



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

DE LA SIGNIFICATIVIDAD AL HABLA. HACIA UN CONCEPTO DE «HABLA»
(REDE) DESDE LA “DÉCADA FENOMENOLÓGICA” DE MARTIN HEIDEGGER:
1919-1929

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HORACIO NAVA RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. Antecedentes	3
II. Ordenación temática de los capítulos	7
Capítulo 1. Bases para la explicitación de la significatividad. Aseguramiento del campo temático de la filosofía y su método.....	14
1.1 Idea de una lógica trascendental en Emil Lask como antecedente para el abordaje metodológico de Heidegger	14
1.2 Búsqueda del sentido en inmanencia. Fenomenología husserliana como antecedente de la hermenéutica heideggeriana.	20
1.3 Indicaciones básicas acerca de una ontología hermenéutica. Condiciones de posibilidad del existir y articulación categorial de la vida fáctica.	28
1.4 Estatutos generales de un método trascendental en la analítica existencial de Ser y tiempo. La indicación formal	36
Capítulo 2. Significatividad y sus condiciones de posibilidad. Analítica existencial y habla	42
2.1 Consideraciones previas acerca de la significatividad	42
2.2 "Ser en el mundo" como explicitación de una significatividad de carácter referencial.....	44
2.3 "Ser en" como tal. Apropiación comprensiva, articulación y habla.....	51
2.3.2 Comprender	54
2.3.3 Interpretación y juicio	57
2.3.4 El habla	63
2.4 Sobre una crítica al cariz existencial del horizonte de comprensibilidad	68
Capítulo 3. Del habla como existencial al habla en sentido esencial.....	77
3.1 ¿Ruptura en torno a la noción de habla después de la década fenomenológica?	77
3.2 Problematización de lo trascendental en la analítica existencial.....	78

3.3 Finitud y sustracción en la comprensibilidad del Dasein.....	81
3.4 Del habla como condición existencial del Dasein al habla en sentido esencial.....	86
3.5 Poesía como marca esencial del habla	90
3.5.1 Temples fundamentales como fuerza expresiva del habla.....	100
CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	112

INTRODUCCIÓN

Considerando de manera previa que la cuestión del ser se revela en general como una vinculación dentro de la cual un ámbito puro de posibilidades ilumina el campo de lo óntico, este proyecto tiene como objetivo una comprensión del papel que la noción de habla adquirió respecto a dicha vinculación; todo ello de acuerdo con el rumbo que la ontología heideggeriana siguió hasta principios de los años treinta.

En pos de lograr tal objetivo, esta tesis presupone que el desarrollo del concepto de habla (*Rede*) fue consecuencia de privilegiar un ámbito lógico como único terreno fértil de indagación filosófica. Cabe agregar, que con ello se pone de relieve una cuestión axial de la “década fenomenológica” en la producción de Martin Heidegger.¹ En ese sentido, se considera que aquella vinculación a la que se hace referencia en el párrafo anterior, alcanzó un cariz lógico.

Para sustentar la pertinencia de dicho ámbito se revisará un aspecto como es la significatividad y sus condiciones de posibilidad, iniciando por el peculiar abordaje metodológico que indagó en ella, hasta el punto de hacer notar al sentido como elemento central. Después se revisará el tránsito de la filosofía heideggeriana hacia un análisis del habla en sentido esencial y algunas implicaciones que el pensamiento poético tuvo en tal vertiente de pensamiento.²

¹ Describir a esa vinculación como lógica, no conduce al terreno de lo que se conoce como lógica en tanto disciplina filosófica. Tampoco debe recurrirse a la filosofía analítica para juzgar la corrección del uso de dicho término. En cambio, se trata de hacer referencia a una constante del pensamiento heideggeriano, que buscaba una remisión originaria al término griego *logos*. En una obra como *Lógica, la pregunta por la verdad*, dicho término es comprendido en el sentido del habla. En ese tratado se nos dice: “[...] hablar no es un hecho cualquiera ni tampoco un hecho inusual, sino uno eminente y universal, una conducta merced a la cual el hombre da la dirección a su ser [...]” (Heidegger, 2004, p.13). A través de esta frase es posible ver en el habla, un campo que invoca a la cuestión del ser. Los temas que componen esta tesis, representan una mirada sobre dicha configuración que el concepto de habla fue adquiriendo en la ontología heideggeriana, sobre la base de los desarrollos teóricos a los que Heidegger dio lugar a partir del año 1919.

² La significatividad puede considerarse como un aspecto derivado de la apertura del Dasein, por lo menos en lo que a *Ser y tiempo* respecta. En función de dicha apertura se comprende, como bien dice Jesús Adrián Escudero, (2009) "el horizonte irrebalsable en que previamente ya siempre nos encontramos" (p.82), en el cual damos cabida a todo aquello que vivimos. En este proyecto se opta por una explicación ampliada de la significatividad, por encontrar en ella el núcleo de aquello que opera en la apertura del Dasein, así como un

El tránsito al que se hace referencia consiste en el cambio de acento desde la problemática de la apertura del Dasein, posibilitada por la constitución de dicho ente, hacia la concepción del habla como casa del ser. Este cambio de acento, por cierto, también se torna claro revisando tanto coincidencias como diferencias, entre dos momentos de la obra de Heidegger: uno que corresponde a la hermenéutica ontológica, tal como ésta fue impulsada entre los años 1919 y 1927, y aquello que el mismo filósofo concibió como habla en épocas que rodearon el llamado viraje (*kehre*).

El contraste con el segundo momento, al cual corresponde la ponderación explícita del habla como ámbito abarcador, implicó en su momento una remoción de elementos estructurales que hasta entonces soportaron el trabajo hermenéutico en la época fenomenológica, cuya cúspide fue alcanzada en *Ser y tiempo*. En particular debe hacerse referencia al papel protagónico que jugó el horizonte de apropiación del Dasein en la explicitación de la significatividad y sus condiciones de posibilidad,. Justo cuando ese papel es cedido al habla en su unidad, es que ocurre un cambio de paradigma.

Como parte de una mirada prospectiva al concepto de habla, tal como Heidegger lo desarrolló a partir del año 1930, será interesante analizar ciertos rasgos de continuidad con las propuestas anteriores. Con ello, sobre todo, se dimensionará hasta qué punto las preocupaciones de la época fenomenológica tuvieron un carácter seminal para dicho concepto.

término que puede ser localizado en diferentes momentos del pensamiento heideggeriano. Incluso hay que decir que la significatividad, ya con algunas de las implicaciones que tiene en *Ser y tiempo* como es su correspondencia con lo mundano, fue tratada por Heidegger en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Ahí se expresa lo siguiente: "[...] lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano,«*mundea*» [es *weltet*][...]" (Heidegger, 2005, p.88).

I. Antecedentes

Hay una vía que puede pecar de simplista al momento de abordar la referida relación entre un ámbito de posibilidad y las posibilidades proyectadas de forma óptica. Es posible tomar a dicha relación como aquello en lo que consiste toda situación vital. Sin embargo, es precisamente en la tematización acerca de la vida, así como de la complejidad que reviste la comprensión de algo tan evanescente, donde se encuentra el más claro antecedente del panorama temático total de este proyecto. Tal antecedente lo encontramos entre los temas tratados por un todavía joven Heidegger. Se trata de un asunto heredado de cierta parte de la filosofía neokantiana que incluso puede rastrearse en la influencia de filósofos de la talla de Wilhelm Dilthey, así como en el tratamiento fenomenológico de Husserl.

En un escrito del año 1919, como es *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger acotó el trabajo de la filosofía como ciencia de lo originario. En sus reflexiones condujo a su auditorio hacia la vida en sí misma, es decir hacia su forma y la manera en que se puede intentar un acceso a ella, como tarea fundamental del pensamiento filosófico. Que ello fuese así, era una cuestión que Heidegger ponía fuera de dudas, pues la vida es el escenario en que nos encontramos cuando damos cuenta de cualquier cosa, más allá de toda época o del paradigma que hagamos nuestro. Sin embargo, lo que no escapa de una seria problematización es el modo de acceso a la situación vital, máxime si se busca aprehenderla en su desarrollo propio. Esa dificultad sin duda se relaciona con esta otra: ¿cómo se ofrece la vida del tal suerte que puede ser aprehendida?

Ramón Rodríguez (1997), afirma que para Heidegger se trataba de "[...] acudir a la inmediata realidad de la vida" (p.21), en oposición a su teorización. Esto orilla a tener presente la situación vital en la forma en que ella se presenta, en la manera en que se deja intuir. Se trata de exponer un ámbito normativo de la vida implícito en los modos inmediatos a través de los cuales comparecen las

cosas, no mediante un aparato conceptual que concibe por un lado a una instancia a la que acontecen vivencias y por el otro a lo vivido por ella.

Respecto al darse de las cosas, la intuición que toda situación vital ofrece, jugó un importantísimo papel metodológico en el caso de Heidegger. Ramón Rodríguez (1997), invita a pensar que dicha intuición deja ver a la situación vital como una imbricación de quien vive con lo vivido. Efectivamente acudimos a un escenario donde el yo, o como se conciba a la instancia viviente, está en trato con cosas, inquiriendo algo acerca de ellas. Pero la inmediata constatación a la que ese yo arriba, no consiste en una distinción de sí mismo frente a eso que le es ajeno, aun cuando cabe esta distinción en un momento posterior y por una vía teórica. Si ello es así, de tal manera que la vida no puede abordarse desde ningún marco teórico que tome por un lado a la instancia viviente y por otro al mundo que enfrenta ¿sobre qué debe abocarse una ciencia, a la cual Heidegger consideraría en esa época una investigación preteórica de las vivencias? además, ¿cómo concebiría, ésta ciencia, al marco normativo de la vida?

Acorde con su carácter imbricado, la vivencia exhibe algo como un yo comportándose respecto a una cosa en un sentido amplio. Por su parte, la ciencia originaria tiene a la vivencia e intenta concebir aquello que se ve implicado en la inmediatez, es decir previo a la separación viviente-vivido, donde el yo tiene trato con algo en general. Gracias a cierto halo emanado de tal inmediatez, la ciencia originaria gana un campo de acción, así como la posibilidad de acceso a ciertas categorías que se refieren a esa imbricación dada entre el yo y la totalidad que se abre ante él, aspirando con ello a exponer el ámbito normativo de la vida. El halo en cuestión no es de lo objetual sino de la significatividad. Para Heidegger, no hay otra cosa en que cabe tener a la vivencia, mas que en el ámbito significativo que se extiende desde —y hacia— la imbricación del yo y aquello en lo que éste se encuentra. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Heidegger, 2005), nuestro pensador confirió a la filosofía la tarea de alcanzar una

formalización no objetivante de la vivencia en su significatividad propia, es decir, manteniéndola o haciéndola ver en su mundaneidad (p.110).

Para esta línea de pensamiento, la situación vital en su forma básica es una puesta en marcha de la significatividad, al interior de la cual, dar cabida a algo consiste en una asignación de sentido. Ello impide caer en un enfoque que busca dar cuenta de las vivencias a partir de cierto campo de realidad (la realidad psíquica, por ejemplo). Sin embargo, el pensamiento heideggeriano en su evolución, fue perfilando cierta direccionalidad para la significatividad, afirmando que esta tiene lugar desde el horizonte de una instancia.³ En un intento por fijar formalmente a esta instancia, se volvió nodal determinada noción de existencia, cuyas notas se precisan bajo el nombre de Dasein. Para decirlo brevemente, el acento puesto sobre la vivencia en sí misma fue cediendo paso al campo de la existencia y a través del Dasein se encontró un camino hacia la cuestión de la pregunta por el sentido del ser.

De cierta manera, la existencia como sitio señalado para dicha pregunta, puede entenderse como un ámbito temático que extendió el campo en que se ponderaba la vida en sí misma como objeto de la filosofía. Ello en la medida en que estar enfrentado con un mundo, implica estar referido de alguna manera al propio ser. Por lo tanto no se niega la imbricación entre aquel que vive y lo vivido por él. En cambio, se confirma la vigencia de una significatividad que es propia del ser del Dasein.

El problema se muestra en una dirección única: explicar lo que es propio del ente al cual, en tanto existe, se le muestra su ser; esto sin dejar de lado, ni tomar por separado, al mundo que sale al paso en ese enfrentamiento de la existencia. No es apropiado, por cierto, asignar a ese ente determinaciones de objeto mundano (físico, psíquico, etc.) ni ser tomada en una parte suya que sea exclusiva

³ El término “instancia” debe ser tomado como provisional y sólo en la medida en que es deseable una diferenciación del Dasein en sí mismo, no obstante que se conserve a éste en imbricación con sus vivencias.

ejecutora o depositaria de vivencias. Tanto sus determinaciones como sus partes, demostrarían posterioridad respecto a la inmediatez con que se abre ante él su existencia.

Ahora bien, esto que es dicho acerca de un cambio de extensión en el campo de estudio heideggeriano, hacia un problema ontológico, tuvo lugar aunado a cierta profundización relativa a la significatividad. Lo anterior tanto en un sentido temático como metodológico, pues la manera de concebir a la significatividad estaba en estrecha vinculación con el posible modo de acceso a ella. En el año 1925, por ejemplo, la cuestión del Dasein cobró relevancia como “hermenéutica de la facticidad”. Cabe agregar que en el seno de dicha cuestión, se vislumbra el problema ontológico que después sería tratado con mayor profundidad en *Ser y tiempo*. De hecho, debe tenerse a la hermenéutica de la facticidad por el paradigma que reúne la cuestión ontológica con la significatividad, pues ésta señala el campo en que la existencia puede ser analizada. En la medida en que la hermenéutica es considerada como rasgo definitorio del Dasein, no sólo explica la forma en que se da cabida a entes dentro de un mundo, sino que deja ver a éste último en una configuración significativa, puesta en marcha desde un ser hermenéutico que corresponde a la existencia. Precisamente al colocarse como condición por la que hay un orden mundano y aquello por lo que puede decirse que hay algo en general, así como toda determinación de ese algo, se le puede tomar por índice único de un ámbito, lógico por definición, en que el ser del Dasein debe ser puesto en cuestión.

Esto, como ya se ha dado a entender, conforma una cuestión axiomática en el pensamiento heideggeriano. Por ello es válido investigar el modo de acceso que mejor coloque al análisis en el contexto de la situación hermenéutica. En ese sentido cabe preguntar ¿cómo es que un método se inviste a sí mismo como hermenéutica de la vida fáctica y no como una versión meramente teórica de la misma? Para Heidegger, la calidad de un método filosófico quedaría probada cuando el mismo pone al descubierto una interpretación que la existencia ofrece

permanentemente de sí misma. Acceder a esta interpretación consistiría en averiguar aquellas estructuras que guardan el sentido de toda peculiaridad por la que dicha existencia puede ser tomada. Ello sólo sería posible si se parte de considerar a la existencia y a su mundaneidad, como un ámbito lógico unitario.

La estrategia que Heidegger siguió para lograr su cometido puede rastrearse en escritos como las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Heidegger, 2002),⁴ donde insistió en la necesidad de una articulación categorial de la vida. De hecho, el trabajo de *Ser y tiempo*, que puede ser visto como la cúspide en lo que respecta la estructuración hermenéutica del Dasein, también sigue esa consigna en su pugna por una ontología fundamental, misma que se despliega en la analítica existencial. Habrá que ver si esta analítica u otra estrategia seguida por Heidegger para mantener la cuestión del ser en su ámbito lógico, como ocurre con la ponderación del habla, no representa a final de cuentas una vía teórica de indagación.

II. Ordenación temática de los capítulos

Sin duda será de utilidad comenzar dando pistas sobre lo que aquí se supone como un método en el trabajo filosófico de Heidegger, gestado entre los años 1919 y 1927. El primer capítulo explicará la preocupación por un nuevo método filosófico, que Heidegger heredó de otros filósofos. Como ya se ha dado a entender, el neokantismo y la fenomenología husserliana son considerados como antecedentes de primera importancia para la ontología hermenéutica heideggeriana. Ahora cabe agregar que la vigencia de esas escuelas se conservó de cara a la cuestión del método. Pero esta herencia no debe ser vista sólo en los

⁴“Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio)” (Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, 2002).

puntos de comunión, sino principalmente en las desavenencias que Heidegger tuvo frente al pensamiento de los filósofos a tratar. Así será posible dar con su particular vía para contrarrestar la tendencia hacia una teorización del horizonte hermenéutico.

Para concluir dicho apartado se analizará la noción de indicación formal, que representa una genuina articulación entre hermenéutica como rendimiento de la vida y del ser del Dasein, así como hermenéutica en tanto método de la filosofía que se aboca a la vida. Desde la familiaridad respecto al horizonte hermenéutico, es posible señalar e ir precisando maneras en que la vida se despliega. En ello radica la articulación ofrecida por la indicación formal, en la cual puede reconocerse la manera propicia en que la existencia debe ser tomada por la filosofía, por lo menos como lo fue para Heidegger en sus primeras épocas como docente.

Ahora bien, así como el abordaje de los modos que componen la situación vital tuvo continuidad en la explicitación de las estructuras⁵ cooriginarias de la existencia, como vía de la pregunta por el sentido del ser, la indicación formal se vio reflejada en cierta medida, en la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Siguiendo esta consigna, el segundo capítulo dará cuenta de cómo es que en dicha analítica coincide el problema de las formas inmediatas de la existencia, con el asunto ontológico llevado al terreno de la hermenéutica. Lo anterior teniendo al ser mundano del Dasein como punto de partida irrenunciable. De ahí arranca una amplia tematización de lo que Heidegger llamaría “hacer frente” de cosas, de otros y de uno mismo, como parte de un mundo. A todo ello nos vemos llevados con la advertencia constante de que al analizar el ser mundano del Dasein, seguimos en el panorama donde se pone en cuestión el ser de ese mismo ente. Conforme se

⁵ En Heidegger puede recogerse una noción de estructura, que se halla incluso de manera explícita en un término como “estructura fundamental” (*Grundstrukturen*). Con dicho concepto, empleado hacia 1924, se hace alusión a todas aquellas categorías bajo las cuales pueden comprenderse las formas en que el Dasein vive o existe. Esta problemática tuvo un desarrollo claro en épocas anteriores a ese año, a través de la indicación formal, misma que tiene continuidad en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

avance en los meandros de *Ser y tiempo*, dicho panorama se verá templando cada vez más por el orden que impone la significatividad.

La tematización del ser mundano del Dasein, incluida en *Ser y tiempo*, permite afirmar una correspondencia entre significatividad y el fenómeno del mundo. Dentro de la analítica existencial, la noción de “ser en el mundo” e incluso su vinculación con el resto de los existenciales, da cuenta de dicha correspondencia. Con ello, se muestra cierto orden bajo el que tiene cabida toda forma de ser en que el Dasein puede verse reflejado en la inmediatez de su vida; en alguna medida toda vivencia cae en el orden de la significatividad. Ahí queda comprendido, por cierto, el fenómeno que se vislumbra como enfrentamiento, sea de cosas o entes en los que se adivina la calidad de Dasein: una cosa es, en la medida en que deviene referida en un orden significativo. La significatividad es por ende, una condición que recorre el despliegue mismo de la existencia en sus distintas formas.

Establecido lo anterior, será indispensable seguir el recorrido temático de *Ser y tiempo* más allá de lo puesto en relación con el ser mundano del Dasein. Ahí, el análisis del “ser en el mundo” no se extiende hasta abarcar cada forma en que el Dasein se comprende. En lugar de ello continúa con estructuras implicadas en cada una de esas formas. Heidegger opinaba que la estructura completa del Dasein se pone en marcha a favor de un orden significativo del mundo.

Justo entonces se ven congregadas la “disposición afectiva” y el “comprender”. Con estas estructuras se da una explicación de cómo es que el Dasein cobra su ser, en la medida en que tiene entrada a la situación mundana que se le ofrece como totalidad que lo afecta. Esta afección, no obstante da lugar a modos prestos para discernimiento. Este discernimiento, consiste en que los modos indistintos en que el Dasein encuentra su existencia, alcanzan una forma propia. Aquí, por cierto, podemos ver el desglose de la situación fáctico-hermenéutica —e incluso quizá la situación vital— pasado por el tamiz del

lenguaje existencial de *Ser y tiempo*, mismo que podría ser pensado como intento de mostrar esa situación en su estructura misma.

Heidegger elevó al carácter de elementos estructurales, fenómenos que para otra mirada serían contados en el número de los actos cotidianos del Dasein. Si bien estos elementos se ven ciertamente reflejados en la cotidianidad de ese ente, lo hacen investidos de preeminencia, pues dan pista del desenvolvimiento comprensivo que el Dasein lleva a cabo en todos sus actos, o mejor dicho, anuncian la manera en que dicho ente gana su ser.

Aquellas formas preeminentes fueron mostradas por Heidegger dentro de cierto recorrido metodológico que arranca con la interpretación como rasgo básico en que el Dasein se muestra apropiador de aquello que le afecta. Pero la importancia de la interpretación, además de ser el rasgo por el que el Dasein se revela como ser eminentemente hermenéutico, la debe a que brinda pista de aquello en lo que ella —la interpretación— se da. Que la interpretación se muestre en el juicio es, según Heidegger, motivo para dar a entender que el movimiento apropiador consiste una especie de articulación. A su vez, esta articulación no es otra cosa que la asunción de algo, dentro de un ámbito de sentido. Dicho ámbito, a final de cuentas, es ejecutado en la medida en que el Dasein habla.

Llegados al estadio de la analítica existencial donde el habla es explicitada en tanto aquella que conlleva el ámbito de sentido y justo por ello ejecuta la apropiación de los modos de ser del Dasein, cabe señalar una senda que lleva desde la ponderación de la apertura del mundo como agenciamiento de la estructuración hermenéutica del Dasein, hacia la postulación del lenguaje como ámbito capaz de sustraer toda primacía a dicho ente, es decir, como campo en que de forma señalada se debe indagar respecto a la cuestión del ser. Cabe recalcar la importancia de esta idea para el conjunto de la presente tesis, ya que brinda un apoyo nodal a la postulación de un ámbito lógico que atraviesa los

diversos proyectos ontológicos de Heidegger, adquiriendo incluso una presencia más relevante a través del habla.

Hasta aquí, puede decirse, asumimos un tren de pensamiento unitario, que explica la continuidad entre la ponderación de la vida en sí misma, con la explicitación de un problema ontológico llevado al terreno de la hermenéutica. Basamos la articulación de estos asuntos, viendo en el orden de la significatividad algo que se ofrece como terreno del que una metodología toma su forma de trabajo, a la vez que exhibe algo propio del corazón mismo de las vivencias y de la existencia; esto, una vez explicadas las condiciones de esa significatividad, referidas a la existencia misma. Pero esta articulación lleva consigo, de manera íntima, la postulación de un orden significativo que se realiza a través del Dasein. De la manera en que dicho ente pueda ser concebido, depende toda indicación acerca de la significatividad y de las condiciones de posibilidad para preguntar acerca del ser.

Tomando en consideración este recuento, será de utilidad traer a colación una crítica como la de Cristina Lafont, quien considera que el horizonte de comprensibilidad, en tanto enraizado en la constitución del Dasein, comparte el carácter fáctico de éste. En ese sentido, que toda condición para un orden significativo del mundo abrevie de la facticidad del Dasein, tiñe a dichas condiciones, de una historicidad que en principio corresponde a dicho ente.

Por otra parte, si en el habla o en aspectos que se relacionan con ella, se ejecuta la comprensibilidad del Dasein, se debe entonces sólo al hecho de que ese ente está atenido al habla. Para Lafont, esta circunstancia no sólo señala la importancia del habla en el trabajo filosófico de Heidegger hasta *Ser y tiempo*, sino que como dijimos, abre una senda que lleva hacia el emplazamiento de la preeminencia que antes correspondía al Dasein, para después serle cedida al habla, en el pensamiento del autor alemán.

Este emplazamiento, sin embargo, no puede concebirse como una cancelación de todo papel para el Dasein en la vinculación con el ámbito posibilitante del ser. Ocurre, en cambio, que su finitud se inscribe en una confrontación con un ámbito de posibilidades de una totalidad inabarcable, que si bien aporta posibilidades en forma de entes, se sustrae de las mismas. De hecho, un elemento central en la argumentación de *Ser y tiempo* ya no da de sí sólo el descubrimiento de los entes en su articulación con un entorno, sino también el ocultamiento de lo que hace posible al ente.

Por lo anterior, el tercer y último capítulo de esta tesis echará una mirada prospectiva al destino que el concepto de habla tuvo, en años posteriores a 1929, dentro del quehacer filosófico del Heidegger. No se pretende con ello agotar la cuestión, sino simplemente tender ciertos lazos de continuidad entre dicho concepto y el proyecto fenomenológico del autor, en lo que respecta a la ya descrita ponderación de un ámbito lógico para el ser.

El apartado final, por ende, comenzará dando cuenta de la limitación que la comprensibilidad del Dasein encuentra frente a las posibilidades que el ser comporta. Pero también se dejará ver cómo es que a pesar de dicha limitación, persiste la vinculación entre Dasein y ser, en términos de una afectividad. Este aspecto particular puede rastrearse ya en el papel capital de la disposición afectiva dentro de la analítica existencial. Pero es a través de los “temples fundamentales”, explicitados dentro de obras como *Aportes a la filosofía* (Heidegger, 2003), que dicha vinculación afectiva alcanza una mayor relevancia. Esto último también en virtud del sitio concedido al pensamiento poético, al que ya en la década de 1930, Heidegger pondría en comunión con el pensamiento filosófico.

Con posterioridad se revisará la manera en que la vinculación de ser y Dasein ocurre, es decir, en virtud del habla. Ésta es concebida, en un nuevo planteamiento del mismo Heidegger, como unidad en sí misma que dispone con

anticipación de todas las posibilidades que el ser pueda proyectar en lo ente. Por ello mismo, el habla demuestra un cariz esencial que no corresponde a un atributo del Dasein e incluso se muestra como abarcadora de lo que hace al ser de dicho ente. Hacia el final se dará cuenta de la convergencia entre el sentido esencial del habla y el pensamiento poético. Precisamente a la luz de esa convergencia es que podrá darse razón de la manera en que el Dasein permanece en vinculación con el ser, a saber, por intermedio de los temples de ánimo.

Capítulo 1. Bases para la explicitación de la significatividad. Aseguramiento del campo temático de la filosofía y su método.

1.1 Idea de una lógica trascendental en Emil Lask como antecedente para el abordaje metodológico de Heidegger

En la introducción se ha resaltado al neokantismo como precedente primario de preocupaciones relevantes para esta investigación. Entre los pensadores de esa escuela, Emil Lask fue uno con el cual Heidegger mismo se sintió en comunión de ideas.⁶ No es fácil acceder a escritos del neokantiano ni otros de Heidegger que ahonden en la influencia que éste recibió del primero. Por otra parte, Steven Galt Crowell da fe de esa notable comunión (2001, p. 323) y permite concebir como imaginario, aunque posible, terreno de discusión entre ambos pensadores, la visión que Lask sostuvo acerca del problema de la validez y a través de ello, el impulso que intentó dar a un lenguaje categorial para la filosofía. Revisando estos dos aspectos, veremos cómo es que para ambos pensadores debía hacerse una revisión del campo mismo al cual debe dirigirse un método filosófico, así como la manera en que éste debe conducirse para acceder a dicho campo. Así podrá verse cómo la lógica trascendental⁷ de Lask, aporta algo a la idea de significatividad, aspecto por demás fundamental en la comprensión heideggeriana de la situación vital, así como para la analítica existencial.

⁶ “La única persona a la que inquietaba el problema, Emil Lask, ha muerto” (Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, 2005, p. 106). Aquí entiéndase como problema, el de las posibles aportaciones de un enfoque teórico a la explicación de la situación vital. Es sabido que en la época de la cual data esta declaración, Heidegger se oponía a toda teorización de la vida, de ahí que la simpatía por Lask incluyera también cierto distanciamiento: “Pero encontrar en Lask una formulación genuina del problema es tremendamente difícil por el hecho de que él mismo quiso resolverlo de una manera teórica” (Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, 2005, p. 106). Habrá que anotar aquí, tanto convergencias como desavenencias entre ambos pensadores.

⁷ En la lógica trascendental se concibe una forma eminente de teorización filosófica, por lo menos en lo que respecta al pensamiento neokantiano. Asimismo, representa una importante influencia para el campo de la fenomenología. Lo anterior debido a que para el neokantismo, la relación entre el hombre y el mundo, que Kant entendió como conocimiento, es un asunto filosófico precisamente porque se ofrece en una consistencia lógica. Dado que su origen no es psicológico, el conocimiento debe ser analizado en términos de validez (Crowell, 2001, p. 27).

Para Lask, como para otros de su generación, tal revisión al campo de la filosofía se relacionaba con la inconformidad respecto a la definición de las esferas de lo subjetivo y lo objetivo. En particular, este filósofo presentó una revisión acerca de la naturaleza que guarda lo objetual. Lask insistía en que los objetos en sí mismos son unidades de sentido. El campo de la lógica trascendental, tendría que ser aquel en que el objeto se constituye como tal unidad. Para dar cuenta de ese campo, este autor recurrió a la distinción hecha anteriormente por Hermann Lotze, entre la esfera de "lo que es", es decir lo objetual, y la esfera no entitativa de la validez, distinción que aspira a corregir la dualidad de un mundo físico y su correspondiente estructuración metafísica. La validez no equivale a un orden añadido a las cosas ni, en principio, la manera en que ellas son aprehendidas por la conciencia. Por lo tanto, la validez tampoco debe ser comprendida a través del trabajo de la conciencia.

A diferencia de lo óntico, que se manifiesta como un "ocurrir", la esfera de la validez se mantiene como instancia autónoma que brinda a un objeto su constitución lógica. Para Lask, tal constitución es definida en términos de verdad; ésta consiste en el ser propio de un objeto, independiente de cómo sea éste para una subjetividad. Pero, debe insistirse, el ser del objeto queda señalado solamente al interior de un orden lógico.

Queda entonces algo por aclarar: ¿En qué consiste dar a algo consistencia lógica en la forma de validez? Para responder a esa pregunta, habría que comprender la relación entre lo lógico y lo material. Sólo cabe reiterar que esta relación, en el caso de Lask, implica siempre la unidad de lo objetual. Para el neokantiano, si acaso hay una determinación para lo formal, ésta proviene de lo material. Sin duda ello parece dificultar la unidad de lo objetual; no obstante, debe notarse una diferencia sutil entre admitir que lo material inaugura la necesidad de un ámbito lógico, y decir que uno depende del otro en el sentido de que lo formal y lo objetual comparten un origen, o que uno provenga del otro. Es sólo en el primer

sentido que se entiende una determinación material de la validez: lo material implica un orden lógico.

La máxima a la cual responde dicha determinación de la validez, dicta que ésta siempre es validez respecto a algo. Por otra parte, lo que según Lask da lugar a una relación de ese tipo, es que lo formal hace las veces de desdoblamiento de lo material, siendo como una versión suya. Lo material no requiere de la forma lógica en el sentido de un agente que permite la síntesis de partes inconexas, que sólo entonces devienen objeto. Lo lógico, en cambio, no es otra cosa que la indicación de lo que acontece como materialidad, y tal indicación equivale a una versión clara, inteligible; por tal motivo, lo material puede ser alcanzado por algo como el sentido. Dado que la relación así vislumbrada, no acontece por intermedio de una instancia legitimadora subjetiva, lo categorial alcanza otro estatuto: "las categorías reflejan o indican la materialidad, las 'circunstancias' o aquello en que lo material está involucrado" (Crowell, 2001, p. 47). Ese verse reflejado de lo material en la forma lógica, fue nombrado por Lask como "momento de claridad" (Crowell, 2001, p. 47). Lo categorial no se refiere a los límites de una razón para conocer algo, sino que encierra la constitución del objeto mismo. Sin duda, con ello se marca un punto de divergencia respecto al criticismo kantiano.

Es cierto que para Kant subyacía un aparato lógico categorial a través del cual es posible pensar los objetos. De acuerdo con Lask, ello tiene un valor nodal para la filosofía, en la medida en que lo objetual y su ser son llevados a un ámbito lógico, que a su vez es condición de posibilidad para el conocimiento. Sin embargo, dentro del corpus kantiano, dicho aparato categorial y con él, el pensamiento referido a lo objetual, son asumidos como condiciones de posibilidad de la experiencia propia de una subjetividad que enfrenta un mundo a través de su intuición sensible, a su vez puesta en relación con un orden trascendente. En lo sostenido por Lask, bajo la lógica trascendental no se debe comprender un conjunto de condiciones lógicas de la experiencia y el conocimiento, sino aquellas condiciones de la estructura formal del ser. Así, puede verse rechazado el

proceder kantiano en la medida en que determina las condiciones de posibilidad del conocimiento (inteligibilidad), a partir de una subjetividad trascendental. Según Lask, optando por esta vertiente no se da con la estructura que sostiene el llamado "momento lógico". Ello en vista de que se entiende a las categorías como "condiciones del pensar, en una experiencia posible" (Kant, 2011, p. 147), es decir como formas supuestas de antemano como parte del entendimiento, que recogen lo diverso del enfrentamiento sensible con el entorno, permitiendo su síntesis y a final de cuentas el conocimiento de un objeto representado por las formas del entendimiento. La lógica trascendental concebida por Lask deposita en un sistema de categorías por determinar, la posibilidad de dar con la constitución de los objetos en cuanto tales objetos. No las describe como herramientas de una mente limitada a un conocimiento representacional.

Ahora bien, puede pensarse en cierta problematización de lo categorial o hasta cabe decir que su determinación es ambigua en el caso de la lógica trascendental del Lask. Es cierto que él no estaba interesado en ningún tipo de indagación acerca de condiciones de posibilidad del conocimiento, sino en la estructura formal del ser. Sin embargo, la simple postulación de un sistema categorial depositario del ser de los entes, ya mueve a pensar en la posibilidad de acceso o en alguna clase de vinculación del pensamiento, sea teórico, cotidiano o hasta contingente con las correspondientes categorías y, a través de ellas, con los entes mismos.

Este problema es constatable cuando se analiza la posibilidad de presencia de una verdad como la definida por el neokantiano, dentro de cualquier manifestación en que dicha verdad supuestamente se pone en ejercicio. Si lo categorial no es parte de la configuración subjetiva ni trascendental, o de otra que análoga a ésta, ¿cómo se concibe algo cuya consistencia es lógica?

Tomando por ejemplo el caso de los juicios predicativos, ¿cómo se enuncia algo a partir de la verdad lógica subyacente? Lask argumentaba que si bien los

juicios parten del objeto (lógicamente constituido y por lo mismo situado en la verdad), desde este paradigma, lo formal comparece sólo como una "descomposición en fragmentos" o "atomización" de la verdad del objeto (Crowell, 2001, p. 43). En todo caso se efectúa una reconstrucción a partir de esos fragmentos, que en ningún caso reproducen al objeto verdadero.

De acuerdo con lo anterior, el juicio no es un completo desvío respecto al objeto que tematiza. El momento de claridad lógico, es parte constitutiva tanto de cualquier experiencia, como de toda derivación de vivencias en actos judicativos. Dada esa universal forma de constitución, toda experiencia señala (clarifica) la verdad del objeto con que se trata empíricamente. Desde esta óptica, siempre se vive en la verdad, sea de manera prerreflexiva o en una vía plenamente científica (Crowell, 2001, p. 48). De tal modo, queda indicada la forma general en que se "ofrece un lugar al sentido" (Crowell, 2001, p. 271): la instancia que tiene trato con objetos queda convertida en receptáculo de la verdad de estos (Crowell, 2001, p. 51).

Pero por otra parte, al serle asignado un papel meramente receptivo a dicha instancia, sólo queda al descubierto la forma general e incluso una mera consecuencia de la vinculación entre ella y el ser por intermedio de lo categorial. Queda pospuesta la cuestión del modo de acceso a la verdad del objeto, aun cuando se trate de su fragmentación. Con ello se ponen en juego las posibilidades de un discurso como el filosófico que se acompase con el ámbito lógico, explicitando sus categorías. En ese sentido, la pregunta sería ¿qué prepara al ser comprensor para dar sitio a la verdad de los objetos (la objetividad o el ser)? Es decir ¿en virtud de qué, el ser que participa de la inteligibilidad, acoge la verdad lógica, el sentido o el ser de aquello que enfrenta en la experiencia?

Si con esto se hace notar una carencia en la lógica trascendental a la que aspiraba Lask, es porque no logra demostrar la preeminencia del ámbito lógico o si quiera su independencia respecto a otros campos, como sería el de la intuición

sensible. En todo caso, se tendría a esta preeminencia del plano lógico, como una postulación de tipo hipotético. Desde otras ópticas, como es la heideggeriana, habría que describir a tal postulación como mero supuesto, pues no queda demostrada su pertinencia en todo acto.

Llegando a este punto, ha de resumirse la influencia del pensamiento de Lask en Heidegger. En ese sentido, es de gran valor la ponderación de un ámbito lógico como aquel que descubre lo propio del objeto, de tal manera que conociendo la consistencia lógica de algo, se tiene a plenitud el objeto y no su representación. De igual manera, es importante considerar que en esa instancia tiene sitio lo categorial, es decir las condiciones de posibilidad de lo objetual y aquello que determina su ser. A partir de ello se puede establecer un paralelismo con el pensamiento de Heidegger, por lo menos hacia el año 1919, pues éste consideraba que la vivencia (si se quiere el comportamiento mundano) se muestra con un carácter diferente al del enfrentamiento con una trascendencia, cuyo único atributo base es un ser físico. A decir verdad, en el caso de Heidegger, la significatividad aparece como dicho carácter. En otros términos, si para Lask la filosofía debía abocarse a la clarificación de lo categorial, dando así cuenta del campo de composición ontológica de lo objetual, en el pensamiento de Heidegger, lo que hace a la situación vital y luego al campo de la existencia, se aclara en un espacio de sentido.

Por otra parte, y esto sugerido por palabras expresas del mismo Heidegger, Lask optó por una vía objetivante a la hora de explicitar al ámbito lógico. Para el autor de *Ser y tiempo*, no se trataba de fijar lo lógico en un ámbito propio y de elevarlo a un nivel constituyente de lo objetual. En lugar de ello, el trabajo filosófico debiese ser encaminado a descubrir la vivencia del mundo (donde se tiene enfrentamiento lo objetual) en su forma original. Si bien algo de naturaleza lógica parece templar ese enfrentamiento, debe aclararse por qué es así. Esta clarificación podría intentarse, siempre y cuando se tome en cuenta la vinculación de lo lógico, así como su darse en la experiencia del hombre.

De tal suerte, Heidegger también contempló un abordaje ciertamente categorial de un ámbito lógico, pero en su caso teniendo siempre en cuenta la apropiación que cierto ente (el Dasein) hace de dicho ámbito. Lo lógico, en su compenetración con la vida de ese ente, es en gran medida lo que tematiza nuestro autor en los años de su producción, abordados en la primera parte de esta tesis.

1.2 Búsqueda del sentido en inmanencia. Fenomenología husserliana como antecedente de la hermenéutica heideggeriana.

La formalización de un ámbito lógico carece de todo propósito si no se muestra cómo es que a través de él se accede a lo que tiene su forma, ya sea la verdad del objeto o algo diferente. Es necesario aclarar un ámbito lógico, pero esta vez como condición de posibilidad de toda situación vital⁸ y, por ello, en su vinculación con el ente a quien acontecen vivencias. En este orden de ideas, Heidegger siguió más el parecer de Husserl que el de cualquier pensador neokantiano. Si en algo coincidió Heidegger con la visión fenomenológica de su maestro, es en que de alguna manera se trata de profundizar en una dimensión lógica subjetiva, lo cual es un quehacer análogo al de indagar en la forma de operar de la subjetividad trascendental. Sin embargo, es indispensable aclarar que no se toma a esa subjetividad apartada de su vida mundana.

Ahora bien, al interior de la fenomenología husserliana, la intencionalidad puede ser tomada como concepto clave para comprender dicha forma de operar

⁸ Cuando se adopta el propósito de aclarar dicho modo de acceso, incluso cobra sentido la incorporación de términos como el de vivencia. Con esta entenderíamos el objeto al que debe abocarse la mirada filosófica. Provisionalmente puede ser definida como una forma general de situación, en virtud de la cual siempre se está ocupado en algo; ella es tomada de tal forma en que no caben distinciones de elementos como aquella que separa sujeto y objeto. A través de la vivencia se trataría de iluminar un ámbito lógico, supuestamente preeminente, mostrándolo ya expuesto en dicha situación, es decir, como parte constitutiva o hasta fundamental de cualquier vivencia.

de la subjetividad.⁹ Así lo sugiere la siguiente paráfrasis que Crowell dedica al pensamiento heideggeriano:

“[...] este mundo lógico, debe ser fundado a partir de la teoría de la intencionalidad, pues la intencionalidad provee de un concepto de lo dado, es decir de la evidencia, que deja ver cómo es que el sentido lógico está presente en la experiencia preteórica [...]” (2001, p. 88).¹⁰

En relación con ello, la fenomenología de corte husserliano cuenta con un recurso metodológico que marca el camino hacia ese “mundo lógico”: la reducción. Cabe aclarar que aquí interesa profundizar específicamente en la reducción eidética, pues con ella se ha de mostrar lo que Heidegger entendía en Husserl por ámbito lógico de las vivencias. Este tipo de reducción está íntimamente vinculada con otra, orientada en sentido trascendental. La última de ellas se dirige al develamiento en un yo en general, distinto al yo fáctico que se halla enfrentado a un mundo, pero para el que cabe pensar formas universales de enfrentar dicho mundo.¹¹

Pero continuando con lo que es propio de la reducción eidética, cabe hacer una consideración primaria para seguir el orden establecido por este método. Si su

⁹ Desvelar el sentido de la intencionalidad implica profundizar en una dimensión lógica subjetiva. Pero no puede entenderse que esta vuelta hacia las condiciones subjetivas, tenga en Husserl las mismas consecuencias que para Kant. La experiencia no tiene lugar, según este nuevo enfoque, a través de una constitución representacional del objeto.

¹⁰ Una vez más podremos observar un enfoque, el de la fenomenología husserliana en este caso, para el que deviene revelador el traslape entre el método y el aspecto teorizado. Por ende, cabe la siguiente aclaración: hay que comenzar por decir que el énfasis en el carácter intencional de las vivencias alcanza un punto álgido, en el caso de Husserl, en obras donde el método de la reducción es formulado o en las que tiene un papel preponderante (Crowell, 2001, p. 58). Por ende, la explicación de algunos aspectos básicos de este método, contribuirá a situar al que se ha nombrado concepto clave, dentro de la perspectiva teórica que lo acuñó y en el tema que nos proponemos desarrollar.

¹¹ La postura heideggeriana se opone a esa distinción de un yo en general, que para Husserl va ligada a la indagación de tipos universales de vivencia. Aunque tampoco hay consenso en lo que respecta a la suposición de un ámbito lógico ordenado en esos tipos universales, se considera que a través de este último desacuerdo, es posible mostrar en qué consistía para Heidegger el ámbito lógico que se expone en las vivencias. Es por ello que la argumentación sólo continúa profundizando acerca de la reducción eidética.

motivo ulterior consiste en aclarar de qué manera es que toda vivencia y todo objeto se da dentro de un ámbito lógico, la investigación no puede avanzar como descripción de propiedades de una entidad. En la experiencia común e incluso en el marco de la ciencia positiva, se tiene a los objetos como simplemente dados y no se atiende a su constitución lógica, por ello su conocimiento avanza como una descripción de propiedades. Hace falta un cambio de actitud que exponga en qué consiste tal darse de los objetos y qué lo posibilita.

Para dar con ese ámbito lógico de lo objetual, debe darse un paso metodológico previo que consiste en suspender todo juicio acerca de lo que resulta percibido dentro de la actitud natural. Esa suspensión incluye toda aserción sobre la existencia de objetos trascendentes, acerca de su ser o no ser, así como en lo que respecta a sus propiedades.

El propósito ulterior de esta suspensión de todo juicio acerca lo que sean las cosas, consiste en lograr una tematización que gradualmente vaya explicitando aquello que resulta constante de un trato con objetos, a pesar de las variaciones vivenciales en las que ese trato pueda darse. Lo que queda de manifiesto, se contempla "como unidad que se constituye vivamente en multiplicidades fluctuantes de modos de aparición" (Husserl, Artículo..., 1990, p. 23). En ningún caso se emprende un descubrimiento progresivo sobre el objeto. Si en todo caso puede hablarse de progreso, éste se da hacía el campo que subyace a la experiencia, no en la medida en que es afectado por trascendencias sino en aquello que lo prepara, para tener trato con objetos.

Una indagación que avanza de tal manera, deja en claro que la vinculación entre una instancia que tiene vivencias (conciencia) y una cosa, más allá de iluminar todos los ejemplos en que sus propiedades pueden tener lugar (distintos colores o texturas por ejemplo), logra comprender esas cualidades como pertenecientes a un tipo unitario de experiencia. Estos tipos, por cierto, también pueden ser reconocidos como propios de otros sustratos más generales.

Es así como entra en juego lo que Husserl llama intuición de esencias. En su introducción a *La Idea de la fenomenología*, Jesús Adrián Escudero (2011), explica la razón por la cual se da tal clase de intuición:

"[aunque] la experiencia nos ofrece continuamente datos de hechos que suceden aquí y ahora, como este color de la mesa, [...]. Sin embargo, junto a este color concreto [...] captamos una esencia: *el* color, [...]" (p. 21).

Según esto, la intuición da cuenta de los objetos vivenciados, en la medida en que los capta como parte de un tipo de experiencia, misma que se inscribe en un campo más amplio de tipos de experiencia. Si ampliamos el ejemplo de Jesús Adrián Escudero, diremos que la confrontación con ese objeto —cuya exterioridad o trascendencia es innegable e incluso irrenunciable— a partir de la cual se tuvo experiencia del color en general, también ofreció la vivencia de un color específico, digamos el café. Pero aunque se hable de esta última como una característica particular, se tiene noción del color café de la mesa gracias a que se capta como una esencia a la que uno podría recurrir cuando enfrente otros objetos en los que se encuentre ese color. Lo mismo ocurriría con infinidad de constataciones relativas al mismo objeto; que si bien se presenta en múltiples variaciones, siempre le será señalado un campo esencial. A partir de la experiencia efectuada en tipos esenciales, por cierto, se plenifica el despliegue en actos, característico de la conciencia.

De esta manera se muestra lo propio de la reducción eidética, según lo cual, un atributo o un dato vivido puede ser puesto en vinculación con un campo de sentido abarcador y este a su vez, también puede ser relacionado con un ámbito de mayor generalidad. Habrá, sin duda, ámbitos o campos cuya generalidad demuestre en ellos cierta condición de formas regulares mediante las cuales pueda darse cuenta de la situación vital de una conciencia en general.

Al respecto, no puede decirse que Husserl establezca un sistema categorial a la manera de Kant. En lugar de ello, da vigencia a los actos con que la conciencia circunscribe distintas vivencias. Cada acto, representaría un modo de hacer referencia a algo que es tomado por la conciencia como objeto. La clarificación fenomenológica fundamentada trascendentalmente, continuaría entonces con una descripción de las maneras de darse distintos tipos de actos. Estos, vistos como "generalidades esenciales" (Husserl, Ideas I, 2013, p. 253), que explican tipos de vivencias posibles en toda conciencia.

Ahora bien, en el análisis de actos para los cuales se encuentra siempre un campo vivencial más amplio, y que puede comprenderse como un acenso hacia sustratos de mayor generalidad, hay un reducto que en la fenomenología husserliana no podría considerarse, a su vez, susceptible de reducción: la intencionalidad de los actos de conciencia.¹² Dado que un acto es intencional, se efectúa la aprehensión del objeto como mera unidad, sin que sean mostradas tales o cuales características suyas.

Este paso básico respecto a la aprehensión de un objeto, deja ver a una instancia referida a objetos, que siempre es "conciencia de..." (Husserl, Artículo..., 1990, p. 24), es decir, tiene el atributo de ser intencional. Y en ese sentido, el nivel más avanzado de la reducción, exige atender a ese aspecto por el que la conciencia se despliega como un "referirse a...". Es aquí, donde la actitud fenomenológica se torna propiamente trascendental, ya que dirige su mirada a la conciencia puesta en marcha, como "sede de todo dar sentido, de todo poner el ser y verificar el ser" (Husserl, Artículo..., 1990, p. 28). La constitución de un objeto en su ser, o sea como unidad de sentido, se da a partir de una instancia trascendental.

¹² Esta interpretación es inspirada por una idea que Urbano Ferrer expresa en los siguientes términos: "La relación eidética general entre acto y objeto, cualquiera que sea el modo como en concreto se efectúe, es la intencionalidad" (Ferrer, 1978, p. 30).

Dado por sentado lo anterior, es posible ver en la intencionalidad una condición base para una vinculación lógica entre una conciencia y lo que es trascendente respecto a esta. Ello en vista de que, teniendo a la intencionalidad como condición de todas las vivencias, éstas últimas se diversifican en actos de la conciencia que deben ser tenidas por generalidades esenciales a partir de las cuales tienen lugar variaciones que, ahora sí, particularizan a la vivencia.

Una vez hecha esta breve revisión a los alcances que la intencionalidad representa para la fenomenología husserliana, puede aclararse bajo qué aspectos, esa línea de pensamiento dice algo sobre el método heideggeriano y su recurso a un ámbito lógico.¹³ Para cumplir con ello se recurre a la respuesta que Heidegger dio a una crítica que Heinrich Rickert hizo a la *Lebensphilosophie*, (Crowell, 2001, p. 125). La crítica se mantenía en contra de aquellas filosofías que toman como objeto de indagación la inmediatez de la vida. En el conjunto de las filosofías que operan de una manera tal, podemos incluir a la fenomenología trascendental de Husserl, sólo en la medida en que su discernimiento consiste en una mirada reflexiva sobre la forma de las vivencias. De acuerdo con Rickert, un abordaje con esas pretensiones no logra distinguir entre el pensamiento filosófico acerca de la vida y el acto de vivir. A final de cuentas, una reconstrucción teórica tal, no pasaría de una repetición de la vida.

Contestando a esa crítica desde la perspectiva heideggeriana, cabe admitir que en alguna medida la filosofía es repetición de la vida, y de ahí la importancia metodológica de un aspecto como la intuición. Pero de ninguna manera se trata de un simple volver a vivir la vida, sino de una búsqueda categorial que la muestra como evidencia, en lo cual por cierto, la intuición se esgrime como vehículo de búsqueda. No puede admitirse la idea de que la filosofía "[...] se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de

¹³ Se le aplica esta categoría al trabajo filosófico de Heidegger, sólo de manera provisional y en la medida en que él también supone un ámbito lógico primordial para toda vivencia.

comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica" (Heidegger, Interpretaciones fenomenológicas..., 2002, p. 32).

Como Husserl, Heidegger intentó una clarificación de la situación vital en términos de su consistencia lógica, poniendo en examen los modos en que dicha situación se presta a la intuición. Asimismo, para ambos enfoques la intencionalidad demuestra su valor como situación básica para el despliegue diferenciado de aquellos modos; de ahí que la intencionalidad sea un concepto primordial.

Ahora bien, es justo decir que la diferencia entre Husserl y Heidegger, se dio a propósito de las implicaciones que acarrea la intencionalidad, entre las cuales es fundamental la ordenación del ámbito lógico en que ella está inscrita. Es cierto que para ambos filósofos, la intencionalidad alcanzó un gran valor, ya que por ser una característica irrenunciable de las vivencias, confiere a estas la inclusión de una instancia viviente a la que corresponde algo vivido. Para Heidegger, esta cualidad contribuye a evitar la teorización de la situación vital, en la medida en que permite evitar la separación sujeto-objeto para explicar la vinculación entre una instancia viviente y su mundo. En ese sentido, lo expuesto a partir de Husserl deja pensar en la conciencia como una instancia cuyo trabajo implica en todo momento cierto enfrentamiento sin que, en principio, se recurra a la exterioridad del mundo.

Sin embargo, dado que en el caso de Husserl, la intencionalidad gana vigencia respecto un orden de generalidad que contempla a todo acto o toda vivencia, a final de cuentas se le supone de base para un tipo de acto como es la percepción. Para Heidegger, una investigación que hace tal ponderación de un ámbito lógico, terminaría por abrir una senda hacia una dimensión de objetos exteriores respecto a la conciencia y a la subjetividad. Su condición de ámbito primordial no recae en ser un aspecto básico para dicha dimensión objetiva. En

cambio, se trata de mostrar aquello que permite a todo acto, formar parte de un mismo orden.

En ese sentido, para Heidegger dejó de cobrar relevancia la ordenación de esencias en lo que respecta al orden lógico. Como se desarrollará a partir de ahora, dicho orden es configurado por cierta forma de trabajo del sentido. Cabe anticipar que a partir del sentido se abren sendas distintas a aquella de los objetos en sí mismos: en primer lugar la disposición de un orden mundano, gracias al cual se tiene al ser de objetos que siempre comparecen proyectados sobre el fondo de una significatividad; por otro lado, es posible la indagación relativa al ser de la instancia a partir de la cual se suscita el panorama de aquel orden mundano.

En todo ello puede verse reflejada la postura heideggeriana en épocas tempranas de producción filosófica, en lo que respecta a evitar toda teorización de la vivencia. Más aun, se hace viable un cariz ontológico para dicha investigación, pues sentadas esas bases puede ponerse en cuestión al ser en contraste con un despliegue de entes cuya comparecencia es posibilitada significativamente. El análisis del orden mundano en que se da el despliegue óntico, así como la significatividad correspondiente, es un estadio preparatorio de la investigación ontológica. Todo ello en vista de que su vigencia, que por cierto también es la de un ámbito lógico, es decir del sentido, ya implica aquellos aspectos constitutivos de una instancia que se relaciona con su ser. Acerca de ello, solo queda agregar que estos aspectos constitutivos son analizados en un lenguaje categorial, a través de modos inmediatos en los que se compone toda vivencia.

Pero antes de proseguir en ese sentido, debe decirse algo sobre el alcance definido para esta tesis. Éste consiste en el estadio preparatorio de la investigación ontológica heideggeriana, pues se limita al análisis del ámbito lógico que circunscribe las posibilidades de indagación del ser o hasta la vinculación con el mismo.

1.3 Indicaciones básicas acerca de una ontología hermenéutica. Condiciones de posibilidad del existir y articulación categorial de la vida fáctica.

Si se piensa en el ser como la preocupación capital del pensamiento heideggeriano, causará cierta extrañeza que este autor no haya atacado la cuestión directamente, por decirlo de alguna manera. Esto es, mediante una tematización de propiedades definitivas que correspondan al ser, de tal forma que éste quede definido o señalado a través de un aparato categorial que le sea acorde. Pero es fácil reparar en las dificultades que enfrentaría una ambición como esa, si se atiende a consideraciones previas, usuales en obras donde Heidegger esgrimió la fenomenología como auténtico modo de enfrentar los compromisos ontológicos de la filosofía. Por nombrar dos ejemplos de primer orden, hay que hacer referencia a *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ahí se da cuenta de la naturalidad con que el hombre se relaciona "positivamente" con el ente, tanto que dicha relación parece ser el acto que define su esencia. Pero como muestra de extrañamiento a partir de esa primera impresión, se dirige una especie de reclamo a la filosofía y a su pretensión de fundamentar esa relación básica. Se critica sobre todo, que una fundamentación de ese tipo recaiga en una instancia óptica, lo cual es consecuencia de tener a la realidad como algo que consta de una cadena interminable de entes, que no admite interrupciones, principio ni fin.

De acuerdo con esas ideas, mismas que Heidegger atribuía al grueso de la tradición filosófica, lo óptico sería pensado básicamente como materialidad y en su papel pasivo dentro del proceso de conocimiento, opuesto, si bien complementario, al trabajo de una instancia cognoscente. El paradigma del conocimiento así comprendido, supondría el ser como algo que corresponde al ente, lo cual a su vez determinaría distintos grados de posibilidad de acceso a dicho ser. En contraposición a ello, y como veíamos al finalizar el apartado anterior, en *Ser y tiempo* se subsume todas las posibilidades de manifestación correspondientes a lo óptico, como rendimientos de un orden lógico. Lo óptico, de

cierta manera queda comprendido como aquello que se manifiesta sobre el fondo de dicho orden. En cambio, aunque puede decirse que el ser se pone también de manifiesto en virtud de que ese orden tiene vigencia, subyace a dicho orden y por lo tanto al ente; por ello supone una vía de indagación distinta a la del ente, como también se estableció al finalizar el párrafo anterior.¹⁴

Si bien la experiencia parece comprobar que nunca hay otra cosa que enfrentamiento con “lo que es” (lo óntico), no obstante, hay algo que contribuye a que ese enfrentamiento no sea un mero coincidir que se da entre una cosa y otra cosa. Esa relación que es la experiencia, deja ante todo constancia de un ser que da cuenta de entidades en cuanto seres. Como se lee en *Los problemas fundamentales...*,

Quizá además de los mencionados [entes], ningún otro ente *es*, pero quizá *hay {es gibt}* todavía algo, que no *es*, pero que lo hay en un sentido que aún tenemos que determinar. Más aún: en definitiva, hay algo que *tiene que haber* para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el ser *{Sein}* (Heidegger, 2000, p. 35).

Ese enfrentamiento con “entes que son”, pone de relieve (aunque sea a manera de incógnita), el ser. Y como puede entenderse a partir de la cita, es el ser lo que permite toda relación con entes. En Heidegger, como vemos, el ser precede a toda entidad que forma parte de la experiencia, de tal manera que consiste en la

¹⁴ Estas pueden ser vistas como consideraciones relativas a la diferencia entre ser y ente, tal como esta diferencia tiende a ser expresada en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en el resto de los apartados que componen este primer capítulo se abordarán temáticas relacionadas con el pensamiento contenido en dicha obra de 1927. Sin embargo, en algunos de ellos se hallará cierta ambigüedad en el uso de términos como ente, objeto, óntico, etc. Lo anterior se debe a que a esta altura, el propósito principal sigue siendo mostrar la configuración que el problema en cuestión fue tomando en el pensamiento de Heidegger, en función de la influencia que recibió de otros pensadores y otras escuelas.

condición primera, por la que hay trato con entes. A propósito, Steven Crowell sostiene que la influencia de Lask en Heidegger puede rastrearse en la insistencia por una diferencia entre el objeto y el ser del objeto en general, como problema de primer orden. En razón de tal hipótesis, ese autor americano afirma lo siguiente: "Él [Heidegger] termina por reconocer que el sentido [...] no es en absoluto un ámbito entitativo. [...] la filosofía no tiene que ver con entes, sino con la *diferencia* (reflexiva) entre entes y su sentido (ser)" (Crowell, 2001, p. 77).¹⁵

El ser siempre es tomado en cuenta aunque sea de la manera más simplista o hasta desprevenida. Se señala así un ingrediente previo a toda experiencia fáctica: la comprensión referida al ser. Tener cierto atisbo del ser, hace posible tratar con algo que es. Precisamente porque esta comprensión señala hacia el fundamento¹⁶ de todo enfrentamiento óntico, es primordial en la indagación del sentido del ser, con todo y que sea teóricamente inadvertida por aquél que la detenta.

Ahora, si se pregunta por la vía mediante la cual ha de ensayarse la clarificación de dicha comprensión, Heidegger opta por indagar en la constitución del ente a partir del cual ella tiene lugar. En función de lo anterior, puede atisbarse un cariz trascendental de esta filosofía, y así lo sugiere Crowell:

La estructura del Dasein es articulada sólo en cuanto es necesario para comprender cómo es posible el conocimiento filosófico del ser, es decir, en la medida en que el Dasein (como sucede con la síntesis a priori según Kant) será visto como la condición trascendental para el conocimiento ontológico (2001, p. 129).

¹⁵ En esta última afirmación puede entenderse una asimilación entre sentido y ser, hecha por Crowell y no por Heidegger, por lo menos de manera explícita. Aun así, tal asimilación aporta a esta tesis, en la medida en que reafirma la idea según la cual el sentido es aquello que suscita al ser.

¹⁶ Que el ser sea fundamento del ente, según el sentido que aquí se da al término fundamento, no quiere decir que el ser se halle en un estrato de mayor universalidad que el ente dentro de un orden eidético. En cambio, expresa que a la manifestación del ente, que por definición ocurre sobre el trasfondo de un ámbito lógico, subyace la comprensión del ser.

Pero no es que en adelante, esta clase de ontología se torne propiamente kantiana, pues ¿hasta qué grado tendría cabida un propósito como la pregunta por el sentido del ser, dentro del criticismo kantiano?¹⁷ Por lo pronto resulta más fácil adjudicar un estilo fenomenológico a esa indagación y por ello percibir reflexiones husserlianas retomadas por Heidegger.

De lo dicho puede comprenderse por qué deviene tan valioso el concepto de intencionalidad, pues en él se cifra una posibilidad de ceñirse a la efectiva situación vital. La intencionalidad como condición de la experiencia, fundamental en la fenomenología husserliana, tiene vigencia en las reflexiones que preparan la formulación de una analítica existencial.¹⁸ Es innegable una revisión a este concepto por parte de Heidegger, si se acepta que el punto de partida para analizar las estructuras que componen al ser que tiene vivencias plenas de sentido, es la facticidad en virtud de la cual, la vivencia consiste cada vez en “estar enfrentados a...”, “comportándose respecto a...”¹⁹. Con base en esta idea, puede aventurarse la hipótesis de que la validez o cualquier orden que dé consistencia a las formas lógicas, está templado por la intencionalidad. La forma es ganada por actos intencionales, pues sólo en virtud de un enfrentamiento como el que supone ese concepto hay relaciones en un espacio de sentido. Lo que debe considerarse primordial, es el simple enfrentamiento, más no la aprehensión de un ente desplegado en propiedades. Al tener ese carácter, la intencionalidad alcanza un estatuto de condición formal de la experiencia, y por ello no puede ser ella misma determinada a la manera de una entidad.

¹⁷ Por el momento, no se adopta la tarea de dar respuesta a esta pregunta ni de ofrecer una postura explícita al respecto.

¹⁸ Bajo este término se da cabida al intento de mostrar la vida de una manera atórica, mediante las estructuras que dan lugar a ella de manera inmediata, es decir sin recurrir a distinciones como la que toma por un lado a la dimensión objetual y por otro al campo de lo subjetivo. Representa el desarrollo de una problemática atacada anteriormente por Heidegger, pero en la formulación más o menos acabada que obra en *Ser y tiempo*.

¹⁹ Cabe aclarar que el concepto de intencionalidad está explícitamente presente en escritos publicados entre los años 1912 y 1916, más no así en lo que podría reconocerse como la versión cumbre del pensamiento fenomenológico heideggerino, es decir *Ser y tiempo*. Sin embargo, incluso ahí conserva su validez el argumento según el cual, el punto de acceso para indagar en el ámbito fundante de sentido para la vida fáctica (el ser), es precisamente un vivir óntico.

Como ya vimos, desde una postura husserliana la intencionalidad es parte del fundamento para la constitución lógica del despliegue de las vivencias, en la medida en que a partir de ella se diversifican tipos esenciales que pueden ser considerados como actos prototípicos de toda vida de conciencia. Heidegger mismo concordaría con ello, pero sólo en el sentido de que con la intencionalidad se tiene a la vista un campo lógico que en todo momento temple las vivencias. Al igual que su maestro, consideraba que el despliegue vital consiste en modos, pero estos toman su cariz de aquella vaga pero constante relación de ser que la instancia a la que ocurren vivencias, tiene consigo misma. De esa diferencia arranca en buena medida otro campo digno de tematización: la existencia. La indagación, en todo caso, se aboca a las formas regulares en que la existencia se despliega. El método que ha de aventurarse en tal indagación, cobra un estatuto propio.

Irremisiblemente, todo aparato categorial que intente poner al descubierto las condiciones de posibilidad de esa inmediata y preteórica comprensión del ser, que como ya vimos es el auténtico espacio de sentido al que se refiere la ontología heideggeriana, debe corresponder a aquello que le es propio a la existencia. El estatuto que al que antes hacíamos referencia, sigue esta consigna. Desde ahora, la fenomenología es llevada a una forma de trabajo en la que ésta debe volver explícito algo que le pertenece a la vivencia, mediante una interpretación en la cual pueda ser reconocida con la mayor familiaridad. Como aclara Crowell, “[...] Heidegger buscará “en la vida y acerca de ella misma” un lenguaje de [...] conceptos que no objetiven ni describan, sino que interpreten [la vida]” (2001, p. 123). A través de tal consigna, se implementa una forma de trabajo que intenta mostrar aspectos a partir de la existencia. Pero esto último, no se da estableciendo relaciones entre factores asociados; más bien, pareciera que el existir se desdoblase en elementos que le son propios, que están en él con independencia de la propia investigación. En todo momento, con cada elemento sacado a la luz bajo el título de concepto relativo a la existencia, debe ponerse en acción dicha consigna.

Ante todo, el lenguaje filosófico se pone a prueba desde el punto de vista de si es capaz o no, de nombrar los distintos aspectos concernientes a la situación vital en que se desenvuelve el existir, en el cual a su vez se enfrentan entes, exhibiendo siempre una relación fundamental con el ser. En ello, por cierto, recae la validez del postulado principal de esta tesis respecto al pensamiento heideggeriano, ya que no sólo lleva a suponer la vigencia del ser en todo acto de la existencia, sino que a partir de ese lenguaje filosófico podrá mostrarse dicha vigencia afianzada en la base de una dimensión lógica. Además, este nombrar referido a la situación efectivamente vivida, debe asegurarse de que aquello de lo que quiere dar cuenta, no es un ente que está fuera para un examen “objetivo”, sino que se trata de las condiciones con las que la propia instancia que indaga, ya se está dirigiendo a cualquier cosa en un trato intencional.

En relación con ello, algo que debe ser especialmente destacado en el fragmento de Crowell, es la forma en que la investigación deberá dirigirse. Dicho dirigirse sigue un estatuto hermenéutico y *Ontología, hermenéutica de la facticidad* es una obra en la que pueden constatarse las directrices de este “método”. De entrada, Heidegger muestra el modo fundamental de la existencia a través del ser fáctico: “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión*” (1999, p. 25). Con facticidad, entonces, se señala el modo en que la existencia se despliega regularmente: “la ocasionalidad” o el “ser en situación”.

En un intento por dar una explicación mínima a este término, y a la ocasionalidad como su rasgo más señalado, puede consultarse una precisión hecha por Jesús Adrián Escudero: “El término *Faktizität* emerge[...] para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental. [...]” (Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 88). A partir de esta cita, se entiende a la experiencia como algo que no conlleva la nitidez de su fundamento lógico, es decir que el despliegue en situaciones referidas a entes,

no ofrece por sí mismo la forma lógica que le es propia. Al contrario, por su carácter fáctico, pareciera que en tanto transitorio, indeterminado, incompleto, móvil y variable, el existir se da en alguna medida como una constante expectativa de sentido.

A partir del despliegue situacional de la existencia, se hace explícito el ser hermenéutico como una exigencia que el propio existir guarda por el hecho de ser fáctico; esa exigencia consiste en la necesidad de tenerse a sí, en el sentido de tornarse comprensible ante sí mismo: “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo [...]” (Heidegger, *Ontología...*, 1999, p. 33).

Que la hermenéutica alcance el grado de necesidad para el existir, quiere decir que la aprehensión de la facticidad no se da primordialmente por la puesta en marcha de una posición teórica respecto al acontecer de los hechos o de una revisión de estructuras psicológicas que den cuenta del trabajo llevado a cabo por una instancia cognoscente.

La hermenéutica indica que dicho objeto [la facticidad o la existencia] tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, [...] la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y un objeto aprehendido, [...] el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad (Heidegger, *Ontología...*, 1999, p. 33).

La hermenéutica toma al existir como unidad, más allá de distintos planos en la que esta pudiese ser analizada, tal como ocurriría si por un lado la indagación se ocupase de la experiencia referida a objetos y, por otro, asumiera una postura reflexiva que tratase de cualidades con las que se cuenta *a priori* para el enfrentamiento con entes. Si acaso se describiera a la hermenéutica como un movimiento reflexivo de la existencia, dado que supone una tendencia de ésta a

volverse comprensivamente sobre sí misma, debería hacerse notar ante todo su facticidad.

Con lo dicho hasta aquí puede ampliarse la explicitación del estatuto hermenéutico de la lógica trascendental heideggeriana. Ahora es posible atestiguar que el existir, por el hecho de ser fáctico, requiere de un despliegue hermenéutico como algo que también es propio de la existencia y no como algo que se le añade de manera reflexiva. Pero con esta afirmación no se ha efectuado una referencia explícita a un sistema categorial capaz de aprender ese despliegue de la existencia. Sin embargo, dicho calificativo puede admitirse para la estrategia hermenéutica de Heidegger, en la medida en que a través de ella se proponen categorías que intentan explicitar, en un conjunto coherente, la estructuración de un ente y la manera en que éste da cuenta del ser.

A propósito de una cita anterior, hecha a partir de Crowell, se hizo notar que la vida sólo se explicita en cuanto es interpretada; y esta interpretación por encima de todo teorizar que la explique. Ahora, con ello podría reafirmarse la idea de que el método por el que se aprende el despliegue de la existencia, también es hermenéutico. Avanzar hacia ese espacio que funda todo sentido constituido en el vivir fáctico, incluso si se trata del avance que pretende la filosofía, tiene un cariz hermenéutico. Al postular esto, se enfatiza el hecho de que la filosofía, siendo la encargada de indagar en el ámbito formal puro, no obstante emprende tal indagación a partir de la vida fáctica y sin dejar de asumirse como perteneciente a un ámbito de sentido.

Es en apego a esto que Heidegger da paso a la analítica existencial, que constituye un recorrido categorial de la auto-interpretación que la existencia efectúa. Si la manera propicia de ese recorrido, es la aprehensión de posibilidades en que el existir se comprende a sí mismo, debe evitarse toda teorización de éste mismo. Pero al respecto debe aclararse que no por ello, el recorrido categorial en cuestión deja de constituirse como una tematización filosófica. Si puede decirse

que no recurre a una teorización de la existencia, es porque quien investiga no adopta una postura exterior respecto a una existencia de carácter universal, sino que se dispone a constatar los rendimientos de un aparato categorial como vigentes aun en su propia existencia y en todos sus actos, inclusive cuando se halla investigando.

En vista de lo anterior, es relevante comentar que durante sus primeros años en Friburgo, Heidegger dio un breve impulso a la indicación formal, que puede ser tomada como la investidura que un método filosófico debe asumir en pos de evitar la teorización de la cual se viene hablando. De ser así, puede decirse con razón que en tanto la estructuración categorial de *Ser y tiempo* se asume como una de tipo formal-indicativa, dicho proyecto logra su cometido.

1.4 Estatutos generales de un método trascendental en la analítica existencial de Ser y tiempo. La indicación formal

La indicación formal, cuya tematización explícita consta en el trabajo docente de Heidegger entre los años 1920 y 1922,²⁰ representa una base para comprender la articulación de la vida, ahí donde determinada concepción de hermenéutica por parte de dicho autor, era planteada para enfrentar ese problema. Por ello mismo, es antecedente inmediato de la analítica existencial que consta en *Ser y tiempo*, misma que será objeto de estudio en este capítulo.

Una manera de abordar la cuestión, que quizá resulte fructífera para el análisis, una vez dado por sentado la vigencia de la vida fáctica como preocupación filosófica prototípica, consiste en retomar una antinomia arraigada en momentos nodales de la tradición; antinomia a partir de la cual parece surgir la indicación formal. Se trata de la contraposición, o a saber si complementariedad,

²⁰ *Introducción a la fenomenología de la religión* (2005), del semestre de invierno entre los años 1920 y 1921, condensa las lecciones en que Heidegger abordó con mayor amplitud el tema de la indicación formal.

entre condiciones generales de la experiencia y lo particular de vivencias individuales. Aunque esta contraposición ha tenido ininterrumpida presencia en las discusiones filosóficas, desde un parecer heideggeriano, la ida y vuelta que hay entre ambos polos, hasta su época, no había recibido un desarrollo adecuado. En dicho parecer, la cuestión desembocaba hasta entonces entre la pretensión de explicar lo inmediatamente vivido a través de la supuesta generalidad o universalidad dada en su ceno. Por otra parte, otra crítica podría sobreentenderse respecto a la tendencia a asumir la experiencia en su individualidad y posiblemente en su indeterminación.

En ese sentido, Heidegger corta las posibilidades de avance por parte de la filosofía cuando intuye en ella cierta objetivación de lo vivido. Esto en el sentido de ordenar vivencias en un cadena, donde determinadas categorías permite circunscribirlas gradualmente en una mayor generalidad, hasta llegar a lo esencial en ellas y de la vida en su conjunto. Tal tipo de generalización implica la translocación de un fenómeno a un orden inmanente, donde se prefiguran las posibilidades bajo las cuales la experiencia ha de ser concebida.²¹ Ciñéndose a esa crítica, tendría que admitirse que se pierde de vista a los fenómenos a favor de su generalización.²²

Para Heidegger, la facticidad que es propia de la vida lleva algunas peculiaridades,²³ respecto a las cuales toda investigación de fenómenos vitales debería conducirse. Una de esas peculiaridades consiste en el darse de la vida en forma de un *cómo*. De tal suerte, la vida se enfrenta como una totalidad en la que,

²¹ Este orden inmanente implica un acto de “generificación”, que supone un “sector temático” para cada fenómeno. Heidegger da pie a estas nociones a partir de un ejemplo: “el tránsito de «rojo» a «color» y de «color» a «cualidad sensible» es *generificación*. [...] La secuencia de grados de lo «genérico» (géneros y especies) está determinada temáticamente” (Fenomenología de la religión, 2005, p. 88).

²² A partir de Heidegger, podría describirse como una vía platónica a esa donación de un sentido general para los fenómenos. En la *Introducción a la fenomenología de la religión*, se ofrece la descripción de esa vía como una que da a conocer “[...] qué clase de sentido de realidad tiene lo temporal [...]” (Fenomenología de la religión, 2005, p. 76).

²³ Éstas que aquí son llamadas peculiaridades, estructuran en buena medida lo que Heidegger entiende por facticidad al momento de los cursos citados (Fenomenología de la religión, 2005, p. 47).

sin embargo, cabe encontrar modos. Otra peculiaridad radica en la *indiferencia* de la vida respecto a sí misma, tal como ésta ocurre en su despliegue. Lo que ello quiere decir, es que si bien dicho despliegue se da en distintos modos, la vida misma sólo los ofrece en cuanto abarcadora de todos ellos, más no en su distinción. Por otra parte, es posible distinguir la *mismidad*²⁴ con que se tiene noticia de la experiencia. Con esto se apunta a que la concreción en la cual pueden señalarse legítimamente los supuestos fenómenos de la vida, es en una vida autoadjudicada. La toma de dirección para dar con la trama en que consiste la experiencia, es a partir de una vida adjudicada. Esta adjudicación, por cierto, no es necesariamente teórica y de hecho no lo es en su forma primordial.²⁵

Lo que debe mostrarse en lugar de una generalización de lo individual, o de una completa relativización de los fenómenos, es su remisión permanente a la facticidad. Si bien puede pensarse en modos trascendentales de darse de las vivencias, el lenguaje filosófico sólo puede nombrar esos modos como posibilidades siempre capaces de ser referidas a un fenómeno fáctico que aun tendiente a ser parte de una totalidad que lo vuelve indiferente, constituye un modo que se ofrece a la interpretación y que cobra relevancia en una trama que se abre a partir de una asunción de la vida.

Parte de lo que se pone prueba en la indicación formal, es uno que quizá sea rasgo común a toda categorización de lo fenoménico. Da la impresión que en todos los casos, en mayor o menor grado, se ejerce una objetivación de vivencias en la medida en que no se conserva la continuidad de la vida, sino que se le contempla en cierta transcripción. Pero, de acuerdo con Heidegger, con la

²⁴ A ello apunta Heidegger cuando indica que el experimentar en tanto consiste en una significatividad “se aclarará en cuanto pregunte cómo *me* experiencio a *mi mismo*” (Fenomenología de la religión, 2005, p. 47). Con esta frase Heidegger aclara el modo que se tiene vivencia de algo, en la medida en que ello se da como parte del panorama único de la experiencia; este panorama es completamente propio de alguien que lo vive, se trata de una vida asumida y desde esta asunción cobran relevancia los fenómenos vitales.

²⁵ Estas tres características mantienen coherentemente la comprensión de lo fáctico en la vida, como algo que se efectúa históricamente.

indicación formal se abre la posibilidad de una coherencia que establezca un nexo con el fenómeno en su facticidad. Se busca que lo acontecido vivencialmente no quede atenido a un orden que se establece a partir de la generalización, sino que el *logos* indique la situación vital.²⁶

Antes de proseguir debe aclararse a qué viene la idea de fenómeno dentro de la metodología que parece abrirse con la indicación formal. Con base en lo dicho, cabe afirmar que el fenómeno es la manera en que se inquiere en lo que respecta a la experiencia, una vez dado por sentado que toda ella se ofrece en modos.²⁷ La investigación debe dirigirse al sentido que esos modos condensan como totalidad. El “qué” originario sólo puede ser sugerido, más nunca tematizado. Renunciando a la tematización del “contenido real” de un fenómeno, resta aspirar al logro de una referencia segura a ese contenido. Pero esta seguridad se cancelaría si se toma a la referencia como traducción completa de la concreción real implicada en el fenómeno y como acto capaz de sustituir a esta concreción. En la ejecución de una manera particular de referirse a un fenómeno, no se ejecuta éste mismo.

Es cierto que siempre se aspira a cierta tematización del sentido total de un fenómeno, y que esto se intenta desde un análisis cuya ejecución no repite la manera en que se lleva a cabo el “qué originario” del fenómeno. Por ello, las categorías que, en dado caso, se expliciten respecto a lo fenoménico, deben saberse indicativas de dicho sentido total y siempre sujetas a ejecución por parte de una instancia que se apropia de la vida en la que los fenómenos han de cobrar

²⁶ Lo propio de la indicación formal sería, a diferencia de una generificación, la libertad respecto a toda gradación temática, ajustando el discurso a un esquema donde el fenómeno fuese indicado referencialmente. Ahí radicaría la “conformación de una referencia”, susceptible de ganar en precisión (Heidegger, *Fenomenología de la religión*, 2005, p. 87).

²⁷ En *Introducción a la fenomenología de la religión*, se encuentra una distinción de vías por las que puede preguntarse acerca de un fenómeno. Debe resaltarse el hecho de que en todos los casos se trata de “direcciones de sentido”. Éstas comprenden un “sentido de contenido” o el “«qué» originario que es experimentado [...]”; un “sentido de referencia”, es decir, “[...] el «cómo» en que es experimentado” el fenómeno; además de un “sentido de ejercicio” o el “«cómo» en que el sentido referencial es ejercido” (Heidegger, *Fenomenología de la religión*, 2005, p. 92).

sentido. De ahí el carácter indicativo-formal que debe caracterizar a esas categorías.

Para postular a la indicación como alcance posible de un aparato explicativo, el lenguaje que pretenda explicitar determinado fenómeno, ha de tenerse dentro de ciertas limitaciones. Éstas en su conjunto, exhibirán la “vacuidad formal” de tal decir.²⁸ Más allá de funcionar por sí mismos como depositarios de aquello a lo que se refieren, sirven para llamar la atención sobre ello mismo. De tal forma, no se hace presente cualidad alguna que pueda ser objetivada e hipostasiada.

Puede señalarse que el modo en que se dirige la indicación formal, es indirecto y, en virtud de ello, no establece un nexo fijo entre la expresión y su objeto. La indicación formal no equivale, por ende, a un aparato conceptual definitivo. No es casualidad que, en el terreno de la hermenéutica como aquel en que se dan cuenta de las posibilidades del existir fáctico, Heidegger prefiera ciertas acepciones para la raíz *hermeneia*, puesto que “*hermeneia*” significa 'anunciar', 'comunicar', 'indicar', 'poner sobre la pista de algo', 'llamar la atención de alguien', 'dirigir la mirada hacia'” (Adrián Escudero, Heidegger y la indicación formal, 2004, p. 31). En cualquiera de esas expresiones puede entenderse la exigencia de un señalar hacia algo con la simple intención de llamar la atención sobre ello, meramente advirtiéndolo. La indicación es indirecta dado que advierte posibilidades que siempre están por adquirir concreción en la situación vital autoadjudicada.

Afirmar que la indicación es formalizante, no sólo a pesar de su carácter indirecto, sino precisamente gracias a él, por una parte sugiere que el decir en que

²⁸ Dicha vacuidad formal es referida por Jesús Adrián Escudero, de la siguiente manera: “el sentido de una indicación formal no está referido a una entidad objetiva dada cuyo *eidos* haya de ser captado, sino que significa literalmente seguir una indicación, tomar una dirección. Su vaciedad formal consiste en que sólo señala hacia dónde, sin presentar entidad alguna [...]” (Heidegger y la indicación formal, 2004, p. 36). Efectivamente, no se trata de mostrar una entidad, sino de sugerir la manera en que se despliega un fenómeno que ha de cobrar sentido en su ejecución dentro de una vida autoadjudicada.

ella, remite al fenómeno en su posibilidad de realización, de su ejecución y en vista de ello, implica cierta provisionalidad. Pero, asimismo, quiere decir que en tanto remite al fenómeno en su facticidad, no pierde a éste de vista, es decir, que lo señala definitivamente en la medida en que en su indicación, puede ser revisado cada vez en el panorama de una vida autoadjudicada.²⁹ A decir verdad, esta característica de la indicación formal señala una postura metódica distinta a la de otros marcos teóricos, mismos que abordan las vivencias con un aparato categorial que las circunscribe según su generalidad. Asimismo, a través de ello también es señalada una dirección distinta a la de toda posición subjetivista, pues a pesar de la autoadjudicación a la que recurre este método, sus categorías siempre están revestidas de formalidad.

²⁹ José Ruiz explica esa capacidad formalizante de la indicación en los siguientes términos: “Hay orientación «formal», pero ésta debe ser indicativamente asumida, esto es, debe ser revisable; la orientación es tanto más rica cuanto más queda en suspenso, cuanto más asume ejecutivamente un carácter formal que deje en franquía la explicación fenomenológica; la explicación no es un absoluto, sino que es el apoyo desde el que se puede volver sobre la primigenia orientación «formal» para revisarla; la nueva orientación debe asumirse en su impropiedad de principio y desplegarse, de nuevo, como indicación formal” (Ruiz, 2011, p. 47).

Capítulo 2. Significatividad y sus condiciones de posibilidad. Analítica existencial y habla.

2.1 Consideraciones previas acerca de la significatividad

Hasta ahora se han hecho múltiples referencias a la noción de significatividad, pero sin dar explícitamente con ella. Sin embargo, cabe reconocer que la hermenéutica de la facticidad, cuyas directrices generales han sido ya tratadas, justo conduce a pensar en un concepto como la significatividad. Ésta representa, de cierta manera, un primer atisbo de la existencia en su carácter de "ocurrir hermenéutico".

En primer lugar, y recurriendo a una consideración hecha en la introducción, debe tenerse en cuenta una generalidad hacia la que Heidegger llama la atención, relativa a la manera en que la vida se ofrece en su inmediatez. Se nos invita a concebirla como una imbricación entre una instancia que vive y algo que es vivido. Cabe notar que si la vida e sí misma es tal imbricación, incluso en la distinción de dicha instancia y sus vivencias podemos encontrar una construcción que se produce teóricamente y con posterioridad; no se diga de la diferenciación sujeto-objeto.

Trayendo a colación la lógica trascendental de Emil Lask, nos hicimos de un antecedente teórico que aportó una comprensión alternativa para la diferenciación sujeto- objeto. Esto último mediante la determinación de lo objetual como algo cuya constitución es lógica. Asimismo, recurriendo a contribuciones de la fenomenología husserliana, como son la intencionalidad y la reducción eidética, se reparó en el cumplimiento de una vinculación lógica entre una instancia, que en ese caso recae en la conciencia, así como lo que ella vive. El concepto clave de intencionalidad, de hecho, es quizá el mejor índice de la imbricación de la vida y

conduce, por ello, a preguntarse por el cariz de la misma.³⁰

Todos esos antecedentes pueden ser rastreados en el binomio que ensambla hermenéutica y facticidad, con el cual no sólo se da nombre a un método filosófico sino que bajo éste, primordialmente se expresa lo propio de la vida; todo ello de acuerdo con Heidegger en algunos de sus desarrollos teóricos de los años veinte. Entre los señalamientos directos que se han hecho en este proyecto acerca de lo hermenéutico y lo fáctico, interesa principalmente destacar la continuidad que suscitan en conjunto, pues no se les puede considerar como dos fenómenos que se dan por separado, sino que correspondiéndose, templan toda situación vital. Con la facticidad se trata de un transcurrir de la vida en inicial indeterminación, misma que sin embargo, se deja intuir en modos que alcanzan claridad que es aportada hermenéuticamente. Asimismo, y esto desde la óptica de la indicación formal, se entiende que el binomio contenido en la hermenéutica de la facticidad o más bien en la correspondencia de ambos en la vida, tiene lugar bajo un horizonte de apropiación y sólo en él se deja aprehender.

Ahora bien, hace falta arrojar luz sobre esta continuidad a través de la cual se pretende explicitar la imbricación vital. Se requiere el cómo de esa continuidad. Antes se vio cómo es que, para algunos enfoques, la existencia no muestra a primera vista una interpretación de lo que tiene lugar en ella, de ahí que se suela tematizarla a partir de una fragmentación de sus elementos. En lo que respecta a Heidegger, se trata de desarrollar la hipótesis según la cual, el despliegue fáctico de la existencia, es decir el aparente enfrentamiento con cosas dentro de un mundo, implica ya una autoapropiación hermenéutica de la existencia.

En la significatividad, así como en lo que ello implica,³¹ se deposita el modo

³⁰ Podemos emplear palabras de Mariana Leconte (2014), quien en su artículo titulado *Mundinidad, significatividad y habla*, se refiere a un "[...] proceso de emergencia de la significación precedente a toda intencionalidad [...]" (p. 156). Aunque en otro momento tendría que verse si con la significatividad se trata de un proceso, puede admitirse que la intencionalidad conduce a ella de alguna manera.

³¹ Con esta expresión se hace referencia a las que, hasta ahora, han sido llamadas condiciones de posibilidad de la significatividad. Ello con la intención de conservar cierto nexo con posturas filosóficas

particular de esa continuidad entre facticidad y hermenéutica, cuya consistencia puede ser definida desde ahora como lógica. La significatividad debe exhibirse como el modo lógico en que la vida transcurre para una mirada a la que corresponde como propiedad suya, dicho horizonte vital.³²

2.2 "Ser en el mundo" como explicitación de una significatividad de carácter referencial.

Hablar del ser mundano de la existencia indica que siendo en un mundo, es la manera inmediata en que tiene lugar la situación vital. El mundo es lo que puede tomarse como dimensión que la significatividad se da a sí misma. Lo que estas afirmaciones instauran al mundo como noción que indica la totalidad de aquello que puede ser vivido. Vida y existencia son, por definición, mundanas; al mismo tiempo, el mundo es algo que sólo se inaugura con la existencia. Además, se vincula con la significatividad en la medida en que ésta dicta la manera en que esa totalidad acontece. Dar cuenta de la forma en que el mundo es abarcador de la totalidad, conduce a una comprensión de la significatividad.

La estrategia que obra en *Ser y tiempo* para dar cauce a esta empresa consiste, de inicio, en introducir un elemento con el cual se desmenuza la ordenación del fenómeno según el cual, el mundo está compuesto por cosas que nos enfrentan. Este fenómeno se indica formalmente con la expresión "ser a la

anteriores a la heideggeriana. Sin embargo, ubicados en la argumentación de *Ser y tiempo*, es más adecuado hablar de fenómenos cooriginarios de la significatividad.

³² Con esta breve declaración sobre la manera en que se atestigua la significatividad, es decir, como modo lógico en que transcurre la vida para sí misma, se expresa en parte lo característico de la noción de facticidad, pero también y precisamente una peculiaridad implicada en la formalización del término Dasein. Aquí yace una vinculación o hasta asimilación entre vida fáctica y Dasein o existencia, básica en el planteamiento de *Ser y tiempo*, aunque no se encuentre ahí ninguna referencia explícita. Aun así, Ángel Xolocotzi (2004) hace una afirmación como la siguiente: "La existencia será descrita [en *Ser y tiempo*] como el modo de ser específico de la vida, del *Dasein*" (p. 144). El término vida no tiene, en la obra de 1927, la relevancia con la que sí cuenta la noción de existencia; sin embargo, la noción de vida es utilizada dentro de esta tesis, incluso en la argumentación referente a la existencia, pues no se pretende abundar en las posibles implicaciones del cambio de acentos que privilegia a la segunda sobre la primera.

mano" (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007). Así se subraya una fundamentación para la aparición y disposición de los entes, de tal manera que estos puedan presentarse como derivados de la autoconstatación del *Dasein* en su mundanidad. Expresado de esta manera, quiere decir que con lo mundano se hace referencia al orden que posibilita todo desenvolvimiento al interior de una dimensión óptica. Pero además quiere decir que este orden siempre pertenece al campo de apropiación del *Dasein* y por lo tanto no equivale al ser de los entes en sí mismos, el cual por su parte carece de sentido.

Para dar consistencia a su idea, Heidegger recurre al pensamiento griego. Esta vez hace mención del apelativo que en ese contexto se usaba para referirse a las cosas, a saber, πράγματα (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 81). La traducción de esta voz, tal como se presenta en *Ser y tiempo*, básicamente da a las cosas el carácter primario de "aquello con lo que se tiene que ver" (Heidegger, 2007, p. 81) en el trato cotidiano. Podemos pensar en ellas como eso por medio de lo cual, nos las arreglamos en nuestro desenvolvimiento vital. Algo así podía entenderse en *Lógica. La pregunta por la verdad*:

[...] el ente respectivo está descubierto a partir del «para qué» de su utilidad; está puesto ya en un significado: está de-signado. Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiriera un significado —en un sentido que aún hay que determinar— es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos con estos «para qué» (Heidegger, *Lógica...*, 2004, p. 120).

Heidegger opina que así se da con la esencial forma del enfrentamiento con entes en la situación vital, o sea mediante el servicio o utilidad que ellos prestan en nuestra cotidianidad. En esta ponderación de la utilidad como acceso primigenio al ser de los entes, se llega al extremo de ver toda comprensión teórica

y hasta simplemente temática, como derivadas de aquello que "es a la mano".

Pero para dar cuenta de un elemento igualmente originario en el análisis del ser del ente, en la obra de 1927 encontramos una aseveración como: "*Un útil no 'es', rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles, en que puede ser este útil que es*" (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 81). Aquí se pone de relieve la condición para la comparecencia de un ente mundano, a saber, su pertenencia y vinculación a la totalidad de utilidades rendidas por todo aquello que es intramundano. Eso es lo que dispone la posibilidad de vérselas con las cosas en dada experiencia y con un mundo en general. Cada comparecencia de un ente, es tal en función de su pertenencia a la totalidad que lo abarca. En esa totalidad se cifra el fenómeno del mundo. Para Heidegger, pues, toda vivencia o todo momento de la existencia tiene por condición una remisión a un plexo total de referencias.

En ese orden de ideas, es importante mostrar en función de qué se establece el fenómeno del mundo como un plexo referencial, y con ello la vinculación entre la propia forma de plexo y la forma de la utilidad. Si lo que ante todo comparece como índice de lo objetivo son utilidades, se trata de cualidades cuyo único atributo responde a su "tener que ver" con la actividad del hombre, o más exactamente con la manera en que éste se conduce. Es cierto que puede practicarse cierta delimitación en las ocupaciones del hombre y, en ese sentido, es posible distinguir contextos donde el conjunto de condiciones materiales y humanas pertenecen a una totalidad de sentido; por citar un ejemplo, digamos que la carpintería constituye un campo, donde todo presta una utilidad de acuerdo con el trabajo del carpintero. Pero este tipo de formas en que el hombre se conduce, nunca exhibe totalidades de sentido ni contextos herméticos, sino que toda ocupación está en relación con otros asuntos; cada uno de estos asuntos tiene que ver con tantas otras facetas y éstas con igual multiplicidad de circunstancias. Asimismo, y dado que la actividad del hombre supone la intromisión de útiles, estos acompañan el curso referencial que conlleva aquello que compete a dicha

actividad. Podemos tomar un ejemplo donde Heidegger explica el ser del viento como viento en las velas de una embarcación; nosotros seríamos llevados a admitir que las velas siempre son parte de un navegar (2007, p. 84). En ese ímpetu, tarde o temprano nos hallaríamos en comparecencia del mar que también se entregaría en su utilidad; así hasta dar cuenta de un todo de referencias al que llamaríamos mundo. Dentro de los confines que supone una teoría hermenéutica como la que es analizada, ese tener que ver una faceta con otra dentro de la actividad del hombre, se concibe como un fenómeno abarcador de las posibilidades en que se da tal actividad, de tal suerte que alcanza una configuración total. En dicha totalidad es donde opera el fenómeno del mundo y la forma de plexo que éste tiene. Resta decir que a partir de dicha totalidad, adquiere vigencia una configuración referencial.³³

³³ Para poner en relieve el carácter referencial del “ser en el mundo”, se considera especialmente importante aclarar cabalmente aquello a lo que Heidegger se refiere con “ser a la mano”. Aun así, no debe dejarse de lado que el mismo autor insiste en que el fenómeno de mundo al que intenta conducirnos, no consiste en un objeto abarcador de otros objetos, sino aquello en la totalidad de posibilidades del Dasein. La totalidad en que consiste el mundo, por ende, puede ser descrita a través de fenómenos que expliquen esas posibilidades. En escritos como *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Heidegger ya contemplaba un aspecto que describe al mundo en cuanto éste es compartido con otros. Como dice Gaos (1996), en la actividad “*hacen frente concomitantemente los otros [...]*” (p. 38). Cabe aclarar, que esos otros que comparecen en el mismo orden referencial de los útiles, no lo hacen ellos mismos como útiles, sino como quienes en su actividad también acogen útiles y se sirven de ellos. Esa distinción entre la comparecencia de útiles y la referencia a otros, queda expresada bajo la diferencia entre “ser a la mano” y “ser con” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007). Por otra parte, un fenómeno más que puede ser destacado entre las posibilidades del mundo, es la comparecencia de un “sí mismo” (*El ser y el tiempo*, 2007). Bajo ese título, preguntaríamos por el papel concedido a aquel que es uno respecto a otros y que al mismo tiempo, y en primera persona, da acogida a entes y se sirve de ellos. Esta cuestión es fundamental en el panorama general de *Ser y tiempo*, pues abre distinciones como la que va de *ser propio a ser impropio*. Aunque no se ahondará en dicha cuestión, no obstante, algo de ello se relaciona con lo dicho acerca de la *mismidad* característica de la facticidad, que a su vez es propia del Dasein. Esto en la medida en que con la facticidad se restringe la consideración del “sí mismo” como aquello a partir de lo cual se abre el horizonte de sentido y que en sí mismo es, por definición, único en cuanto que es temporal; como previene Heidegger en *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (2006), “[...] ese ente que llamamos *Dasein*, y, así, con esa expresión del puro ser, de manera más afortunada, lo soy siempre yo” (p. 296). Con ello, se pone sobre la pista de una “apropiación” del horizonte vital. Sin embargo, como parte de la ordenación mundana, también cobra sentido una descripción del “sí mismo” en tanto sumido en actividades mundanas. De tal forma, “*Uno mismo es lo que uno hace [y...] en esto el Dasein es algo que también los demás pueden ser, y son*” (Heidegger, *Prolegómenos...*, 2006, p. 305). Resulta, que aquello que en la cotidianidad, lo que define su ser es algo que se halla disponible públicamente. En tanto que ahí no se precisa al “sí mismo” en función de una cabal apropiación del horizonte vital, se ejerce más bien la indicación de una forma de ser que engloba distintas actividades, mismas que por su naturaleza podrían bien corresponder a quien sea. El “sí mismo” al que ahí se hace referencia, permanece en anonimato.

Por otra parte, Heidegger no aspira a dar una lista definitiva de los fenómenos intramundanos. Tampoco intenta subsumir la totalidad de lo ente bajo un grupo de indicadores formales. Con el mundo no se trata, por principio, de una totalidad en sentido cuantitativo. Dar cuenta de lo abarcador del mundo exige poner en claro en qué consiste la posibilidad de que algo aparezca como perteneciente al mundo en general. Desde la óptica de *Ser y tiempo*, aparecer implica primordialmente, ser significativo. La posibilidad del aparecer consiste, pues, en la significatividad.

Sin afirmar algo así como la primordialidad del "ser a la mano" en comparación con otras estructuras explicativas de lo intramundano, es posible localizar en este caso, una amplia indicación paradigmática acerca de la significatividad. Describimos como paradigmático, específicamente, a un aspecto que recibe luz en la obra de 1927, a partir del signo. Éste es recogido en un sentido convencional, mismo que puede ser expresado por una frase como "ser signo de..." (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 91). Ser signo de algo, es tomado como cierta utilidad, que por tanto indica algo que "es a la mano". Por ello, Heidegger ofrece como ejemplo de signo, un aditamento con el que los automóviles contaban en su tiempo para cumplir una función idéntica a las luces direccionales modernas. Este ejemplo presenta un objeto cuya función es innegablemente la de un signo, pues ha sido diseñado para señalar algo. Pero como parte del análisis del signo también quedan contemplados los casos en que un objeto inicialmente indiferente y de función acotada, es tomado como signo de algo; así también con elementos naturales como las nubes oscuras, que son vistas como signo de una lluvia venidera. De tal manera, este aspecto demuestra su amplitud al interior de "lo a la mano".

El signo, en lo que de él despierta su sentido convencional, como se verá a

Pero no por ello, aquí deja de encontrarse una posibilidad del "ser en el mundo", que es indicada por Heidegger con la expresión "ser uno".

continuación, introduce a lo referencial en su formalización. Debe tenerse una previsión frente al hecho de tomar algo como signo. El ser signo implica una utilidad que hace permanecer a un ente en su cualidad remisional, a pesar de la ontificación que dicha utilidad atraviesa por el hecho de indicar un ente. La utilidad que consiste en remitir, continúa en su cualidad remisional a pesar de —y precisamente a causa de— su ontificación.

La utilidad remisional del signo no sólo pone de relieve una utilidad que le corresponde a cierto ente, es decir la remisionalidad, sino que por esta cualidad llama la atención sobre su alrededor y ofrece una indicación referente a aquello que le rodea. En su implicación ontológica, lo referencial del signo consiste específicamente en hacer manifiesto —e incluso descubrir—, desde sí un entorno, y en indicar algo al interior de éste, es decir, respecto a otros útiles. Para la distinción categorial que intenta Heidegger, interesa poner de realce dicha explicitación de un entorno, como una clase paradigmática de utilidad.

Hecha esta distinción, se clarifica una condición propia del mismo trato óntico, tal como Heidegger lo deriva del fenómeno del mundo. La remisión se descubre como algo que dicho trato ya implica, en virtud de lo cual el enfrentamiento con lo óntico, se da como una referencia a un entorno —al plexo total de útiles si se quiere—, mediante indicaciones que determinan la configuración de lo que se da como parte del mismo. Así, también, se da cuenta de lo óntico como perteneciente a un plexo, no sólo en el sentido de ser algo a lo que se puede hacer referencia, sino como perteneciente al mundo, hacia el que de hecho se llama la atención en toda remisión.

Para Heidegger, esta clase de remisión señala una condición previa del enfrentamiento que corresponde al Dasein en virtud de su ser mundano. Como tal condición previa, permite a lo intramundano hacerse patente, así como deja al mundo mostrarse en su carácter abarcador. Por otra parte, desde esta explicitación de la referencia, Heidegger sólo da un paso para aclarar que

justamente en ese remitir, consiste que algo adquiera significado. La significatividad es la totalidad de remisiones que el fenómeno mismo de lo referencial permite. Con la referencia como condición de posibilidad, el mundo se presenta como un orden que tiene la forma de la significatividad.

Por último y para redondear esta correspondencia entre mundo y significatividad, es necesario vincular dicha correspondencia, con el Dasein en su estructuración. Como acabamos de ver, en *Ser y tiempo* la referencialidad es vista como condición de posibilidad de explicitación de todo aquello que el mundo pueda abarcar. Poniendo ello en relación con los presupuestos básicos de *Ser y tiempo*, Heidegger incorpora esa significatividad a aquello de lo que dispone el ente eminentemente mundano, el Dasein. La comprensión del ser es una posibilidad que se inaugura con su existencia: “El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad (estar a la mano) [...]” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 102).³⁴

³⁴ Desde el inicio se anticipó que esta tesis intenta hacer un recorrido desde la noción de significatividad, hasta la de habla. Por tal motivo, más adelante se confrontará la vinculación entre significatividad y Dasein, con un argumento según el cual, la misma obra de 1927 permite pensar en la posibilidad de desplazar algo como la significatividad, desde el conjunto de estructuras que configuran al Dasein, hacia el conjunto de posibilidades que son albergadas por el lenguaje. Por ahora hay que afirmar que según lo establecido por la analítica existencial, la significatividad como orden del mundo esgrime su condición de posibilidad en la referencia, que es lo paradigmático en el ser de lo “a la mano” y en última instancia, del desenvolvimiento pragmático del hombre. En éste punto es que se cierra cierta circularidad de la referencia, pues el ser de lo “a la mano” remite a un entorno y a la totalidad del plexo referencial, que a su vez hace referencia al Dasein en tanto abarca todo “tener que ver” con éste. De acuerdo con ello, la referencia y la significatividad sólo corresponden al lenguaje en forma secundaria; el signo lingüístico no tiene primordialidad por encima del signo que se descubre en el plexo de utilidades. En ese sentido, Heidegger (2007), da un carácter derivado al lenguaje: “Pero la significatividad misma, con la que el Dasein es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein que comprende pueda, como Dasein que interpreta, abrir lo que se dicen «significaciones», que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje” (p.102).

2.3 “Ser en” como tal. Apropiación comprensiva, articulación y habla³⁵

En 2.1, se puso de relieve al mundo como algo que el Dasein descubre con igual anticipación que su propio ser, éste último en la forma de la existencia. En virtud de éste fenómeno, por ende, el Dasein da cuenta de su ser como parte de un mundo. Sólo como parte de éste fenómeno que acompaña a la constatación de la existencia por parte del Dasein, tiene cabida el enfrentamiento con entes que, precisamente por no constatar su propio ser ni su ser parte de un mundo, son de forma distinta a ese ente señalado. Por otro lado, ya se ha dado razón de la manera en que, cotidianamente, tiene lugar cualquier comparecencia intramundana. En la medida en que algo es indicado de cierta manera, es decir que deviene referido, se da cuenta de él como siendo parte de un plexo total, como ente intramundano y, a final de cuentas, como ser. También es de esa manera que algo adquiere significado y forma parte de la significatividad, que con la referencia como condición posibilitante, representa el orden del mundo.

Por otra parte, Heidegger invita a indagar qué es aquello propio o constitutivo del Dasein, que permite abrir a partir de su ser, una forma de comparecencia como aquella dada en la forma de la significatividad. Como advierte el mismo pensador, no se trata de rastrear ámbitos de mayor originariedad que el ser mundano del Dasein, dado que a este aspecto de su ser, ya le corresponde la originariedad (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 148). No obstante, y como también consta en lo dicho por Heidegger, cabe pensar en una “multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos” (2007, p. 148), que dejarían ver al ser mundano como originario.

2.3.1 Disposición afectiva³⁶

Este título contempla cierta forma básica en la que el Dasein lleva a cabo toda distinción, en primer lugar de sí mismo, pero también de algo diferente. La disposición de sí mismo no corresponde al hecho de serle señalada cierta remisión acerca de sí mismo, sino que indica que al Dasein se le ofrece su propia existencia —mundana por supuesto— pero sólo en cuanto está afectado por ella en su totalidad. Queda así, develada una condición básica, que prefigura al despliegue del mundo en la forma de la cotidianidad. En *Ser y tiempo*, esta condición previa recibe el nombre de disposición afectiva. Cabe anotar de paso, que su carácter previo permite mostrar, acerca del existir, algo del orden de lo posible y no una concreción suya. No obstante, en tanto marca dicha apertura a lo posible, la disposición apresta irremisiblemente al existir, a ser de tal o cual manera concreta, situado en un ámbito significativo.

Por otra parte, si se habla de una pluralidad estados anímicos, es asunto derivado de que el existir disponga de sí mismo afectivamente, pero también indica que esta cualidad posee un “correlato óntico” (Lafont, Lenguaje y apertura del mundo..., 1997, p. 74), que recorre la multiplicidad de ámbitos y situaciones que el ser mundano del Dasein abre para éste mismo. Lo único que puede suponerse como parte del plano de original de la disposición anímica, es la distinción del existir como siendo en un mundo. Pero el despliegue de multiplicidad de estados de ánimo, indica que la autoconstatación afectiva del existir, tiene vigencia también en la concreción de la cotidianidad. A la multiplicidad de asuntos que dan forma al existir cotidiano, corresponde una multiplicidad de estados en que el existir está afectado.

Ya se dijo que a causa de la disposición afectiva, el existir exhibe una condición que lo apresta a la concreción de las ocurrencias del mundo.

³⁶ Aquí se opta por la traducción del término alemán *Befindlichkeit*, hecha por Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2003, p. 158), dado que la palabra "disposición" remite inmediatamente al sentido con que se intenta explicar dicha noción.

Representa un estar afectado de sí mismo, tanto como un estar aprestado ante situaciones y eminentemente ante una totalidad remisional. De igual manera, se dio a entender que ese estar aprestado consiste en poder ser afectado. La autoconstatación del existir se da como un disponer de sí mismo, meramente afectivo y no a través de remisiones. Asimismo, aquello que se tiene por vivenciar mundano, requiere que el Dasein pueda ser afectado. Los múltiples estados de ánimo están por esa posibilidad previa, por circunstancias mundanas.³⁷ La disposición afectiva, entonces, se distingue del despliegue significativo en tanto que lo inaugura, requiriéndolo de alguna manera. Los estados de ánimo, entonces, conservan la indeterminación en que se halla sumido el existir. Pero dicha indeterminación justo conduce a la necesidad de una significatividad. Desde la mera afección, se inaugura la posibilidad de estar en una situación que exige cierta apropiación significativa.³⁸

Ahora bien, a pesar de la generalidad con que aquí es tratada la disposición afectiva, a lo largo de *Ser y tiempo*, Heidegger introduce ciertas distinciones. La distinción fundamental se refiere a la posibilidad con la que cuenta el Dasein, de verse enfrentado a situaciones intramundanas, dentro de las que propiamente se sabe en trato con cosas; sin embargo Heidegger también incluye la posibilidad de que el Dasein se vea afectado por su ser mundano, más no por las condiciones específicas del mundo. Esta posibilidad específica, corresponde a la angustia, que precisamente representa un estar enfrentado a nada y en ese sentido, señala la condición preparatoria para estar ante cosas del mundo.³⁹

³⁷ Como dice Michael Gelven (1989): los estados de ánimo “[son] modos en los cuales el Dasein deja que la actualidad del mundo se le vuelva significativa” (p. 85).

³⁸ “La disposición afectiva descubre o revela el *hecho* de que el Dasein es en el mundo; pero no por qué es así ni por qué propósito. De hecho siempre tiene algo de *desconocido* en lo que respecta a la manera actual en que uno esta en el mundo” (Gelven , 1989, p. 81).

³⁹ “[...] *el «ante qué» de la angustia es el mundo en cuanto tal*” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 207). Sin duda, la disposición afectiva es un antecedente de lo que el mismo Heidegger tematizó posteriormente como temple fundamental. Dicha noción será abordada en los últimos apartados de esta tesis, para lo cual será indispensable tomar en cuenta que incluso en la tematización de *Ser y tiempo*, lo afectivo es tomado en vinculación con el comprender y por ende, con el sentido. Quizá una diferencia que quepa tomar en cuenta entre ambos desarrollos teóricos, sea que en la obra de 1927 lo afectivo remite al ser mundano del Dasein,

2.3.2 Comprender

A final de cuentas, la existencia y su despliegue mundano, se suscitan en forma significativa, aun cuando bajo el sentido de la disposición afectiva, se dio a conocer al existir como algo que primordialmente afecta y no lleva consigo una apropiación. Aunque a decir verdad, la intención de Heidegger es dar a entender que la afección implica necesariamente la apropiación de la existencia y de sus situaciones, en la forma de la comprensión.⁴⁰ No puede pensarse en la afección, como una especie de momento previo, desprovisto de sentido. En cambio, lo que ella debe mostrar, es a la existencia aprestada hacia el sentido. Aquí, por cierto, se conserva la continuidad del binomio que va de lo fáctico a lo hermenéutico.

En el capítulo anterior ya se aclaraba lo que puede tomarse por facticidad en el contexto de la hermenéutica heideggeriana. En su momento, se dijo expresamente que ésta no es sino la forma de despliegue de la existencia, que tiene el carácter de ocasional y que, por ello, representa una expectativa de sentido. Del despliegue que la existencia ofrezca a partir de sí misma, ahora sí plena de sentido, deberá darse cuenta desde el comprender como condición de posibilidad de la constitución del Dasein. Cabe enfatizar que aunque ahora se establezca una diferencia que marca el despliegue de la existencia en términos de disposición afectiva y comprensión, a final de cuentas debe contemplarse una relación de “cooriginariedad” entre ambos aspectos (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 150).⁴¹

El comprender, en su carácter de existenciario, fundamenta aquella significatividad que abarca la totalidad del fenómeno del mundo. Ya se explicitó a la utilidad como clave que dicta la comparecencia de aquello que tiene vigencia

mientras que los temples fundamentales representan una interpelación al Dasein por parte del ser, en la que no necesariamente se entrega a dicho ente su condición mundana.

⁴⁰ “La constatación por parte del Dasein acerca de su facticidad, mediante la disposición afectiva, y de su existencia mediante el comprender, son igualmente primordiales” (Gelven, 1989, p. 92).

⁴¹ Al margen, hay que tomar en cuenta que algo como la disposición afectiva, sólo puede ser reconstruido desde aquel terreno ofrecido por la comprensión.

como parte del mundo. La existencia desplegada en actividades dispone el ser de entes en la medida en que estos prestan su utilidad. Lo intramundano adquiere forma en su “tener que ver” con las actividades del hombre. Así comienza a configurarse la significatividad, misma que permite cierta apropiación del fenómeno del mundo. Pero a propósito del comprender se debe dar cuenta de aquella condición que posibilita al ser mundano del existir, previo a su concreción en la cotidianidad.

De acuerdo con Heidegger, esa condición da con el hecho de que el Dasein es en la medida en que proyecta su propio ser en posibilidades. En este punto específico, lo posible indica, “[...] la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 161). De tal suerte, el ser de dicho ente, aún en su concreción, no es otra cosa que del despliegue de posibilidades. Lo único que debe pensarse como constitutivo suyo, ante todo, es el hecho de mantenerse en un “poder ser”.

En tanto mundano y sumido en su cotidianidad, el Dasein ya vive de acuerdo con ciertas posibilidades y en función de ellas se define a sí mismo, de la misma manera en que define aquello que se da como parte del mundo en que él existe. Pero ahora es importante resaltar que el comprender se coloca como estructura previa, en la medida en que el existir, en tanto comprensivo, vierte desde sí toda posibilidad que deviene en una determinada concreción, pero ello desde un ámbito puro de posibilidad. En la medida en que la cotidianidad responde primordialmente a un tener que ver con el ser del existir, no es algo ya prefigurado, sino que se va configurando de acuerdo con el desenvolvimiento de éste. Lo que tiene lugar como cotidianidad, responde a un proyecto de la existencia; son sus posibilidades las que se van dando como parte de un mundo.⁴²

⁴² Más adelante se verá como problemático la afirmación según la cual, la proyección de posibilidades es algo que el Dasein pueda agenciarse de antemano. Esto en vista de que un ámbito de posibilidad, si bien no puede representar tipo alguno de concreción, sí requiere cierta forma que lo prepare para dicha concreción o más bien dicho, un ámbito de procedencia, por más formal que éste sea. A eso se refiere Cristina Lafont (1997), cuando en su explicación sobre la estructura del comprender, pregunta por el origen de las posibilidades dispuestas previamente a su proyección (p. 76). Una respuesta a esta interrogante

Por otra parte, en un análisis anterior se ha reconocido a la significatividad como la manera en que algo se manifiesta dentro del mundo. Si después de echar un vistazo a la estructura del comprender, se acepta que todo orden mundano tiene un desarrollo cuya forma básica es la proyección de posibilidades, debe pensarse en una relación entre comprensión y significatividad. Al respecto, una indicación más o menos expresa por parte de Heidegger, se localiza en lo siguiente: “En el comprender el «por mor de qué» es coabierto la significatividad que se funda en él” (2007, p. 160). En primera instancia, puede extraerse que la significatividad no es una modalidad contingente de la comprensión, a diferencia de la posibilidades concretizadas que están en circulación dentro del orden que ella establece. De hecho cabe afirmar que la significatividad es la manera en que ocurre el comprender. Lo anterior, en la medida en que la significatividad, así como la referencialidad que le es básica, encuentran su aspecto nuclear en que lo intramundano adquiere su forma de ser, en su tener que ver con del Dasein.

Para resumir parte de lo dicho hasta ahora, y así seguir avanzando, hay que dejar constancia de la disposición afectiva y del comprender, como estructuras que se ponen en juego en el orden mundano significativo, dado su carácter constitutivo. Estas estructuras fundamentales pueden ser explicadas a partir del carácter fáctico-hermenéutico de la existencia, supuesto de la manera más básica por Heidegger. Con la disposición afectiva bien podría describirse cierta pasividad⁴³ por parte del Dasein, en tanto representa un estar aprestado ante la situación unificada de su existencia y ante situaciones del mundo. Se ha dicho que la afección, lo es respecto al ser mundano que caracteriza a ese ente, pero con ello no se quiere decir que de antemano el Dasein esté enfrentado a tal o cual cosa del mundo. El Dasein se ve afectado por el mundo, pero en la medida

es dada por la misma autora, quien extrae la siguiente cita de *Ser y tiempo*: “El «proyectarse» comprensivo del *Dasein*, en tanto que fáctico, es siempre en cada caso en *un* mundo descubierto. *De éste* toma [...] *sus posibilidades*” (Lafont, 1997, p. 76). A través de ello, puede pensarse que el proyectar comprensivo, abrevia de aquello gracias a lo cual el mundo puede considerarse descubierto. Sabemos por lo analizado hasta ahora, que el mundo, de acuerdo con Heidegger, es descubierto primariamente en la medida en que se ordena significativamente. Las posibilidades, en consecuencia, provienen de un ámbito de significatividad. Hacia estas posibilidades contenidas en el orden del mundo, es hacia las cuales deviene proyectado lo óntico.

⁴³ Así se expresa Jesús Adrián Escudero (2009) acerca de la disposición afectiva, (p. 181).

en que se trata de un mundo caracterizado por la facticidad. Es decir, ante el Dasein se abre el despliegue de una vida en la que caben modos, mismos que en principio son indiferentes en cuanto a lo que les es propio y que se atestiguan desde una autoadjudicación del panorama en que tales modos se dan. Ese despliegue indiferenciado de modos, que amerita distinción de aquello que es propio de ellos, todo desde un horizonte adjudicado, permite suponer una inicial afección por parte del Dasein respecto a su propia existencia. Pero también deja ver la naturalidad con que, a la afección dada ante tal despliegue, corresponde la puesta en marcha de una cierta conformación. A la necesidad de esa conformación responde la proyección de posibilidades a que se ha hecho alusión a propósito del comprender. La significatividad, podría agregarse, representa la manera en que la comprensión estructural de Dasein ya se encuentra respondiendo a dicha necesidad.

Sentado lo anterior, lo conducente es dar cuenta de la forma en que el comprender da lugar al orden mundano que el Dasein abre a partir de sí mismo, precisamente como proyección de su ser en posibilidades. Aspectos propios de esa estructura, que quizá hagan las veces de vías para esa proyección, son rastreados en aquello que Heidegger indica con apropiación y articulación. Como se verá, estas supuestas vías indican a su vez, los elementos estructurales básicos llamados interpretación, juicio, así como, de manera señalada, el sentido y el habla.

2.3.3 Interpretación y juicio

La interpretación, es la manera en que se lleva a cabo la apropiación implicada en el comprender. Es importante aclarar que Heidegger no la toma por una actitud excepcional del pensamiento, que se efectúa respecto a fenómenos ocasionales y que cabe contraponer a descripciones o explicaciones objetivas. Con ella se indica la vía invariable en la que se toma aquello que es vivido, es decir, llevando algo a una configuración que lo vuelve asequible. Respetando la idea según la cual hay

distintas maneras por las que adquirimos noticia de las cosas, aun con la mayor simpleza, en todas ellas tiene vigencia la interpretación que aquí se destaca. Con ella, nos dice Heidegger, el comprender tiene su desarrollo mediante “[...] el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender [...]” (2007, p. 166).

Gracias a la interpretación, algo queda al descubierto como intramundano, es decir, como parte del horizonte de comprensión. Esto, en virtud de la posibilidad expresiva en la cual consiste el desarrollo propio del comprender. Pero con la expresibilidad alcanzada a este punto, no se aborda un fenómeno en el que, esencias de naturaleza desconocida son llevadas a un campo de comprensibilidad. Incluso en indeterminación, aquello de lo que se trate ha sido interpretado en cuanto se le notifica como algo. En ese sentido, la interpretación supone la primera explicitación de algo y el primer destino que una posibilidad del horizonte vital fáctico adquiere en el mundo. Todo ello, sin negar el hecho de que cierto tipo de interpretación tenga un lugar entre tantos otros actos y que se puedan tomar interpretaciones elaboradas con antelación, para ejercer posturas propias acerca de ciertos fenómenos.

Ahora bien, puede señalarse al juicio como un elemento que gana su configuración a partir de la interpretación y por ello, algo por medio de lo cual devienen proyectadas determinadas posibilidades. Se trata de un aspecto que, en la secuencia de *Ser y tiempo*, sólo tiene presencia una vez hecho explícito el fenómeno del mundo, así como fenómenos que le son cooriginarios. De tal suerte, el juicio tiene un carácter derivado respecto a otros existenciaros.⁴⁴

En congruencia con lo anterior, nunca debe dejarse de lado la subordinación del juicio. Ciertamente puede intuirse su presencia en el análisis de la hermenéutica, con un halo de contingencia. Sin embargo, debe tenerse en cuenta también que, en tanto cosa mundana es importante porque vuelve claro desde sí, un aspecto fundamental del horizonte de comprensibilidad. Ante todo es

⁴⁴ De hecho Michael Gelven (1989) da al juicio la categoría de elemento de tercer orden (p. 104).

un elemento indicativo del revestimiento lingüístico que conlleva dicho horizonte. Dicho revestimiento, ni en *Ser y tiempo*, ni tampoco en obras tempranas de Heidegger puede tomarse por accesorio.

Llevando la mirada al lugar que tal elemento ocupa dentro de la analítica existencial, y para dar cuenta del mismo en el papel básico que juega, debemos concentrarnos en el juicio apofántico. Ya que con él se expresa lo que algo es, dice algo sobre el desarrollo que la interpretación aporta al comprender. Ello en la medida en que hasta la más indiferente configuración con que acogemos algo en nuestro horizonte de comprensión, consiste en tener noticia de ello como algo que es tal o cual. No se trata, por cierto, de una situación especial en que desde el pensamiento, ocasionalmente se ejecutan juicios acerca de un orden de cosas. Es algo que hacemos siempre que pensamos, pues desde el pensamiento damos cabida a cualquier cosa. La pregunta es en todo caso, ¿en qué forma se da cuenta del ser al interior del juicio? Y esa forma de dar cuenta ¿qué indica acerca del ser hermenéutico que el Dasein esgrime en condición de existente?

Por otra parte, y a pesar de estar tomando al juicio en ese que es su aspecto primordial, Heidegger no deja de retomar enfoques arraigados en la tradición. Como en momentos variados, rescata a Aristóteles, quien privilegiaba al *logos* en sentido apofántico.⁴⁵ Visto en esa calidad, el decir se despliega en afirmaciones o negaciones respecto a algo. En el seno del juicio, lo dicho deviene verdadero o falso respecto a aquello a lo que se refiere. Según la lectura que Heidegger hace del Estagirita, esa oscilación entre verdad y falsedad, debe su posibilidad a otra más originaria que va de la ocultación al descubrimiento. En el texto de *Lógica. La pregunta por la verdad*, localizamos una traducción a partir de Aristóteles, que intenta dilucidar esa oscilación originaria: "«Pues, hablando, hacer ver el ente como no ser o el no ente como ser es ocultamiento, pero hacer ver el ente como ser y el no ente como no ser es descubrimiento» (Heidegger,

⁴⁵ Este rescate del pensamiento aristotélico puede localizarse en *Ser y tiempo*, pero la cuestión se analiza con mayor detenimiento, aun sin perder el enfoque, en *Lógica. La pregunta por la verdad*.

2004, p. 135). A partir de aquí, tomemos en cuenta sólo lo que respecta al “hacer ver el ente como ser”, dado que así se muestra en su positividad, lo propio del juicio descubridor.

Para explicar cómo es que el juicio es puesto al servicio del desvelamiento, Heidegger se apoya en la noción de síntesis, también extraída del corpus aristotélico. De nuevo en *Lógica...*: “«Pues el descubrimiento tiene (en sí) la atribución (de algo a algo) en atención a lo ya presente conjuntamente, y de igual modo la denegación en atención a lo descompuesto, a lo presente por separado [...]»” (Heidegger, 2004, p. 136). Por su parte, “ocultamiento es atribución de algo a algo en atención a lo presente por separado y denegación en atención a lo conjuntamente presente” (Heidegger, *Lógica...*, 2004, p. 136). Si además rescatamos lo expresado por la diferencia entre descubrimiento y ocultamiento, podremos decir que el decir descubre al ente (es apofántico) en la medida en que anuncia su conjunción con otros entes, o cuando deja ver la lejanía respecto a estos. Aquí cabría destacar que aunque en el campo de la experiencia habitual se tenga la pretensión de un trato con entes o fenómenos particulares, la articulación puesta de manifiesto a propósito del juicio, siempre los mostrará como parte de una conjunción.

Desde esta articulación de la cual depende el descubrimiento de un ente en cuanto a su ser, tal y como todo ello acontece en el juicio, puede darse razón de la estructura de un enunciado simple como S es P. De hecho esta misma estructura deja ver que se da cuenta de lo que algo es en tanto se le muestra como algo más. Pero para Heidegger, dar cuenta de algo como algo más, sólo supone una vía derivada, necesitada de clarificación ontológica. Tal clarificación consistiría en mostrar aquello que obra como constitutivo de lo óntico, que permite mostrarlo como parte de una articulación. Podemos anticipar, que el juicio apofántico es precedido por el orden significativo en que se manifiesta el horizonte hermenéutico del Dasein.

Ya se explicó cómo es que la estructura del juicio apofántico, donde se pone de relieve que la verdad sobre algo equivale, primero, a mostrar dicha cosa "en tanto tal o cual". Ahora cabe declarar que ese modo de mostrar, cuyo carácter es el de lo apofántico, tiene por fundamento que una cosa se tenga primordialmente como cosa "a la mano", según su tener que ver con la proyección de la existencia, es decir, según su "para qué". En general, la estructura del "ser en el mundo" como despliegue del comprender en forma de la significatividad, está a la base de todo dar cuenta de lo ente. Justo sobre ese plano, lo óntico es localizado de modo hermenéutico, decir, es interpretado. Y todo esto sin dejar de reconocer que la interpretación está al servicio de la proyección de posibilidades que el Dasein hace de su ser, para así verterse en un mundo. Es por ello que la interpretación sólo vuelve explícito el sitio de algo respecto al orden significativo total, sitio que sin embargo, ya le era propio como posibilidad proyectada por el existir, comprendida de antemano. De acuerdo con ello, la expresión alcanzada en virtud de la interpretación que se desprende del comprender, consiste en dar claridad a algo en el seno del orden significativo. Así, lo interpretado queda situado en su pertenencia a una totalidad dentro de la cual recibe un referencia y, a fin de cuentas, deviene propio del horizonte comprensivo que da forma al despliegue vital.

Con ayuda de la interpretación como conducto por el que la situación vital deviene apropiada y del juicio como muestra del desarrollo configurador de aquello que forma parte de ella, se vuelve más clara la manera en que algo puede cobrar lugar dentro del plexo total del orden mundano. En éste se pone de manifiesto una articulación que da sitio por primera vez a cualquier cosa, incorporándola a la congruencia de aquel orden.

Justo cuando hemos llegado a este nivel del análisis en *Ser y tiempo*, Heidegger echa luz sobre el sentido como aspecto básico de la articulación. Algo tiene sentido en tanto le es iluminado un sitio dentro del orden significativo. El sentido, pues, es definido como la manera en que acontece la indicación a favor

de lo óntico, dentro de la significatividad. Cabe notar que aquí también tiene pertinencia el fenómeno de la referencia, pues a ésta le había sido atribuido un señalar los entes de cierta manera. Cuando un ente es referido, recibe cierta indicación dentro de la totalidad a la que pertenece, por ende tal indicación sólo adquiere vigencia en tanto perteneciente al plexo; únicamente ahí adquiere sentido. Referencia y sentido se destacan, pues, como aspectos fundamentales para la estructura comprensiva que Heidegger propone como constitutiva del Dasein.

Por otra parte, es importante evocar una nota que Heidegger atribuye a su idea de sentido en repetidas ocasiones. Se trata de ver dicho elemento como lo articulable en el orden mundano que se abre con el comprender. (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 169)⁴⁶. Ya se dijo que ello tiene lugar en una especie de particularización, es decir, de cierta manera, como la donación de identidad a algo. La interpretación, en tanto vinculada al juicio apofántico, trae a escena relaciones entre cosas de las cuales se dice, tienen sentido propio, que se constituyen en distintas significaciones que tienden a señalar y hasta fijar lo propio de los entes. Pero tomando en cuenta los presupuestos más básicos asentados hasta ahora, debe verse a la donación de identidad con que se caracteriza al sentido, como una que está siempre sometida al plexo total. Esto último, a su vez debe contemplar la sujeción del orden significativo total, a un ámbito de posibilidad. Por ello, el sentido responde primordialmente a posibilidades puestas en juego dentro del orden significativo y a que estas sean proyectadas, más que a la necesidad de identidad por parte de algo. Algo es algo en tanto lo permite la congruencia de las posibilidades proyectadas en el devenir de la existencia, en tanto ello es sometido a la totalidad de posibilidades. Por ello, las indicaciones de Heidegger no permiten ver al sentido como algo en particular, sino como un horizonte donde se pone de

⁴⁶ Ésta nota relativa al sentido, su articulabilidad, es reiterada por Heidegger, cuando efectúa el análisis acerca del habla. Más adelante, cuando se traiga a colación dicho análisis, se sugerirá abiertamente, cierta distinción en la pertinencia que el sentido puede tener cuando en la metodología se le concibe exhibido por la interpretación, así como la manera en que ello ocurre en el caso del habla. Baste con tomar en cuenta, por el momento, lo dicho acerca de cierta "particularización de lo ente" a la que tiende su interpretación.

manifiesto lo que algo es.⁴⁷ El efecto de este horizonte, si seguimos el camino trazado por Heidegger, se produce con la interpretación y aun con el juicio.

Ahora bien, parte de la importancia que la interpretación, el juicio y el sentido portan en el desarrollo de *Ser y tiempo*, es que dan paso al análisis del lenguaje en la forma fundamental del habla. Ésta, se nos dice, es de igual originariedad que la disposición afectiva y que el propio comprender. De hecho el habla es introducida como algo que está a la base de la interpretación y del juicio (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 179). De alguna manera, y esto como declaración provisional, el habla da cuenta del escenario donde el sentido opera, ejerciéndose con él, la comprensibilidad en que consiste el despliegue de la existencia.

2.3.4 *El habla*

Si nos atenemos al esquema de *Ser y tiempo*, el lenguaje sólo aparece una vez develado la significatividad que se coloca como orden del mundo, así como aquellas condiciones cooriginarias respecto al ser mundano del Dasein, las cuales sostienen ese orden. Esto es, cuando se ha expuesto al comprender como índice de un proyectar posibilidades del propio existir, en un mundo dentro del cual, el Dasein se reconoce afectivamente. Justo ese despliegue proyectivo es lo que posibilita un orden significativo, mismo que permite descubrir aquello que comparece en el mundo.

Para arribar a estas aseveraciones, primero fue necesario traer a escena la interpretación como manifestación del comprender sobre la cual, las posibilidades del existir se tornan expresables, es decir cuando se ilumina el sentido de algo. Y

⁴⁷ Si se quiere, el sentido se da con cierta evanescencia, o por lo menos esa es una manera de tomar una frase como la siguiente: "Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el «estado de comprensible» de algo" (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 169). El sentido, pues, no se deja ver como el agregado de algo a un ente predispuesto a ser descrito o nombrado, sino el efecto de la primera distinción de algo en el horizonte de posibilidades.

sólo entonces se da noticia del papel que el lenguaje ocupa en la analítica existencial y dentro del cuerpo completo de *Ser y tiempo*. De paso ha de comentarse, que ese lugar conferido al asunto del lenguaje, tiene que ver con que se le conciba asentado en la apertura del mundo, el cual se da a partir de la constitución existencial del Dasein.

El lenguaje suele ser visto en calidad de depositario de cualidades ónticas. En esa forma, se erige como el conjunto de posibilidades extremadas del comprender. El calificativo de extremadas responde al hecho de que se trata, él también, de una ontificación a través de un sistema de signos, vocabularios, sonidos, gramática, idiomas, etc., que aspiran a dar cuenta por anticipado el fenómeno de la adjudicación y expresión de sentido. Para Heidegger, definir una fundamentación lógica y conceptual para el fenómeno del lenguaje, encausa a éste hacia su ontificación. Si bien en esta vía no deja de tomarse como una posibilidad de la existencia, lo es como una derivación que ha de devolverse a su raigambre existencial. El juicio, como muestra de ese lenguaje ontificado, donde se pretende poner de manifiesto una relación del tipo S es P, debe su posibilidad a una más fundamental que deja concebir "algo como algo". Acerca de éste último tipo de relación, se ha mostrado su pertenencia al esquema del orden significativo del mundo. Ahora, debe agregarse que en ella se asoma una condición primordial que Heidegger intentó destacar a propósito del habla, a saber, la articulación.

Con la articulación, Heidegger vuelve a llamar la atención sobre el sentido. A éste, nos dice el autor, le corresponde ser lo articulable del habla.⁴⁸ Dicho

⁴⁸ Daniel Dahlstrom (2015) señala que en el habla, el fenómeno del sentido se revela con toda su amplitud. En la interpretación de este académico, el habla cobra mayor relevancia si se le concibe como discurso. Lo propio de éste, es que tiende a subrayar la articulación característica de la significatividad en cuanto ésta apunta a la totalidad, más allá de la articulación de sentido que hay entre las utilidades intramundanas que refiriendo una a otra, develan cierta "particularización" o la "identidad" de algo en la interpretación; y ello de manera más acabada en la fórmula de "algo como algo". Por cierto, en la mayor amplitud de sentido a partir del discurso, o más bien en el orden significativo total que en él se descubre, se pone de relieve la tendencia del sentido a revelar lo relativo al Dasein, tomando en cuenta que en él se congrega el "tener que ver" de todos los contextos intramundanos. Finalmente, cabe acotar que esta diferencia

elemento lleva a cabo la relación de “algo como algo”, misma que tiene como base la iluminación de algo en el orden de la significatividad.⁴⁹ Pero la manera en que el lenguaje debe ser concebido, de tal suerte que se exhiba tal forma de articulación a través de él, amerita cierta distinción. Deben ser dejadas a parte, aquellas manifestaciones que representan su descomposición en elementos hipostasiados: el vocabulario, los vocablos, el sonido, etc. Se trata en cambio, del lenguaje en tanto es hablado y al serlo, es la simple aunque fundamental explicitación de entidades y situaciones que se mantienen en correspondencia respecto al Dasein y su horizonte de comprensión previa. Es exclusivo de éste, dar cabida a las cosas por el simple hecho de concebirlas de alguna manera. En ese sentido, el habla representa un aspecto práctico y a la vez básico del lenguaje. Por ejemplo, puede considerarse presente en el pensamiento más simple, en tanto que éste concibe a algo confiriéndole sentido, es decir, incluyéndolo en el contexto compuesto por un todo de significaciones (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 179). De igual manera, Heidegger incluye a la escucha, como todo otro fenómeno comunicativo, entre los actos fundamentados por el habla, en la medida en que escuchar es dar fe de la pertinencia de lo dicho respecto a un tema u orden de cosas. Debe verse, en resumen, que el habla en su fundamento no remite primordialmente a una conducta en especial, sino al hecho de dar lugar en ella a la comprensibilidad.

Desde ese horizonte, puede darse cabida a la manera en que Heidegger concibe, en su curso de 1925, lo que es propio del habla (2006, p. 327). Gracias a ella tiene lugar la posibilidad de manifestación, en el sentido de que algo recién se hace manifiesto en cuanto entra en articulación, y no es que antes de ser articulado, ese algo esté dispuesto en idea o si quiera para la percepción. Por decirlo de alguna manera, dicha articulación es la primera manera en que se dispone de algo. Dando eso por sentado, el habla es la forma en que disponemos de las cosas, ya que cuando se tiene algo para hablar, es porque ello ya tiene de

de amplitud en la noción de sentido, debe ser subordinada a una continuidad entre la interpretación y el habla como estructura originaria.

⁴⁹ Tatiana Aguilar-Álvarez (Aguilar-Álvarez Bay, 1998), expresa esta idea de la siguiente forma: “[...] su función [del habla] es relacionar la relacionabilidad en la que el comprender se resuelve” (p. 199).

antemano sitio en el orden significativo del mundo. Hablar de algo en el sentido de desarrollar cierta temática a partir de ello, lleva en sí el hecho de poner las cosas en su contexto, es decir, mostrarlas en relación con aquello con lo que tiene que ver en la totalidad referencial.

Cabe agregar, que este fenómeno también tiene un carácter abarcador, debido a que hace comparecer a otros. Habla en su aspecto comunicativo, es índice de la explicitación de una significatividad que siempre incluye a otros. Por ello, la comunicación no sólo es un caso o aplicación del habla sino algo que la acompaña en todas sus manifestaciones.

Justo a través de estas distinciones, Heidegger intenta mostrar la fundamentación del lenguaje que, por lo demás, es tomado como instrumento y como sistema. El hecho de poder ser concebida de esas formas, describe la posibilidad de tomar al lenguaje como una cosa de este mundo, por ende ser suscitada en medio de distintas remisiones y reducida a objeto de distintos contextos, como sugiere la existencia de sendas teorías lingüísticas. En cambio, si el habla es tomada como aquello que el Dasein exhibe a la hora de dar cabida a lo propio del mundo, se ve en ella el ámbito donde se efectúa el comprender y donde éste se realiza.

Antes se habló de un engarce entre habla y comprender. Heidegger, comenta que “el habla es la articulación de la comprensibilidad” (2007, p. 179). De cierta manera, puede considerarse al habla como la puesta en marcha de la comprensibilidad, sobre todo si se le adjudica algo como la articulación. Ésta pone al descubierto la dinámica de la comprensión. Todo lo que en su seno es mostrado, se aclara en la vinculación con una totalidad. No es por otra cosa que se considere tanto a la interpretación como el enunciado, fenómenos que abrevan de la articulación inherente al habla. Además, la interpretación es algo ya supuesto bajo el despliegue del habla. Así lo indica un dicho como el siguiente: “[...] en lo expresado está, por ende, implícita en cada caso ya una comprensión e

interpretación... [y ello no sólo como ejecución de un acto mundano que el hombre efectúa, pues] este «estado de interpretada», dista tanto como el lenguaje mismo de no ser más que «ante los ojos», antes bien su ser es él mismo de la forma de ser del Dasein” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 187). Con ello, Heidegger reafirma una naturaleza ontológica para el habla, dado que ésta representa una condición de la constitución del Dasein, a través de la cual se comprende el ser del mundo. Esa naturaleza ontológica, la gana el habla siendo el terreno de realización del comprender y de la constitución hermenéutica entera del Dasein o bien, debido a que ella se vuelve indiscernible respecto a dicha constitución.⁵⁰

Ahora bien, cabe notar algo que se viene dibujando en la estructura del habla, misma que en la metodología de *Ser y tiempo* parece ser bien diferenciada respecto al comprender y la disposición afectiva. Estas últimas fueron deducidas cada vez y gradualmente, a partir de requerimientos que el ser mundano del Dasein parece presentar. Dicha deducción puede verse como un ejercicio de fundamentación de la estructura simbólica que guarda el mundo, esto, a través de condiciones trascendentales. Pero es bien sabido que el método heideggeriano representa una crítica hacia la búsqueda de una filosofía trascendental, en la medida en que éste efectúa una “desmundanización” a favor de las condiciones *a priori* del conocimiento por parte de una subjetividad. Ya se ha repetido en un par de ocasiones que el ser mundano es algo inherente al existir. Ello es congruente con el hecho de que el “ser en el mundo” es punto de partida de la analítica existencial, no sólo porque se erija en él la posibilidad de un despliegue óntico y cotidiano del ser del Dasein, sino debido a que las estructuras que subyacen a ese ser mundano son índice de toda trascendentalidad de dicho ente. En ese sentido, el comprender que arranca desde la disposición afectiva, fundamenta al ser mundano del Dasein, a la vez que da cuenta de su constitución. Aunados, el habla y aquellas dos estructuras, dan cuenta de la “trama formal desde la que el existir

⁵⁰ Precisamente con el calificativo de indiscernible, Tatiana Aguilar describe al habla en relación con la constitución del Dasein (Aguilar-Álvarez Bay, 1998, p. 195). Esto sin que en la argumentación de la autora como tampoco en la de Heidegger, deje de insistirse en la compenetración de las tres estructuras, a la vez que en el carácter propio que guarda cada una de ellas.

se proyecta” (Aguilar-Álvarez Bay, 1998, p. 196). Pero quizá quepa preguntar si el habla no reviste por sí misma una formalidad de distinto alcance. De ser así, ¿que implicaciones conllevaría?

Por lo pronto es importante dejar constancia del habla como algo que resulta abarcador, en la medida en que se ve en ella la efectuación del comprender y, en ese sentido, éste puede ser visto como enmarcado por el habla. El lenguaje en su aspecto fundamental, es decir como habla, parece exhibir a la estructura del comprender en todos los rendimientos que se presumen como constitutivos de ésta. A lo largo del siguiente apartado se analizará esta supuesta condición abarcadora del lenguaje, poniendo énfasis en el problema que ello representa para el sistema trascendental que en que hasta ahora ha sido concebida la empresa de *Ser y tiempo*.⁵¹

2.4 Sobre una crítica al cariz existencial del horizonte de comprensibilidad⁵²

La crítica que se desarrolla a continuación, tiene por blanco al enfoque metodológico con el que se arriba, en *Ser y tiempo*, a la cuestión de la significatividad. Para autores como Cristina Lafont, en este enfoque puede

⁵¹ En el orden argumentativo de *Ser y tiempo*, el análisis del habla es seguido por el examen de fenómenos que dan cuenta del existir que en tanto hermenéutico, lleva en sí las estructuras propias del Dasein. Dichos fenómenos, sin embargo, dictan el peculiar anclaje de la existencia a una vida cotidiana. No referimos en específico a las habladurías, la avidez de novedades y a la ambigüedad. Asimismo, tras dichos análisis, Heidegger introduce la cura definida como la "estructura ontológica fundamental del Dasein" (Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 157), y posteriormente da paso a un vasto estudio sobre la temporalidad en relación con el Dasein. Sin embargo, este proyecto no abunda en dichos análisis, pues únicamente intenta poner en vinculación al horizonte de comprensibilidad destacado hasta ahora y el papel que el lenguaje desempeña en *Ser y tiempo*, con una concepción posterior de Heidegger, respecto a dicho ámbito.

⁵² Dicha crítica, únicamente es seguida hasta el punto en que permite rastrear lo que se considera una brecha que une los análisis existenciales de *Ser y tiempo*, hacia escritos normalmente catalogados como propios de un giro lingüístico en el caso de Heidegger. En específico, se considera que esta brecha se abre desde el horizonte significativo que tiene como trasfondo la comprensibilidad estructural del Dasein, hacia una ponderación del habla como algo que cuenta con unidad propia, inabarcable por la estructura de aquel ente. En todo ello, por cierto, no se pretende expresar los motivos por los que Heidegger cambió un paradigma por otro. Únicamente subyace el intento de mostrar que existe continuidad en el proyecto ontológico de dicho autor, y ésta se da en función de fenómenos relacionados con el lenguaje.

observarse el impulso de la filosofía trascendental kantiana, pero mezclado con cierto grado de radicalización o hasta transgresión, ya que se opone al esquema sujeto-objeto de la teoría del conocimiento canónica.⁵³

Como se desarrollará a continuación, el argumento central de Lafont critica el hecho de que el horizonte hermenéutico del cual se apropia el Dasein y a partir del cual este ente comparece en un mundo, sea asimilado como condición estructural suya. Puede entenderse que el tema de la apropiación es metodológicamente conducida hacia el intento de una estructuración hermenéutica del Dasein, todo ello como fundamentación para la comprensibilidad que subyace a la comparecencia del mundo, e incluso a la cuestión del sentido del ser. Cabe decir que si las condiciones de posibilidad de la comprensión arrancan de la estructura que corresponde al Dasein, bajo el cuál toda formalización es determinada por un “cáde vez”, queda fuera de alcance la trascendentalidad para dichas condiciones de posibilidad. El reto para *Ser y tiempo*, sería alcanzar un esquema de fundamentación para el horizonte de comprensibilidad que, no siendo trascendental, corrigiera verdaderamente el esquema sujeto-objeto. En opinión de Lafont, dicha obra no cumple su cometido. Habrá que analizar la crítica resumida en este párrafo, a la luz de los argumentos del propio filósofo de Messkirch.⁵⁴

Para Heidegger no hay un enfrentamiento en el sentido de que cierta instancia se convierta en receptora de cualidades correspondientes a una trascendencia, proceso que sí tiene lugar en el paradigma clásico del conocimiento, bajo la percepción como condición de posibilidad. Con el Dasein, se trata de una instancia cuya existencia transcurre fácticamente, que es afectada por su ser mundano y que justo se encuentra a sí misma en un mundo, en tanto éste

⁵³ Cabe agregar que Heidegger se opone a dicho esquema y en general a la fundamentación del conocimiento a través de la división de dos órdenes, caracterizados por ser uno trascendente respecto al otro. Se ha visto desde el inicio de esta tesis que la propuesta heideggeriana, por lo menos hasta *Ser y tiempo*, consiste en recurrir a un ámbito lógico que explica la vigencia del mundo en la medida en que este se abre como un orden significativo.

⁵⁴ Por lo pronto, es útil adelantar que con la crítica de Cristina Lafont ofrece una vía para iniciar un análisis prospectivo del concepto de habla y su papel fundamental en años posteriores a 1927.

tiene un orden significativo. Toda manera en que esta instancia se tiene a sí misma —y en que se tiene a sí, respecto a algo de ese mundo— es en la forma de la significatividad.

La radicalidad que se atribuye a este esquema, radica en que no se puede tomar al Dasein de una manera trascendental en sentido kantiano, es decir, tratando de distinguir en ella, previo a su enfrentamiento con un mundo trascendente, condiciones de posibilidad de dicho enfrentamiento. Al Dasein le es dada una comprensibilidad —o pre-comprensión en la terminología de *Ser y tiempo*— referida al ser, que debe ser supuesta en toda faceta de su existencia.

Según subraya Lafont, esta precomprensión es índice para Heidegger, de un *factum* (Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo...*, 1997, p. 46), en virtud del cual, a cierto ente le corresponde un “estar ya siempre” afinado en la comprensión. Que ello sea considerado un *factum*, exige a la investigación, no pensar en acontecimientos o circunstancias que antecedan a esa comprensión, causándola. En tanto *factum* tampoco debe considerarse a la comprensión como una conducta a la que pueda situarse dentro de una escala donde otras conductas demuestren ser más básicas y ésta, dada su complejidad, sea catalogada como posterior o hasta derivada de aquellas. El trabajo que lleva a cabo la comprensión, como ya se ha visto, implica que toda conducta que pueda si quiera creerse distinta a lo que es propio de la comprensión, sólo puede ser explicitada comprensivamente. De ella, en resumen, debe darse cuenta a través de fenómenos o estructuras con las que se halla asociada. Cabe apuntar que justo es este rasgo el que Cristina Lafont contempla para describir en la analítica existencial, un esquema trascendentalizador.

En lo que respecta a las condiciones de posibilidad de la comprensibilidad, Lafont subraya que con ellas, Heidegger emprende un esquema de fundamentación entre “[...] las estructuras ontológicas formales del *Dasein* en general y sus concreciones ópticas históricas” (1997, p. 44). Con ese esquema,

explica la autora, se apunta hacia un “perfecto apriórico” que debe dar cuenta del permanente terreno ontológico en que lo óntico tiene cabida. Este “perfecto apriórico” se expresa con la fórmula de un “siempre ya” a la que Heidegger recurre constantemente para señalar el arraigo ontológico de lo óntico, dejando fuera su supuesta posterioridad (Lafont, Lenguaje y apertura del mundo..., 1997, p. 45).

Sin embargo, siguiendo en el análisis de la crítica que se está desarrollando, existen por lo menos dos aspectos que impiden el éxito de una fundamentación de esa clase. Por un lado, para iluminar las categorías con que intenta hacerse clara la situación hermenéutica (significatividad) se recurre a una evocación a través de la intuición de aquel que intenta un acceso teórico a dicha situación.⁵⁵ Para Lafont, ese recurso a la intuición mantiene al análisis en una indefinición metodológica. Podríamos refutar esta parte de la crítica tomando en cuenta las resonancias que en todo ello puede tener la indicación formal; sin embargo, también es posible aceptar que dada la provisionalidad que va aparejada con lo formal en dicho método, una fundamentación como aquella que Lafont describe, quedaría siempre postergada.

A lo anterior, se suma el hecho de que el *Dasein* no pueda en ningún momento deshacerse de su condición de ser mundano. Ello implica que la comprensión del ser sea condición del transcurrir fáctico de la vida en su totalidad y no de manera excepcional.⁵⁶ La comprensibilidad del ser representa un ámbito

⁵⁵ Considerado desde el marco bosquejado en esta tesis, puede verse cierta relación entre la intuición como forma en que se es introducido a la situación hermenéutica y un aspecto de importancia en la noción formalizada bajo el término *Dasein*. Tal aspecto consiste en que la idea misma de *Dasein*, implica una apropiación del horizonte hermenéutico, de manera en que éste sólo puede ser considerado desde la perspectiva de dicha apropiación. La tematización de la comprensibilidad, pues, siempre está referida al "ente que somos nosotros mismos" (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 17). Por otra parte, todo ello entra en relación con la forma de trabajo propia de la indicación formal. Siendo así, podemos incluir a ésta como parte de los aspectos alcanzados por la crítica de Lafont. Lo anterior sin que la autora dedique especial atención a la indicación formal, y aun cuando sí hace mención de la intuición como un recurso del que Heidegger hace uso, no la pone en relación con la indicación formal.

⁵⁶ La expresión “transcurrir fáctico”, en el caso de Heidegger y como se ha indicado de manera puntual a propósito de la indicación formal, no sugiere un orden de hechos que contrasta con su asimilación hermenéutica. Por otra parte, sí marca cierta distinción respecto a lo que serían condiciones generales de vida, o de la experiencia si se quiere, ya que dichas condiciones tienen origen en la apropiación que de ellas efectúa

que abarca a tal grado la existencia, que como dice Lafont,

“[...] no puede ser puesta en cuestión desde dentro, es decir, por aquellos que la comparten. No hay manera de situarnos fuera de nuestra comprensión del ser con el fin de confirmar su validez [...]” (Lafont, *Précis of "Heidegger, Language and World-disclosure"*, 2002, p. 186).

La vigencia de esta comprensión es la de un *a priori* para todo dirigirse mundano. Máxime si su simple puesta en duda ya presupone la sujeción a dicha condición previa. Aunado a ello, Lafont argumenta que tal copertenencia entre la comprensibilidad y el darse de la vida en todas sus actos, dota tanto a ésta como aquella, de la facticidad inherente a la existencia. Esto último no permite el arraigo de la comprensión a una instancia propiamente trascendental, como lo es el yo trascendental kantiano, deviniendo meramente contingente e histórica (Lafont, 2002, p. 186).

Aun así, de acuerdo con Lafont, *Ser y tiempo* incluye vías para volver plausible el proyecto ontológico-hermenéutico, en lo que respecta a la clarificación de un ámbito presupuesto en toda vivencia, incluso en la forma de cierta comprensibilidad. Esto a través de lo que ahí se explicita a propósito del signo y el habla. Ambas alternativas, tal como son planteadas por la autora, marchan en detrimento de la primacía del Dasein.⁵⁷

el Dasein. Dicha apropiación, por cierto, es el rasgo definitorio de lo fáctico en Heidegger y por su carácter nuclear respecto al orden lógico descrito por el comprender, no se puede tener en cuenta sin éste. En cambio, si con lo trascendental kantiano se tiene un orden lógico que fundamenta la experiencia de un ámbito trascendente.

⁵⁷ A decir de Lafont, en el desarrollo de *Ser y tiempo*, tiene lugar un emplazamiento de las posibilidades de comprensión del ser, desde la consititución del Dasein, hacia el lenguaje. Para señalar la puesta en duda de la preeminencia ontológica del Dasein en favor del lenguaje, la misma autora refiere pasajes de *Ser y tiempo* como los siguientes: “[el lenguaje] alberga en sí una interpretatividad de la comprensión del Dasein [...]. En ella [en la interpretatividad] desde ella y contra ella se produce todo genuino comprender, intepretar y comunicar, redescubrir y apropiarse de nuevo” (Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo...*, 1997, p. 51). Todas estas posibilidades, que corresponden a la comprensión del ser, se vuelven

En primer lugar, el signo se destaca como una condición paradigmática de los entes en tanto seres a la mano, misma que consiste en llamar la atención sobre el contexto que los incluye, haciendo claro el peculiar esquema relacional del orden mundano, es decir, la referencia. Desde ahí, puede justificarse la categorización de dicha forma de relación, es decir, como significar. Por su parte, el análisis del habla aporta el ámbito en que de hecho se realiza toda referencia, en cuanto supone dar cabida o inteligir, en la forma de la articulación y el sentido como lo articulable del habla (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 179). Lo anterior, de tal suerte que es ahí donde se lleva a efecto la apropiación a la que conmina la puesta en situación, por principio fáctica.

Hay que aclarar, sin embargo, que puede encontrarse una problemática en los argumentos con que se exponen al signo y al habla dentro de *Ser y tiempo*, equiparada por Lafont, con aquella por la que atraviesa la primacía del Dasein. En ambos casos la complicación surge al tratar de encontrar un doble carácter, es decir óntico y ontológico, en dichos elementos paradigmáticos. Para el signo, la división derivaría en una abstracción de la referencia y el significar, a través de la significatividad. El habla, por su parte, conlleva esa clase de distinción cuando se expone al lenguaje como sistema de símbolos, a diferencia del habla como articulación.

En ambos casos, lo que resulta problemático continúa siendo el recurso a un esquema de fundamentación ontológico, para lo óntico. Cristina Lafont insiste en que, mientras se trate de ámbitos supuestamente ontológicos cuya revisión sea efectuada obligadamente en un terreno fáctico, la división óntico-ontológico sólo arrojará distinciones ambiguas y nunca una fundamentación

No obstante lo anterior, de acuerdo con Lafont, Heidegger consigue poner a la vista el fenómeno de la apertura simbólica del mundo. Además, la autora

ajenas a la supuesta constitución trascendental del Dasein, por tratarse de algo en lo tal ente siempre está, incluso previo a la concreción de su ser mundano.

argumenta que Heidegger da alternativas que permiten un mejor planteamiento de la cuestión, en épocas posteriores a *Ser y tiempo*. Para ella, la clave está en que la comparecencia del ser a través de dicha apertura, no necesariamente debe ser explicada a través de un esquema de fundamentación; cosa que por otro lado, representa un imperativo metodológico para abordar la cuestión ontológica para el mismo Heidegger.

La vía que se marca como alternativa a esa fundamentación, toma al lenguaje como campo central, pero esta vez si se le concibe como ámbito unitario. El hecho de que en el Dasein se distinga una constitución fáctico-hermenéutica es sólo en cuanto su ser es lingüístico. Además, la apertura del mundo como aquella conformación simbólica del mundo, sólo es posibilitada por el subyacente orden lingüístico en que el Dasein se encuentra de antemano, y no cada vez desde su consitución fáctico-hermenéutica. Ello vuelve plausible, a ojos de aquellos que sostienen una crítica similar a Lafont, aquello que antes se señaló como problemático en la estructura del comprender, a saber la proyección de posibilidades. Ésta, según la visión de la autora, sólo es posible desde un contexto simbólico previo.

Dando su lugar a un crítica como la que aquí se ha resumido, una vez que se desvela la cuestión del lenguaje, así como su determinación a partir de lo que Heidegger llama habla, puede comenzarse una trayectoria distinta a aquella con la que continua *Ser y tiempo*. Esto mediante un mayor discernimiento del papel del lenguaje respecto a la consitución del Dasein, o como quizá cabría pensar, debe arrojarse luz sobre el propio ser del habla.

En el marco de la obra de 1927 no se avanza sobre ese derrotero. Por el contrario, en el escenario planteado a continuación de la analítica existencial, el habla cuenta con un sitio ambiguo dentro del horizonte temporal, en el cual se

reorganiza la constitución existencial del Dasein.⁵⁸

Ciertamente, es poca la extensión dentro de la cual se tematiza el lenguaje, por lo menos de manera explícita, en la parte publicada de *Ser y tiempo*. Y sin embargo, puede darse crédito a un aspecto que se desprende de la crítica que Crisitina Lafont dirige a dicha obra, a saber, que la importancia del lenguaje rebasa los confines de su análisis y es un ámbito que recorre lo hermenéutico en todos sus aspectos. Asimismo, cabe extraer de los comentarios de dicha autora, que el lenguaje en aquella breve aparición, no obstante, abre una vía en las preocupaciones posteriores de Heidegger; de sobra está decir que está entre las de mayor relevancia.

Sin embargo, en la medida en que esta crítica se apoya en una comparación del método que consta en la analítica existencial, con constructos de una lógica trascendental arraigada en la tradición kantiana. Esta comparación recurre quizá inevitablemente, a reducciones que llevan a asimilar presupuestos básicos de uno y otro desarrollo teórico. En el caso de Cristina Lafont y las asimilaciones en las que incurre, en términos generales se trata de un traslape de lo trascendental y lo ontológico.⁵⁹ Ciertamente, debe asentarse la dificultad de

⁵⁸ Se considera ambiguo el papel otorgado al habla en vista de que, por un lado, hay señalamientos que refieren su cabida en todo el horizonte temporal, sin que se explique a cabalidad en qué manera, en cambio dejando constancia del papel acotado que el lenguaje tiene en tanto parte de la cotidianidad del Dasein. Al respecto, Paloma Martínez apunta lo siguiente: "[...] se señala el predominio de un modo específico de temporalización en cada uno de los elementos constitutivos del "ahí" de su ser a excepción del que representa el habla. Pues dado que en ella ocurre la articulación de tales elementos, ningún modo de temporalización puede excluirse de su comprensión. No obstante, Heidegger puntualizará: «Pero, como de hecho el habla se expresa regularmente por medio del lenguaje y dice en primer lugar en el modo de un dirigirse al 'mundo circundante' para hablar de las cosas de las que se ocupa, la *presentación* tiene en él una función constitutiva *preferencial*»" (Martínez, 2008, p. 129).

⁵⁹ Lo que ello implica es, por un lado, la necesidad de distinguir condiciones *a priori* en un marco de estructuras en que se muestran un carácter ontológico, es decir, aquellas que conforman la apertura en el ser-en. Y se recurre a un campo de concreciones *a posteriori* en que se engloba la puesta en marcha de una situación mundana del Dasein desde el punto de vista de su pragmaticidad, que tentativamente se vería resumido bajo aquello en que consiste el "ser a la mano" y el "ser a la vista" como derivado del primero. Respecto a esta puesta en cuestión de un reduccionismo, pueden consultarse comentarios a la obra de Cristina Lafont como el de Taylor Carman (2002), quien observa la asimilación de la diferencia entre *a priori* y *a posteriori*, con aquella que distingue sentido y referencia, así como otra entre sujeto y objeto (Carman 2002).

dicha asimilación, sobre todo cuando se trata de comprender la lógica interna de *Ser y tiempo*, así como del pensamiento heideggeriano visto a través de los escritos del filósofo alemán. En ellos constan desarrollos posteriores como es el discernimiento del “ser para la muerte” (Heidegger, 2007) o aquella distinción que separa y concilia existencia propia e impropia (Heidegger, 2007). Esto sólo por mencionar aspectos de relevancia, que permanecen aunados al “ser en el mundo” y su apertura, a partir de la constitución existencial del Dasein.

Por otra parte, puede asegurarse la continuidad en el pensamiento de Heidegger. Dicha continuidad se caracteriza por contar con el lenguaje como pieza central, aunque es cierto asimismo, que en ello también subsiste cierto grado de ruptura. Es bien conocido que en un texto fundamental de décadas posteriores al año de aparición de *Ser y tiempo*, como es *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger expresa enfáticamente la preeminencia del lenguaje (habla), en la cuestión del ser (2009, p. 11). Esta preeminencia conlleva además, que el lenguaje no debe concederse al hombre como un atributo propio de su constitución, sino mostrar en qué sentido el ser de éste queda comprendido por el lenguaje. Por ende, tampoco hay condiciones de posibilidad, desde las cuales pueda derivarse su vigencia en toda constatación del ser, o con las cuales comparta preeminencia. La ruptura, en consecuencia, implica el abandono de una lógica trascendental y de un método categorial del cual esa lógica pueda servirse.

Capítulo 3. Del habla como existenciario al habla en sentido esencial

3.1 *¿Ruptura en torno a la noción de habla después de la década fenomenológica?*

Hacia el final del capítulo anterior se hicieron notar, a propósito de la crítica que Cristina Lafont dirige al papel que es conferido al lenguaje en *Ser y tiempo*, indicios de inconsistencia por parte del método que en dicha obra, pone a la vista al horizonte de comprensibilidad del Dasein. Ya se ha señalado que el punto central de la crítica consiste en ver a dicho horizonte de comprensión como uno que ha de ponerse de relieve mediante el análisis de la estructuración del Dasein, instancia caracterizada por una facticidad atendida al “cada vez” y a la finitud. Al ser esto último, impedimento para que dicho método avance en sentido trascendental, se pone en duda la manera en que la vida mundana se ve fundamentada por aquella comprensibilidad. En opinión de la autora, *Ser y tiempo* no logra dicha fundamentación. Por otra parte, Lafont señala que en la misma obra de 1927 habría vertientes plausibles de fundamentación, entre las cuales el habla ocupa un lugar eminente.

Lo que con esta crítica se logra es una explicación teórica posible para un cambio de estrategia que efectivamente tuvo lugar en la ontología heideggeriana, lo cual significó el abandono de la analítica existenciaria como vía para descubrir el horizonte propicio para la cuestión del ser. Se conceda o no validez a las observaciones de Cristina Lafont, debe aceptarse el abandono a aquella primera estrategia, propia de la analítica existenciaria, y por lo tanto hay que dar fe de una ruptura teórica por parte de Heidegger respecto a determinados presupuestos concebidos en su década fenomenológica. En específico cabe referirse a la necesidad de dar cuenta de la estructura del Dasein, para aclarar el horizonte de comprensibilidad al que dicho ente se halla atenido. En ese sentido, será positivo hacer una revisión a puntos nodales en el tránsito que Heidegger hizo desde la ruptura definitiva con la filosofía trascendental, hacia una nueva estrategia

ontológica, de la cual, el habla forma parte central. A ello será dedicada la parte inicial de este capítulo.

Ahora bien, de igual manera será que hacer de este capítulo señalar mediante una mirada prospectiva, cómo es que en esos puntos nodales subyacen rasgos de continuidad con otros presupuestos que Heidegger fue formulando a partir del año 1919. Uno, al que se considera esencial dentro de esta tesis, se basa en constatar que el filósofo alemán insistió a través del habla y su nueva configuración, en situar la cuestión del ser dentro de un ámbito lógico.⁶⁰ Los rasgos particulares en que se nota esta continuidad, serán puestos bajo análisis en los últimos tres incisos.

3.2 Problematización de lo trascendental en la analítica existencial

La analítica existencial sólo puede ser puesta en comparación con esquemas filosóficos que le precedieron con el mayor de los cuidados. Si algo destaca en ese marco teórico y en lo que radica su originalidad, es el intento de abordar la cuestión del ser evitando todo recurso a una fundamentación que ofreciese un sistema categorial que aumentase o corrigiera el conjunto de categorías enunciadas por Kant. Algo que distinguió a Heidegger de aquel otro gran filósofo, fue que persistió en su búsqueda de una configuración lógica para la experiencia, o más bien de la vivencia, pero sin dividir a ésta en los campos de lo subjetivo y lo objetivo.

Pero por otra parte, es difícil desmarcar por completo al esquema obrado en *Ser y tiempo*, del impulso cobrado por la filosofía trascendental kantiana, incluso en las primeras décadas del siglo veinte. Y ello, no sólo si nos adherimos a una crítica como la de Cristina Lafont, quien tiene en mente un contexto amplio de la

⁶⁰ Aquí, como al inicio, cabe insistir que el apelativo “lógico” con que se describe al ámbito propicio para la cuestión del ser, intenta tender un lazo con la noción griega de *logos* y no con la lógica en tanto rama actual de la filosofía.

tradición filosófica, sino también si tomamos en cuenta la opinión de Heidegger acerca de su trabajo publicado en 1927⁶¹. El dejo trascendental de *Ser y tiempo*, como quizá nos lo dejó ver Lafont, consiste en ofrecer por medio de existenciaros capitales como "ser en el mundo", condiciones de posibilidad para el trato óntico. En el caso de lo trascendental desde Kant, dichas condiciones son puestas en relación con la posibilidad de una experiencia referida a lo trascendente. Siguiendo a Heidegger, la simple idea de que hay experiencia de lo trascendente, es problematizada y corregida a favor de la precomprensión del ser que caracteriza al Dasein. Pero esto bien puede considerarse un nuevo rumbo para lo trascendental, más que su clausura, ya que los existenciaros en su cooriginariedad no dejan de ser condiciones generales de posibilidad de una situación vital, ciertamente significativa y no proyectada sobre lo trascendente.

Dado lo anterior, y justo para introducir la transformación que en términos del habla se fue gestando después de *Ser y tiempo*, debe hacerse un señalamiento al problema que se hace visible una vez puesto en relación el proceder de la analítica existenciaros con sus matices trascendentales. El problema radica en que aun cuando es en el ámbito del sentido donde tendría que desarrollarse la cuestión del ser, evitando que la indagación sea conducida hacia estructuras que buscan explicar el contacto de la subjetividad con lo trascendente, dividir dicho ámbito en estructuras no permite ponerse en camino a la cuestión del ser, tomando en cuenta a éste como fenómeno unitario.⁶² En la fragmentación que ello conlleva, se halla el fracaso del movimiento trascendental.

⁶¹ Heidegger atribuiría los malentendidos que surgieron en las críticas de *Ser y tiempo*, a que de cierta manera podría verse cierto apego de la obra a una forma de trabajo propio de la metafísica.

⁶² Jeff Malpass expresa de la siguiente manera el problema relativo a lo trascendental en el enfoque heideggeriano: "El problema con lo trascendental, por tanto, es que [...] se aplica en relación con una comprensión del ser que es por principio fragmentaria, que, también por principio, amenaza la unidad con la que el ser acontece" (Malpas, 2007, p. 133). Por cierto, este autor de origen australiano hace notar la idea de acontecimiento que Heidegger trata en obras como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, enfatizando que parte del sentido que dicho término aporta a la cuestión del ser, es su condición de ocurrencia unitaria.

Heidegger hacía referencia a que el Dasein, aun siendo entre entes, continuamente está en sobrepase de esa condición mediante la comprensión del ser. Ello es lo que justifica una categorización como la que supone la analítica existencial. Pero precisamente en la medida en que la distinción entre ser y ente es atribuida al Dasein, la categorización supone estructuras localizables en la existencia que probaran su determinación óptica y ontológica. Ello, a la vez que muestra cómo es que el Dasein está referido al ser, termina por continuar con la fragmentación de dicha referencia.⁶³

Una de las peculiaridades que describe los proyectos ontológicos posteriores de Heidegger, es su afán por tratar la cuestión del ser desde una comprensión que lo vislumbra en su unidad, en su calidad de acontecimiento. En ese sentido, un proyecto ontológico no tomaría como vía hacia la cuestión del ser, la revisión a estructuras en cuyo despliegue óptico se observe una constitución ontológica.

Como hemos visto, esa restricción hace necesaria una revisión a los presupuestos metodológicos de la ontología, así como a las consecuencias que ellos conllevan. Cabe agregar que en la noción de habla, se localiza una de esas consecuencias, cuyas implicaciones tienen un carácter coyuntural. No es difícil darse cuenta que después de 1930, para Heidegger, el problema de la unidad del ser fue aparejada con el problema de la unidad del habla.

Para los propósitos de esta tesis, es importante señalar que en su preferencia por un esquema que tomase al habla en su unidad, Heidegger recurrió al pensamiento poético concebido bajo aspectos como los que serán analizados más adelante.

⁶³ Aquí, de alguna manera reiteramos un problema tratado al final del capítulo anterior, donde siguiendo la crítica que Cristina Lafont hace al abordaje que en *Ser y tiempo* consta acerca del lenguaje. Ahora tomamos el núcleo de esa crítica para hacer notar que la introducción de la poesía para tratar un tema que debe conservarse en el campo de la filosofía, implica el intento de concebir al habla en su unidad, lo cual a su vez conlleva un cambio de paradigma metodológico.

3.3 Finitud y sustracción en la comprensibilidad del Dasein

Si bien es cierto que la preocupación por la unidad del ser, así como la del habla, fueron de la mano en obras que Heidegger escribió después de 1930, hubo cuestiones que prepararon dicha compaginación. Una de primera importancia es una revisión al vínculo entre el Dasein y el ser. Sobre este asunto debe decirse en específico que la finitud continuó templando en buena medida la orientación del Dasein con respecto a un ámbito de posibilidad. No obstante, dicha finitud y con ella el Dasein, fueron dejando de representar el marco definitorio de la cuestión ontológica; las determinaciones de ésta debieron cambiar en consecuencia.

Para recapitular, en esta tesis se había tematizado a la significatividad relativa al Dasein, como aquello que ordena al fenómeno del mundo. Asimismo, bajo la descripción de condiciones de posibilidad de ese orden, se hizo un recorrido por estructuras que Martin Heidegger adjudicó a la constitución del Dasein, y que el filósofo consideró cooriginarias respecto al ser mundano, mismo que también corresponde a ese ente. Dichas estructuras, a saber la disposición afectiva, el comprender y el habla, dan cuenta de su carácter hermenéutico.

Lo que ahí se revela, a propósito de la significatividad y sus condiciones de posibilidad, son estructuras relativas al horizonte de apertura del Dasein. A través de ello se logra una adecuada distinción de lo intramundano, que se convierte en categoría bajo la cual, lo óntico se agrupa en la forma de posibilidades llevadas a concreción. Pero de igual forma, se apunta hacia un espacio posibilitante para el ser mundano del Dasein, es decir el sentido, en la medida en que con él se revela la manera en que, por su constitución, a dicho ente le es posible estar en confrontación con su propio ser, a la vez que revelar el ser de entes dentro del mundo.

Con la caracterización del Dasein, así como del horizonte de apertura dado a partir de él, para un mundo y para su ser, se evita la referencia a una

subjetividad. Esto en la medida en que no se recurre a una instancia de la cual quepa describir condiciones de posibilidad para el enfrentamiento de un mundo trascendente. Respeto al Dasein, no hay otra forma en que pueda entregarse el mundo, si no es en la forma de un orden significativo. Desde esta lógica no tiene sentido pensar en una relación de trascendencia, por lo menos en un plano óntico, entre el Dasein y otros entes, ya sea que en estos pueda intuirse la forma de Dasein o no; una cosa es tal en función de su iluminación dentro de un espacio de sentido. En la medida en que hay un orden de sentido, el ser se halla como rasgo fundamental en todo tipo de relación. Ahora bien, la argumentación de *Ser y tiempo* se encamina a poner en cuestión al ser mismo, justo en el plano sobre el cual se constituye toda vinculación por parte del Dasein.

Puede verse ya desde ese proyecto, definido como hermenéutico, que Heidegger suponía un sentido propio del ser, que se sustrae del ámbito donde acontecen atribuciones de sentido particulares. Para efectos de lo mundano, sentido y ser obran a una en el despliegue de lo óntico. Pero si se trata del ser en su sentido propio, más allá de toda referencia óntica, tendría que pensarse en una diferente vigencia del sentido.

Por otra parte, el comprender que arroja la forma esencialmente hermenéutica del Dasein, es templado de manera fáctica. Entre otras cosas, dicho temple consiste en que el horizonte de apertura, está condicionado por la apropiación que el Dasein ostenta del mismo. Ésta condición, por cierto, se deja atisbar en la consigna de "en cada caso", misma que es parte de la indicación formal que representa el Dasein y que está presente en la argumentación heideggeriana en diversos momentos, y de manera central en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2007, p. 17).

Asimismo, como parte de dicho "en cada caso", se pone en juego la finitud. Ésta, por cierto, es parte de la tematización capital de la obra de 1927. Ahí se vincula directamente a la finitud con la muerte en tanto única posibilidad eminente

de la existencia del Dasein, que dispone para éste, la posibilidad anticipada de no ser. De esa manera se ordena la temporalidad del Dasein como un advenir que consiste en la proyección de posibilidades templadas por la finitud. Por otra parte y como vimos en el capítulo anterior, la proyección de posibilidades está referida a la constitución hermenéutica de dicho ente, en virtud del comprender que es uno de sus existenciaros (Heidegger, 2007, p. 160). Consecuentemente, en la obra de 1927, se vincula al comprender con el advenir, dado que representa la proyección de posibilidades sobre las cuales va siendo el Dasein (Heidegger, 2007, p. 378).

Ahora bien, un sitito que ofrece una pista sobre la finitud, puesta en relación con el comprender que caracteriza al Dasein, es un ensayo del año 1929, llamado *De la esencia del fundamento*. En éste se adjudica un tipo de trascendencia al Dasein. Con ella, Heidegger hizo referencia a que, no obstante su condición de ente que subsiste entre otros entes, a partir de él se configuran las posibilidades que ordenan lo óntico en cuanto a su ser. La trascendencia definida en esos términos no es otra cosa que el ser mundano del Dasein. Desde su constitución se abre el mundo en la forma de un cómo bajo el cual tiene cabida cualquier cosa. Heidegger adjudicó a esa trascendencia el carácter de libertad, con base en la cual se le retira de entre los rendimientos mundanos del Dasein y se le coloca en un orden constitutivo. Con esta trascendencia en libertad, se pone al Dasein en vinculación con un plano de posibilidad fundante. Pero la fundamentación que corresponde a dicho ente, a la vez que conlleva para él sobrepasar su condición de simple ente, dando cauce a lo óntico en su posibilidad, también implica su permanencia entre los entes.⁶⁴ Esta última condición ya implica de base, una limitación a la que yace sometida la proyección de posibilidades en que consiste la existencia. Esta limitación fue postulada por Heidegger en términos de sustracción,⁶⁵ a la cual se suma un rebasamiento como formas constitutivas de la

⁶⁴ “El Dasein fundamenta (funda) un mundo en la medida en que se fundamenta en medio de lo ente” (Heidegger, *De la esencia del fundamento*, 2001, p. 143).

⁶⁵ “[...] en su calidad de proyectante, [el Dasein] se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le *sustraen* al Dasein otras determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad” (Heidegger, *De la esencia del fundamento*, 2001, p. 143).

trascendencia⁶⁶ que, a final de cuentas, es atravesada por la finitud.⁶⁷ Sólo con base en ella, cabe preguntar por un ámbito originario, en el sentido de posibilidad general para todo aquello que comparece de acuerdo con la trascendencia del Dasein.⁶⁸

La condición finita del Dasein tuvo, desde *Ser y tiempo*, confrontación con un espacio posibilitante cuya atestiguación se pretende por vía de la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, en obras posteriores se puede constatar un mayor énfasis en el hecho de que la aprehensión de ese espacio, tiende a escaparse de la proyección de posibilidades característica del Dasein, justo a causa de su finitud. Un ejemplo clave de ello, puede ser constatado en un escrito que data del año 1930, cuyo título es *De la esencia de la verdad*. Ahí se asimila la pregunta por el ser, con la pregunta por la totalidad del ente.⁶⁹ Pero además de hacer tal asimilación, Heidegger sitúa a la totalidad de lo ente en un ocultamiento que, hasta cierto punto, se contrapone al desocultamiento efectuado en virtud de la apertura del Dasein. Sin embargo, y no obstante que la totalidad de lo ente se erige como misterio en todo desocultamiento del ente en tanto tal o cual ente, persiste cierta vinculación del Dasein con ese misterio. Heidegger consideraba que esa vinculación tiene, en lo que respecta al Dasein, una connotación afectiva.⁷⁰

⁶⁶ “De acuerdo con los dos modos de fundamentar, la trascendencia es al mismo tiempo un lanzarse más allá y un sustraerse” (Heidegger, *De la esencia del fundamento*, 2001, p.143).

⁶⁷ “Que el proyecto de un mundo, que se lanza más allá en cada correspondiente ocasión, sólo adquiera poder y se convierta en posesión en el ceno de la sustracción es también un dato trascendental que prueba la finitud de la libertad del Dasein” (Heidegger, *De la esencia del fundamento*, 2001, p. 143).

⁶⁸ Este ámbito originario de la trascendencia del Dasein remite a la comprensión del ser: “La comprensión del ser, en cuanto la *respuesta* absolutamente más previa que se puede dar, ofrece la primera y la última *fundamentación*. Y lo que en ella fundamenta es la trascendencia como tal” (Heidegger, *De la esencia del fundamento*, 2001, p. 145).

⁶⁹ “La vista del misterio que se obtiene desde el errar es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Ese preguntar piensa la pregunta por el ser de lo ente” (Heidegger, *De la esencia de la verdad*, 2001, p. 168).

⁷⁰ “La determinación del estado de ánimo, es decir, la exposición ex-sistente en lo ente en su totalidad sólo puede ser «vívida» y «sentida» porque «el hombre que la vive», sin intuir siquiera la esencia del estado de ánimo, se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que descubre a lo ente en su totalidad” (Heidegger, *De la esencia de la verdad*, 2001, p. 163).

En lo anterior se alcanzan a ver dos rasgos constantes en el proyecto Heideggeriano que definen la confrontación entre la vida cotidiana, asentada en lo óntico, y el ámbito óntológico fundante de esa vida. Por un lado la sustracción de posibilidades que el comportamiento habitual del Dasein enfrenta, en función de la cual, los entes sólo son descubiertos en medio de una proyección acotada de posibilidades. Frente a ello, se supone una fundamentación ontológica que excede permanentemente al espacio de posibilidades que regulan la existencia del Dasein. Ahora bien, si de alguna manera puede decirse que la confrontación entre estos dos rasgos supone un límite infranqueable entre ambos, es a partir de la diferencia entre finitud del comprender y totalidad del ente, que se establece una fundamentación ontológica de la existencia. Si antes en el sentido se veía aquello por lo cual algo deviene descubierto, bajo el nuevo esquema debe concebirse una simultánea sustracción⁷¹ que corresponde al descubrimiento. De hecho, esta sustracción tendría prioridad como condición de posibilidad para que algo pueda aparecer en la forma del sentido. Si por intermedio de éste logra descubrirse al ente, es porque se ve templado anímicamente desde una sustracción de posibilidades.

En relación con la cuestión del estado de ánimo, hay algunos aspectos que cabe analizar. En primer lugar, su relación con la estructura de la disposición afectiva, tal como ésta es explicitada en *Ser y tiempo*. Ésta señala algo así como una condición preparatoria para la vida mundana del Dasein, en cuanto le ofrece su existencia y su carácter mundano como algo que le afecta. Lo anímico en sus implicaciones posteriores, también puede caracterizarse como algo por lo que el Dasein se ve afectado y que prepara el desocultamiento, sólo que en este caso la afeción coloca al Dasein ante un umbral de aquello que lo rebasa, se le muestra inabarcable y se le muestra como sustracción de posibilidades. La cuestión de cierta manera consiste en comprender cómo es que estar afectado por lo inabarcable, conduce a cierto descubrimiento. Ahí hay otra temática a destacar en

⁷¹ En un artículo llamado *La «Kehre» heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas* (1987), su autor, Luis de Santiago Guervós, expresa dicha idea de la siguiente manera: "La ἀλέθεια como desvelamiento implica a su vez la desvelación de *un* sentido del ser y la ocultación del ser mismo" (121).

los trabajos posteriores a *Ser y tiempo*, donde Heidegger pensaba en una variedad de templos anímicos y privilegiaba aquellos que en el desocultamiento de lo ente, conservan su vinculación afectiva con el único ámbito fundante que lleva aparejado un ocultamiento.

Lo anterior, por cierto, reconduce el análisis hacia la cuestión del lenguaje, ya que la confrontación entre el Dasein y su ámbito fundante, va aparejado con un cambio en el papel del lenguaje. Así lo expresa la célebre frase de la *kehre*: "El habla es la casa del ser" (Heidegger, Carta sobre el humanismo, 2009, p. 86). Estos asuntos, sin duda entran en vinculación con el segundo propósito de este capítulo. No es cosa accesorio que se hayan suscitado a propósito de aspectos de primera importancia para Heidegger en los años 1929 y 1930, como fueron la finitud y la sustracción de posibilidades que comporta la llamada trascendencia del Dasein.

3.4 Del habla como condición existencial del Dasein al habla en sentido esencial

El habla juega un papel fundamental en la estructuración del Dasein. No se puede decir que en *Ser y tiempo* se le explicita como un comportamiento más del hombre. En su argumentación, Heidegger la excluyó, en lo que respecta a su esencia, de una mera posibilidad llevada a concreción en el plano intramundano. En cambio, se le presenta como rasgo constitutivo que se halla en vínculo de cooriginariedad con el comprender y la disposición afectiva. Luego de situarla en ese nivel, Heidegger afirma que "El lenguaje, en tanto es un «estado de expreso», alberga en sí un «estado de interpretada» de la comprensión del Dasein" (2007, p. 186). Ahí puede comprenderse que si bien el habla se vierte en la expresión, fundamentalmente le corresponde estar en relación con un plano de posibilidades o que es incluso desde ella, donde surgen posibilidades para ser puestas en juego intramundaneamente.

Sin embargo, también debe admitirse que en todo ello, el habla resalta como un elemento vinculante entre estructuras constitutivas correspondientes a un plano de posibilidad y el desenvolvimiento mundano del Dasein. Ello en vista de que se ofrece en distintos aspectos y tiene vigencia en fenómenos como la escucha, la comunicación y hasta el silencio. Bajo el habla se halla contemplado un fenómeno mundano, que no obstante, dicta la asignación de posibilidades mediante el sentido. Asimismo, en tanto elemento estructural, dispone siempre de posibilidades bajo las cuales cabe todo darse de la existencia mundana del Dasein.

Además de señalar lo anterior, quizá tendrían que acotarse los alcances del habla cuando ésta es tomada en su condición de existencial, una vez dado a entender que dicha condición se encuentra circunscrita por la finitud del Dasein. Pero al mismo tiempo, partiendo también de *Ser y tiempo*, puede darse al habla una dimensión que no se ajusta exclusivamente al horizonte del Dasein. En ella se encuentra la calidad de fenómeno relativo al Dasein, al mismo tiempo que se le toma como condición previa (Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo...*, 1997, p. 117).⁷² Justo cuando se le muestra en su carácter de condición previa, se hace patente cierta insuficiencia en la explicitación del lenguaje en sus implicaciones existenciales.

⁷² La autora ve esta posibilidad de redimensión del lenguaje enraizada en expresiones como las siguientes: “[...] su ser [el ser del lenguaje] es él mismo, de la forma de ser del Dasein” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 186); “Las habladurías, con el público «estado de interpretado» incluido en ellas, se constituyen en el «ser uno con otro». No son como un producto desligado de éste y «ante los ojos» por sí dentro del mundo. Tampoco toleran evaporarse en un «universal», que por pertenecer esencialmente al «nadie», no es «propiamente» nada y «realmente» solo tiene lugar en el «ser ahí» singular que dice algo” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2007, p. 197). En su referencia a la segunda frase citada, Cristina Lafont sustituye el término “habladurías” por la expresión “lo hablado”, como otra posible traducción del alemán *Gerede* (Lafont, 1997, p. 107). Con ello, y esto vale para ambas sentencias, lo citado se desvincula hasta cierto punto del argumento específico al que corresponde. Con las habladurías, Heidegger analizaba un aspecto en el cual se deja ver sólo una posibilidad del habla, a saber, la de aportar una comprensibilidad pública de las cosas. A esta posibilidad no cabría considerarla, desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, como prioritaria en la constitución del Dasein, pues para dar un panorama amplio de esa esquema argumentativo, aun faltaría por destacar la posibilidad de una comprensibilidad propia que el Dasein requiere de su ser. Pero por otro lado, también se abre una línea argumentativa respecto a rasgos esenciales del lenguaje, a lo que de hecho invita Heidegger cuando dice que el habla demuestra un ser propio, si bien equiparable al del Dasein. Esta línea no es explorada ampliamente en la obra de 1927, pero es fundamental en escritos posteriores.

La búsqueda que Heidegger emprendió se aclara como la de un ámbito al que el Dasein se haya permanentemente sometido y cuya primacía se deja atisbar en la constatación del ser que dicho ente realiza en todo aspecto de su existencia. En lo que respecta al lenguaje, el mismo Heidegger estaría de acuerdo en señalar que dicho ámbito es base para la constatación del ser. Por ello, no se le puede mostrar simplemente en su carácter vinculante de la estructuración del Dasein y su comparecencia intramundana (lo que hasta cierto punto logra *Ser y tiempo*). En cambio, debe suponerse como un ámbito que rebasa las dimensiones de apropiación del Dasein.

En cierto sentido, el carácter vinculante del lenguaje ve ampliados sus alcances, de la misma manera que la comprensibilidad del Dasein ya no sólo se circunscribe a la finitud de dicho ente, si bien ésta nunca es negada sino que juega un papel menos definitivo. Dicha ampliación de alcances se relaciona directamente con el hecho de tomar un campo posibilitante más abarcador, tal como es la totalidad del ente, que desborda las posibilidades finitas del Dasein. De esa manera, Heidegger puso la mirada en un horizonte de posibilidades cuya proyección, si bien se realiza en el plano finito del Dasein, es ejercida también desde una tradición.⁷³

Para poner en relación al lenguaje con ese cambio de paradigma, donde las posibilidades del Dasein están a su disposición también como una herencia, viene bien mencionar dos peculiaridades bajo las cuales aparece el lenguaje en distintas obras de Heidegger y que darían testimonio tanto de la continuidad como de cierta complementariedad entre *Ser y tiempo* y trabajos posteriores: por un lado que el lenguaje sea ejercido por el Dasein, en su horizonte propio y con cierta

⁷³ "Decir ahora que el hombre ex-siste significa que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está preservada para él en el descubrimiento de lo ente en su totalidad" (Heidegger, *De la esencia de la verdad*, 2001, p. 162).

originalidad, es decir, "cada vez"; por otro lado, que se trate de algo que le es brindado y en ese sentido le preceda, afectándolo.⁷⁴

La segunda cualidad mencionada, que el lenguaje demuestra cuando se le mira desde una perspectiva diacrónica (Lafont 1997, 117), indica sin duda que el lenguaje en realidad desborda, también, todo ámbito apropiado de proyección de posibilidades. Pero tal desborde debe probarse como condición para que algo pueda adquirir sentido en la simplicidad de lo cotidiano. Esta prueba la aporta aquel fenómeno lingüístico al que Heidegger consideró esencial, en lo que respecta al ámbito propio del Dasein: el habla como diálogo. Hablar uno con otro tiene como fondo la unidad de aquello a propósito de lo cual vienen a coincidir quienes hablan y escuchan sosteniendo un diálogo. Pero esa unidad en la que se da la coincidencia del diálogo, no ocurre gracias a una construcción en conjunto de algo que antes era inconexo, sino en virtud de algo de lo cual se dispone previamente. De acuerdo con Heidegger, lo que ante todo comporta las posibilidades para echar luz sobre algo, es la unidad del habla.⁷⁵ El diálogo es la forma en que el Dasein, de condición finita, ejerce el habla; ésta por su parte, fue concebida por el mismo autor, pero después de 1930, como unidad que antecede al diálogo .

Decir que el habla es una unidad por sí misma y que se erige como ámbito que incluso da de sí algo como lo esencial de las cosas o del hombre mismo, invita a indagar por una nueva vía, distinta a aquella de la analítica existencial, en la cuestión del ser. De tal suerte, Heidegger pretendió tomar al lenguaje como

⁷⁴ Cristina Lafont atribuye estas peculiaridades a que se mire al lenguaje desde dos perspectivas distintas: una perspectiva sincrónica y otra diacrónica, respectivamente (1997, p. 117).

⁷⁵ En un escrito como *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger se refiere así a dicha unidad del habla: "[...] la unidad de un habla consiste en que en cada una de las palabras esenciales se pone eso uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos y que es la base que estemos unidos y por tanto auténticamente nosotros mismos. El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir" (2005, p. 44). Aquí sin duda se entrecruzan distintos aspectos, por una parte la manera en que algo puede ser iluminado (la manera en que algo recibe sentido, si lo ponemos en términos de *Ser y tiempo*), que corresponde a la forma en que las esencias son puestas en juego dentro del diálogo; de igual manera, la ponderación del habla como aquello en que se soporta la existencia, lo que de cierta forma sentaría el carácter primordial del lenguaje en la constitución del Dasein; finalmente, hay que subrayar el rango al que Heidegger eleva al habla, que al mismo tiempo temple la existencia y la rebasa configurándose en una unidad propia.

habla en sentido esencial. Por tal motivo, éste autor centró buena parte de sus desarrollos, en descartar todo aspecto relativo a teorizaciones anteriormente expuestas sobre el lenguaje, o más bien intentó demostrar por qué todas ellas son rasgos derivados. Heidegger dirigió la atención hacia la unidad del habla, tomando en cuenta que el Dasein en su finitud, es interpelado por el ser como totalidad que rebasa y que posibilita su comparecencia entre lo ente, sustrayéndose a sí mismo en su condición de pura posibilidad. En ese sentido, se tomó en cuenta al habla en tanto poesía, más para resaltar la esencia de dicha habla que para destacar el oficio poético. El habla como poetizar mostraba ante Heidegger, entre otras cosas, la sujeción del Dasein al habla.

3.5 Poesía como marca esencial del habla

En momentos variados de su trayectoria, puede atestigüarse cómo es que Heidegger empleaba la mitad de sus sentencias en la crítica al pensamiento occidental, el cual desde que está en ciernes, ha dado por hecho el ser, centrando todo esfuerzo en la entidad del ente, con la mayor apuesta en el aseguramiento de la esencia de las cosas (como en *Ser y tiempo* ya se expresaba enfáticamente), como si el ser quedara exactamente comprendido en lo que es. Denuncia pues, que el pensamiento sea lanzado a abarcar la entidad para, de paso, abarcar al ser. Pretende luego, en la otra mitad de sus meditaciones, mantener al pensamiento en ruta al ser, sin confundir a éste con lo entitativo.

En ese sentido, algunos de sus textos (incluidos los que tratan propiamente sobre poesía), permiten postular que la forma de hablar es lo que importa si se quiere dar presencia al ser en el pensamiento. Da la impresión que Heidegger busca una región del habla desde la cual se pueda sostener un tono que le sea acorde. Ello implicaría que de alguna manera, habla y ser pueden gozar de cierta articulación; antes que llevar la pregunta que interroga por el sentido del ser hasta sus últimas consecuencias, intenta asegurar que, no obstante, en el habla —y quizá en el sentido— se aclara la relación con ese que es ámbito de posibilidad

pura. No podemos sino preguntar de qué forma y en qué tono, o usando una palabra de Eduardo Nicol, pero empleándola a conveniencia, ¿en qué tesitura cabe hablar del ser? (Nicol, 1990).

En ese esfuerzo, Heidegger se resiste a comenzar una exégesis que vaya revelando su estructura, ensamblándola a partir de conceptos capaces de fijar sus características esenciales. A este respecto, puede calzar una intuición sugerida por textos como *Sobre el comienzo*, de cuyas páginas tomamos como apunte ejemplar lo que se dice respecto a la palabra *ser*:

A través de este pensar [del ser en tanto evento e inicio], el «ser», [«Seyn»] no se extingue como palabra esencial; sin embargo pierde su primacía exclusiva, que ante todo impedía en la figura de la acuñación esencial metafísica ("entidad") toda pregunta esencial por el ser [Seyn] mismo, en cuanto esa acuñación fortalecía la apariencia de que en la figura de la pregunta por la entidad del ente (en lo que se agota toda "ontología") estuviera contenido todo determinar del ser (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 23).

Ya anticipábamos que si bien el sentido, como elemento que el habla del Dasein comporta, permite el descubrimiento de lo ente, también conlleva la ocultación de lo ente en su posibilidad pura, en su ser. Ahora, la cita recién hecha dirige nuestra atención a un fenómeno que aunque quizá sea secundario, tal vez contribuye a confirmar esta nueva peculiaridad del sentido. Ello, poniendo en cuestionamiento la posibilidad de hacer referencia al ser, a través de las palabras que componen nuestro lenguaje.

Puede parecer gesto de extravagancia decir que la palabra *ser*, con ninguno de sus sentidos —ya concedido que tiene más de uno— apunta decisivamente al ser mismo; pero ha de reconocerse que si se mira con sospecha a la expresión *ser* (a lo que ella supuestamente apunta), a ese término al que no podemos renunciar y al cual agregamos precavidamente la salvedad de *en cuanto*

tal, se barrunta en buena medida la capacidad de cualquier palabra para dirigirse a algo que no sea lo aparente. Cobra así, su importancia ese sopesar de las palabras, tanto como el que se hace de las articulaciones fabricadas a partir de conceptos. Pareciera además, como si de repente el ser se sustrajera a toda posibilidad de expresión.

Si bien en el fragmento citado Heidegger comienza a ofrecer otros motes con los que podríamos referirnos más fielmente al ser en cuanto tal (inicialidad por ejemplo), con ninguno de ellos se establece clase alguna de exclusividad; se convierten más bien, en notas que describen cierto carácter suyo, o bien algún movimiento que debe emprenderse para que, a partir de dicho ser, cobre realidad lo que él llama *otro comienzo*. Es en medio de esto, que adquieren peso ideas como *ocaso y despedida*; o también lo que en *Aportes a la filosofía* se engloba bajo el título de *ensambles (prospectiva, resonancia, pase, salto, fundación...)*. Empero, no puede asegurarse que el ser terminará por quedar expresado de manera exacta por esas palabras.

Por lo pronto, no parece conveniente adentrarse en el discernimiento de sentido que exige cada uno de esos motes que permiten la descripción de movimientos y rasgos. Baste con indicar que ese "otro comienzo" al que se hizo referencia, se erige necesariamente frente a uno anterior y primero. Según Heidegger, un "primer comienzo" partió del inédito asombro griego que se mantenía en una cercanía con el ser, como nunca más la hubo. No pasa por alto las preocupaciones de los sabios presocráticos, como Heráclito y Parménides, a quienes ahora se tiende a ver como abocados a las cuestiones ontológicas más simples. Esa simpleza se la explica el filósofo alemán, más bien como ocupar una posición originaria propia del pensamiento, en torno al ser. De acuerdo con él mismo, en las mentes de los sucesores, el primigenio asombro fue conducido hacia la pregunta por la entidad. En consecuencia, opina que en estos siglos, se ha llegado a una especie de extremo en la línea de ese primer comienzo.

Otro comienzo implica el radical viraje respecto a toda posición en que el pensamiento ha tomado en cuenta al ser. Pretende lograr que el pensamiento haga algo más que continuar heredando a la posteridad, las determinaciones que se han inaugurado y perfeccionado a partir de él. Supone que esa inicial posición respecto al ser, desprovista de todo desvío hacia lo ente, puede ser reinstaurada, aún con todo lo que ya aconteció en la historia del hombre, que estaríamos tentados a asegurar, obliga y conduce a otra cosa.

Lo que hace en obras como las mencionadas arriba, es tratar de sentar las bases para echar a andar ese viraje, y las palabras que antes se mencionaron, son las notas con las cuales se indica un movimiento que ha de contribuir al mismo. Tales movimientos se vuelven concéntricos respecto a una caracterización del ser como "evento", pues se encuentra que dicha palabra abre una amplitud de sentidos, no sólo dando lugar al ser en cuanto tal, sino a la manera en que éste le concede algo al ente, o el papel que al Dasein le sienta mejor.

Aun así, dentro de este intento persiste una especie de representación del ser en sí mismo, ofreciendo algún matiz suyo que lo particulariza y diferencia frente a aquello que también tiene sede en el evento. Con palabras tales como abismo, nada, etc., las cuales hacen las veces de nombres o sinónimos del ser, gesta el tono con que siempre ha de hablarse acerca del mismo, sin dejar de lado las otras notas que apuntan hacia su carácter o a los movimientos que es menester emprender en torno suyo. De cierta manera, la caracterización a la que tratamos de encaminarnos resulta abarcadora de todo sentido con el que trate indicarse algo acerca del ser, ya que cierra siempre el paso, impidiendo fijar un sentido exclusivo y primerísimo. Nos referimos, a lo que el ser tiene de sustracción.

Anticipamos, que la sustracción es el aspecto con el que ha de devolverse a la palabra ser, su sentido primordial, su dignidad. Es además el tono o tesitura que

este proyecto toma como principal conductor, dado que permite explicar la correspondencia del poetizar con el ser.

Hablando de sustracción, intentemos reunir algunos matices en los que se encuentra tal rasgo. Pero no nos quedemos sin la aclaración de que pensar el carácter de la sustracción como una multiplicidad de matices, nos llega como una sugerencia desde el pensamiento heideggeriano, donde encontramos lo que arriba se llamó sinónimos de *ser*. Es así por ejemplo, cuando se invita a pensar el ser como ocultación:

El ser mismo es ocultación

¿Qué es esto?

Sólo porque el ser así se esencia, es en el ente inocultación, puede primero e inicialmente aparecer inocultación (Γένεσις- φθορά) como ser, puede el aparecer mismo desocultar la esencia del ser (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 51).

Con este monólogo, el pensador nos pone a la vista varias cosas. Una de ellas es la diferencia radical entre ente y ser; uno es siempre manifiesto, poseedor de apariencia; la esencia del segundo lo hace permanecer oculto, pero justo esa actitud hace posible que el primero aparezca. Si no se conservara esa ocultación esencial del ser, no habría presencia en primer lugar. Por último, permite que en una especie de recorrido inverso, ya en medio de la presencia, sea constatado ese cariz del ser.

La posibilidad de tal constatación, nos es insinuada a través de la oportunidad de experimentar la ocultación.

Lo totalmente extraño y no obstante más propio, que no poseemos ni podemos poseer «nosotros», sino que nos retiene. En este extrañamiento

experimentamos la ocultación como esencia del ser (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 52).

No se trata pues, de un extrañamiento susceptible de ser curado mediante descubrimiento, pareciera que se trata de una región insalvable, por lo menos respecto a un pleno conocimiento. Sin embargo, la extrañeza sería así, la huella que posibilita la “intuición” de que hay ser; deviene experiencia fundamental que merece un lugar entre las cosas que verdaderamente orientan el pensamiento ontológico.

Una pista más que Heidegger deja en este texto, con la que uno medio se siente guiado dentro de su complejo desarrollo, es algo a lo que llama *intimidad*. En su descripción del ser como aquello que da inicio a la presencia, renuncia a darle una localización al interior de los objetos e incluso rehúsa su carácter de causa anterior. Queda a discusión si tal abstención es llevada hasta sus últimas consecuencias, pero por lo pronto, la intimidad indica sólo el instante en que todavía no hay presencia, en que aún no ha sido emprendido el surgimiento (de las cosas), en que, sin embargo, para dicho surgimiento está aquello que lo posibilita. Volviendo ahora al tono que conduce este proyecto (ser como sustracción), diremos que el célebre alemán pretende que esa intimidad se conserve aun cuando hay surgimiento:

Lo inicial es como desocultación de lo abierto el surgimiento, que sin embargo no se pierde, sino que como surgimiento precisamente permanece ocultación y custodia. De este modo pertenece al comienzo que no sólo permanezca en su esencia, sino vuelva a su esencia y cada vez sea reunión en lo más inicial. Pero en ello consiste la intimidad, que no es mera interioridad, a lo que pertenece lo separado. Intimidad es precisamente surgimiento, que antes, presenciando

esencia por completo a todo y sin embargo y precisamente así retornando es en sí mismo (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 53).⁷⁶

Pasemos ahora, a un par de matices con los que parece expresarse mejor el tono buscado; primero hablemos de la idea de *nada*. Para ello, es importante repetir aquella salvedad con la que se nos previene de confundir esta idea *sui generis*, con aquello a lo que estamos acostumbrados cuando hablamos de la nada:

[...] Bien se puede, enunciando, en todo momento llevar todo decir a la versión de la mera negación, de la negación afirmativa y de la privación. Sólo que así nunca está la garantía de si el ser ha sido pensado, si en lugar de ello no ha sido por cierto calculado sólo el ente (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 55).

Tratando de seguir este razonamiento, postularíamos que la nada no coincide con la ausencia de toda cosa o, tomando prestadas palabras del escrito, con "[la] plena ausencia de ente" (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 54). Así, no haríamos más que afirmar el universo de lo existente, para después negarlo recurriendo a la imaginación. Tratar de pensar la nada, nos devuelve a ese momento (o espacio) posibilitante para la presencia, sin que ésta sea o esté a punto de ser efectiva. Para hacerlo, se nos exige tomar en cuenta la diferencia más extrema que debe haber entre ser y lo que efectivamente acontece, pues "Preguntando por lo que acontece mentamos un ente, aun cuando nombremos un «deviniente» [...]" (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 149). De hecho, en el sitio de donde se extrae esta observación, se cuestiona si acontece algo en la historia del ser, y la respuesta es: "[...] nada acontece. «Nada»: ningún acontecimiento, ninguna circunstancia, ninguna «condición actual» [...]" (Heidegger, Sobre el comienzo, 2003, p. 149). Y continúa: "Nada acontece en la historia del ser. Pero la nada es el ser" (Heidegger 2003a, 149). El ser, entonces,

⁷⁶ Que se presenten a la vez un permanecer y un retorno, no deja de parecer paradójico, pero si concedemos que sin excusar momento alguno, siempre hay tanto regreso a la intimidad, como ida hacia el surgimiento, probablemente empiece a aclararse por qué devenir no es algo ajeno a ser.

transcurre como nada, entendida ésta como el rehúso de todo atributo óntico; pero en tanto nada, no obstante persiste como fundante para la presencia.

Una vez más, invita Heidegger a conceder la mayor importancia a ese instante íntimo, máxime cuando advierte la posibilidad de anonadamiento como ámbito de experiencia para el hombre, de esa nada fundamental (que se suma al extrañamiento del que arriba se habló). Se busca que ésta sea antepuesta como "condición" de la presencia, de tal suerte que la negación de la existencia de algo, no es posibilitada por la presencia de otras cosas, sino más bien por la nada como fundamento.

El segundo de los matices preferidos, se refiere a lo que Heidegger llama "interrogante nombramiento del ser" (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 99). Es decir que para hablar de éste, es menester un tono de pregunta. No se trata de poner en duda su existencia ni su vigencia, sino de hacer manifiesto en el habla, su condición ausente. Por ello no aspira a que dejemos de hablar afirmativamente sobre lo que vemos en el mundo, pero en la medida en que para hacerlo siempre hacemos referencia al ser,⁷⁷ requiere que nuestro decir sobre este mundo quede en suspenso antes de afirmar que hay ser, cuando parece asegurar la evidencia de que hay cosas. Busca evitar ese aseguramiento del ser, que hacemos al estar ciertos de la presencia. A la vez, de cierto modo, trata de conmover al pensamiento para que en su constante referencia hacia las cosas, se mantenga sorprendido por el ser.

Una vez más, hablamos de un tono (el de la interrogación), cuyo destino no es ser culminado y cancelado por medio de una respuesta, sino sostenido en toda región del habla. Distinta sería por cierto esta actitud, a la criticada en *Ser y tiempo*, bajo la cual el ser permanece como el más claro de los conceptos, y como lo que siempre se da por hecho. Se intenta aquí y dentro de toda la caracterización del ser como sustracción, esbozar la manera en que se da pie a

⁷⁷ Actitud que en *Ser y Tiempo* encontramos como *precomprensión del ser*.

una nueva forma de corresponder con dicho carácter que se impone al hombre y a su ser lingüístico.

El filósofo de Messkirch intuye en la poesía de Hölderlin, y quizá en la de algunos otros o hasta en hombres de diferente ocupación, algo de ese distinto corresponder. La poesía es ante todo un decir, cuyas palabras expresan ideas acerca de cosas del mundo, o sea de objetos de la experiencia. Pero con todo y eso, se trata de un decir que no explica, que en realidad no porta ningún saber sobre los supuestos temas (objetos, experiencias) que aborda. Asimismo, no puede decirse que exprese abiertamente cuál es su esencia, o como dice el filósofo, “[el mismo significar de la poesía]... mantiene cerrada una estructura propia de la verdad de la poesía” (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 136). Pero no con ello se arroja al sinsentido, sino que pertenece a cierto terreno de la significatividad. Aquello a lo que se refiere Heidegger con significatividad del decir poético, consiste en un “abrir y cerrar”, “mostrar y silenciar” “cada vez diferentes regiones y circuitos” (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 136).

Al hablar de dicha significatividad, trata de sernos explicado su carácter dinámico, que consiste en ese doble juego que ya hemos atribuido al sentido, para el cual es importante que las “regiones y circuitos” (temas o aspectos), adquieran presencia; que se muestren y queden abiertos para ser atisbados de alguna manera; pero también es fundamental que con ese mostrar corra a la par un ocultar, un estar cerrado; que las palabras del poeta no devengan en pura sonoridad para las cosas del mundo, sino que también hagan presente el silencio del que son originarias. No se trata de un abrir y un cerrar según el cual, los objetos se manifiestan cobrando apariencia y que después se apartan de la mirada cuando ya se ha concluido algo acerca de ellos, pues ya no interesa tenerlos más tiempo enfrente. Es un abrir y cerrar que de cierta manera es doblemente mostrar: de lo que cobra apariencia por virtud de las palabras del poeta (las cosas de las que él habla), pues en efecto, con ellas se advierte la presencia del mundo; pero en tanto mostrar no renuncia a lo que guarda silencio,

a lo que queda inexpresado, sino que lo conserva, lo trae consigo. De igual manera, este juego mueve a pensar en la poesía como un ámbito del lenguaje, que sirve de escenario para que las cosas comparezcan; a tal actitud corresponde el movimiento de apertura. Pero se impone un cierre en cuanto presupone un freno a la aparición, reservando para las palabras la capacidad de conducir a algo más que hacer nítida la presencia, llegando a los bordes de lo que calla, de algo que es silencioso.

Puede entreverse en esa forma de gobierno del decir poético —un constante abrir y cerrar—, cómo se efectúa una fiel consonancia respecto lo que el ser mismo desencadena, es decir la donación de presencia a lo que es manifiesto (ente), así como su propia conservación en la sustracción/intimidad. Pero no es una imitación intencionada, sino que reviste el mayor desinterés, por ello también el mayor respeto y disposición por parte del poeta, para que en medio de sus palabras se suscite algo que rebasa todo decir sobre las cosas. Algo como ello, en voz de Heidegger, convierte al poetizar de Hölderlin en “el pensar según la historia del ser” (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 137), y de forma más explícita, “[la] confrontación pensante con la *revelación* del ser” (Heidegger, *Sobre el comienzo*, 2003, p. 137). Avancemos hacia las razones de tan cabal afirmación.

Por lo pronto queda apuntar de paso dos aspectos relacionados. En primer lugar que el habla poética representa un enriquecimiento de la significatividad del hombre, en la medida en que no sólo capacita al sentido para mostrar lo manifiesto, sino también lo oculto. Por otra parte, con la puesta en duda del sentido referido al ser, así como la explicitación de notas como la sustracción, no se recurre simplemente a un campo conceptual más amplio y capaz de agotar los sentidos múltiples del ser. Se trata en cambio, de poner al sentido, referido afectivamente al ser. Así es como se cumple con el enriquecimiento de la significatividad y el sentido. Justo a raíz de ello tienen cabida los templos fundamentales.

3.5.1 *Temples fundamentales como fuerza expresiva del habla*

Sin duda, la estructura más visible de un poema y con lo que con mayor frecuencia nos atrapa, es su especial acomodo de palabras, tal que éstas se leen y se escuchan con un ritmo único. Pero una lectura más esmerada, que trata de ir más allá del encanto que ya de por sí le provoca la musicalidad del poema, busca que el ritmo vaya acompañado de un sentido. Ambos aspectos, parecen salir de los versos, pues ¿qué hay además de eso en un poema? Heidegger afirma que efectivamente la materialidad del poema se agota ahí, pero ¿qué hace que tal acomodo no sea arbitrario, sino un decir de algo que estaríamos tentados a nombrar “más espiritual”? El filósofo señala en la poesía de Hölderlin, algo que la hace respetuosa de un decir esencial. Tal respeto consiste en dejar que aquello que es “más espiritual” se suscite en medio de las palabras, su acomodo y de igual manera sobre su ritmo. De acuerdo con Heidegger, a la estructura superficial del poema, se impone un temple fundamental (Heidegger, Himnos, 2010, p. 30).⁷⁸

Pero no es suficiente con asignar a dicho temple, la condición de fundamento para el poema; afirma que éste proviene a su vez de otro sitio, nombrado por el mismo autor como “lugar metafísico” (Heidegger, 2010, p. 30). Llama la atención, que para arribar a lo fundamental en el poema, sean introducidos “momentos intermedios” que a final de cuentas articulan el fundamento con lo inmediatamente constatable de los versos, como si causara dificultad decir lo que es verdaderamente originario, o más aún como si no pudiera ser dicho. Da la impresión que, en la búsqueda del “núcleo de sentido” para el poema, podríamos recurrir a una serie infinita de fundamentos, remitidos siempre

⁷⁸ Las sentencias que Heidegger destina a explicar este respecto, presentan al temple como “un resonar creativo que es permanente origen preresonante del giro verbal, no sólo para la distribución y posición de las palabras, sino también para su elección”. Es de notar que los ejemplos que tanto en éste como en otros textos, se toma por temples, guardan cierta similitud con lo que acostumbramos llamar sentimientos. Que el sentimiento detona lo poético, es idea corriente. Sin embargo, no parece que aquí venga a cuento la supuesta discordia entre razón y emoción; lo que se pone de relieve es un movimiento que va desde la raigambre no-verbal de lo poético, pasando por las diversas maneras en que el poeta es “tocado” por ello (los temples propiamente dichos), hasta la puesta en palabras.

entre sí. Por otra parte, esa incapacidad para enfilarse de una vez por todas hacia un origen cierto, quizá dé cuenta de algo cuya consistencia simplemente se sustrae por completo de toda posibilidad de ser dicho; pero que a pesar de ello, no deja de fundar lo que sí es efectivamente puesto en palabras.

En vista de ello, nos atrevemos a decir que cada poema indica un movimiento sonoro particular desde un punto de partida silencioso. El temple se vuelve una dirección indicada a partir de tal origen, y en consecuencia permanece como referencia al mismo. Habrá que atender al carácter propio de los temples que son destacados en la poesía de Hölderlin, para ver en qué medida desembocan en un ensamble más abarcador y al mismo tiempo se bifurcan a partir de él, conservando en su carácter, ese modo peculiar del decir poético que es un decir proveniente desde otro decir más esencial.

Un sitio donde podemos constatar de la manera más viva este aspecto, es en el poema titulado Germania (Heidegger, 2010, p. 23), del que Heidegger extrae algunos versos. En las primeras estrofas encontramos:

No a ellos, los bienaventurados que aparecieron
las imágenes de los dioses en la tierra antigua,
yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí
a vosotras, ¡aguas de la patria! Ahora con vosotras
se queja el amor del corazón, ¿qué otra cosa quiere él,
el duelo sagrado? Pues pleno de expectación [...]

¡Dioses huidos!, también vosotros, presentes, antaño,
más valederos, ¡tuvisteis vuestro tiempo! [...] (Heidegger, 2010, p. 79).

Hacia lo que inmediatamente es llamada nuestra atención en el trato que el filósofo da a estas líneas, es la imposibilidad de invocación a las deidades. No se trata de una renuncia al credo que el poeta podría haber tenido, debido a que éste

ya no corresponda a su cultura, su nación ni a su época, a causa de la pérdida de esperanza o de valores. Como dice el filósofo, no es que Hölderlin exprese desdén por esos Dioses; no se desentiende de ellos, mucho menos se decide por un ateísmo hueco.

Al contrario, cuando dice “yo no puedo ciertamente ya invocarlos”, sugiere una invocación frustrada, impotente. Frustración en la que también hay un dejo de añoranza por lo que antes parecía posible y ahora no lo es, por más que se repitan una y otra vez las oraciones, por más fuerza que se imprima a los rezos. Con “¡Dioses huidos!” nos describe en qué consiste la añoranza de la invocación; los Dioses no asisten a ella, han huido de toda cercanía y comunión con los invocantes; se está en duelo por esa falta

No hay ninguna divinidad en las formas con que Ellos parecen haber tenido presencia en el mundo, ya sea como creadores del universo, conductores de los fenómenos naturales, dictadores del comportamiento humano, jueces, castigadores y benefactores, o como portadores de habilidades similares a las humanas pero llevadas a la perfección e incorruptibilidad. Cuando se invoca, alabando esas virtudes o se pide la presencia de las mismas, no responde ningún Dios. Lo que se está invocando, a lo que se da lugar en todo caso y lo que se vuelve explícito, es la manera en que el hombre se ha figurado el mundo y la meta que se propone conquistar respecto al mismo (su dominio, su completo conocimiento, etc.). El temple de duelo señala, en un primer momento, esa disociación que hace perder a los Dioses antes alabados, la condición de fundamento para el mundo en que el hombre se halla inserto.

Sin embargo, Heidegger ve en el duelo algo más que el carácter de indicación para la pérdida de fundamento. Abre un movimiento que le co-responde, haciendo que tal falta no devenga en clausura de todo posible principio para la presencia. En cambio, sugiere que la ausencia sea por sí misma, principio. Por ende, no se trata de inventar nuevas divinidades; el poeta no piensa que se pueda

ir por mejor camino recurriendo a la exaltación de otras potencias, o la reivindicación de algunas que quedaron en el olvido o han sido más alabadas. Se trata de dirigir una invocación hacia las cosas del mundo ("yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí / a vosotras, ¡aguas de la patria!"), pero no para que estas actúen a favor del hombre, sino para que se hagan presentes en el decir poético. Parecería que esto no es más que una manera figurada de expresarse, en la que sin embargo surge la posibilidad de que las cosas arriben al habla, sin que por ello sólo terminen formando parte del conocimiento humano. En cambio se busca que, una vez puestos en palabra esos elementos, a través de ellos se asome lo que justamente permanece ausente tras dicha presencia, algo que rebasa completamente el ámbito de manifestación. Más o menos eso sugiere Heidegger en su interpretación del último verso citado, en comunión con lo que le sigue ([...] ¡aguas de la patria! Ahora con vosotras / se queja el amor del corazón, ¿qué otra cosa quiere él, / el duelo sagrado? [...]).

Algo similar nos es remitido cuando en otro poema, leemos lo siguiente:

[...] y la nube,
condensando poética dicha [...] (Heidegger, Regreso al hogar/a los
parientes, 2005, p. 11)

Y más aún, al toparnos con una aseveración como la siguiente: "Lo poetizado no surge por medio de la nube. Lo poetizado no sale de la nube. Es algo que le sobreviene a la nube, eso a lo que la nube está aguardando detenida" (Heidegger, Regreso al hogar/a los parientes, 2005, p. 19). Aquí es un poco más claro lo que trata de sernos comunicado, a saber, cómo es que la presencia ofrecida a las cosas gracias a las palabras, es rebasada por el ámbito que la posibilita, su principio. Éste no es parte del objeto que comparece en los versos; pero tampoco lo es de alguna otra cosa ni de un fenómeno externo que sirva de causa. A ese grado se impone en el pensamiento heideggeriano, la sustracción fundamental. De igual manera, el poetizar intuido en Hölderlin conserva tal

ponderación en virtud del duelo y, quizá con otros matices, mediante los demás templos.

De forma paradigmática, el duelo mueve a persistir en la invocación de cosas por medio de la palabra, pero respetando en todo momento el núcleo sustractivo que es originario. Tal respeto, es preservación en el decir, del sentimiento de que a las cosas y su presencia, las antecede la aún-no-presencia y lo que rehúsa a toda entidad, que no por esenciarse como falta, deja de ser ámbito posibilitante.

El hecho de que la palabra ser, incluso para el mismo filósofo resulte insuficiente al hablar de lo que le es esencial a tal ser, así como el esfuerzo en que se coloca para comenzar un decir que le sea más propio, como es a través de lo que significa "evento"; son hechos que lo sitúan en un peregrinar similar al del poeta, incluso reconociendo que éste es pionero y que ha recorrido un trecho más extenso. Es probable que al introducirnos de esta manera al poetizar del Romántico, en realidad no salimos de los confines heideggerianos. Pero con ello, quizá no erramos del todo la ruta hacia una dilucidación a la ontología propuesta por este filósofo. El duelo rastreado en la poesía, y ponderado en esta fase de la investigación, se destaca indicando algo tan fundamental del pensamiento ontológico. Pues si sigue pareciéndonos que el tono adecuado para hacer referencia al ser, es el de sustracción, se requiere que el habla porte su duelo; no así que lo desenmascare y convierta en cosa conocida.

CONCLUSIONES

El postulado principal de esta tesis afirma que dentro de la ontología heideggeriana, la relación entre ser y ente, es decir, la relación entre un ámbito de posibilidad pura y uno de posibilidades proyectadas, se da en la forma de una vinculación lógica. A su vez, esta vinculación se puede revisar en dos proyectos ontológicos: uno que subraya lo primordial en la significatividad del Dasein, y otro que concede la primacía a determinada noción de habla en lo que respecta a la cuestión del ser. Respecto a ello, y a partir de la tematización llevada a cabo, se concluye lo siguiente:

La preocupación por la vivencia así como por aquello que le es propio, todo ello como una herencia recibida por Heidegger de escuelas filosóficas como el neokantismo y la fenomenología husserliana, es relevante para analizar la relación entre ser y ente. Además de contarse entre los primeros temas tratados por el filósofo de Messkirch, dicho aspecto puede ser tomado como un punto de acceso a la tematización de la cuestión del ser.

La vivencia supone la puesta en discusión del esquema sujeto-objeto y su calidad de núcleo para toda teoría del conocimiento que intente echar luz sobre las condiciones de la experiencia. Al respecto, la tesis heideggeriana consiste en que la distinción entre sujeto y objeto es revestida de la mayor artificialidad, dado que es resultado de una postura teórica de cara a la experiencia; la vivencia en su inmediatez, a diferencia de lo anterior, da de sí una imbricación que aúna la instancia que vive, con lo vivido por ella. Ya en ese plano, queda en suspenso la relación sujeto-objeto a favor de una pregunta primaria respecto a dicha relación: ¿que ofrece la vivencia de manera que cabe hacer cualquier clase de distinción respecto a ella?

Para tratar esta cuestión, Heidegger contó con algunos elementos que pueden ser rescatados de la influencia que pensadores como Emil Lask y Edmund

Husserl, tuvieron en nuestro filósofo. Del primero de ellos, puede rescatarse la ponderación de un ámbito lógico que aporta la constitución de lo objetual en su ser mismo. Asimismo, a partir de la noción de intencionalidad retomada desde Husserl, puede tenerse en cuenta a la vivencia como el cumplimiento de una vinculación lógica entre una instancia y lo que ella vive. Ya en sus primeros años de docencia, para Heidegger lo propio del ámbito lógico que se antepone a la vinculación intencional, tendría como elemento central, cierta noción de significatividad.

Siguiendo ideas como las anteriores, puede comprenderse cómo es que la cuestión de la vivencia conduce hacia un problema ontológico. Si algo se antepone a la posible distinción en medio de la vivencia, de un sujeto que enfrenta objetos, es la pertinencia de un orden significativo que da lugar a ella. Sin embargo, para Heidegger hay algo que toda distinción significativa lleva aunado, a saber, la comprensión de todo elemento al interior de ese orden en tanto ser.

Es a partir de ello que cobra sentido la elección, por parte de Heidegger, del campo temático al que debe ceñirse la filosofía. Ciertamente, ese campo temático tiene al ser como aspecto central; pero si algo caracteriza a la ontología heideggeriana, es que aborda la cuestión echando luz al orden lógico a propósito del cual se suscita al ser.

Ser y tiempo, particularmente en la analítica existencial, condensa una estrategia que es fiel a esa peculiaridad de la ontología Heideggeriana. En esa obra, una de las presupuestos fundamentales es la precomprensión del ser como parte de todo acto, pero como además se venía perfilando desde escritos anteriores, dicha precomprensión debe ser expuesta respecto a un ente en cuyo ser, ella opera. Precisamente siguiendo esa consigna, es que Heidegger formaliza, a un ente en específico, mismo que no corresponde a la noción de sujeto, y a la precomprensión del ser que lo caracteriza. Todo ello bajo el término *Dasein*.

Esa precomprensión arraigada en el Dasein, es la vía por la que se aborda la cuestión del ser. Dicha vía se ejecuta, desde la perspectiva de esta tesis, llevando su asunto ontológico a un ámbito lógico. Esto, mediante la determinación de estructuras implicadas en la precomprensión del ser.

Ahora bien, para lograr una adecuada comprensión de la estrategia que opera en *Ser y tiempo*, es necesario atender al método con el que ella se lleva a cabo. En ese sentido, la indicación formal se impone como modo general de trabajo de la analítica existencial, el cual sin duda consiste en un recorrido categorial acerca de la existencia. Sin embargo, toda categorización con la que se intente desentrañar aquellos elementos implicados en la precomprensión del ser propia de la existencia, está obligada a ceñirse al carácter que dichos elementos puedan tener en los modos en que el Dasein es en su facticidad. El método y también quien intente hacerse partícipe de él, queda obligado a tener las estructuras que resulten de la categorización conducente, por algo que se atestigua “cada vez” en una existencia provista de su acontecer mundano y por ende, del orden que en ella rige. Ello, aun cuando dichas estructuras sean explicitadas con todo y su halo de formalidad o universalidad.

Ya en el contexto de *Ser y tiempo*, bajo la noción de “ser en el mundo” se tematiza el orden significativo en que tiene curso la existencia. Por su parte, dicho orden cuenta con la referencialidad como su modo característico. Heidegger da cuenta de esa característica con ayuda del término “ser a la mano”, con el cual se sugiere que el ser de las cosas se ofrece únicamente en la utilidad que se presta en ellas. Dicha utilidad, a su vez, remite irremisiblemente a un todo de utilidades. Sólo en esa remisión a la totalidad se puede decir que algo es. De igual manera, la comparecencia de otros ocurre en función de la totalidad remisional, pues se adivina la forma de Dasein y no la de un útil, en todo aquel ente que se sirve de útiles. Pero además de todo lo anterior, si bien no se debe hablar del Dasein sólo como cosa al lado de otras cosas, el orden significativo ofrece cierta configuración de dicho ser, en función de la manera particular en que el Dasein participa del todo

del utilidades. No obstante esa posibilidad, del ser del Dasein sólo se puede hablar propiamente como ente a partir del cual se abre el orden significativo, es decir, en su ser hermenéutico.

La estructuración hermenéutica del Dasein se despliega en condiciones de posibilidad de la significatividad, con las cuales el ser mundano del Dasein está en un vínculo de cooriginariedad. Ya en ese plano, resalta la comprensibilidad en que se despliega la existencia, cuyo cariz es ante todo afectivo. Con ello se insiste en que el Dasein se halla enfrentado afectivamente por su condición de ser mundano, así como por situaciones configuradas por el orden mundano que se inaugura recién con ese enfrentamiento. Éste, a su vez tiene un desarrollo que consiste en la proyección de posibilidades, a partir de lo cual, cobra realidad lo que es. Todo ello, sin duda puede ser constatado en los actos cotidianos, donde operan con generalidad el juicio, la interpretación de fenómenos, etc., con los que a menudo decimos, el pensamiento da muestras de vida . Pero la comprensión afectiva, ya referida en el Dasein, es aquello en lo que consiste su existencia y por ello queda elevada a rango ontológico.

Ahora bien, no obstante que con ello quedaría descrita en términos generales la estructuración del Dasein, Heidegger señala que esa proyección se da en la forma de una articulación. El sentido es aquella condición, la articulabilidad, gracias a la cual, las posibilidades del Dasein alcanzan su proyección. Por otra parte, queda definido el ámbito en que tiene cauce el ser del Dasein: el sentido. Pero a su vez, este ámbito se inscribe por completo en el habla.

Con el habla, Heidegger no intenta fijar un campo abarcador de los llamados fenómenos lingüísticos, aunque la presencia de estos en toda actividad humana es indicador del rango fundamental que corresponde al habla. Sin duda lo principal para el filósofo, es dar a entender que todo acontecer mundano, toda posibilidad llevada a efecto, es obrada en un ámbito de sentido, y que por ello no

hay algo en donde no se halle una forma de discursividad en obra. El habla representa la ejecución del despliegue hermenéutico del Dasein. A consecuencia de todo lo que en ella se demuestra, quizá sea el terreno donde Heidegger deposita con mayor claridad un elemento de carácter óntico —pues todo acto la presupone— en el que además cabe encontrar un ámbito depositario de la calidad ontológica del Dasein.

Pero justo con ello, se descubre en el habla una ruta de indagación ontológica distinta, aunque no del todo extraña a la que conduce en *Ser y tiempo*, al análisis de la temporalidad. Ciertamente se ha descubierto un ámbito que si bien se atestigua sólo a propósito de la existencia del Dasein, rebasa los confines de su horizonte de apropiación. Pero desde su inicio, la empresa de *Ser y tiempo*, supone ya restricciones que su propio método —la indicación formal— impone al tratamiento de un ámbito como el que se descubre en el habla. Ya que para tratar dicho ámbito se está obligado a evocar elementos de la vida mundana en que ella está anclada, la mirada que se le dirige está atendida a esa omnipresencia del habla, pero logrando sólo un atisbo de ella. Si bien desde ahora se descubre una tarea que rebasa las posibilidades de toda investigación particular, con un esquema categorial como el de *Ser y tiempo*, se pierde de vista la movilidad propia del habla, que debe ser concebida fuera de los confines finitos en que tratar de ser mirada.

Puede pensarse en la pérdida de preeminencia del Dasein a favor del habla. Considerándola como ámbito que excede la estructuración finita del Dasein y posibilita su horizonte de apertura, es ahí donde cabe suponer un espacio desde el cual se proyectan las posibilidades para lo óntico y hacia donde debe dirigirse todo inquirir acerca de la cuestión del ser. En tanto la indagación se ajuste a esta última consideración, que la preeminencia sea concedida al Dasein o al habla, es algo que posee relevancia, no es el asunto principal de esta tesis. Basta con ofrecer una comprensión más unitaria del concepto de habla.

Por otra parte, la excedencia que puede encontrarse en el habla respecto a la finitud del Dasein, coincide con cierto marco en que Heidegger concibe a la cuestión del ser, sobre todo después del llamado viraje. De tal forma, nuestro pensador insiste en que no se trata de concebir al ser únicamente en su condición posibilitadora de lo óptico, sino primordialmente en la sustracción que conlleva toda posibilidad llevada a efecto. Efectivamente, el ser se muestra en cada posibilidad proyectada, pues a partir de ello decimos que algo es tal cosa. Pero lo que verdaderamente se impone en lo que al ser respecta, es la sustracción de la totalidad de posibilidades en las que una cosa se inscribe, así como de lo posible mismo. Lo anterior lleva aparejado, en consecuencia, un cambio de relación entre el Dasein y el espacio de posibilidades que lo rige. En su finitud, el Dasein se ve inmerso en un vínculo de confrontación con el ser.

Justo en función del habla, el Dasein se halla en confrontación con lo posible. Y en razón de ello, queda como tarea para la filosofía, indagar la manera en que tal relación recibe su cariz ontológico. Es en honor a ese compromiso que Heidegger intenta un análisis relativo al habla, con el cual pretende desvelar lo propio de ésta, es decir, aquello que capacita al hombre para confrontarse con el ser. Y es debido a ello que cobra pertinencia el análisis acerca del pensamiento poético.

El poetizar representa una recurso para preguntar por el habla en su unidad e implica principalmente, una profundización en la cuestión de la afectividad. Los templos fundamentales indican de manera clara la raigambre afectiva de toda la discursividad —toda relación de sentido podríamos decir— en que tiene curso la existencia, sin dejar de subrayar su pertenencia al ámbito del habla. Desarrollar una idea como la del duelo sagrado, nos deja comprender el vínculo de permanente confrontación entre Dasein y ser, con la sustracción que de éste acarrea dicha relación.

De tal suerte, la afectividad que se conserva en la unidad del habla, representa la conjunción de dos asuntos primordiales en la ontología heideggeriana: la vigencia de la cuestión del ser, por un lado, y la necesidad de hacer referencia al ámbito irrenunciable para el Dasein, en que se suscita dicha cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Adrián Escudero, J. (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. *Dianoia* , 49, 25-46.

Adrián Escudero, J. (2011). Introducción. En E. Husserl, *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder.

Aguilar-Álvarez Bay, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Carman, T. (2002). Was Heidegger a Linguistic Idealist? *Inquiry* (45), 205-216.

Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Dahlstrom, D. (2015). Heidegger's ontological analysis of language. En D. Dahlstrom , W. Brogan, W. Mc Neil, R. Polt, J. Sallis, K. Ziarek, y otros, *Heidegger and language* (págs. 28-58). Indiana: Indiana University Press.

De Santiago Guervós, L. (1987). La "Kehre" heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas. *Themata* , 117-129.

Ferrer, U. (1978). Reducción e intencionalidad a partir de la Fenomenología. *Anuario Filosófico* (11), 27-50.

Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Británica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Vol. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura). México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2009). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2003). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (2001). De la esencia del fundamento. En M. Heidegger, *Hitos* (págs. 109-149). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2001). De la esencia de la verdad. En M. Heidegger, *Hitos* (págs. 151-171). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. (J. Gaos, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). Hölderlin y la esencia de la poesía. En M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (págs. 37-53). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1999). *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2005). Regreso al hogar/a los parientes. En M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (págs. 11-36). Madrid: Alianza.

Gaos, J. (1996). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gelven, M. (1989). *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.

Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

Lafont, C. (2002). Précis of "Heidegger, Language and World-disclosure". *Inquiry* (45), 185-190.

Leconte, M. (2014). Mundanidad, significatividad y habla. Dimensiones proto-lingüísticas de la significación en "Ser y Tiempo". *Ágora*, 33 (2), 155-165.

Malpas, J. (2007). Heidegger's Topology of Being. En S. Crowell, J. Malpas, W. Blattner, D. Carr, D. Dahlstrom, K. Harries, y otros, *Transcendental Heidegger* (págs. 119-134). Stanford: Stanford University Press.

Martínez, P. (2008). Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger. *Dianoia*, 53 (61), 111-147.

Nicol, E. (1990). *Formas de hablar sublimes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz, J. (2011). Indicación formal como renovación de la fenomenología. *Dianoia* , 56 (66), 31-58.

Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a "Ser y tiempo"*. México: Plaza y Valdés.