, daß er innerhalb des Bestellens der Maschinerie die Maschine konstruiert und baut. Der Mensch ist im Weltalter der Herrschaft der Technik von seinem Wesen her in das Wesen der Technik, in das Ge-Stell, durch dieses bestellt. Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stück im strengen Sinn der Wörter Bestand und Stück”].

para dispersarse en la totalidad de lo ente. El ejercicio del poder ya no consiste entonces en la capacidad de dar la muerte, sino que ahora aparece bajo el modo del cálculo y la estadística de lo que se da, a partir de los cuales es posible reproducir y empoderar el dominio sobre sí de los dominados. El hombre se vuelve así un dato a ser ordenado entre otros, administrado por un poder que se ha convertido en estadística y gestión de la información: cibernética³⁸⁴.

Frente el poder soberano de dar la muerte al animal en el hombre, emerge esta otra comprensión –bio-tanatopolítica– en la que la razón toma el dominio calculador de lo viviente. A la capacidad de dar muerte, se le contrapone esta otra capacidad de mantener a la vida en pie a través de medios técnicos, haciendo de ella vida artificial y *sobrevida*. La vida pasa entonces a ser entendida como el resultado de la suspensión tecnocientífica de la muerte, que no implica necesariamente la prolongación del vivir. Sea ya en la producción industrial de alimentos –particularmente los de origen animal: vida que es producida en serie con el solo objeto de ser sacrificada, y que se sostiene como tal en el diferimiento de su sacrificio–, o sea ya en el sostenimiento artificial de las funciones orgánicas básicas de lo viviente; la tecnociencia hace del vivir la postergación indefinida de la muerte biológica³⁸⁵.

En la época de la biopolítica, el vivir de la vida aparece como resultado del imperio de la técnica, situación que se hace particularmente evidente en el contexto de la ciudad moderna: la provisión de agua potable, de luz, de ropa e incluso de alimentos, que permiten el sostenimiento de la vida, son consecuencia de la infraestructura tecnocientífica. Y como contracara, las guerras ya no apuntan entonces a la destrucción directa de lo viviente, sino que se proponen, ante todo, la interrupción de los “servicios” que hacen posible la vida cotidiana en las sociedades de masa. La misma provisión de servicios, vale decir, de la que depende la economía de los países desarrollados³⁸⁶.

La tecnociencia tiene, pues, la capacidad tanto de producir industrialmente como de

³⁸⁴ Cf. GA 89, p. 119: “Wieners Definition des Menschen lautet: «Der Mensch – eine Nachricht»”.

³⁸⁵ Para una lectura de la biopolítica como producción de sobrevida, tomando como paradigma al campo de concentración Cf. Agamben: 2003, *passim*. Sobre la biopolítica y la sobrevida cf. también el artículo de Katia Genel, “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en: *Methodos* [en línea], 4, 2004, URL: <http://methodos.revues.org/131>

³⁸⁶ Cf. Jünger: 1993, p. 113: “Los grandes crímenes políticos no van dirigidos ya contra los representantes personales o individuales del Estado, contra ministros, príncipes o representantes de los estamentos; van dirigidos contra los puentes de ferrocarril, contra las antenas de radio o contra los depósitos industriales”.

sostener a la vida, pero sólo como vida orgánico-fisiológica, y no en su vivir cargado de significatividad. La técnica puede así brindar el alimento y la subsistencia del cuerpo biológico, pero no puede, sin embargo, darle un motivo –si se quiere, existencial– para que coma: la tecnociencia sólo produce ζωή, pero no βίος³⁸⁷. ¿No yace entonces en el despliegue ilimitado de la tecnociencia el peligro de que la vida pierda su sentido para el hombre, y de que éste se vuelva un mero “organismo” dispuesto para la explotación utilitaria?

Pero así como puede producir ζωή, la tecnociencia tiene también la capacidad de eliminarla.

A través de tal disponer, la tierra deviene una cuenca carbonífera, el suelo un yacimiento mineral. Este disponer es ya de otro tipo que aquel a través del cual el campesino anteriormente disponía de su campo. El hacer campesino no provoca el suelo del campo; sino que más bien entrega la semilla a las fuerzas del crecimiento; las resguarda en su florecer. Sin embargo, entre tanto también el trabajo en el campo pasó al mismo dis-poner [*Be-stellen*] que hace [*stellt*] del aire nitrógeno, del suelo carbón y mineral, del mineral uranio, del uranio energía atómica, de ésta destrucción disponible. La agricultura es ahora industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la producción de hambre en países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno.³⁸⁸

La producción industrial de los medios que hacen posible la vida, es sólo un aspecto de su propia capacidad para destruir lo viviente. La biopolítica, el poder entendido como sostenimiento de la vida, es sólo la contracara de la tanatopolítica, y viceversa. De la misma tierra de la que la técnica extrae compulsivamente alimento, extrae también la hambruna, y hasta la guerra se hace por motivos “humanitarios”. Los mismos aviones que

³⁸⁷ Cf. Esposito: 2006b, p. 25: “Si se desea permanecer dentro del léxico griego y, en especial, aristotélico, más que al término *bíos*, entendido como «vida calificada» o «forma de vida», la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también [...] La política penetra directamente en la vida, pero entretanto la vida se ha vuelto algo distinto de sí misma. Y entonces, si no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica; si la relación de dos entre *bíos* y *zoé* debe, a esta altura, incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado, o tal vez debió incluirlo siempre, ¿cómo hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política?”.

³⁸⁸ [*GA 79*, p. 27: “Durch solches Bestellen wird das Land zu einem Kohlenrevier, der Boden zu einer Erzlagerstätte. Dieses Bestellen ist schon anderer Art als jenes, wodurch vormals der Bauer seinen Acker bestellte. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus; es gibt vielmehr die Saat den Wachstumskräften anheim; es hütet sie in ihr Gedeihen. Inzwischen ist jedoch auch die Feldbestellung in das gleiche Be-stellen übergegangen, das die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben”].

arrojan bombas, lanzan también –y simultáneamente– medicamentos³⁸⁹.

5. LA DETERMINACIÓN POLÍTICA DE LA MISMIIDAD

De la misma manera en que la definición tradicional del hombre como ζῶον λόγων ἔχον no es falsa, sino que es necesario recuperar el sentido original encubierto tras su condicionamiento metafísico, en la práctica sobre el concepto de Estado de 1933-1934 Heidegger sostiene que algo similar debe afirmarse respecto de su definición como ζῶον πολιτικόν. Esta determinación *política* no es, pues, un agregado accidental que advenga sobre el hombre por el mero hecho de encontrarse rodeado fácticamente de los demás. Así como el sí-mismo no es primero un sujeto aislado –un “yo” que deba misteriosamente salir fuera de sí para encontrarse con los demás–, tampoco se encuentra en un supuesto “estado de naturaleza”, del que tenga que sustraerse artificialmente mediante el pacto que constituye un Estado. Por el contrario, ya la posibilidad misma de dicho contrato revela la determinación política esencial del hombre: éste es el animal que tiene originariamente la *posibilidad* de constituir un Estado, independientemente de si éste llega o no a su realización efectiva.

Pero porque Estado y *política* en este sentido propio se relacionan [?] así mutuamente, es que un Estado sólo devino posible en general sobre la base de que el ser del hombre es político. Y si en gran medida se cree que, a la inversa, es el Estado la condición para la política, ello descansa en la propagación de un falso concepto vulgar, de acuerdo al cual la política no es nada más que una ocupación estatal, por la cual entonces cae en la dependencia de la existencia de un Estado.³⁹⁰

Considerada una determinación fundamental del ser del hombre –a punto tal que podríamos, tal vez, agregarla a la lista de existenciales–, *lo político* [*das Politische*] no

³⁸⁹ Cf. Esposito: 2006b, pp. 10-11: “Así, sobre el mismo territorio y al mismo tiempo, junto a bombas de alto poder destructivo se arrojan también víveres y medicina. No debe perderse de vista el umbral que de este modo se atraviesa. [...] El oxímoron más punzante del bombardeo humanitario reside, antes bien, en la manifiesta superposición entre declarada defensa de la vida y efectiva producción de muerte. [...] las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de los otros. Pero, justamente por ello, entre muerte y vida –entre vida que se debe destruir y vida que se debe salvar– persiste, e incluso se profundiza, el surco de una clara división. Este deslinde es el que tiende a borrarse en la lógica de los bombardeos destinados a matar y proteger a las mismas personas”.

³⁹⁰ El interpolado es de los editores (Alfred Denker y Holger Zaborowski) e indica una palabra ilegible en el manuscrito. [Heidegger: 2009, p. 71: “Staat aber *und Politik* in diesem echten Sinne verhalten sich nämlich [?] so zueinander, daß ein Staat nur aufgrund dessen überhaupt möglich wurde, daß das Sein des Menschen politisch ist. Und wenn weithin geglaubt wird, es sei umgekehrt der Staat die Bedingung für Politik, so ruht das her vom Aufkommen eines falschen Vulgärbegriffes, nach dem Politik nichts anderes ist als Staatsgeschäft, wodurch sie dann allerdings in Abhängigkeit gerät von der Existenz eines Staates” (la cursiva es del manuscrito que, recordamos, no es de Heidegger sino de Ital Gelzer)].

constituye meramente un campo entre otros dentro de la cultura, tal como Heidegger entiende que ha sido postulado en la transición entre la Edad Media y la Modernidad –y en particular a partir del Renacimiento–, para seguir luego mantenido como tal posteriormente por la “ciencia política”³⁹¹.

Haciendo de lo político un campo entre otros, una región del ente ya desde siempre previamente determinada: lo estatal; y volviéndolo, en suma, *la* política [*die Politik*], la modernidad ha capturado, junto al ζῶον λόγον ἔχον, también al ζῶον πολιτικόν. A la captura del animal racional, le corresponde, pues, la captura correlativa del animal político, devenido ahora un “yo” sustancial que se convierte en el fundamento y la unidad mínima de la sociedad. El animal político se expresa entonces como individuo aislado, que sólo posterior y artificialmente se pone en relación con los demás a través de un contrato que – como todo contrato– puede también, eventualmente, ser rescindido: el liberalismo. El Estado, la comunidad [*Gemeinschaft*] y el derecho en general, son entonces comprendidos como construcciones arbitrarias que se encuentran sujetas a la libre voluntad de las personas.

El individuo debe ser comprendido entonces como el correlato político del sujeto moderno, mientras que el liberalismo constituye la forma de organización que le corresponde: la sumatoria de las partes por sí preexistentes para la constitución de una unidad, ontológicamente idéntica, pero más grande, la sociedad [*Gesellschaft*]³⁹². Pero si el liberalismo se sostiene sobre el sujeto moderno, la deconstrucción de este último no puede sino implicar una puesta en cuestión radical –desde sus fundamentos ontológicos– del primero y, más en general, de cualquier comprensión política que se apoye sobre el

³⁹¹ Cf. Heidegger: 2009, p. 72.

³⁹² Es importante en este punto diferenciar la multiplicidad que se origina de la comunidad [*Gemeinschaft*] de aquella que se produce como resultado de la sumatoria de los individuos [*Gesellschaft*]. Remitiéndola a *Ser y tiempo*, Fritsche hace corresponder dicha diferenciación con los modos propio e impropio del Dasein. Cf. Fritsche: 1999, pp. 59, 99 y 68-69: “From the perspective of right-wing authors [y para Fritsche Heidegger es uno de ellos. HJC], society was a realm, or a form of a synthesis of individuals, in which isolated persons act for the sake of their selfish interests. In this view, the only bond between individuals in society is the common assumption that each individual acts on behalf of his or her selfish interests, while regarding other individuals exclusively as a means in the pursuit of his or her interests. Thus, this bond is not a «real» bond, since the individuals are connected only in a superficial or –as it has often been put– in a mechanical way and are therefore not really united at all. [...] In contrast to society, community and the different communities –family, the village or small town, the Volk, the nation, for some also the state– provide individuals with a stable identity through traditions, customs (Sitte), and feelings uniting individuals on the «deep» level of «positive» emotions. [...] Heidegger identifies «Gemeinschaft», «community» and «Volk», «people» [...]”. Para una lectura de la impropiedad como socialidad, en el sentido antes mencionado de *Gesellschaft* cf. Vigo: 2008, p. 261.

individuo como su fundamento.

Las consecuencias de la tan marcada preminencia del yo como sujeto, en la comprensión y determinación del ser del hombre, se dejan seguir a través de todo el siglo diecinueve hasta bien entrada la actualidad en la forma del aplanamiento. El liberalismo tiene su raíz en esta comprensión del hombre³⁹³.

Así pues, frente a esta visión liberal-humanista, cuyas determinaciones fundamentales no provienen sólo de la modernidad, puesto que sus raíces pueden ser rastreadas hasta la comprensión del ser como subsistencia –la Metafísica–, Heidegger reafirmará, ya desde *Ser y tiempo*, la cooriginariedad entre comunidad y mismidad. El sí-mismo no es, pues, un punto aislado, ni fáctica, ni tampoco ontológicamente. El sí-mismo no es, por tanto, el “yo”, ni tampoco el “tú”, sino que encarna una referencia común que los antecede, remitiéndolos recíprocamente y al mismo tiempo diferenciándolos singularmente. La mismidad es, en este sentido, el horizonte común y diferencial sobre cuyo trasfondo es posible la determinación, tanto del “yo-mismo”, como del “tú-mismo”³⁹⁴.

Es necesario entonces replantear la pregunta por la determinación política del sí-mismo, y dicho replanteamiento será llevado a cabo por Heidegger en el primer curso que dicta luego de su temprana renuncia al rectorado de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, en 1934. Programada originalmente con el sugerente título “El Estado y la ciencia”, Heidegger habría, no obstante, cambiado intempestivamente su título por “Lógica”³⁹⁵.

³⁹³ [GA 38, p. 149: “Die Folgen des so gekennzeichneten Vorrangs des Ich als eines Subjekts bei der Auffassung und Bestimmung des Menschseins lassen sich in der Form der Verflachung durch das ganze neunzehnte Jahrhundert bis in die Jetztzeit hinein verfolgen. Der Liberalismus hat in dieser Auffassung des Menschen seine Wurzel”].

³⁹⁴ Cf. GA 26, pp. 242-243; y también GA 38, p. 38: “Das Selbst ist keine auszeichnende Bestimmung des Ich. Dies ist der Grundirrtum des neuzeitlichen Denkens. Das Selbst wird nicht vom Ich her bestimmt, sondern der Selbstcharakter ist auch ebensogut dem Du eigen, dem Wir und dem Ihr. Das Selbst ist in neuer Weise rätselhaft”.

³⁹⁵ Nos referimos a GA 38, cuyo título de edición es “Logik, als die Frage nach dem Wesen der Sprache”. También aquí es imperioso aclarar, como hicimos oportunamente respecto de Heidegger: 2009 (y como parece ser una constante respecto de los textos de Heidegger con una fuerte impronta política, con excepción del Discurso rectoral), que tampoco se conserva el manuscrito original, al que el editor del texto –Günter Seubold– declara oficialmente perdido (cf. GA 38, p. 173). Sin embargo, la reconstrucción del texto llevada a cabo por la *Gesamtausgabe*, vale como un aporte fundamental a la temática en cuestión, y es clarificadora respecto de las imprecisiones contenidas en la anterior edición de la misma lección, llevada a cabo por Víctor Farías (cf. M. Heidegger (1991), *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger en el legado de Helene Weiss*, trad. esp. V. Farías, Anthropos: Madrid).

6. LA PREGUNTA POR NOSOTROS³⁹⁶

Como podemos ver, la lección se presenta como resultado de una serie de desplazamientos. Desplazamiento de Heidegger del gobierno de la Universidad de Friburgo y desplazamiento también al interior del nacionalsocialismo. Desplazamiento, en tercer lugar, del propio título del curso. Pero pese a que éste haya sido cambiado, el tema sigue siendo el mismo: se trata siempre de la ciencia y el Estado, aunque probablemente algunos pasajes rabiosamente críticos, y cierto tono desafiante –particularmente hacia los estudiantes enrolados en las SA– se deban al fastidio, aún latente, generado por el episodio del rectorado³⁹⁷.

En cualquier caso, la perspectiva elegida por Heidegger para referirse a la ciencia y el Estado resulta por lo menos llamativa: el hilo conductor residirá en la pregunta por la esencia del lenguaje; cuya capacidad de guiar y conducir la lección –y de ser entonces propiamente “pregunta rectora”– se mantendrá como tal en tanto no sea propiamente respondida. No sólo porque –como es fácil suponer– carezca de una respuesta concreta, sino por sobre todo porque lo que se trata de determinar no es tanto en qué consiste el lenguaje, como el origen de la misma pregunta, el espacio de donde proviene, en suma, el “ahí” en el que dicha pregunta acontece propiamente como tal.

Así pues, en lugar de intentar responder la pregunta rectora, la lección se propone desarrollar sus implicancias, para así poder desplegarla en su significatividad y poder cuestionante. Sólo liberando el “ahí” de la pregunta, su origen y proveniencia como la pregunta que es, es posible hacer temblar las construcciones de sentido que se han sedimentado sobre ella, entre las que se destaca, particularmente, cierta comprensión formal de la lógica.

Es necesario entonces resistir a la tendencia que conduce la pregunta hacia una respuesta. No es cuestión de llevar a cabo una “filosofía del lenguaje”, como si este último fuera un *objeto* de estudio científico, una región del ente capaz de ser determinada con claridad y distinción respecto de las demás. Frente a la “filosofía del lenguaje” –a la que Heidegger no duda en caracterizar como “patio de entrada” de la lógica, entendida esta

³⁹⁶ Una versión preliminar de la siguiente sección fue presentada como ponencia en el XXII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica organizado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en septiembre de 2011.

³⁹⁷ Cf. *GA 38*, especialmente pp. 72-77.

última como instrumento o herramienta, *organon* o utensilio del pensamiento que obtura la pregunta por la esencia del lenguaje³⁹⁸—, la indagación heideggeriana apelará a la elucidación de una instancia anterior que se encuentra presupuesta en el preguntar mismo. Así pues, siguiendo una operatoria típica de Heidegger, se interrogará a la pregunta por el origen de su determinación, y no por su respuesta.

Lo importante entonces no consiste en resolver las inadecuaciones del preguntar —tendencia característica de la ciencia y, en general, de la Metafísica— sino, por el contrario, lo relevante para el pensar reside en profundizar las tensiones, para de esa manera permanecer en la meditación. El camino del pensar no avanza de la pregunta a su posible respuesta, sino que, en cambio, retrocede hacia los presupuestos de aquella, es decir, hacia el ámbito originario en el que esta pregunta es determinada en tanto tal y en relación al cual cobra sentido *en tanto que* pregunta.

Pero como ya sabemos desde *Ser y tiempo*, la pregunta apunta en primer lugar e ineludiblemente hacia aquel que pregunta, y exige entonces una mejor especificación. La pregunta “¿qué es el lenguaje?” deviene entonces, correctamente formulada, una pregunta por *quién es en el lenguaje*, cuál es la mismidad que se configura en él, o dicho en los términos de Heidegger: ¿quiénes somos nosotros mismos, los que nos preguntamos por el lenguaje a través suyo?³⁹⁹

La pregunta por el lenguaje presupone, pues, la inadecuación entre el lenguaje y el sujeto de la pregunta, esto es, entre la pregunta en sí misma y aquél que la formula. No hay preguntas sueltas, independientemente de un lenguaje que tiende sus raíces en una tradición que lo nutre de significado. Así pues, la pregunta por el lenguaje debe ser al mismo tiempo una pregunta por la tradición y la mismidad plasmadas en él. ¿Quién es el sí-mismo que acontece en esta tradición de la pregunta por el lenguaje? ¿Quiénes somos nosotros mismos los que pertenecemos a esta tradición llamada “filosofía”?

El preguntar filosófico porta las huellas de la tradición que, traspasando los límites del presente en dirección al pasado, pero también hacia el futuro, configura al sí-mismo

³⁹⁸ Cf. GA 38, p. 14 y ss.

³⁹⁹ Cf. GA 38, p. 36: “»Wer ist der Mensch?« - Ein Selbst. »Wer ist ein Selbst?« - Wir! »Wer sind wir also, wer sind wir, wir, die Fragenden?« Die Vorfrage fußt auf dem Menschen als einem Selbst. Die Antwort verweist den Fragenden an sein Selbst. Wir selbst sind die Befragten. Wenn der Frager fragt, wer der Mensch sei als ein Selbst, wird er selbst zum Angefragten. Also nicht »Was ist der Mensch?« und nicht »Wer ist der Mensch?«, sondern »Wer sind wir selbst?« lautet die Frage”.

como aquel que *se* pregunta filosóficamente, en este caso en torno a la esencia del lenguaje. Vemos ahora que la pregunta rectora sólo adquiere su sentido sobre el trasfondo de otra pregunta, ahora fundamental, por quiénes somos nosotros mismos, los que preguntamos por el lenguaje. Pero si el desarrollo de la lección se corresponde con la pregunta rectora, la pregunta fundamental, en cambio, no puede ser abordada directamente por fuera de su mediación aquella, lo que nos evidencia no sólo el desplazamiento de la estructura general del texto –de la pregunta rectora a la fundamental–, sino que además nos hace patente que toda reflexión sobre la mismidad se presenta desplazada respecto de sí, y por ello requiere de la mediación de la pregunta. Y será habitando esta inadecuación originaria consigo mismo a través del lenguaje que podremos hacer patente un carácter esencial de la constitución de la mismidad.

La pregunta rectora por la esencia del lenguaje funcionará, en suma, como vía de acceso a la pregunta fundamental por el sí-mismo que acontece en la tradición. Ella es, por ende, una pregunta retrospectiva, que en lugar de avanzar hacia una respuesta que determine su objeto, se retrotrae hacia su origen. Sin embargo, es importante resaltar que este curso de 1934 presenta una fuerte dimensión política, que se encuentra superpuesta con esta indagación por la esencia del lenguaje. Como veremos a continuación, el sí-mismo que tiene lugar en el lenguaje, y que aparece como el origen del que proviene la pregunta, no será otro que el pueblo histórico [*geschichtliches Volk*].

7. EL SÍ-MISMO COMO PUEBLO HISTÓRICO.

¿Quién habla, pues, en la pregunta por la esencia del lenguaje? En tanto que interrogación por la proveniencia de la pregunta, la pregunta rectora se cuestiona por aquel que pregunta *a través* del lenguaje o, dicho en los términos de la tradición, por el “sujeto del lenguaje”, que sostiene la pregunta, pero que al mismo tiempo resulta configurado como tal en su seno. Sin embargo, este sujeto del lenguaje y la pregunta no debe ser confundido con un “yo” fáctico, individual, *que posee* una determinada lengua y que, en un momento u otro de su vida, se pregunta por ella en tanto que ese instrumento que posee para exteriorizar sus pensamientos, comunicarse con los demás y, además, para hacer preguntas. El lenguaje no es la lengua, ni mucho menos la lengua *de* un “yo”, sino que, como veremos, el lenguaje es siempre lenguaje compartido, heredado y transmitido⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ Sobre la lengua como herencia desapropiada del sujeto *cf.* Derrida: 1997a, *passim*.

Aunque fácticamente pronunciada la pregunta presuponga, en efecto, tanto una lengua peculiar –en el caso de Heidegger, el alemán–, como un sujeto individual que la formule, es más bien aquélla, la pregunta, en tanto lingüísticamente formulada, la que antecede al sujeto que la pronuncia. Lejos de ser el instrumento de un “yo”, es este último el que debe insertarse en un lenguaje que pone en cuestión sus límites individuales, arrojándolo a una comunidad que, como veremos más adelante, excede también los límites temporales del presente. El “yo” se inserta en el lenguaje, él es una articulación *del* lenguaje mismo. Es menester entonces descartar al “yo” como sujeto original de la pregunta –donde sujeto debe ser entendido como lo que *subyace* a la pregunta–, puesto que, lejos de ser el auténtico sujeto del lenguaje, el “yo” es su producto, una articulación suya.

El lenguaje atraviesa al yo como lo común, heredado y transmitido, a la vez que hace estallar sus límites temporales insertándolo en una tradición que lo excede por delante y por detrás. En efecto, el lenguaje presenta marcas temporales que proviniendo del pasado y proyectándose hacia el futuro, trascienden el presente inmediato. Así pues, el lenguaje se despliega a lo largo de la historia, es lenguaje de la historia y la tradición que hablan a través suyo.

La pregunta por el sujeto del lenguaje deviene entonces, en un segundo desplazamiento, pregunta por la historia⁴⁰¹. ¿Qué es la historia o, mejor, *de* qué es historia? ¿O deberíamos decir de *quién* es historia? ¿Hay, pues, una historia que no sea de la mismidad, una historia de lo inerte y carente de vida? La historia manifiesta, ante todo, una relación esencial con el tiempo. Ciertamente, aquélla es el modo en el que el tiempo se da significativamente, la historia es, en suma, el “sentido del tiempo” [*Zeitsinn*] y se corresponde, por tanto, con la posibilidad de una determinada comprensión⁴⁰².

Así pues, lo que comenzó siendo una pregunta por la esencia del lenguaje, y devino luego pregunta por la historia de la que éste proviene, se convierte ahora en una pregunta por el tiempo, entendido como la esencia de la historia. Pero tengamos presente que esta serie de desplazamientos y determinaciones de la pregunta rectora por la esencia del lenguaje se dirige hacia la pregunta fundamental por quién es en el lenguaje, esto es, por el

⁴⁰¹ Cf. GA 38, p. 78.

⁴⁰² Cf. GA 38, p. 133.

tipo de subjetividad que *subyace* –*subjectum*– a la pregunta rectora y de la que ésta proviene.

La pregunta por la historia debe ser entonces determinada como pregunta por la comprensión del tiempo. Aunque sólo el hombre tenga dicha comprensión, el tiempo se da también en la tierra y en los animales. Considerada en este sentido peculiar, Heidegger sostiene que también puede decirse legítimamente que las piedras, las plantas y los animales tienen una historia [*Historie*] que nos permite, por ejemplo, poder datar las formaciones geológicas de la Tierra o explicar la evolución de la flora. El paso del tiempo se hace evidente en el cambio de las estaciones del año, el crecimiento de las plantas y las migraciones de los animales. Aunque todas las regiones del ente tengan una relación peculiar con el tiempo que en sí misma escapa a nuestra comprensión, no obstante, la temporalidad propia del hombre excede lo que Heidegger denomina el “curso” [*Ablauf*] temporal de la Tierra, o el “transcurso” [*Vorgang*] propio de la esfera de la vida, para extenderse hasta el “suceder” [*Geschehen*]⁴⁰³. A este último modo de la temporalidad le corresponde una comprensión y por ende un “sentido del tiempo”, peculiares al existente humano y que posibilitan la historia como *Geschichte*.

Así pues, si la pregunta por el lenguaje fue siendo objeto de paulatinos desplazamientos que la condujeron hacia la pregunta por el tiempo, aquí nos topamos con su última determinación. La pregunta por la esencia del lenguaje es, en su origen, una pregunta por el sentido del tiempo. Puesto que el lugar de proveniencia del lenguaje es la tradición y la historia, y que ésta se sostiene a su vez sobre una comprensión del tiempo, es necesario entonces determinar cuál es el sentido de dicha comprensión, de modo tal que podamos dejar suceder [*geschehen*] a la historia [*Geschichte*] en su sentido propio, y de ese modo dejemos también acontecer propiamente al sí-mismo que ella configura.

Nos encontramos aquí en el estrato más básico abierto por esta indagación en el origen de la pregunta por la esencia del lenguaje: la temporalidad propia, inherente a la historia. Pero ahora que hemos llegado hasta el fondo de la pregunta, debemos mirar lo abierto por ella para intentar aclarar quién es el sí-mismo que de allí proviene. Y Heidegger no duda: el sujeto del lenguaje no es el “yo”, sino que somos “nosotros” en tanto pueblo histórico.

⁴⁰³ Cf. *GA 38*, p. 88.

Mientras nos expresamos así, es decir, hablamos unos con otros, hemos desplegado una determinación del nosotros completamente distinta a la habida hasta ahora, y hemos ahora también respondido sin darnos cuenta en absoluto a la pregunta: “¿quién somos nosotros mismos?”: estamos en el ser del pueblo, nuestro ser-sí-mismo [*Selbstsein*] es el pueblo [...].⁴⁰⁴

Pero aunque la pregunta esté en cada caso formulada fácticamente en una lengua en particular, su procedencia trasciende los límites nacionales para hundirse, a través de la tradición, en una experiencia fundamental que yace en el origen de Occidente. El pueblo histórico arraiga, pues, en una experiencia fundamental de la pregunta que, habiendo surgido por primera vez en la antigua Grecia, originó una tradición histórica llamada “filosofía”, y de la que proviene la determinación fundamental de los pueblos occidentales.

Tenemos que saber que nuestra historia espiritual [*unsere geistige Geschichte*] está ligada 2000 años atrás. En su fuerza configurante esta historia está todavía hoy presente, incluso si la mayoría no presiente nada de ello.⁴⁰⁵

La determinación histórica de los pueblos proviene, en suma, de una experiencia fundamental de la pregunta. Tras la separación nacional de los pueblos, yace este horizonte común del que participamos en tanto pensamos la pregunta por la esencia del lenguaje. El origen de la diferencia entre los pueblos se remonta así hacia una historia espiritual que los desapropia en una experiencia fundamental de la pregunta, que yace al inicio de la filosofía. Así pues, repitiendo meditativamente el preguntar que nos ha sido transmitido por la tradición, no sólo lo legamos al futuro, para de esa manera extender hacia el porvenir la comunidad fundamental que llamamos Occidente, sino que a su vez abrimos por primera vez la posibilidad de entablar un diálogo auténtico con lo oriental⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ [GA 38, p. 57: “Indem wir uns so aussprechen, d. h. miteinander sprechen, haben wir eine ganz andere Bestimmung des Wir als bisher vollzogen, haben wir jetzt auch ganz unversehens auf die Frage »Wer sind wir selbst?« geantwortet: Wir stehen im Sein des Volkes, unser Selbstsein ist das Volk. Unversehens haben wir geantwortet [...]”].

⁴⁰⁵ [GA 38, p. 9: “Wir müssen wissen, daß unsere geistige Geschichte 2000 Jahre zurück gebunden ist. Diese Geschichte ist in ihrer gestaltenden Kraft heute noch Gegenwart, auch wenn die meisten nichts davon ahnen”].

⁴⁰⁶ Cf. GA 12, pp. 93-94: “Im Sommersemester des Jahres 1934 hielt ich eine Vorlesung unter dem Titel: »Logik«. Es war jedoch eine Besinnung auf den λόγος, worin ich das Wesen der Sprache suchte. Indes dauerte es noch einmal beinahe ein Jahrzehnt, bis ich zu sagen vermochte, was ich dachte – das gemäße Wort fehlt auch heute noch. Der Ausblick für das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht, bleibt in seiner ganzen Weite noch verhüllt. Darum sehe ich noch nicht, ob, was ich als Wesen der Sprache zu denken versuche, auch dem Wesen der ostasiatischen Sprache genügt, ob am Ende gar, was zugleich der Anfang wäre, ein Wesen der Sprache zur denkenden Erfahrung gelangen kann, das die Gewähr schenkte, daß europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt”. Para una reconstrucción de este intento de entablar un diálogo con lo oriental, resulta fundamental Saviani: 2004, *passim*.

La mismidad implícita en la pregunta por la esencia del lenguaje no se corresponde entonces con el individuo aislado. La pregunta fractura toda pretensión de individualidad y remite a la pluralidad de un “nosotros”, que se encuentra ya contenida de antemano en el sí-mismo. Pero se trata, sin embargo, de un nosotros que tampoco es el resultado de la mera sumatoria de individuos, cada uno independiente y autónomo –sustancias que no han menester de otra cosa para ser, tal y como las presupone el liberalismo–, sino del nosotros originario de un pueblo que antecede a sus determinaciones individuales. En este sentido, el nosotros representa una determinación esencial de la mismidad que precede a su identificación individual, así también como antecede toda posible noción de sociedad que se desprenda de la simple acumulación de individuos⁴⁰⁷. El nosotros implícito en la pregunta remite, pues, a una determinación originariamente política y comunitaria de la mismidad: el pueblo. Y el ser de ese pueblo, sostiene Heidegger, se plasma en el Estado, que garantiza y protege su sentido histórico⁴⁰⁸.

El Estado es, en este sentido, la forma histórica que el pueblo se da a sí mismo. Aquél no es, por ende, una construcción abstracta, ni tampoco una creación cultural entre otras. El Estado tampoco es, meramente, una unidad que emerja de la tensión abierta entre amigo y enemigo, tal y como la piensa Carl Schmitt. En efecto, Heidegger sostiene que aunque la posibilidad real del enfrentamiento sea la condición de la política y de toda unidad amigo-enemigo, sin embargo ello no especifica que la unidad política que surja de ese enfrentamiento deba ser la de un Estado⁴⁰⁹.

Lo que distingue entonces al Estado de una construcción política cualquiera, reside, para Heidegger, en que aquél expresa el impulso de un pueblo que, a través suyo, se da a sí mismo una constitución. Esta última no es, por tanto, un simple contrato racional, un peculiar orden jurídico establecido arbitraria y libremente por un conjunto de individuos

⁴⁰⁷ Cf. *GA 38*, p. 40 y ss.: “Darin, daß der Mensch er selbst ist, liegt eine mannigfaltige Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und miteinander als Du und Ich beschlossen. Auch hier haben wir keine nachträgliche Ansammlung von mehreren, vielen, geeinzelteten Ich, sowenig das Ihr eine Ansammlung, eine Masse von unserem Du ist. Wir können uns als vereinzeltete Ich nicht einmal zu einer Summe, zum Wir, zusammenzählen. Wenn ich sage »ich und ich und ich«, komme ich nicht vom Ich los, wiederhole ich nur immer mich selbst”.

⁴⁰⁸ Cf. *GA 38*, p. 165: “Weil das Sein des geschichtlichen Daseins des Menschen in der Zeitlichkeit, d. h. der Sorge, gründet, deshalb ist der Staat wesensnotwendig - der Staat nicht als ein Abstraktum und nicht hergeleitet aus einem erdachten und auf eine zeitlose an sich seiende Menschennatur bezogenen Recht, sondern der Staat als das Wesensgesetz des geschichtlichen Seins, kraft dessen Fügung erst das Volk geschichtliche Dauer, d. h. die Bewahrung seiner Sendung und den Kampf um seinen Auftrag, sich sichert. Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes”.

⁴⁰⁹ Cf. Heidegger: 2009, p. 74 y Schmitt: 2003, *passim*.

que se ponen de acuerdo, sino que la constitución –y el estado de derecho que de ella se desprende– son expresiones del sentido que un pueblo se pone para ser⁴¹⁰.

El Estado arraiga, por ende, en la originaria determinación política del hombre como ζῶον πολιτικόν. El Estado expresa al pueblo que el ζῶον πολιτικόν lleva inscripto en su propio nombre: la πόλις. Heidegger sostiene así que la relación entre pueblo y Estado es de determinación recíproca, y llega incluso a arriesgar que se corresponde con la que tiene lugar entre el ente –aquí el pueblo– y su ser –en este caso el Estado–⁴¹¹.

La dimensión política del ser del hombre hace así referencia tanto a una inclinación esencial hacia el pueblo y la comunidad –ya manifiestas en *Ser y tiempo* bajo la forma del ser-con [*Mitsein*] y el destino histórico del pueblo [*Geschick*]⁴¹²–, como a la posibilidad de plasmar dicha inclinación en un Estado. La comunidad no es, pues, algo previamente disponible en lo que el hombre deba insertarse, sino que el ser político de éste reside justamente en el hecho de tener que estar siempre configurando, y siendo a su vez configurado, por la comunidad en la que vive

El hombre es un ζῶον πολιτικόν, porque tiene fuerza e inclinación a la πόλις, donde πόλις no es entonces considerado como previamente existente, sino como algo que el hombre debió y pudo por primera vez configurar. Pero entonces en este sentido el hombre es en efecto perteneciente a la polis, πολιτικός, en tanto que ser vivo que tiene la posibilidad y la necesidad de la existencia en la polis⁴¹³.

Lo πολιτικός remite pues al vínculo recíproco *entre* el hombre y el pueblo, o dicho de otra manera, al umbral entre la singularización y la pluralización de la mismidad. Se trata, una vez más, de una multiplicación singularizante que determina intrínsecamente a la mismidad y que, teniendo su origen en su referencia esencial al ser⁴¹⁴, se manifiesta, en este caso políticamente, bajo la forma del pueblo.

⁴¹⁰ Cf. Heidegger: 2009, p. 76.

⁴¹¹ Cf. Heidegger: 2009, p. 75.

⁴¹² Cf. *GA* 2, §§ 27 y 74.

⁴¹³ [Heidegger: 2009, p. 71: “Der Mensch ist ein ζῶον πολιτικόν, weil er Kraft und Anlage zur πόλις hat, wobei also πόλις nicht begriffen ist als ein schon vorher bestehendes, sondern als etwas, das der Mensch erst gestalten konnte und mußte. In diesem Sinne aber ist der Mensch dann freilich zur Polis gehörig, πολιτικός, als das Lebewesen nämlich, das Möglichkeit und Notwendigkeit hat zur Existenz in der Polis”].

⁴¹⁴ Cf. *GA* 26, p. 173: “Die Mannigfaltigkeit ist aber auch nicht bloße formale Mehrheit von Bestimmtheiten, sondern Mannigfaltigkeit gehört zum Sein selbst”.

E. CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

¿Quién es entonces el sí-mismo? Una cierta experiencia fundamental de la pregunta en general, y de esta pregunta en particular, pareciera estar presupuesta en la posibilidad de darle respuesta. La mismidad es, pues, lo configurado por la pregunta en su preguntar: la historia de Occidente en general, el pueblo que articula la pregunta en un determinado sentido y, en última instancia, un sí-mismo singular y viviente que encuentra su determinación más propia en el seno de los dos anteriores. La experiencia de la pregunta señala así el origen de tres constelaciones que se superponen: Occidente, su diferenciación en pueblos y la diferenciación de éstos en singularidades que conviven entre sí.

El sí-mismo arraiga así en una experiencia fundamental de lo occidental, que tiene lugar al inicio de la historia de la filosofía y que, como tal –explícita o implícitamente –, todavía perdura hasta nuestros días. Sólo indagando en esa experiencia de la pregunta es posible, para Heidegger, reencontrar al sí-mismo tras las capas encubridoras de la Metafísica, y de ese modo abrir simultáneamente la posibilidad de entablar un diálogo con las otras experiencias posibles.

Esa experiencia filosófica de la pregunta constituye, por ende, el origen de la mismidad occidental, que da luego lugar a la diferencia entre los pueblos. De ella provienen las determinaciones del hombre como ζῶον λόγον ἔχον y ζῶον πολιτικόν. Es necesario entonces dejar de tomar estas definiciones como saberes evidentes por sí solos, para volver a situarlas sobre el trasfondo de ese origen esencial del que proviene su sentido. Es menester, en suma, volverlas cuestionables. ¿En qué consiste, pues, la

animalidad? ¿Qué determina lo racional? ¿Cuál es la esencia de lo político?

No es posible dar una respuesta concreta a estas preguntas, sin que en el transcurso alejemos de nosotros la posibilidad de comprenderlas y, junto a ellas, de comprendernos también a nosotros mismos. Es necesario entonces profundizar en el abismo de las preguntas fundamentales, en lugar de seguir tendiendo puentes entre las regiones que se originan en torno a él. Pero para eso hace falta primero elucidar la posibilidad de un pensar más pobre, más humilde también, que el que proviene de la Metafísica.

Paradójicamente, tal vez sea allí donde resida el aporte más relevante de la obra de Heidegger, a saber: en privar al pensamiento de sus vanidades, sus pretensiones de apodicticidad y certeza, en suma, de su tendencia a volverse saber absoluto. Lo que verdaderamente engrandece y determina como tal al pensamiento no reside entonces en sus seguridades, sino en la conmoción que emerge de la insuperable carencia de certezas, de la esencial posibilidad de ser falseado y de tener que empezar cada vez de nuevo. Porque, en efecto, así como el pensar se encuentra esencialmente privado de arribar al absoluto, tampoco puede nunca fracasar absolutamente, sino que debe siempre sostenerse *ante el riesgo* de ese fracaso.

La filosofía no puede entonces dejar de ser filo-sofía para reunirse consigo misma en la inmediatez de la sofía, tal y como reclamaba Hegel⁴¹⁵. Ella no es tanto filo-*sofía* como por sobre todo *filo*-sofía. Frente al ascenso metafísico al absoluto, este descenso al abismo es, pues, un descenso a la pregunta, a partir del cual nuestras seguridades fundamentales revelan su esencial carácter ficticio, hipotético y metafórico, pero al mismo tiempo indispensable para el habitar del hombre.

Sostenidos sobre la (im)posibilidad abierta por estas preguntas, a lo largo de la presente tesis hemos procurado trazar tres vectores que hacen posible rastrear la cuestión de la mismidad en la obra de Heidegger, a saber: el Dasein, el animal racional y el animal político. Tres vectores que se entrecruzan y determinan recíprocamente, pero que, desde su propia diversidad, hacen patente un rasgo esencial al sí-mismo: la multiplicidad inherente al origen. Frente a la unicidad de la Metafísica, el pensar postulado por Heidegger se

⁴¹⁵ Cf. GA 9, p. 364: "Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der »Liebe zur Weisheit« ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens"

caracteriza por pensar lo múltiple de múltiples maneras⁴¹⁶. Los distintos nombres con los que refiere a lo en cada caso originario –“ser”, “*Seyn*”, ~~ser~~, “diferencia ontológica”, *Ereignis*, “claro del ser”, “lo abierto”– deben ser, por lo tanto, considerados como nombres de lo mismo [*das Selbe*], aunque no por ello de lo idéntico, ni de lo igual [*das Gleiche*] consigo mismo. Se trata, pues, de nombres que apuntan a explicitar una diferencia intrínseca, una imposibilidad de resolución en la unidad, un resto y una resistencia fundamental que se hace manifiesta en el pensar.

Nuestro objetivo general se proponía entonces analizar la cuestión del sí-mismo en la filosofía de Martin Heidegger, tomándola como hilo conductor para la exposición de la deconstrucción de la historia de la Metafísica, tanto en su vertiente ontológica como también ética y política. En este sentido, nos interesaba mostrar que la comprensión heideggeriana del sí-mismo contiene una crítica a la subjetividad moderna y el humanismo, pero también una interpretación positiva que contempla las determinaciones comunitaria, viviente, animal, política e histórica de la mismidad; y que guarda una importancia insoslayable para comprender las discusiones filosóficas más actuales.

Por tal motivo, hemos abordado el tema que nos ocupa en el contexto de las discusiones contemporáneas a que ha dado lugar, y en cuyo marco el pensamiento de Heidegger resulta, a nuestro entender, revitalizado y radicalizado. Por consiguiente, hemos comenzado en la Introducción por exponer la ontología de la palabra que se deriva de la obra heideggeriana, para de esa manera poner de relieve los problemas metodológicos inherentes al vínculo indisoluble entre exposición e interpretación planteado por el pensador alemán. Así pues, bajo este precepto, sostuvimos que el pensamiento de Heidegger adquiere su auténtica dimensión en el marco de las discusiones contemporáneas que todavía suscita. Siguiendo consideraciones del propio Heidegger acerca de la equivocidad esencial a la palabra filosófica –otra marca de la multiplicidad inherente al pensar–, hemos sostenido que no hay un “Heidegger en sí”, capaz de ser expuesto de manera neutral por fuera de las interpretaciones a que ha dado lugar. Heidegger es, pues, Heidegger y sus derivas contemporáneas.

En ese contexto, nos interesó particularmente plantear el marco conceptual en el

⁴¹⁶ Cf. Richardson: 2003, p. 23: “Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts”; y *GA 89*, p. 155: “Der Anstoß meines ganzen Denkens geht auf einen Aristotelischen Satz zurück, in dem es heißt, daß das Seiende in vielfacher Weise ausgesagt werde”.

que se desenvuelve, tanto la presente tesis, como la propia obra de Heidegger, con el objetivo de hacer patente la condición postfundacional de su pensamiento, y de cuya elucidación depende, a nuestro entender, gran parte de su filosofía. Al mismo tiempo, hemos procurado caracterizar al sí-mismo en tanto que espectro de la palabra, para luego presentar una breve genealogía de su devenir histórico, en paralelo al devenir histórico de la propia palabra. Nuestra intención allí ha consistido en mostrar que ambos procesos conducen a la objetivación del ser del hombre y del lenguaje, que llega a su punto culminante en la época tecnocientífica.

Así pues, en el primer capítulo avanzamos hacia una primera determinación del sí-mismo utilizando como matriz la perspectiva del Dasein, concepto que Heidegger utiliza a finales de la década de 1920 y cuya expresión sistemática más acabada tiene lugar en *Ser y tiempo*. Nuestro objetivo general consistió en demostrar que el Dasein constituye una crítica radical al humanismo en general, y en particular al sujeto moderno. Eso nos sirvió para preparar el terreno para elucidar, en los capítulos posteriores, la crítica radical de los sistemas políticos que se sostienen sobre la comprensión del sí-mismo como un individuo.

Para lograr ese objetivo, hemos indicado a la pregunta como instancia fundamental que rompe con la alienación en la que se encuentra el sí-mismo ante la ausencia de una comprensión explícita del ser, mostrando así la primera determinación de la mismidad en *Ser y tiempo*. De esa manera, pudimos hacer patente a la pregunta como estrategia general sobre la que se sostiene el completo desarrollo del texto.

Pero una vez que señalamos el vínculo insoslayable entre el sí-mismo y la pregunta –manifiesto en la posibilidad de que aquel sea interpelado por ésta–, hemos comenzado un retroceso en dirección hacia los presupuestos que hicieron posible esa primera determinación del Dasein, y que nos condujo a que explicitáramos al ser-en-el-mundo como horizonte de la pregunta. Así pues, justificando que Heidegger lo tome como hilo conductor de la investigación y mostrándolo en su carácter de ruptura con la interioridad peculiar al sujeto moderno, hemos seguido el entramado del ser-en-el-mundo con la intención de indagar en el origen de su determinación. Nos interesaba explicitar su posibilidad más extrema, más allá de la cual tanto el ser-en-el-mundo en su totalidad, como la determinación del sí-mismo –considerado ahora en tanto elemento formal de aquel– se hundían en la insignificatividad: la posibilidad de la muerte y la trascendencia. De esa

manera, retrocediendo desde la interpelación hasta la trascendencia, hemos procurado trazar el horizonte íntegro dentro del cual acontece la mismidad entendida como Dasein.

Determinado a partir de la pregunta, el Dasein se corresponde, pues, con el íntegro fenómeno del ser-en-el-mundo, en relación al cual llega a ser concretamente el ente que es. En este sentido, luego de distinguir la analítica existencial respecto de una indagación abstracta sobre la subjetividad, hemos podido concluir que el ser-en-el-mundo determina concreta y singularmente al Dasein en cada caso, que éste es –existencialmente– “*solus ipse*”, y que este solipsismo no debe ser entendido al modo metafísico como la reclusión en una interioridad absoluta. Por el contrario, hemos mostrado la necesidad de pensar el solipsismo del Dasein en su vínculo inextricable con la mundanidad. Se trata, en suma, de un solipsismo de la pura exposición y aperturidad, o dicho sintéticamente, de un solipsismo de la existencia [*Existenz*].

En el segundo capítulo, hemos tratado la relación entre el sí-mismo y la vida. Nuestro objetivo en este punto consistió en intentar desmontar la escisión con claridad y distinción entre el hombre y el animal, para de esa manera desmontar el fundamento ontológico de las efectividades ético-políticas que se sostienen sobre la Metafísica en general, y sobre el humanismo en particular. Así pues, habiendo desplegado la ontología fundamental en tanto que origen de la determinación de lo ente en el capítulo anterior, se volvía necesario ahora volver a trazar la distinción entre el hombre y el resto de lo viviente. Pero sostenida en la trascendencia, mostramos que la diferencia fundamental implícita en dicha redefinición no residía tanto en su contenido –puesto que éste aún permanecía indeterminado–, como en la *textura* de ese mismo trazado. En este sentido, frente al trazado metafísico, llevado a cabo con claridad y distinción, nos interesó particularmente señalar el carácter esencialmente hipotético y metafórico del postulado por Heidegger.

Luego de una indagación en la corporalidad del sí-mismo, considerada en tanto que dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo y pasada por alto en la analítica existencial, nos hemos detenido en la mundanidad como determinación fundamental de lo viviente. Sin embargo, hemos debido preguntarnos por la posibilidad de lograr un acceso originario al mundo de lo viviente, a partir de la definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον.

El hombre ha sido caracterizado tradicionalmente a partir de la animalidad, aunque dicha definición haya sido corrientemente fracturada en favor de la racionalidad. En este

sentido, hemos intentado pensar el origen de dicha determinación en una experiencia fundamental del abismo que subyace a la distinción entre animalidad y racionalidad. Frente a la sutura metafísica de dicho abismo, cuyo punto máximo emergería para Heidegger bajo la égida del trabajador –figura que encarnaría la comprensión de la mismidad peculiar a la época tecnocientífica: el animal que trabaja–, nos interesó plantear la necesidad de emprender el descenso hacia el mundo de la vida, con la intención de buscar algún tipo de mismidad que hubiera quedado por fuera de la determinación a través de la pregunta. Y para emprender ese descenso al abismo, hemos encontrado una vía fructífera en la caracterización heideggeriana de la “pobreza” [*Armut*]. Deteniéndonos en la caracterización heideggeriana de ésta, hemos indicado la posibilidad de una ~~experiencia~~ compartida de la tachadura y la negatividad entre el hombre y el animal, que sin embargo este último no vive *en tanto tal*.

Finalmente, en el tercer capítulo tomamos como eje la caracterización del hombre en tanto que *animal político*, para mostrar en el sí-mismo un lugar privilegiado en el que se cristalizan la Metafísica y el humanismo en tanto relaciones fundamentales de poder. Con tal objetivo, hemos reconstruido la genealogía de la verdad que aparece en la obra de Heidegger, y que se corresponde con las formas históricas del sí-mismo y del poder. Nos detuvimos especialmente en dos formas históricas de la verdad-poder: la imperial, que equiparamos a lo que Foucault denomina “poder soberano”; y la tecnocientífica, que fue relacionada con lo que éste denomina “biopolítica”; para finalmente señalar la matriz común a ambos en la “bio-tanatopolítica”. De esta manera, quisimos hacer patente, por un lado, una comprensión de la verdad como relación de poder fundamental, y por otro, la necesidad de rastrear las raíces de la política en un horizonte que –siguiendo la terminología de Esposito– denominamos lo impolítico⁴¹⁷. Quisimos así mostrar la deconstrucción heideggeriana de la Metafísica y del sujeto moderno en tanto que estrategia impolítica que presenta importantes consecuencias tanto ontológicas, como ético-políticas, y que se hacen manifiestas en la puesta en cuestión de la dominación tecnocientífica de lo viviente.

Así pues, si en el segundo capítulo nos detuvimos en la afirmación heideggeriana de que la definición tradicional del hombre como ζῷον λόγον ἔχον no es falsa, a partir del

⁴¹⁷ Cf. Esposito: 2006a, *passim*.

análisis acerca del poder hicimos patente que tampoco podemos sin más afirmar que es verdadera, puesto que eso ya presupone un preconceito de la distinción entre verdadero y falso que socava su originariedad, poniéndola a actuar en un determinado respecto. Ahondar en el “origen esencial” de la definición tradicional hacía entonces necesario que se la liberara de su captura humanista.

Heidegger habría intentado elucidar ese origen esencial ya en *Ser y tiempo*, aunque –todavía anclado en un abordaje que priorizaba la experiencia de la pregunta– no había podido acceder a la animalidad de manera originaria en el marco de aquella investigación. La pregunta planteaba, en efecto, un límite insuperable entre el sí-mismo humano y toda otra forma posible de mismidad⁴¹⁸. La experiencia fundamental de la pregunta aparecía entonces como la condición de posibilidad de la metafóricidad habitada por el hombre, pero también como su límite. ¿Qué hay, por tanto, más allá de ese límite que separa al sí-mismo del resto de lo viviente y al mismo tiempo lo expone a la alteridad radical?

Tal vez sea entonces necesario que reformulemos la pregunta para pasar, de la pregunta por el sí-mismo, a la pregunta por la pregunta: ¿qué hay, pues, por fuera de la experiencia fundamental de la pregunta? ¿Pero es ésta una pregunta posible? ¿No yace en ella tanto el límite de la comprensión occidental de la mismidad, como también de la filosofía? Quizá en la pobreza resida ese primer paso en dirección a otro pensar capaz de abrir metafóricamente la pregunta, mostrándonos así que incluso el sí-mismo era, también él –¡especialmente él!– una hipótesis o una metáfora.

⁴¹⁸ Cf. *GA 40*, p. 152: “Der Mensch kommt erst als fragend-geschichtlicher zu ihm selbst und ist ein Selbst”.

F. BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE ACUERDO A LA EDICIÓN DE LA
GESAMTAUSGABE (OBRAS COMPLETAS) DE HEIDEGGER.

- GA1 *Frühe Schriften (1912–1916)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1978.
- GA2 *Sein und Zeit (1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1977 [todas las citas según la paginación marginal, de acuerdo a la edición separada de Max Niemeyer].
- GA3 *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1991.
- GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*, ed. F.W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1981.
- GA5 *Holzwege (1935–1946)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA6.1 *Nietzsche I (1936–1939)*, ed. B. Schillbach, Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.
- GA6.2 *Nietzsche II (1939–1946)*, ed. B. Schillbach, Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA7 *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- GA8 *Was heisst Denken? (1951–1952)*, ed. P.-L. Coriando, Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.
- GA9 *Wegmarken (1919–1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- GA10 *Der Satz vom Grund (1955–1956)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA11 *Identität und Differenz (1955–1957)*, F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.
- GA12 *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, ed. F.-W. von Herrmann,

- Klostermann: Frankfurt am Main ,1985.
- GA13 *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*, ed. H. Heidegger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA14 *Zur Sache des Denkens (1962–1964)*, F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.
- GA15 *Seminare (1951–1973)*, ed. C. Ochwad, Klostermann: Frankfurt am Main,1986.
- GA16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, ed. H. Heidegger, Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- GA17 *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- GA18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Summer semester 1924)*, ed. M. Michalski, Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.
- GA19 *Platon: Sophistes (Winter semester 1924/25)*, ed. I. Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.
- GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Summer semester 1925)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1979.
- GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Winter semester 1925/26)*, ed. W. Biemel, Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- GA22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Summer semester 1926)*, ed. F.-K. Blust, Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- GA23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Winter semester 1926/27)*, ed. H. Vetter, 2006. XII, 248p.
- GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Summer semester 1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1975.
- GA25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Winter semester 1927/28)*, ed. I. Görland, Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*

- (*Summer semester 1928*), ed. K.Held, Klostermann: Frankfurt am Main, 1978.
- GA27 *Einleitung in die Philosophie (Winter semester 1928/29)*, ed. O. Saame y I. Saame-Speidel, Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.
- GA28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Summer semester 1929)/ Im Anhang: Nachschrift "Einführung in das akademische Studium" (Summer semester 1929)*, ed. C. Strube, Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Winter semester 1929/30)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Summer semester 1930)*, ed. H. Tietjen, Klostermann: Frankfurt am Main, 1982.
- GA32 *Hegels Phänomenologie des Geistes (Winter semester 1930/31)*, ed. I. Görland, Klostermann: Frankfurt am Main, 1980.
- GA33 *Aristoteles, Metaphysik J 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Summer semester 1931)*, ed. H. Hüni, Klostermann: Frankfurt am Main, 1981.
- GA34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Winter semester 1931/32)*, ed. H. Mörchen, Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA36/37 *Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Summer semester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Winter semester 1933/34)*, ed. H. Tietjen, Klostermann: Frankfurt am Main, 2001.
- GA38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Summer semester 1934)*, ed. G.Seubold, Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.
- GA39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Winter semester 1934/35)*, ed. S.Ziegler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1980.
- GA40 *Einführung in die Metaphysik (Summer semester 1935)*, ed. P. Jaeger,

- Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Winter semester 1935/36)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1984.
- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Summer semester 1936)*, ed. I. Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Winter semester 1936/37)*, ed. B. Heimbüchel, Klostermann: Frankfurt am Main, 1985.
- GA44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Summer semester 1937)*, ed. M. Heinz, Klostermann: Frankfurt am Main, 1986.
- GA45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Winter semester 1937/38)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1984.
- GA46 *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung (Winter semester 1938/39)*, ed. H.-J. Friedrich, Klostermann: Frankfurt am Main, 2003.
- GA47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Summer semester 1939)*, ed. E. Hanser, Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus (2nd trimester 1940)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1986.
- GA49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, ed. G. Seubold, Klostermann: Frankfurt am Main, 1991.
- GA50 *Nietzsches Metaphysik (anunciado para el semestre de invierno 1941/42)/ Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten (Winter semester 1944/45)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1990.
- GA51 *Grundbegriffe (Summer semester 1941)*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1981.
- GA52 *Hölderlins Hymne "Andenken" (Winter semester 1941/42)*, ed. C.

- Ochwaldt, Klostermann: Frankfurt am Main, 1982.
- GA53 *Hölderlins Hymne "Der Ister" (Summer semester 1942)*, ed. W. Biemel, Klostermann: Frankfurt am Main, 1984.
- GA54 *Parmenides (Winter semester 1942/43)*, ed. M. S. Frings, Klostermann: Frankfurt am Main, 1982.
- GA55 *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Summer semester 1943) / 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Summer semester 1944)*, ed. M. S. Frings, Klostermann: Frankfurt am Main, 1979.
- GA56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Summer semester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Summer semester 1919)*, ed. B. Heimbüchel, Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.
- GA58 *Grundprobleme der Phänomenologie (Winter semester 1919/20)*, ed. H.-H. Gander, Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.
- GA59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Summer semester 1920)*, ed. C. Strube, Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- GA60 *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semestre d'hiver 1920/21), ed. M. Jung et T. Regehly / 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Summer semester 1921) / 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Prepared notes and introduction to an undelivered course 1918/19)*, ed. C. Strube, Klostermann: Frankfurt am Main, 1995.
- GA61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1921/22)*, ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann: Frankfurt am Main, 1985.
- GA62 *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Summer semester 1922)*, ed. G. Neumann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2005.

- GA63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Summer semester 1923)*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA64 *Der Begriff der Zeit (1924)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.
- GA65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA66 *Besinnung (1938/39)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA67 *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.
- GA68 *Hegel*, ed. I. Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.
- GA69 *Die Geschichte des Seyns*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.
- GA70 *Über den Anfang*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2005.
- GA 71 *Das Ereignis*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- GA 73 *Zum Ereignis-Denken*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 74 *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach dem Kunst*, ed. T. Regehly, Klostermann: Frankfurt am Main, 2010.
- GA75 *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, ed. C. Ochwaldt, Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- GA76 *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, ed. C. Strube, Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- GA77 *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, ed. I. Ingrid Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1995.
- GA 78 *Der Spruch des Anaximander*, ed. I. Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 2010.

- GA79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. P. Jaeger, Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- GA81 *Gedachtes*, ed. P.-L. Coriando, Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.
- GA 83 *Seminare: Platon - Aristoteles – Augustinus*, ed. M. Michalski, Klostermann: Frankfurt am Main, 2012.
- GA 84 *Seminare: Leibniz - Kant – Schiller*, ed. G. Neumann, Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA85 *Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*, ed. I. Schüssler, Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.
- GA 86 *Seminare: Hegel – Schelling*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 87 *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*, ed. P. von Ruckteschell, Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.
- GA 88 *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken*, ed. A. Denker, Klostermann: Frankfurt am Main, 2008.
- GA89 *Zollikoner Seminare*, ed. M. Boss, Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.
- GA90 *Zu Ernst Jünger "Der Arbeiter"*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.
- GA 94 *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.
- GA 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.
- GA 96 *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. P. Trawny, Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.

BIBLIOGRAFÍA CITADA NO PUBLICADA EN LA *GESAMTAUSGABE*

DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.) (2009), *Heideggerjahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, Karl Alber: Freiburg/München.

HEIDEGGER, Martin (2006), *La pobreza* (edición bilingüe alemán-castellano), trad. I. Agoff, Amorrortu: Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA.VV. (1963), *Art news*, Noviembre, Nueva York.

AA.VV. (1968), *Tel Quel: Théorie d'ensemble*, Seuil: París.

AA.VV. (1981), *Los filósofos presocráticos I*, trad. esp. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos: Madrid.

AA.VV. (1984), *The Review of Metaphysics*, Vol. 38, N° 2, Diciembre, Philosophy Education Society: Washington.

AA.VV. (1989), *Cahiers Confrontation*, N° 20, “Après le sujet qui vient”, Aubier: París.

AA.VV. (1992), *Theory and Society*, Vol. 21, N° 2, Abril, Kluwer: Holanda.

AA.VV. (1994/1995), *Human Studies*, vol. 17, N° 4, Springer: S/L.

AA.VV. (1996), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 13, Universidad Complutense: Madrid.

AA.VV. (2001), *Continental Philosophy Review*, N° 34, Kluwer: Holanda.

AA.VV. (2003), *Deus Mortalis*, N° 2, Editor responsable Jorge Dotti: Buenos Aires.

AA.VV. (2007), *Cahiers Philosophiques*, N° 111, “Dossier Heidegger, politique et

philosophie”, CNNDP: París.

AGAMBEN, Giorgio (2003), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. esp. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos: Valencia.

AGAMBEN, Giorgio (2007), *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. esp. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo: Buenos Aires.

AGAMBEN, Giorgio (2008a), *Qu' est-ce que le contemporain?*, trad. fr. Maxime Rovere, Payot & Rivages: París.

AGAMBEN, Giorgio (2008b), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Pre-textos: Valencia.

BARTHES, Roland (1984), *Le bruissement de la langue*, Seuil: París.

BENJAMIN, Walter (1955), *Schriften*, Tomo I, editado por Theodor W. Adorno, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

BOURDIEU, Pierre (1991), *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. esp. César de la Meza, Paidós: Bs. As.

BUCHANAN, Brett (2008), *Onto-ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, State University of New York: New York.

CAMPBELL, Timothy (2011), *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, University of Minnesota Press: Minneapolis.

CARON, Maxence (2005), *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Du Cerf: París.

CONCHE, Marcel (2006), *Heidegger en la tormenta*, trad. esp. Pilar Sánchez Orozco, Melusina: España.

CRAGNOLINI, Mónica B. (2007), *Derrida, un pensador del resto*, La cebra: Buenos Aires.

DALLMAYR, Fred (1993), *The other Heidegger*, Cornell University Press: Londres.

DASTUR, Françoise (2011a), *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin: París.

DASTUR, Françoise (2011b), *Heidegger et la question du temps*, PUF: París.

DERRIDA, Jacques (1971), *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI:

México.

DERRIDA, Jacques (1985), *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. F. Peñalver, Pre-textos: Valencia.

DERRIDA, Jacques (1987a), *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée: París.

DERRIDA, Jacques (1987b), *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée: París.

DERRIDA, Jacques (1989a), *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Anthropos: Barcelona.

DERRIDA, Jacques (1989b), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. P. Peñalver Gómez, Paidós: Barcelona.

DERRIDA, Jacques (1992), *L'éthique du don*, Transition: París.

DERRIDA, Jacques (1996), *Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilee: París.

DERRIDA, Jacques (1997a), *El monolongüismo del otro*, trad. H. Pons, Manantial: Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques (1997b), *Cómo no hablar. Y otros textos*, trad. P. Peñalver, Proyecto A: Barcelona.

DERRIDA, Jacques (1998a), *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Cátedra: Madrid.

DERRIDA, Jacques (1998b), *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta: Madrid.

DERRIDA, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Trotta: Madrid.

DERRIDA, Jacques (2010), *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. esp. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial: Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques (2011), *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, trad. esp. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial: Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques (2012), *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre*

Marx y Althusser, trad. H. Cardoso, Nueva Visión: Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques (2013), *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée: París.

DREYFUS, Hubert y WRATHALL, Mark A. (eds.) (2002), *Heidegger reexamined*, Routledge: Londres.

DREYFUS, Hubert y WRATHALL, Mark A. (eds.) (2005), *A companion to Heidegger*, Blackwell: Oxford.

ESPOSITO, Roberto (2006a), *Categorías de lo impolítico*, trad. esp. R. Raschella, Katz: Buenos Aires.

ESPOSITO, Roberto (2006b), *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari, Amorrortu: Buenos Aires.

FARÍAS, Victor (1987), *Heidegger et le nazisme*, Verdier: París.

FAYE, Emmanuel (2005), *Heidegger, la introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel: París.

FERRY, Luc y RENAUT, Alain (1985), *La pensée 68*, Gallimard : París.

FERRY, Luc y RENAUT, Alain (2001), *Heidegger y los modernos*, trad. esp. Alcira Bixio, FCE: Buenos Aires.

FIGAL, Günter (2009), *Zu Heidegger Antworten und Fragen*, Klostermann: Frankfurt am Main.

FONTAINE, Philippe (1999), *La question d'autrui*, Ellipses: París.

FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard: París.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard: París.

FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard: París.

FOUCAULT, Michel (1984a), *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard: París.

FOUCAULT, Michel (1984b), *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard: París.

- FOUCAULT, Michel (1995), *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, El cielo por asalto: Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2004), *Sécurité, territoire, population*, Seuil: París.
- FOUCAULT, Michel (2008), *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch, Gedisa: Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (2009), *La pensée du dehors*, Fata Morgana: París.
- FRITSCHÉ, Johannes (1999), *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press: California.
- GALLEGO, Julián (2003), *La democracia en tiempos de la tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Miño y Dávila: Buenos Aires.
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie y PÖGgeler, Otto (eds.) (1988), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio (ed.) (1998), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM: Madrid.
- GREISCH, Jean (1994), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: París.
- HAAR, Michel (1985), *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne: París.
- HUSSERL, Edmund (1993), *Notes sur Heidegger*, traductores varios, Minuit: París.
- INWOOD, Michael (1999), *A Heidegger dictionary*, Blackwell: Oxford.
- JANICAUD, Dominique (2001), *Heidegger en France*, Albin Michel: París.
- JÜNGER, Ernst (1993), *El trabajador*, trad. A. Sánchez Pascual, Tusquets: Barcelona.
- JÜNGER, Ernst y HEIDEGGER, Martin (1994), *Acercas de nihilismo*, trad. J. L. Molinuevo, Paidós: Madrid.
- JÜNGER, Ernst (1995), *Sobre el dolor*, trad. A. Sánchez Pascual, Tusquets: Barcelona.
- KANT, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner: Hamburgo.
- KUNDERA, Milan (2009), *Une rencontre*, Gallimard: París.

- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002), *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. esp. Miguel Lancho, Arena: Buenos Aires.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2007), *Heidegger. La política del poema*, trad. esp. José Francisco Megías Flórez, Trotta: Madrid.
- LEFORT, Claude (2004), *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, trad. esp. E. Molina Anthropos: Barcelona.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991), *Entre nous*, Grasset: París.
- LÉVINAS, Emmanuel (2000), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer: París.
- LIPPIT, Akira Mizuta (2000), *Electric animal. Toward a rhetoric of wildlife*, University of Minnesota Press: Minneapolis.
- MARCHART, Oliver (2009), *El pensamiento político postfundacional, la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. M. D. Álvarez, FCE: Buenos Aires.
- MARCUSE, Herbert (2005), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press: Londres.
- MARION, Jean-Luc (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF: París.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: París.
- NANCY, Jean-Luc (1996), *Être singulier pluriel*, Galiléé: París.
- NANCY, Jean-Luc (1999), *La communauté desoeuvrée*, Bourgeois: París.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, edición crítica de G. Colli y M. Montinari, Deutscher Taschenbuch/De Gruyter: Munich.
- OLASAGASTI, Manuel (1967), *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente: Madrid.
- PAPENFUSS, v. Dietrich y PÖGGELER, Otto (eds.) (1992), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Tomo. 3, Klostermann: Frankfurt am Main.
- RAFFOUL, François (2004), *A chaque fois mien: Heidegger et la question du sujet*, Galiléé: París.
- RAFFOUL, François y PETTIGREW, David (comp.) (2002), *Heidegger and practical*

- philosophy*, State University of NY press: Nueva York.
- REINHARDT, Karl (2010), *Sófocles*, trad. Carlos García Gual, Gredos: Madrid.
- RICHARDSON, William J. (2003), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fordam University Press: La Haya.
- RICOEUR, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón, FCE: Buenos Aires.
- RODRÍGUEZ, Ramón (S/F), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid.
- SARTRE, Jean Paul (1943), *L'être et le néant*, Gallimard: París.
- SARTRE, Jean Paul (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel: París.
- SAVIANI, Carlo (2004), *El oriente de Heidegger*, trad. esp. Raquel Bouso García, Herder: Barcelona.
- SCHMITT, Carl (1925), *Römischer Katholizismus und politische Form*, Theatiner: Munich.
- SCHMITT, Carl (2003), *Der Begriff des Politischen*, Akademie: Berlín.
- SCHÜRMAN, Reiner (1982), *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil: París.
- TRAWNY, Peter (2009), *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Matthes-Seitz : Berlín.
- VATTIMO, Gianni. y ZABALA, Santiago (2011), *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx*, Columbia University Press: New York.
- VIGO, Alejandro (2008), *Arqueología y aleteiología*, Biblos: Buenos Aires.
- VOLPI, Franco (2010), *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, trad. V. Rocco Lozano, Maia: Madrid.
- VOLPI, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, trad. esp. María Julia de Ruschi, FCE: Buenos Aires.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1997), *Tractatus Logicus-Philosophicus* [edición bilingüe castellano-alemán], trad. J. Muñoz e I. Reguera, Altaya: Barcelona.
- ZIMMERMAN, Michael E. (1986), *Eclipse of the self*, Ohio University Press: Ohio.

ŽIŽEK, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós.