



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**Los conceptos del callar y el silencio en *Ser y Tiempo*, de
Martin Heidegger**

PRESENTA:

EMILIANO ALVAR RODRÍGUEZ CASSIGOLI

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ALBERTO ISAURO CONSTANTE LÓPEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., 2020



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.

Agradecimientos:

A mi tutor y maestro Alberto Constante, por haberme guiado amorosamente por el camino de la filosofía, por sus clases invaluable, su humor, su pasión, y su alma de niño. Sin su rigurosa y atenta lectura, este trabajo no hubiera sido posible.

A mi maestro Ricardo Horneffer, por su generosidad infinita, su incomparable vocación de maestro, y por haberme iniciado en el camino del asombro.

A Rebeca Maldonado, Carlos Vargas, Pilar Gilardi, Alberto Constante y Ricardo Horneffer, por su generosa lectura de estas páginas.

A mi madre, por su amor infinito, su ternura, su apoyo incondicional, y por ser, también, mi primera maestra filosófica.

A mis hermanos Pablo, Diego y Gael, por el cariño y la paciencia, y por un futuro compartido.

A mis hermanas Lía y Rayén, por ser la gran felicidad de mi vida.

A Juan, Santiago, Carolina, Ana Paula, Emilio, Olinmenkin y Joaquín, por la más secreta y potente de las complicidades.

A Jorge, Miranda, Ricardo, Ana Galán, Minerva y Daniel, por haberme acompañado en las discusiones y epifanías más definitivas.

A María, por caminar a mi lado, siempre.

ÍNDICE

Introducción	4
CAPÍTULO 1: El <i>estar-en-el-mundo</i> y la significatividad	
1. La crítica a la metafísica: la vida fáctica y el mundo	13
1.1. El “mundo circundante”: el “trato” y los “útiles”	18
CAPÍTULO 2: El <i>estar-en: disposición afectiva, comprender y discurso</i>	
2. El <i>estar-en</i>	30
a) La <i>disposición afectiva</i>	32
b) El <i>comprender</i>	35
c) La <i>interpretación</i>	39
d) El <i>discurso</i>	41
2.1. El <i>escuchar</i>	52
2.2 El <i>callar</i>	55
CAPÍTULO 3: El uno, la angustia y la muerte	
3. Propiedad e impropiedad	61
3.1 Las <i>habladurías</i>	65
3.2 La angustia	69
3.3 La nada y la finitud	76
CAPÍTULO 4: La voz de la conciencia	
4. La <i>voz de la conciencia</i>	82
Conclusiones	91
Bibliografía	96

Introducción:

Las reflexiones que siguen a continuación tienen por objeto explorar, de manera sucinta y únicamente sugerente, el papel que otorga Heidegger al concepto de *silencio* dentro del proyecto filosófico de *Ser y Tiempo*. Dichas reflexiones tienen, en términos generales, dos objetivos principales: por un lado, revalorar la importancia del concepto dentro de la obra más fundamental del primer Heidegger, considerando que, a excepción de la última década (y en aproximaciones más bien tímidas), ha sido tema de escasa tematización y aún más escasa relevancia¹; por otro, postular al concepto como un punto privilegiado de análisis en lo que respecta a la teoría heideggeriana del *discurso*, a su análisis existencial de la propiedad, y a su crítica a la metafísica del lenguaje.

La cuestión del silencio en la obra de Heidegger no es, al menos explícitamente, una cuestión central. Aparece pocas veces como objeto de tematización singular -quizá los desarrollos sobre la sigética en *Aportaciones a la filosofía*, y su papel dentro de *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin* sean los ejemplos más claros-, y en general, es tratado como un concepto auxiliar, expositivo, pero no sistemático. En el caso específico de *Ser y Tiempo*, su aparición es casi anecdótica -dos veces, en los párrafos 34 y 56- y está supeditada al tratamiento de un concepto más protagónico, el del *discurso*, como una de sus modalidades y a modo de ejemplificación, esto es, como una de sus posibilidades. En el primer caso, en el párrafo 34, es traído como calificativo de una posibilidad existencial común: el callar. En el segundo caso, en el párrafo 54, el concepto califica, como cualidad, a una posibilidad radical del *discurso*: la *voz de la conciencia*.² De este modo, en una lectura superficial, parece decididamente secundario. No obstante, en una lectura más cuidadosa, el tratamiento que Heidegger otorga al silencio se revelará -como trataré de sugerir a continuación- decisivo, en

¹ En todo caso, la cuestión del silencio ha hallado mayor resonancia en lo que respecta a la obra de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, en la que se encuentran textos como *De camino al habla* y *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. En este sentido son relevantes, por poner un par de ejemplos, la conferencia *El silencio originario en el pensar de Heidegger*, dictada por su célebre traductor Jorge Eduardo Rivera, y el libro *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, de Rubén Muñoz Martínez. Es intención de esta investigación, que debe en gran parte a las reflexiones de Paloma Martínez Matías, resignificar el papel del silencio en la primera obra fundamental de Heidegger: *Ser y Tiempo*.

² Una primera distinción se hace aquí necesaria: en el primer caso, el silencio es una *característica del callar* como modo del *Discurso*; en el segundo caso, es un calificativo de la *voz de la conciencia*. En el primer caso, pues, el concepto fundamental será el callar como gesto discursivo; en el segundo, será la silenciosidad de la propia voz, como cualidad. Será necesario tener en mente esta distinción pues, aunque el horizonte ontológico es el mismo, en un caso se habla de una posibilidad fáctica del *Dasein*, y en otro, del carácter de un modo discursivo.

cuanto este es definido como una “(...) posibilidad esencial del *discurso*”³, y este, a su vez, como “el fundamento ontológico existencial del lenguaje”.⁴ *Posibilidad esencial y fundamento* significarían por lo pronto una dirección de investigación: el silencio no sería un ejemplo contingente entre otras modalidades del *discurso*; se trata, por el contrario, de un fenómeno crucial para la comprensión general del lenguaje en sí mismo.

Ahora bien, el orden metodológico que el propio Heidegger sigue en *Ser y Tiempo* para la exposición de sus conceptos, impone a esta investigación un orden específico de análisis: si el silencio resulta en la posibilidad esencial del “fundamento ontológico del lenguaje”, sólo comprendiendo primero a cabalidad qué entiende Heidegger por *discurso* se podrá arribar a una comprensión del silencio y del callar. El modo en que se expresa ese callar, y lo que representa, si en efecto es un “quedarse sin palabras” o si se trata, de otro modo, de un “dar a comprender callando”; si, en una especie de paradoja, el silencio revela un carácter fundamental del *discurso*, y si en este movimiento reflexivo se gana comprensión en la aproximación al ser mismo, son algunos de los interrogantes que pretendo responder en el curso de esta investigación.

El *discurso* en *Ser y Tiempo* no es aproximado por Heidegger de modo tradicional. En primer lugar, vale la pena señalar que como concepto se rehúsa de modo terminante a una comparación simple con otros términos aparentemente cercanos, como “lenguaje” o “lengua”. Tampoco debe ser confundido con el concepto de *habla* (*Sprache*), de particular importancia en la obra posterior de Heidegger. Del mismo modo, no entra en una aproximación conceptual tradicionalmente lingüística o de la filosofía clásica del lenguaje; baste recordar que el proyecto filosófico de *Ser y Tiempo* consiste, a grandes rasgos, en una abierta cruzada contra la metafísica tradicional, en tanto que el modo en el que esta se opera y se entiende, hunde sus raíces no solo en una particular interpretación del ser, sino también en una interpretación del *logos*, y de la relación de este con aquel. De este modo, el proyecto de Heidegger, como crítica a la interpretación metafísica del ser, pasa al mismo tiempo por una nueva interpretación del *logos*, en tanto que *el problema del ser* es, desde una aproximación amplia, equiparable al *problema de decir el ser*.

Ser y Tiempo hace suya una preocupación que determinó a toda una generación filosófica en Alemania, y que en ningún modo fue exclusiva del pensamiento heideggeriano: la de repensar

³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 187

⁴ *Ibidem.*, p.184

el lenguaje ontológicamente. *Ser y Tiempo* forma parte de un repertorio de libros producidos en Alemania después de 1918, como consecuencia de una crisis espiritual radical, al que pertenecen obras del tamaño de *El Espíritu de la Utopía* de Ernst Bloch (1918), *La Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (1918), el *Comentario a los Romanos* de Karl Barth (1919), *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig (1921), el *Tractatus Lógico-Filosófico*, de Ludwig Wittgenstein (1921), e incluso el célebre y funesto *Mi Lucha* de Adolf Hitler, publicado entre 1925 y 1927 (*Ser y Tiempo* fue publicado en 1927). Todos estos libros comparten una obsesión totalizadora, atizada por un duro sentimiento escatológico o apocalíptico, a la par de una violencia estilística. Semejante crisis, que George Steiner califica como “(...) más profunda que la de 1945”, hizo posible “(...) un Discurso metafísico-poético sobre el caos”.^{5 6}

De este modo, puede decirse que desde la primera década del siglo veinte, hasta bien entrada la década de los treinta, el discurso filosófico alemán encuentra en la reflexión del lenguaje un tópico central de discusión filosófica, sobre todo en torno a su relación con el sentido, como parte de una crisis epocal que pone en entredicho la metafísica tradicional. Es dentro de esta perspectiva de crítica a la metafísica y de reinterpretación del *logos* que Heidegger elabora el concepto de *discurso*. En este sentido, su preocupación no es, como he señalado, de corte lingüístico: lo decisivo de la discusión del *discurso* es ontológica, en tanto que refiere señaladamente al problema del ser. Así, la cuestión del lenguaje en *Ser y Tiempo* -y el silencio, específicamente, en esta investigación- tiene de trasfondo la preocupación ontológica ya señalada por Heidegger al inicio de la introducción, aquella de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. De esta suerte, los análisis del *discurso* y del *callar* refieren, señaladamente, al ser, o más propiamente, a cómo este, siendo comprendido, puede o no ser nombrado, y cómo la comprensión e interpretación del ser implica al tiempo un modo de entender el *logos* con respecto a los entes y a nosotros mismos.

La tarea general de *Ser y Tiempo* en tanto que proyecto filosófico es aquella de realizar nuevamente la pregunta por el sentido del ser. En un primer análisis estrecho, preguntar por el sentido del ser significa, para Heidegger, tres cosas: por un lado, reiterar la pregunta básica de la filosofía occidental sobre el ser, y más específicamente, ¿a qué nos referimos cuando *decimos*

⁵ George Steiner, *Heidegger*, Trad. Jorge Aguilar Mora, México, FCE, 2013, p.12

⁶ Baste señalar aquí que tanto *Ser y Tiempo* como el *Tractatus logico-philosophicus* -quizá las dos obras filosóficas más determinantes del siglo XX- fueron escritas con sólo seis años de diferencia, y ambas en los años inmediatamente posteriores al final de la Primera Guerra Mundial. Ambas obras, en efecto, llevaron a cabo una reconsideración cabal que le otorgara nuevamente un sentido al lenguaje.

ser? Por otro, preguntarse por la pregunta misma, por su formulación y sus implicaciones, y por las consecuencias de la pregunta, planteada en estos términos, en la historia de la filosofía occidental. Por último, preguntarse por el ente que pregunta, es decir, nosotros mismos, y los supuestos ontológicos que se implican en la posibilidad de realizar la pregunta.

La necesidad de reelaborar la pregunta surge de lo que Heidegger sostiene como un equívoco de la tradición occidental: no es que la pregunta, en cuanto tal, ha sido omitida, sino más bien malinterpretada en tanto que en su propia formulación exige una determinación que hace imposible el aparecer de aquello por lo que pregunta. La pregunta tradicional - *¿Qué es el ser?* - se fundamenta en un carácter determinante que obliga a la respuesta a identificarse con algo, con un qué, es decir, con un ente. En los términos de la pregunta, el ser permanece oculto en favor del ente, aquello que se planteaba en el problema básico ya enunciado por Platón: si el ente *es*, en su análisis no puede desentrañarse al ser como una cualidad, en tanto que el ente mismo permanece inexplicado en su carácter de ser; en otras palabras, el análisis del ente implica ya siempre una determinación que sin embargo presupone en vez de clarificar el *es* que refiere al ser.

Semejante problema no hace sino confirmar un hecho incuestionable en lo que refiere a la filosofía de Heidegger, y que se confirma progresivamente y a la par del desarrollo de su obra: que la crítica a la metafísica transita por una reflexión sobre el lenguaje. En efecto, desde *Ser y Tiempo* e incluso antes, el proyecto crítico de Heidegger, su replanteamiento de la cuestión ontológica mediante la reiteración de la pregunta por el ser se halla estrechamente ligado a una reflexión sobre el *lógos*. Es por ello que puede hablarse de una “crítica a la concepción metafísica del lenguaje”⁷, esto es, una crítica a la determinación del ser mediante un *lógos* metafísico específico, que es precisamente el que Heidegger pondrá en cuestión. Es dentro de esta reflexión y de esta crítica, como se señaló al inicio de este escrito, que se emplaza la cuestión del callar y del silencio.

Así, el movimiento de destrucción de la metafísica que opera Heidegger en *Ser y Tiempo* se fundamenta en la reconsideración de aquella diferencia cuyo olvido se identifica con la

⁷ Paloma Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, en *Dianoia*, vol. 53, n. 61, noviembre 2008, consultado en línea el 22 de julio de 2020 en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000200004

metafísica misma, a saber, la del ser y el ente. La crítica a la metafísica que opera Heidegger encuentra un espacio privilegiado en la reflexión sobre el lenguaje en tanto que dicho olvido es, esencialmente, correlativo a la problemática que entraña el *decir* el ser: siempre se habla de “algo”, siempre se habla de lo que “es”, es decir, del ente. La pregunta, entonces, sería la siguiente: ¿cómo traer al lenguaje al ser sin reiterar el olvido de su diferencia con respecto al ente?, o como lo pone Paloma Martínez Matías: “(...) ¿cómo llevar al lenguaje lo que no es ente alguno sin convertirlo, en el instante en que deviene sujeto de enunciación, en una cosa sobre la que se habla?”⁸

Correlativo y paralelo a este problema discursivo, se halla otro igual de determinante. Ya al inicio de *Ser y Tiempo* responde Heidegger que el sentido del ser es el tiempo. Hacia este horizonte de comprensión va encaminada, en efecto, toda la investigación. Y es en este mismo sentido que el tiempo juega un papel crucial en el error metafísico señalado por Heidegger con respecto a la elaboración tradicional de la pregunta. Para Heidegger, la determinación que establece la pregunta así planteada impone a la comprensión del ser una interpretación como presencia constante, como lo que se halla delante, estático, sustancial e invariable a los ojos de la contemplación teórica. Semejante interpretación resulta errónea en tanto que privilegia un determinado modo temporal, el del presente, excluyendo así la posibilidad de una aproximación del sentido del ser desde una temporalidad originaria, ontológicamente hablando, que se replantee una relación compleja entre el tiempo, el existente, y el modo en que este comprende y se relaciona con el ser.⁹

El presente como modo temporal privilegiado de la interpretación del ser no es, por otro lado, una cuestión secundaria en la historia de la filosofía. Por el contrario, determina por completo su desarrollo y sus distintas diversificaciones, generando no sólo distintas teorías, sino sobre todo prácticas existenciales e históricas. Es en este sentido que puede hablarse de una “metafísica de la presencia”, que tiene efectos concretos y desarrollos profundos en la historia de

⁸ *Ibidem*.

⁹ Al respecto comenta Pilar Gilardi: “Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos desde el acto o la potencia, desde a substancia y los accidentes, la necesidad y la contingencia. Todos estos son modos del tiempo, se dicen de él. En definitiva, lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo. Sin embargo, el pensamiento occidental, al intentar interpretar el ser desde las categorías arriba mencionadas, comprendió el ser desde el ámbito de la presencia estática, de tal forma que escindió ser y tiempo. Esta separación dio origen al olvido del ser y a su entificación.” Pilar Gilardi, *La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artiga Editores, 2003, p. 32

occidente.¹⁰ La meta de *Ser y Tiempo*, en este sentido, sería la de proponer una nueva vía de comprensión del ser fundamentada en un horizonte temporal, recurriendo al tiempo a una crítica y a una reformulación de la historia de la metafísica en sí misma.

La presente investigación se basará casi por completo en el análisis del *discurso*. Este es definido por Heidegger, a inicios del parágrafo 34, como la “articulación significativa de la comprensibilidad”.¹¹ La definición, que por el momento resulta oscura y echa mano de una serie de conceptos aún no esclarecidos, puede ser aproximada provisionalmente de este modo: el *discurso* sería una articulación, un modo de organizar, relacionar y acoplar, de modo significativo, aquello que se comprende. Tres son, pues, los conceptos esenciales que habrá que investigar: la significatividad, la comprensión y la articulación.

Ahora bien, ¿qué es eso que el *Dasein*, mediante el *discurso*, articula significativamente? ¿qué es eso que se comprende y por lo tanto es *articulable*? No el ser, por cierto, sino las cosas, los otros, el mundo: los entes. Siempre discurremos, comprendemos y articulamos el entorno concreto, la experiencia fáctica. Y sin embargo permanece el hecho de que el interés de Heidegger por el *discurso* se emplaza en una preocupación por el *logos* y su relación con la metafísica, es decir, con la interpretación del ser: la investigación quiere referirse al ser, y no a los entes.

La supuesta bifurcación aquí planteada es únicamente aparente en los términos en los que Heidegger comprenderá el problema. Pues si discurremos sobre las cosas es porque las comprendemos. Y ¿qué hace que las cosas aparezcan en tanto que cosas? El ser, dirá Heidegger, en tanto que nada es siquiera comprensible sin él: la comprensión supone siempre el ser de aquello que se comprende. Y, sin embargo, este ser que se comprende y que hace posible la articulación del mundo no es el ser en abstracto, erigido por la interpretación tradicional. El ser por sí mismo, aislado y trascendente, es el ser de la metafísica, de la pura presencia, inmóvil e invariable: el ser como el ente reificado. El esfuerzo filosófico en este punto consiste, entonces, en pensar al ser en relación con el ente sin concebirlo en el acto como otro ente, como una

¹⁰ La cuestión del destino onto-histórico de ciertos pueblos será un tema que se tornará progresivamente importante en la obra de Heidegger, y resulta hasta la fecha uno de los temas más controversiales con lo que respecta a su nazismo. A modo de ejemplo, puede analizarse su antisemitismo onto-histórico (que no racial), como una prueba positiva de su interpretación de la historia de la filosofía -y su correlato en la interpretación del ente- como el origen del destino político de toda una cultura. La responsabilidad por la “tecnificación” del ente, por parte de los judíos, sería consecuencia directa de la interpretación del ser como lo simplemente ante-los-ojos.

¹¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 184

esencia material pero trascendente ni como una instancia fundante y objetivamente separada. El hecho en el que habría que reparar es el siguiente: *que, a pesar de que el ser no es un ente, sólo hay ser del ente*. La discusión, pues, podría cifrarse en el sentido de esta relación, y en el modo en el que el *discurso* y el callar la abren, articulan y significan. Este punto de vista, que señala la dirección de la investigación en el ser, comprendiéndolo siempre en una relación no fundante pero indisoluble con los entes, es precisamente el punto ontológico de la investigación.

Por lo que interroga Heidegger es por el *sentido* del ser. El sentido, como concepto, es definido como “(...) la manera de entender previa, el horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo”.¹² De este modo, aunque lo que se articula en el *discurso* es siempre el mundo significado, es decir, las cosas concretas que se comprenden, lo que se investiga aquí no es el mundo mismo en concreto, no las cosas específicas comprendidas, sino precisamente este *horizonte*, este espacio previo que hace del mundo algo comprensible, y de las cosas significativas *en tanto que cosas*.

Así, aunque el desarrollo de *Ser y Tiempo* tiene como objetivo la investigación del sentido del ser en general, más de la mitad de sus análisis están destinados a un ente particular, el ente que comprender el ser y que somos en cada caso nosotros mismos: el principio, en concordancia con la relación entre ser y entes recién descrita, es el de analizar al ente ontológicamente determinado como escenario privilegiado de dicha relación. Es por ello que, para reformular la pregunta por el sentido del ser, es necesario referirse al único ente capaz de realizar la pregunta, bajo el *factum* de que *hay ser* únicamente porque *hay comprensión de ser*. En efecto, aunque todos los entes son, solo un conjunto de entes, aquellos que somos nosotros mismos, preguntan por el ser.¹³ Y lo hacemos únicamente porque contamos ya siempre con una precomprensión del ser, una noción vaga e imprecisa, pero en todo caso real de lo que es el ser, en tanto que es dicha precomprensión la condición de posibilidad de la pregunta.

El punto de partida metodológico, pues, no será el de una epistemología tradicional que pretendería analizar las cualidades de un objeto (el ser), mediante categorías subjetivas susceptibles de determinarlo. Por el contrario, habrá que referirse primero al ente cuestionante, al modo en que este pregunta, y a la pregunta misma, si es que se espera encontrar una vía de

¹² *Ibidem.*, p. 170

¹³ Esta diferencia fundamental, establecida desde el inicio de *Ser y Tiempo*, entre el ente comprensor que somos en cada caso nosotros mismos, y el resto de los entes, es nombrada por Heidegger como diferencia ontológica, y es uno de los conceptos clave para la construcción conceptual del proyecto filosófico.

acceso al ser en general.¹⁴ De esta suerte, la *Ontología fundamental* (aquella que pregunta por el ser en general) tiene que pasar, en un inicio, por una *Análisis existencialista* (el análisis de las estructuras que componen al existente, aquel ente que pregunta por el ser en tanto que lo comprende).

A este ente cuestionante, que comprende al ser de modo pre-temático y pre-teórico, y que somos en cada caso nosotros mismos, lo determina Heidegger con el nombre de *Dasein* (ser-ahí).¹⁵ El *Dasein*, como único ente que comprende al ser, se halla al tiempo afectado por él de un modo fundamental, práctico y vivencial. Pues al comprender al ser el *Dasein* tiene al tiempo la responsabilidad de su propia relación con él, en tanto que se le hace claro, con esta comprensión, el hecho de que él mismo es y por tanto su ser es una carga, una decisión obligada en cada momento: su ser es, ante todo, un proyecto que le habilita posibilidades con las cosas, con los otros y consigo mismo; su ser se halla marcado por la posibilidad, y en tanto que posible, es susceptible de ser cambiado, elegido, ignorado, etc.

De esta suerte, el concepto de *Dasein* se emplaza como una apuesta original por parte de Heidegger para reelaborar conceptualmente al ente que comprende el ser y que somos en cada caso nosotros mismos. El sello de posibilidad abierta que lo caracteriza evade toda determinación o sustancialidad: él mismo no es más que pura posibilidad abierta por la comprensión del ser. A este espacio de comprensión que abre la posibilidad entregada a la responsabilidad de su ser, la llama Heidegger *apertura (Erschlossenheit)*. Dicho concepto será imprescindible para la presente investigación en tanto que sirve como bisagra para comprender dos relaciones fundamentales del *discurso*: la del *Dasein* con el mundo, y la del *Dasein* consigo mismo. En efecto, el *Dasein* comprende el mundo, a los otros, y a sí mismo, en tanto es un ente abierto, al

¹⁴ Es de esta perspectiva que surge la común, aunque errónea tendencia de situar a Heidegger entre los existencialistas. Aunque, en efecto, sea intención de Heidegger analizar ciertos componentes de la existencia humana, no hay que olvidar nunca que el objetivo final de la investigación del ser en general. Comenta Vattimo al respecto de la palabra existencialismo en el proyecto heideggeriano: “Hay que advertir que la palabra no indica el predominio exclusivo del interés por la existencia del hombre sobre la problemática propiamente metafísica” ... sino más bien con respecto al hecho de que “un replanteamiento del problema del ser puede efectuarse solo partiendo de un renovado análisis de ese fenómeno que, precisamente por cuanto no puede pensarse dentro de las categorías metafísicas tradicionales, nos obliga a ponerlas en tela de juicio: el fenómeno de la existencia en su efectividad” Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa 1998, p. 23

¹⁵ Tanto en la traducción del término *Dasein*, como en el resto de los términos heideggerianos utilizados, se sigue aquí la traducción de Jorge Eduardo Rivera. Con respecto al término *Dasein*, y al modo en que lo traduce Gaos, señala Rivera en sus notas a la traducción al español: “(...) la palabra *Dasein* es traducida por Gaos como <<ser-ahí>>; pero <<estar-ahí>> significa existencia, en el sentido tradicional, es decir, algo enteramente diferente de lo que quiere decir Heidegger con la palabra *Dasein*. <<Ser-ahí>> podría entenderse también como ser en el modo de *estar en el ahí*. Pero entonces el *Dasein* no sería un <<ser-ahí>>, sino el *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción” Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 452

ser y a su propio ser. Si es que el *Dasein* puede discurrir en torno a las cosas, y por lo tanto callar ante y sobre ellas, es en tanto que ente abierto.

En este sentido, la posición asignada al silencio en *Ser y tiempo* será significativa en el marco de la analítica existencial, y más específicamente, en el callar del ente que somos en cada caso. El orden expositivo, siguiendo las interrogantes recién planteadas, es el siguiente: el primer capítulo estará dedicado a explicar el hilo metodológico que establece Heidegger para arribar al concepto de *mundo*, pasando por los conceptos del *útil*, el *trato* y la *circunspección*, bajo la idea de que es el trato pragmático con las cosas lo que revela nuestra primera relación con ellas. Una vez establecidos los conceptos, me detendré brevemente en el análisis heideggeriano de la *remisión*, la *totalidad de remisiones*, y el *todo de conformidad*, para arribar al concepto de *significatividad*, fundamental para definir el *discurso*.

En el segundo capítulo, me detendré en la estructura del estar-en, de la que se extrae más ampliamente el “estar-en-el-mundo”. Detenidamente, analizaré sus tres componentes fundamentales: la *disposición afectiva*, el *comprender* y el *discurso* (dedicando un pequeño apéndice al concepto de *interpretación*). A partir de una definición más completa y significativa del *discurso*, analizaré entonces dos de sus modalidades fundamentales: el escuchar y el callar. De este modo, el silencio como posibilidad ontológica deberá estar ya respaldada por la dilucidación conceptual de la significatividad y la comprensión.

En el tercer capítulo, analizaré brevemente el problema la propiedad-impropiedad, como paso necesario para arribar a otro concepto relevante en la discusión de la discursividad: las *habladurías*. De este análisis se extraerá la condición originaria del *Dasein* como no-ser-sí-mismo, su repercusión en el *discurso*, y el papel del silencio como el “echar abajo las habladurías”. Posteriormente, analizaré brevemente los fenómenos de la angustia y de la muerte, para llegar a los conceptos de la “nada” y de la “propiedad” como posibilidad existencial. Finalmente, desarrollaré el concepto de *voz de la conciencia*, haciendo énfasis en su carácter silencioso, y en la importancia capital de este carácter dentro de la analítica existencial.

CAPÍTULO 1

El *estar-en-el-mundo* y la significatividad

1. La crítica a la metafísica: el problema de la vida fáctica, la existencia y el mundo.

La cuestión del silencio debe empezar, metodológicamente, por el análisis del lenguaje, o más propiamente, por lo que Heidegger entiende por *discurso*, toda vez que el callar es una de sus posibilidades. El análisis del lenguaje ligado al problema del existente aparece como una preocupación central en la filosofía de Heidegger incluso en las lecciones impartidas en los años anteriores a *Ser y Tiempo*. A modo de ejemplo, se lee en la lección del semestre de verano de 1924: “[El lógos] es la determinación fundamental del ser del hombre en cuanto tal. (...) El estar-en-el-mundo del hombre está determinado en su fundamento por el hablar. El modo fundamental de ser del hombre en el mundo es hablar con él, sobre él, de él. Precisamente de esta manera está el hombre determinado por el lógos.”¹⁶

El pasaje, que corresponde a las lecciones dedicadas a los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, sostiene que el *lógos* es “(...) la determinación fundamental del ser del hombre en cuanto tal”, en consonancia con la definición aristotélica del hombre como *Zoón logón echón*. Heidegger cuestiona la interpretación tradicional del *lógos* como razón, principio u orden, así como su correspondiente valor antropológico en la sentencia aristotélica del *animal rationale*. En el pasaje citado, aparece como equivalente al “hablar”, aunque en los términos de *Ser y Tiempo*, equivale al “decir”, como extensión de *Rede* (Discurso). De este modo, el *Dasein*, en tanto que “ser del hombre en cuanto tal”, es aquel que se halla determinado por el “decir”. No basta, no obstante, con sostener que el *Dasein* es el ente *determinado por el decir*. Como señala Heidegger: “Esta traducción literal sólo cobrará plena validez en virtud de la determinación de lo que significa el decir mismo.”¹⁷

La interpretación de *lógos* como razón es atribuible según Heidegger a una mala traducción que confunde *ratio* con *lógos*, y termina por olvidar el sentido originario de los términos: “Las múltiples y arbitrarias interpretaciones de la filosofía posterior encubren

¹⁶ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann verlag Frankfurt am Main, 2002, p.18.

¹⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 55

constantemente la genuina significación del decir”.¹⁸ ¿A que se refiere Heidegger, entonces, con *lógos*? Por lo pronto, y de modo por entero provisional, puede rescatarse la definición llevada a cabo en el párrafo 7 de *Ser y Tiempo*, donde se define al *lógos* como *deloún*, es decir, como el “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”.¹⁹ De esta suerte, el *decir*, en tanto que *lógos*, sería el hacer ver algo *en el decir*, aquello *de lo que se habla*, *desde* aquello mismo de que se habla.

En el pasaje de 1924, la idea de una “determinación fundamental” implica además que no se trata de una cualidad o característica exterior o susceptible de sustracción, sino precisamente aquello que le da su esencia al hombre: no es que el humano hable, como una más entre otras actividades posibles en su haber, sino que es humano precisamente porque tiene *lógos*, *porque* habla. Por otro lado, el concepto de *logos*, con relación al *Dasein*, aparece en conjunción con otros dos conceptos fundamentales: el “mundo” y el “estar-en-el-mundo”. El *Dasein* habla y está determinado por el decir, en tanto que es un estar-en-el-mundo que tiene posibilitadas relaciones sobre las que este decir se fundamenta. A ello se refiere la afirmación: “El modo fundamental de ser del hombre en el mundo es hablar con él, sobre él, de él.” Nuevamente, la relación establecida no es cualitativa, sino vinculante: no solo no existe un *Dasein* sin mundo, sino que el *Dasein*, sólo porque está-en-el-mundo, es un ente que habla. En efecto, la relación bilateral entre estar-en-el-mundo y lenguaje es de mutua correspondencia. El lenguaje aparece, con relación al existente, como “(...) el fundamento de su vinculación al mundo”.²⁰

¿A qué se refiere Heidegger cuando habla del “mundo”? ¿Qué significa, concretamente, que el *Dasein* hable *con*, *sobre* y *de* un mundo? ¿Qué significa, en este mismo sentido, que el *Dasein* calle, que guarde silencio con respecto a su “estar-en-el-mundo”? Son estas algunas de las preguntas cuya respuesta se intentará ganar a través de la interpretación del presente capítulo.

Heidegger se aproxima a la discusión del mundo desde las coordenadas de una discusión específica, a saber, la del neokantismo y el psicologismo. Ambas corrientes, que se hallaban en disputa en los años de formación de Heidegger, tenían por objeto precisamente discutir la interpretación del ser y del mundo a la luz de las categorías subjetivas o psicológicas con las que estos se configuran y se captan. Si tradicionalmente, desde el neokantismo, el concepto de ser se

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible...”, *ed. cit.*, sp.

identifica con la objetividad, con lo que subsiste de modo inmutable e invariable a través del tiempo y puede ser captado por el aparato sintetizador de la conciencia cognoscente (lo que se identificaría, en términos generales, con la esfera lógica), el psicologismo llama la atención sobre la temporalidad del mundo de los hechos puramente psíquicos, y por lo tanto, sobre el carácter de devenir en el proceso cognoscente, a la par de una necesidad de replantear el problema de la historicidad de la propia conciencia. Heidegger apunta en ambas posiciones una serie de problemas irresolubles: por un lado, reconoce en el psicologismo una falta de objetividad real, de la materialidad que, desde el inicio de la filosofía, centra la esencia fuera del devenir; por otro, la supuesta validez de las categorías neokantianas en tanto que determinantes del objeto, sobre todo en tanto que aquellas se hallan fundadas precisamente en la conciencia, también caracterizada, a pesar de todo, por la temporalidad y la historicidad.

Aunada al problema anterior está la preocupación de Heidegger por la facticidad de la vida, el hecho de que el ente cognoscente y experimentante es el existente dado, la realización fáctica del existir. Pues si el logicismo del neokantismo representa una abstracción demasiado general y por lo tanto ciega a la concreción de la conciencia, en tanto que olvida su carácter empírico y sobre todo temporal, el psicologismo termina por enclaustrar la facticidad del existente en la interioridad de la conciencia, por más que esta se abra a la historicidad del devenir y a la tendencia empírica.

El escollo conduce a Heidegger a un replanteamiento de las posiciones y a una nueva elaboración conceptual que escapa de ambos polos. No obstante, es claro que la reformulación debe darse con respecto al tiempo, en tanto que el problema es el de la temporalidad de la conciencia. De este modo, uno de los grandes proyectos de *Ser y Tiempo*, además de la programática investigación del sentido del ser, es el de situar nuevamente la discusión en el problema de la historicidad y la temporalidad de la vida fáctica, de las maneras en que esta está *dada*, y de los modos en que se estructura.

Es de estas consideraciones que surgirán, en *Ser y Tiempo*, gran parte de los análisis de la analítica existencial. Más concretamente, de la necesidad de reconsiderar el concepto de “vida fáctica” viene la propuesta de Heidegger de comenzar la analítica existencial, desde una óptica fenomenológica, en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) o término medio (*Durchschnittlichkeit*). Semejante aproximación halla resonancia con el hecho básico, que justifica y fundamenta por entero la primera parte de *Ser y Tiempo*, de que el *Dasein* es un ente abierto en tanto que

comprende el ser y se pregunta por él. En tanto abierto y comprensor, el *Dasein* se mueve no en el terreno de la realidad cerrada, como le ocurre al resto de los entes, sino que se relaciona con respecto a sí mismo, a los otros, y al resto de las cosas en términos de posibilidad.

A este carácter de posibilidad esencial de su ser, al hecho de que en cada caso su propio ser está en juego, proyectándose en posibilidades, la denomina Heidegger existencia (*Existenz*). La existencia como concepto clave para referirse al *Dasein* tiene por objeto mostrar que el modo en el que somos no se determina primariamente por una relación teórica con el ser, ni tampoco por un contenido determinable por categorías (como le convendría a un objeto), sino que el ser nos interpela fundamentalmente en el modo en que somos en cada caso: literalmente somos el ser en juego, el ser como proyecto que se decide en cada caso.²¹ Como escribe Raúl Gabás en su ensayo *El concepto de existencia en Heidegger*: “La realidad humana no reposa en la quietud de lo fáctico ni en la contemplación de lo eterno, sino que se fragua en el fuego de la posibilidad.”²²

El concepto de *término medio* no tiene como único objetivo que en el análisis fenomenológico no predomine ninguna de las dimensiones del existente, sino que pone énfasis, además, en el hecho de que la condición abierta del *Dasein* lo sitúa en medio de un complejo de posibilidades, no todas de ellas realizadas, apuntando así a una especie de promedio existencial de la experiencia concreta.²³

Por otro lado, este *poder ser* que caracteriza a la existencia, el ser en la posibilidad que la marca, se corresponde con el sentido que Heidegger quiere imprimirle al término *existere*, del que deriva *existencia*: estar fuera, en el sentido de no hallarse en la realidad estática sino en la posibilidad con respecto a ella, no hallarse dentro ni de sí mismo ni del mundo, sino en la bisagra posibilitante que hace aparecer al mundo como una posibilidad. Como ya he señalado, a este “estar fuera” como principio ontológico de posibilidad y comprensión de ser, la denomina

²¹ La comprensión del ser entendida como existencia en tanto que posibilidad representa el trasfondo fundamental de *Ser y Tiempo*. Pues aunque el objetivo general de la investigación es el ser en general, la posibilidad misma de esta pregunta establece una pauta metodológica, a saber, que en esta interrogante se incluye la existencia humana como punto de vista privilegiado en el análisis del sentido del ser: es desde el ser como posibilidad, como proyecto de un existente, que se puede aproximar la investigación al sentido del ser en general. Como se establecerá en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, el sentido del ser es el tiempo: el ser se daría de forma temporal, no sólo en los términos abstractos de una definición ontológica general, sino también históricamente. Es en esta determinación temporal del sentido del ser que se entiende por completo el papel de la analítica existencial: es desde la relación temporal que tiene el *Dasein* con el ser, en tanto que proyecto, que se devela la cualidad temporal del ser en general.

²² Raúl Gabás, “El concepto de existencia en Heidegger”, en *Anales del Seminario de Metafísica*. Núm. Extra, 1992, p. 258

²³ Término medio, como he señalado, corresponde al término alemán *Durchschnittlichkeit*. A su vez, la palabra coloquial para “promedio” es *Durchschnitt*, que proviene de *Durch* (a través), y *Schnitt* (corte).

Heidegger la “apertura”, y será un término crucial durante todo el desarrollo de la presente investigación. Como preámbulo explicativo, vale decir que la apertura no es una cualidad del *Dasein* como lo sería una característica entre otras tantas. El *Dasein* no tiene una apertura. El *Dasein*, por el contrario, *es la apertura misma*, en tanto que es literalmente el *ahí* donde el ser, comprendido, se manifiesta en su temporalidad. En este sentido, la apertura es correlativa a la diferencia ontológica, en tanto que la preeminencia ontológica que viene con la comprensión del ser establece a la par la apertura de la posibilidad con los entes.

El *Dasein*, entonces, es el espacio de comparecencia de lo ente, el punto de visibilidad a partir de la comprensión de ser que en él se opera. Lo anterior tiene una importancia metodológica -la analítica existencial como el peldaño imprescindible de una ontología fundamental-, y una importancia existencial: el *Dasein*, en tanto que existencia, es un ente referido a posibilidades, un ente abierto al que le va su ser. Ambas apreciaciones, bien miradas, refieren a un mismo hecho observado desde distintas perspectivas.

Ahora bien, el concepto de apertura refiere a la noción de posibilidad y de existencia. Y, sin embargo, como se señalaba al inicio del capítulo, hay en el proyecto heideggeriano una insistencia por remitir el problema del ser al terreno concreto, empírico, histórico y temporal. En este sentido, si se afirma que el *Dasein* está remitido a posibilidad, que en su ser le va su ser, que toma posibilidades y desecha otras, en suma, que es un ente abierto, falta todavía determinar la concreción de estas posibilidades, la situación fáctica y temporal de esta apertura. Como señala Raúl Gabás: “Este referirse [a posibilidades] se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas”.²⁴ La existencia concreta tiene un lugar y un tiempo específico: se desarrolla de diversos modos y en distintas relaciones con los otros y con las cosas. De este hecho se desprende la importancia capital que Heidegger dará al concepto de mundo, ya trabajado anteriormente por Husserl.

El *Dasein*, dice Heidegger, siempre existe en un mundo. Que experimente su ser como una carga y una responsabilidad se proyecta en distintas posibilidades, a partir de la comprensión que tiene de él, implica un hecho fundamental que será, por otro lado, decisivo para la elaboración teórica de *Ser y Tiempo*: que el *Dasein*, como existencia, no es, en ningún caso, un ente aislado, una especie de subjetividad enclaustrada que se relaciona consigo misma, sino que sólo *puede ser* en tanto que se despliega en un mundo, y se relaciona con las cosas y con los

²⁴ Raul Gabás, “El concepto de existencia ...”, *ed. cit.*, p. 259

otros. Si el ser *le va* al *Dasein* en cada caso, si proyecta su ser en posibilidades, si es para él un hecho que es y ha de ser, es porque hay un mundo en que este ser le va, en que sus posibilidades son proyectadas, en que puede existir en relación con las cosas. A partir de esta reflexión es que Heidegger elabora la estructura del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*).

1.1 El “mundo circundante”: el “trato” y los “útiles”

¿En qué sentido el análisis del concepto de *mundo* contribuye a la caracterización conceptual del silencio? Es necesario recordar, una y otra vez a lo largo de esta investigación, que el concepto del silencio, así como el de callar, serán conceptualizados y analizados a partir de un existencial del que ellos mismos se desprenden: el *discurso*. Este es definido por Heidegger, en el párrafo 34, como la "articulación de la comprensibilidad del ahí" o, según otra formulación, como la "articulación significativa de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo".²⁵ De la definición de Heidegger se puede concluir, provisionalmente, que la articulación que implica el *discurso* está siempre referida a *estar-en-el-mundo* en términos de una comprensión y una significatividad; de hecho, como se clarificará más adelante, el *discurso* (junto con la *disposición afectiva* y el *comprender*), resultará el fundamento de la vinculación de *Dasein* y mundo.

En este sentido, si el callar es una posibilidad eminente del *discurso*, y cualquier articulación discursiva implica la comprensión de un mundo, será necesario dilucidar conceptualmente bajo qué estructuras y a partir de qué términos construye Heidegger dicho concepto. Si el callar no refiere a una mera negación del *discurso*, si se trata más bien de un callar significativo y elocuente, deberá mostrarse en la investigación en qué sentido se relaciona con el mundo, con la comprensión y la significatividad.

El hilo conductor que establece Heidegger para arribar a una conceptualización del “mundo”, como sucede con todos los conceptos en la primera sección de *Ser y Tiempo*, parte de la comprensión regular y cotidiana que tiene el *Dasein* de ellos como fenómenos.²⁶ De este modo, Heidegger inicia por preguntarse cuál es el mundo fenomenológicamente más cercano al *Dasein* en su cotidianidad, y con qué tipo de entes se relaciona en su trato diario.

²⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 185

²⁶ Se entiende aquí, y en adelante, el concepto de “fenómeno” a la luz de la interpretación heideggeriana de fenomenología. Es decir, no como la contraposición de la cosa en sí, ni como su manifestación superficial, como sostendría el neokantismo, sino como la manifestación positiva de la esencia de la cosa.

La respuesta de Heidegger, que a menudo ha sido relacionada con el pragmatismo -o incluso, también, con el marxismo-, resulta sorprendente por lo vulgar (en el sentido estricto del término). Los entes más próximos, se responde Heidegger, los más inmediatos, son los “útiles” (*Zeuge*), es decir, los entes pragmáticos, las herramientas, los entes destinados a un “uso”. Estos, que hacen frente de modo inmediato, aparecen en el “mundo circundante” (*Umwelt*), que ha de distinguirse, posteriormente, de las otras conceptualizaciones que hace el propio Heidegger sobre el mundo. El mundo circundante refiere al mundo inmediato de las cosas y las situaciones, el mundo cotidiano, donde llevamos a efecto, operamos, usamos, desechamos, etc. El mundo, en suma, en el que nos ocupamos regularmente. A dicha ocupación Heidegger la llamará el “trato” (*Umgang*).

Puede verse en este primer entramado de conceptos una apuesta por una interpretación eminentemente práctica de la relación entre el *Dasein* y los entes, al menos en lo que se refiere a la experiencia cotidiana. Semejante aproximación resulta singular en tanto que desafía la tendencia clásica de erigir el objeto de la contemplación en el primer plano de la interpretación del ente. Heidegger pone énfasis en los útiles no únicamente por rigor fenomenológico, sino porque dicha aproximación halla resonancia con la interpretación del *Dasein* como apertura: los entes más inmediatos son las cosas que usamos en tanto que el trato con ellas implica su incorporación en un proyecto.²⁷ El supuesto pragmatismo de Heidegger, en este punto, tendría un fundamento existencial: el uso de los entes se halla más originalmente fundado en la apertura, que permite la incorporación de las posibilidades con los entes dentro de un proyecto arrojado.

Es de notar que tanto el “mundo circundante” como el “trato” se componen de la partícula alemana “um”, que significa, en el sentido de su acepción proposicional, “alrededor”, “en torno”, “sobre”, lo cual no solo apunta a la original espacialidad del *Dasein* en su “estar-en-el-mundo”, sino que genera la sensación del “estar-en-medio-de”, que es precisamente a lo que Heidegger apuntará más tarde con su análisis filológico en torno al “bei” alemán. La conclusión de esta insistencia no es otra que reiterar que el *Dasein* no es un ente particular que se halla “sobre” otro ente que sería llamado “mundo”. El *Dasein*, por el contrario, está intrincado en

²⁷ Dice al respecto Jorge Eduardo Rivera: “Ocupación, manejo, uso. Tal es la forma primera y originaria de entrar en contacto con las cosas y, por consiguiente, de estar en el mundo. Recíprocamente, las cosas son primariamente eso que comparece en la ocupación, el manejo y el uso” Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, Seminarios de Filosofía, n. 2, 1998, p. 35

él, transido por sus referencias, sus significados y sus relaciones: ante todo, el mundo es un existencial del *Dasein*, y no un ente separado con el que entraría posteriormente en comercio.

La elaboración de los conceptos de “útil” y de “mundo circundante” arroja por el momento un par de conclusiones: como señala Jesús Adrián Escudero, semejante propuesta conceptual establece en la postura de Heidegger “(...) la primacía de la praxis humana sobre la teoría”, así como la idea de que “(...) el acceso al mundo pasa por la ocupación y el trato con los entes.”²⁸ Los entes que comparecen inmediatamente muy raramente son objetos de contemplación teórica: son cosas que se usan en el trato diario, de manera pre-teórica, y normalmente, sin ninguna tematización explícita.

La crítica heideggeriana al predominio de la determinación teórica del modelo sujeto-objeto se halla fundamentada en la necesidad de una anterioridad del contenido que sólo posteriormente es determinable como objeto. Para que “algo” pueda ser conocido teóricamente, determinado en sus cualidades, e incluso ser expresado en un enunciado que lo determine mediante un predicado, ese “algo” debe estar dado de antemano: este es, justamente, el punto fenomenológico de la investigación, en el sentido de recabar el contenido mostrado de la cosa en sí misma. De ahí que Heidegger asegure que el “conocimiento”, como modo de ser del *Dasein*, “(...) se funda de antemano en un ya-estar-en-medio- del-mundo”²⁹ y, por lo tanto, resulta en un modo derivado de nuestra relación originaria con los entes. En efecto, cotidianamente el *Dasein* se halla absorto en el trato con los entes, ocupado en su relación práctica con ellos. Su experiencia cotidiana no es teórica, es práctica. A dicho fenómeno, que se revelará más como esencial, lo nombra Heidegger la *absorción* (*Benommenheit*) en el ente.

El habérselas con las cosas, de esta suerte, se configura cotidianamente con el simple habitar el mundo, en el trato sencillo y pre-teórico. Es en las posibilidades concretas de la cotidianidad, en estos modos de ser cotidianos, donde habita el *Dasein* y donde comprende el mundo. Semejante comprensión, como se verá más adelante, hallará una aproximación original en el planteamiento heideggeriano, sobre todo en su diferenciación con respecto al concepto tradicional. No obstante, el sentido general de esta comprensión clarifica el sentido que Heidegger quiere dar a la relación cotidiana con los entes: “(...) vivo en la comprensión del escribir, iluminar, entrar y salir [...]. Mi ser-en-el-mundo no es otra cosa que este moverse

²⁸ Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*, Barcelona, Herder, 2016, p.139

²⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 87

siempre ya comprensivo en estos modos de ser".³⁰ Esta idea es crucial para entender a qué se refiere Heidegger con el callar del *discurso*: sólo desde una comprensión del mundo fundamentada en una estructura no teórica ni eminentemente contemplativa, se comprenderá la posibilidad del callar como un modo elocuente y significativo de la articulación que se implica en el *discurso*, en tanto que referirá precisamente a la estructura a-temática y pre-teórica de la comprensión del mundo.

El ente más cercano, en la cotidianidad, es el "útil". Ahora bien, el "útil" jamás aparece de modo aislado: "Un útil no 'es', en rigor, jamás".³¹ Un "útil" apartado, separado, es una idea que no tiene sentido para Heidegger en tanto que, por una parte, responde al modelo del objeto como una elaboración teórica: si el mismo concepto de "trato" apunta a la dimensión práctica de la relación inmediata con los entes, estos no pueden aparecer por sí solos como utilizables. Los "útiles" son comprensibles en su "trato" en tanto que "al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles, en el que el útil puede ser el útil que él es".³²

Es dentro de este "todo de útiles" que los "útiles" particulares adquieren un sentido, en tanto que su relación mutua e interdependiente establece en ellos su "para algo" (*um-zu*). La utilidad del útil está determinada, en este sentido, por su relación con una totalidad de otros "útiles", no tanto por sus propiedades esenciales y específicas. Cada "útil" se relaciona, a su vez, con otros, en un entramado complejo que le da su razón de utilidad: las llaves no hallan sentido práctico sin el auto, que a su vez necesita del asfalto de la calle, iluminada por las farolas y correctamente señalizada, para llevarnos a nuestro destino. Ninguno de estos elementos aislados tiene una función por sí mismo, tan solo en su relación de mutua referencia que establece el "para algo" de cada uno.³³

En este mismo sentido, ninguno de los "útiles" es tratado teóricamente en el uso que diariamente les damos. En vez del conocimiento teórico, Heidegger propone la idea de un saber pre-teórico, práctico, que descubre la originariedad del ente en el uso, donde "(...) la ocupación

³⁰Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 146

³¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 87

³² *Idem*.

³³ Recojo aquí una importante aclaración que, con respecto al ser del útil, hace Jorge Eduardo Rivera: "Que las cosas desplieguen su ser en el uso y sólo en él no quiere decir que ellas "dependan" en su ser de ese uso. Es al revés. Es el uso mismo el que se constituye como tal desde el ser de las cosas. No es que el uso sea un comportamiento subjetivo del hombre, que luego tuviera que salir "fuera", hacia las cosas mismas. El uso es desde el ser de las cosas y en virtud del ser de las cosas. El uso es un comportamiento abierto, un comportamiento del Da-sein. Y esto significa que el hombre es capaz de usar las cosas tan sólo porque está fuera de sí, en el ser." Jorge Eduardo Rivera, "BEWANDTNIS", ed. cit., p. 36

se subordina al “para-algo” que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él”.³⁴ Esta “disponibilidad”³⁵ del “útil”, este estar desde sí mismo, lo denomina Heidegger el “estar-a-la-mano” (*Zuhandenheit*)³⁶, en oposición al “estar-ante-los-ojos” (*Vorhandenheit*) del ente que se contempla teóricamente. El trato con el ente que “está-a-la-mano” está determinado conceptualmente por la noción de la “visión” (*Sicht*): la manipulación de los “útiles” es mediada por la “circunspección” (*Umsicht*), ese “ver-en-torno” en el que situamos las cosas en su lugar y sabemos su “empleabilidad”.³⁷

Pero ¿cómo es que el *Dasein* se orienta en este “todo de útiles”? ¿Cómo funciona, concretamente, la relación interdependiente entre los útiles para conformar una totalidad que permita el trato sin necesidad de una explicitación teórica?

Cuando Heidegger define al útil, como se señalaba hace un momento, pone énfasis en el hecho de que cada útil sólo es tal desde una totalidad de la que forma parte. En este sentido, jamás es una cosa singular, y por lo tanto, el uso que se hace de ella tampoco se atiene a su individualidad, sino a su referencia a esta totalidad pragmática, o en otras palabras, a su contexto en dicha totalidad. A esto se refiere Jorge Eduardo Rivera cuando señala: “Lo que nosotros, a partir de la forma del pensar representativo y objetivamente, llamamos cosas individuales, es decir, cada cosa, cada una de las múltiples cosas con las que tenemos que habérmolas en el trato, no son sino los momentos terminales de un todo más amplio, de un todo concreto, e. d. articulado en una unidad estructural.”³⁸

De este modo, cada útil *remite* a otros útiles en la estructura. Esta “remisión” (*Verweisung*) concreta, de cada útil con respecto a otros, es en primera instancia óptica: las cosas, como entes, se constituyen por estas remisiones. La remisión se fundamenta, con lo que respecta

³⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 97

³⁵ *Ibidem.*, p. 96

³⁶ Con respecto al término, señala Jorge Eduardo Rivera: “para Heidegger este estar en sí de la substancia, esta *Vorhandenheit* o “estar ahí delante”, es una modificación del ser más profundo de las cosas, de su verdadero “en ser”, que no es el “en ser” de la cosa-en-sí o de la “realidad misma”, sino el “en ser” de las cosas tal como comparecen en el uso que de ellas hacemos en el vivir fáctico. Para designar este “en ser”, Heidegger emplea un neologismo derivado de una palabra muy corriente en alemán. Es el término *Zuhandenheit*, que deriva del vocablo *zuhanden*, que se dice de lo que está a la mano. “Las cosas están *zuhanden*” quiere decir en Heidegger que están de tal manera absorbidas en la vida -es decir, en el uso- que ni siquiera llaman nuestra atención, esto es, que se disimulan, se ocultan.” Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, ed. cit., p. 36

³⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 97

³⁸ Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, ed. cit., p. 38

al útil, en su “para algo”: "En la estructura 'para' se da una remisión de algo a algo".³⁹ De esta suerte, queda establecido que "(...) la estructura del ser de lo a la mano en tanto que ‘útil’ está determinada por las remisiones".⁴⁰ El trato, consecuentemente, que en primera instancia fue definido en relación con un “todo de útiles”, aparece ahora relacionado con una “totalidad de remisiones” o “totalidad remisional”. El *Dasein* hace uso de las cosas respondiendo a esta totalidad remisional, y mediante ella permite que comparezcan las cosas en su ser: es precisamente la visión práctica que orienta al *Dasein* en esta totalidad de remisiones lo que Heidegger llama “circunspección”.

Ahora bien, las remisiones abiertas a la circunspección no aparecen, por otro lado, como objetos de contemplación en los que la mirada se posa teóricamente, sino que están “(...) abiertas en su funcionar remisional.”⁴¹ Esto es: el *Dasein* no interpreta teóricamente las remisiones; se deja guiar por ellas, o para usar el término de Rivera, lo que hace el *Dasein* es “someterse a las remisiones.”⁴²

La estructura de las remisiones y la circunspección tiene su fundamento en el estado de abierto del *Dasein*. En efecto, la circunspección puede moverse en la totalidad remisional sólo porque se mueve más fundamentalmente en el *Da*, en la apertura que supone su ser y el ser de las cosas y los útiles con los que se relaciona. Este *Da* o *ahí* es pues la "génesis ontológica del fenómeno de la remisión.”⁴³ Esto no significa que la circunspección se remite al ahí o al mundo, ontológicamente hablando, pues aquella se refiere siempre a los entes, a los útiles concretos- El *ahí* es más bien el fundamento la condición posibilitante de la circunspección: el *ahí* "es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta se aboca siempre a entes, pero ya cada vez está abierto para la circunspección".⁴⁴

En resumen, pues, los entes con los que regularmente trata el *Dasein* se inscriben en una totalidad, “(...) interconectados por relaciones semánticas de carácter pragmático”⁴⁵, por lo que,

³⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 92

⁴⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 100

⁴¹ Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, ed. cit., p. 38

⁴² *Idem*.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 101

⁴⁵ Luciano Mascaró, “Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el objeto: un estudio acerca del empleo del término "cosa usual" [Zeugding], en el contexto de Ser y Tiempo”, *Problemata Rev. Int. de Filosofía*. Vol. 03. n.1, 2012, p. 128

en la modalidad de la circunspección, “(...) comprender un ente es destacar su papel nodal en un entretejido de remisiones, que poseen al *Dasein* como su centro.”⁴⁶

Ahora bien, lo que interesa a Heidegger es el concepto ontológico de “mundo”, como señala al inicio del párrafo 15, al precisar que no se refiere “(...) ni a este ni a aquel mundo, sino a la mundanidad del mundo en general”.⁴⁷ Y si bien el análisis de los “útiles” deja ver el carácter “mundando” del *Dasein*, no puede definirse a partir de ellos el concepto ontológico de mundo, dado que, en todo caso, se trata de entes intramundanos. El mundo, como señala Heidegger al inicio del párrafo 16, “(...) no es en sí mismo un ente intramundano y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que este solo puede comparecer y el ente descubierto solo puede mostrarse en su ser en la medida en que ‘hay’ mundo”.⁴⁸

Lo a-la-mano, el ente intramundano que se usa, tiene una relación ontológica con el mundo y con la mundaneidad en tanto aparece siempre en el mundo.⁴⁹ El mundo, de hecho, está ya siempre presente en lo a la mano.⁵⁰ Como lo dice Heidegger, “en forma previa, aunque no temática, el mundo ya está descubierto junto con todo lo que comparece”⁵¹, por lo que éste, el mundo, es el fundamento ontológico de lo a la mano. Esto no significa que sea una especie de resultado sumatorio ni un horizonte probable de todas las cosas a la mano que existen.⁵² Por el contrario, es el supuesto para que estas aparezcan precisamente como posibles al trato. Sólo porque el mundo esté abierto previamente es que el ente intramundano comparece, como lo señala Heidegger: “El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano.”⁵³

La estructura del útil, como se veía, refiere al fenómeno de la remisión: la utilidad del útil remite a otro útil. Como señala Rivera, esta cualidad de remisión no es accidental ni exterior al útil, sino que es precisamente la esencia de su ser: el útil no es para posteriormente remitirse a otro. Por el contrario, es este remitirse a otro lo que compone su ser mismo. A esta estructura de

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 92

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 100

⁴⁹ Con respecto a las reflexiones que siguen a continuación, en torno al concepto de *bewandtins*, realizo una paráfrasis extendida del artículo *BEWANDTNIS*, de Jorge Eduardo Rivera.

⁵⁰ Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, ed. cit., p. 38

⁵¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 92

⁵² Dice al respecto Rivera: “En tal caso el mundo sería - un poco a la manera del *Lebenswelt* de Husserl- algo que surge por medio de las cosas del mundo, como su horizonte de potencialidad.” Jorge Eduardo Rivera, “*BEWANDTNIS*”, ed. cit., p. 38

⁵³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 111

remisión ontológica la llama Heidegger la "condición respectiva" (*Bewandtnis*).⁵⁴ Condición respectiva refiere, entonces, al modo de ser de aquello que remite, que está vuelto siempre hacia otro. Esto queda claro en el siguiente pasaje de *Ser y Tiempo*:

"Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa que tiene en sí mismo el carácter del 'estar remitido'. El ente es descubierto cuando se pone la vista en que, como ese ente que él es, está remitido a algo. Pasa con el que queda vuelto a algo. El carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva En la palabra *Bewandtnis* resuena: dejar que algo quede vuelto hacia algo. El respecto del algo que queda con el algo hacia el que queda vuelto es a lo que deberá referirse el término remisión."⁵⁵

En este sentido, las estructuras remiten unas a otras en distintos niveles: cada útil guarda una conformidad de útiles. Y la conformidad de cada útil se determina desde un "todo de conformidad". Esta estructura, ontológicamente hablando, es anterior al uso específico de cada útil singular. Una distinción se hace importante: la conformidad aparece como una característica del ente, específicamente del ente a la mano. De este modo resulta en una característica ontológico-categorial del útil. Y, sin embargo, el destinatario del útil, aquel que lo usa, es el *Dasein*. La conformidad, en este sentido, no es un existenciario, en tanto que refiere al útil, no al *Dasein*. De este punto surge una distinción crucial para Heidegger: el para-algo del útil no remite a un para-esto singular, ontológicamente hablando. No remite, en todo caso, a un ente intramundano. "El primario para-qué es un por-mor-de"⁵⁶, señala Heidegger. El "por-mor-de" refiere, en efecto, al *Dasein*. Con lo anterior se quiere señalar que si bien los útiles particulares remiten a otros conformando una totalidad –una trama de remisiones–, estos en última instancia remiten al que los utiliza, el *Dasein* mismo, a partir de la comprensión que tiene este de su significado.

En este sentido, el "mundo" como concepto ontológico refiere a un existenciario del *Dasein*, a un modo en el que él es, y no un ente con el que el *Dasein* se relaciona. El mundo es,

⁵⁴ Con respecto a la traducción, dice Rivera: "En la raíz de *Bewandtnis* está la idea de *wenden*, *sich wenden*, doblarse, girar, volverse hacia ... La *Bewandtnis* es, según esto, la manera como la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está. Es algo así como un "giro" que toma la cosa, de manera análoga a los giros que adquiere el idioma cuando se hace de él un uso concreto. En este sentido la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas. Jorge Eduardo Rivera, "*BEWANDTNIS*", *ed. cit.*, p. 40

⁵⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, *ed. cit.*, p. 112

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 111

entonces, este horizonte total donde comparece todos los entes, y en donde el *Dasein* se relaciona con dichos entes a partir de su comprensión, de modos diversos. La estructura del mundo, ontológicamente hablando, es la mundaneidad del mundo: en sentido estricto, “(...) la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite”.⁵⁷

Ahora bien, el objetivo es posicionar el concepto del silencio dentro de la definición que Heidegger establece del *discurso* como articulación significativa de la comprensibilidad. Correspondientemente, el silencio que adviene en el callar sería precisamente una articulación significativa de eso que se comprende, y que se ha revelado hasta aquí a partir del concepto ontológico de mundo: la mundaneidad del mundo. En este sentido, resulta de particular importancia la definición del concepto de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*), al que Heidegger arriba a partir del existenciario del “comprender” dentro del análisis de la relación que existe entre las remisiones de los útiles.

Se estableció ya que el “dejar ser” de la relación del *Dasein* con los útiles se funda en la comprensión que este último tiene de ellos. Dicha comprensión se mueve ya en el mundo como horizonte último, en el que se relaciona con las cosas a partir de una totalidad de conformidad. La conformidad, a su vez, estaba compuesta por la estructura de la remisión de los útiles particulares.

La comprensión adquiere relevancia en este punto en tanto que el *Dasein* no sólo se conforma con los útiles, sino que “(...) comprende el conformarse, comprende el *en qué, el con qué, el para qué, el por mor de qué*”⁵⁸, como señala Mariana Leconte. La comprensión, en este sentido, cumple una función de apertura en que el mundo aparece como un horizonte no únicamente compuesto por relaciones de conformidad y de utilidad, sino que se revela ante el *Dasein* como un horizonte de su propia apertura, donde el ser de los entes que hacen frente se abre a la cualidad yecta de su ser: el “por-mor-de” revela el carácter de su ser proyectivo, abierto. Lo que hace posible al *Dasein* el descubrimiento de esta totalidad de útiles interrelacionados, mutuamente remitidos unos a otros, es precisamente la significatividad. Como señala nuevamente Leconte, la significatividad es “(...) la totalidad de estas relaciones abiertas en el comprender: la conjunción del “significarse” del *Dasein* en la comprensión de su ser y poder ser, y de la totalidad de relaciones remisionales de la conformidad de los entes intramundanos”.⁵⁹ A

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 113

⁵⁸ Mariana Leconte, “Mundanidad, significatividad y habla”, *ÁGORA*, Papeles de Filosofía, n. 33, 2014, p.158

⁵⁹ *Idem.*

su vez, señala Heidegger, “(...) el carácter respeccional de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como ‘signi-ficar’”.⁶⁰

La “significación” se opera, pues, desde la familiaridad de las relaciones en la “condición respectiva”, es decir, desde la “totalidad de remisiones”. Y sin embargo, el *Dasein* se significa *a sí mismo* dentro de estas relaciones, desde su “por-mor-de”, y “(...) se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su ‘estar-en-el-mundo’”⁶¹ Al todo de relaciones de este significar lo nombra Heidegger la “significatividad”. En este sentido, la “significatividad” expresa una dimensión fundamental del *Dasein* en tanto se representa como la “condición de posibilidad” (utilizando el término de Adrián Escudero) del descubrimiento de la totalidad de conformidad. El *Dasein* se mueve en un mundo que comprende porque las cosas le son significativas dentro de la comprensión de su propio ser: como posibles, como incorporables a un proyecto que él mismo es: “El horizonte ya siempre precomprendido y, por ende, familiar en que comparecen los entes es el de la significatividad”

De la elaboración anterior se pueden extraer varias conclusiones provisionales: en primer lugar, resulta relevante que para Heidegger la “significatividad” no es una construcción conceptual del hombre como sujeto que configura a voluntad el dato empírico, pero tampoco recae en un exterior “objetivo” independiente de la comprensión que de él haga el *Dasein*. La “significatividad” es parte fundamental de la crítica heideggeriana al modelo de sujeto-objeto, en tanto que se posibilita en una conjunción que disuelve ambos polos: necesita tanto de la significación que surge de la comprensión articulada del *Dasein*, como de una totalidad articulada de remisiones entre las cosas mismas. A esto refiere precisamente el “dejar ser”: interpelar significativamente a un mundo que sin embargo “ya es”, y que comparece en su ser a partir de la comprensión del *Dasein*.

Así, la significatividad es la estructura del mundo en tanto entramado de significados de cada ente. Como señala Adrián Escudero, “(...) una de las ideas centrales que se halla en toda la obra temprana de Heidegger y también en *Ser y tiempo* es la de nuestra relación simbólica y significativamente mediada con el mundo.”⁶² La relación del *Dasein* con el mundo, pues, se basa en la comprensión de significaciones que articulan la realidad, no en la percepción subjetiva ni en la elaboración teórica de los objetos. Que el *Dasein* forme parte de un horizonte significativo,

⁶⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 113

⁶¹ *Idem*

⁶² Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 154

en una red complejamente articulada, es el fundamento de la posibilidad de que todo ente se manifieste y se descubra.

El tema de la investigación, no obstante, tenía por objeto el análisis ontológico del silencio dentro del concepto heideggeriano de *discurso*. Y si se ha transitado, a lo largo de la reflexión, por las estructuras del mundo y de la significatividad, es sólo en tanto que representan peldaños necesarios para comprender a cabalidad el fenómeno del silencio. En este sentido, es necesario realizar una pregunta evidente que retome el hilo conductor: ¿en qué sentido se relaciona la significatividad con el *discurso*, y este, a su vez, con el silencio?

La primera respuesta, que ofrece el propio Heidegger, arroja un acercamiento preliminar que sin embargo se completará más adelante en el análisis del *comprender* y del *discurso*, dos de los tres elementos constitutivos del “ahí”: “La significatividad misma...lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* compresor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como ‘significaciones’, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje.”⁶³

Es el hecho de que el *Dasein* pueda *abrir* las “significaciones”, el que “funda” la posibilidad del lenguaje. Sobre este carácter fundante, y sobre la diferencia entre *discurso* y lenguaje, volveré más adelante. Por lo pronto, se puede concluir que el hecho de que la articulación que se implica en el *discurso* sea “significativa”, y que el callar pueda serlo, es posible solamente porque lo articulado se identifica con una “totalidad de significado” (*Bedeutungsganze*), que a su vez se compone de significados particulares. La articulación del *discurso*, de este modo, estaría fundamentada en el habitar significativo y pre-lingüístico del *Dasein*: el callar, como posibilidad esencial, sería el modo en que, sin palabras, el *Dasein* comprende, articula y da a entender esta dimensión significativa en que se desarrolla su existencia.

La posibilidad de la articulación viene dada por la significatividad misma del mundo en sus remisiones, antes de toda palabra. El *Dasein* puede articular discursivamente en el callar porque tanto la comprensión como la significatividad que se articulan en su discurso se fundamentan en una remisión que es, de suyo, silenciosa. Es en este mismo sentido que el silencio puede promover la comprensión: la articulación como posibilidad del lenguaje y la comunicación tiene en su fundamento mismo la remisión silenciosa que se comprende, y que,

⁶³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 114

sobre todo, puede comprenderse con los otros. El silencio, en los términos de la articulación, vendría entonces a ser una condición de posibilidad no sólo del lenguaje expresado y comunicado, sino de la articulación misma que les precede: todo lo que se comprende, todo lo que se significa, es comprendido y significado a partir de la estructura silenciosa de las remisiones que se comprenden en el todo de las significaciones. En esta interpretación, el callar como modo discursivo refiere al *lógos* en tanto “hacer patente”, es decir, “hacer ver algo desde sí mismo”: en el callar se “hace patente” el silencio de la remisión, “hace ver”, desde sí misma, la significatividad del mundo antes de toda determinación enunciativa.

Ahora bien, la existencia fue caracterizada asimismo como carga: al *Dasein* le va su ser en su ser. En semejante *factum* de la existencia se abren en la apertura tanto el ser del *Dasein* como el ser de los entes: “Sólo en tanto en mí ser me va mi ser, soy manifiesto a mí mismo y es manifiesto el ente con el que me relaciono.”⁶⁴ Sin embargo, esta apertura que implica la existencia, como condición *sine qua non* de la manifestación de todo ente, trasciende al ente mismo. Al modo de una condición de posibilidad kantiana, la apertura existencial trasciende al ente y se establece como espacio de comparecencia, como horizonte de posibilidad de manifestación. Es a partir de esta noción -la de la apertura como horizonte de manifestación de todo ente- que Heidegger relaciona significatividad y *discurso*. Es en el concepto de la apertura, del *ahí* como horizonte de comprensión, donde hay que buscar el verdadero trasfondo ontológico de la comprensión, la articulación, y la significación que se opera en el *discurso*. Habrá que analizar, pues, la composición de dicha apertura, y más concretamente, en el papel del *discurso* como componente estructural del *ahí*, para así relacionarlo con la significatividad, y posteriormente, con la articulación significativa específica que se opera en el silencio del callar.

⁶⁴ Mariana Leconte, “Mundanía, significatividad...”, *ed. cit.*, p. 158

CAPÍTULO 2

El estar-en: disposición afectiva, comprender y discurso

2. El *estar-en*

En el capítulo anterior, el silencio como posibilidad discursiva fue presentado, aunque no desarrollado, a partir de la estructura del concepto de “significatividad” que se desprendió de la “totalidad de significaciones”, y que compone a su vez el concepto de mundo. Dicha posibilidad, toda vez que no fue profundizada, permanece como mera hipótesis: el silencio sería, en tanto que modo del *discurso*, una articulación significativa de la comprensibilidad; más allá de las palabras, da a entender y, sobre todo, articula la significatividad del mundo, tal como esta fue definida. Semejante recorrido se fundamenta a partir del hecho de que el *Dasein* puede discurrir, y por lo tanto callar significativamente, en tanto está ya siempre en el mundo. El mundo, en este sentido, es aquello sobre y a partir de lo que el *Dasein* puede discurrir y callar.

Ahora bien, el *Dasein* fue caracterizado en el párrafo 15 como un estar-en-el-mundo. A qué se refiere Heidegger con “mundo” es cuestión que se tematiza, en el orden expositivo de *Ser y Tiempo*, en el tercer capítulo. El capítulo cuarto, a su vez, se dio a la tarea de responder por el quién que está en el mundo, y es en el quinto en el que Heidegger se dedica a analizar la cópula de los dos anteriores: propiamente, el estar-en. Es en el análisis del estar-en, en la composición de su estructura, donde se opera por fin el análisis a profundidad del existencial del *discurso*, y donde se tematiza directamente la cuestión del callar y del silencio.

La apuesta por tematizar el estar-en en cuanto tal tiene por objetivo desarticular la aproximación tradicional del modelo sujeto-objeto a partir del “dónde” y el “quién. Y esto porque el *Dasein*, en primera instancia, no es un quién, y el mundo no es un dónde, estrictamente hablando. ¿Qué es lo que sucede? Que tanto el mundo como el Yo resulta, a la postre, estructuras o posibilidades del *Dasein* mismo, que se ha definido ya como proyecto, como posibilidad abierta. Esto quiere decir que, por lo menos en un inicio, el *Dasein* no es un algo, ni una cosa ni un sujeto, sino una apertura proyectada en posibilidades. Como tal, tiene modos posibles de ser. No es de este modo o de aquel otro, sino que es posibilidad de modos distintos (este énfasis es una de las cruzadas más grandes de Heidegger contra la idea de Substancia del Yo), por lo que se torna necesario tematizar algo así como el “estar-en”: no una substancia que yace en otra

substancia, no un sujeto sobre un mundo, sino un modo de ser de un proyecto, abierto, compuesto por caracteres que sólo secundaria y derivadamente hacen posible el quién y el dónde.

El concepto central para entender la estructura del *Dasein* como “estar-en-el-mundo”, como se ha visto, es el de apertura. Si durante los capítulos III y IV de *Ser y Tiempo*, Heidegger se dedica a describir tanto las formas del mundo compartido y del mundo circundante, durante el capítulo V se centra en el análisis fenomenológico de los modos en los que el *Dasein* está en el mundo. Como lo expresa Adrián Escudero: “(...) si primero se analizaron qué tipos de entes y quién comparece en el mundo del que se ocupa el *Dasein*, ahora toca investigar cómo estamos en el mundo como tal.”⁶⁵

En el capítulo anterior, por otro lado, se analizaron los fenómenos de la “circunspección”, el “trato”, y el “dejar ser”, todo esto con la finalidad de arribar a los conceptos de mundo y significatividad. El análisis reveló que dichos fenómenos son posibles y están estructurados en tanto se fundamentan en el Ahí: la circunspección puede moverse en la totalidad remisional, y el *Dasein* puede dejar ser al ente, sólo porque se mueve más fundamentalmente en el *Da*, en la apertura que supone su ser y el ser de las cosas y los útiles con los que se relaciona.

En efecto, el *Dasein* está en un mundo, y lo está precisamente porque es apertura, porque es su ahí. A continuación, se analizarán, pues, los modos de estar en el mundo, esto es, los momentos estructurales del Ahí, de la apertura en la que se encuentra el *Dasein*. Dichos momentos estructurales son la *disposición afectiva*, el *comprender* y el *discurso*, y serán tratados en el respectivo orden. El objetivo expositivo de los momentos estructurales del *ahí* es el de arribar al existencial del *discurso*, para mostrar así al callar como una de sus posibilidades esenciales. La exposición hace necesario el tratamiento de todos los momentos estructurales –*disposición afectiva*, *comprender*, y *discurso*–, no sólo en tanto el *ahí* se halla compuesto y determinado por los tres elementos, sino porque los elementos entre sí se hallan determinados unos por otros. A esto refiere Heidegger al señalar que ninguno de los momentos estructurales puede ser privilegiado en la investigación, y que sólo pueden ser comprendidos a la luz de los otros, en una composición que únicamente por necesidades expositivas puede ser desarticulada.

⁶⁵ Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 190

a) La *disposición afectiva*

El primero de los momentos estructurales del *ahí* es la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*). El término alemán, que proviene de la expresión coloquial *sich befinden* y que coloquialmente es traducida literalmente como “encontrarse”, mantiene en el concepto heideggeriano su sentido coloquial, al que se le aúna no obstante un sentido ontológico: el *Dasein* se “encuentra” inmediata y regularmente en el mundo, y este modo en el que se encuentra es, originariamente, afectivo. En efecto, nos hallamos siempre en un “estado de ánimo” (*Stimmung*), es decir, en un estado de apertura afectiva, que no debe confundirse con la terminología psicológica de las emociones. La apertura afectiva que implica el “estado de ánimo” refiere a un modo de abrirse al mundo que es anterior, ontológicamente hablando, al conocimiento: en la “disposición afectiva”, lo que se implica es la apertura misma, anterior a la comparecencia particular de cualquier ente; expresa el modo afectivo desde el que los entes *pueden* ser abiertos en un mundo. Así, la *Stimmung* no implica un lugar concreto, ni responde a las coordenadas tradicionales del espacio: no son estados de ánimo que acontecerían dentro de una conciencia interior. La posición originaria de la *Stimmung* revela, como lo señala Giorgio Agamben, que “ella no viene desde fuera ni desde dentro, sino que surge “en el estar-en-el-mundo mismo.”⁶⁶

Esta posición de límite, de bisagra, se corresponde con el espacio ontológico de la apertura, en tanto que no corresponde ni refiere a un ente, sino al espacio que posibilita la comparecencia de lo ente. La *Stimmung* no está dentro ni fuera porque estructura aquello que no es ente: el estar-en-el-mundo como modo de ser, no como objeto categorizable. Lo que revela la *Stimmung*, en este sentido, *no es el cómo es el mundo* sino, de nuevo con Agamben recordando a Wittgenstein⁶⁷, *el hecho de que el mundo es*. En palabras de Escudero, en la “disposición afectiva”, “(...) lo que está en juego es mi situación global en el conjunto del ser.”

Por otro lado, la palabra alemana que utiliza Heidegger para el “estado de ánimo” (*Stimmung*), muestra en su composición lingüística las implicaciones que tiene tanto con el estado de abierto como con el *discurso* (relación que desarrollaré más adelante). Recojo aquí las palabras de Pilar Gilardi al respecto: “En la raíz de dicho término se encuentran las partículas

⁶⁶ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Anagrama Editorial, 2008, p. 83

⁶⁷ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 81

Stimme que significa voz, y *stimmen* que se traduce al español como afinar, templar, disponer”.⁶⁸ El “estado de ánimo” manifiesta pues el modo “(...) cómo uno está y cómo a uno le va”⁶⁹, el modo en que se halla dispuesto o templado afectivamente con respecto al mundo. Que el *Dasein* esté de un modo o de otro, afinado de esta o aquella manera, apunta al hecho de que él es precisamente el “ahí” del ser. La apertura afectiva significa, en este sentido, que el *Dasein* es un ente al que la existencia le ha sido confiada, que su ser, y el hecho de que tiene que ser, no le son indiferentes.

Es en este mismo sentido se justifica que la *disposición afectiva* tenga una anterioridad expositiva con respecto a la comprensión y al *discurso*: “Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico.”⁷⁰ Semejante originariedad está reafirmada por Heidegger en el hecho de que el término *Stimmung* privilegie la voz y la dimensión sonora. La “tonalidad”, como metáfora, desplaza a la vista como lugar perceptivo privilegiado de la metafísica. Dentro de la cruzada heideggeriana contra la “presencia”, la sonoridad aparece como vía de acceso alterna, más afín a la “temporalidad”. Como señala Gilardi: “La vista hace presente lo visto (...)” mientras que el sonido se presenta “(...) como aquello que no comparece “frontalmente” sino como aquello que nos rodea, nos circunda, nos dispone.”⁷¹

Heidegger insiste con frecuencia en la cooriginariedad de los momentos estructurales del ahí. La aparente secuenciación de estos responde, en *Ser y Tiempo*, a una necesidad expositiva y metodológica. En este sentido, si la *disposición afectiva* abre un mundo, es también porque previamente lo ha comprendido. Y si el mundo está afectivamente comprendido, es porque se ha ya siempre significado en una articulación referente al *discurso*. Semejante afirmación puede resultar extraña toda vez que no se halla aún entendido precisamente a qué se refiere Heidegger con *comprender*, y qué definición adquiere el *discurso* cuestiones que se tratarán en el siguiente apartado. Comprensión, afectividad y *discurso* tendrán en el fenómeno del estar-en-el-mundo una mutua correspondencia, una trilateralidad fundante que las entrelaza.

El hecho de que la disposición afectiva se vea transida por la comprensión, y viceversa, tiene por objeto destruir la aproximación clásica del sujeto racional como teatro de

⁶⁸ Pilar Gilardi, *La pregunta por los estados de ánimo...*, ed. cit., p. 11

⁶⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 159

⁷⁰ *Ibid.*, p. 158

⁷¹ Pilar Gilardi, *La pregunta por los estados de ánimo...*, ed. cit., p. 75

representaciones objetivas. Como señala Ángel Xolocotzi “(...) el hecho de que la *Verstehen* (comprender) solo pueda ser efectuada únicamente en relación con la *Befindlichkeit* (disposición afectiva) sugiere entonces que los demás entes con los que el *Dasein* se las ve en el mundo, antes que presentarse como fracciones neutrales de una materia universal, se descubren siempre provistas de algún sentido”.⁷²

Así, la *disposición afectiva* abre al *Dasein* a sí mismo y al mundo, permite que las cosas se le abran desde un modo o de otro, y dado que siempre se halla enlazada con la comprensión, posibilita que pueda relacionarse con los entes desde un mundo significado. La *disposición afectiva*, como dice Adrián Escudero, “(...) posibilita primariamente la comparecencia de cosas y personas que ya siempre nos resultan significativas desde el horizonte de sentido abierto y comprendido de forma previa por cada uno de nosotros.”⁷³

La *disposición afectiva*, por otro lado, descubre la condición de arrojado del *Dasein*, el hecho fáctico de que está entregado a sí mismo. Está afectivamente abierto al mundo antes de todo conocimiento, de toda volición o reflexión. El hecho fáctico de que su ser le es revelado como una carga, como una responsabilidad, viene fundado en este sentido en tanto que las cosas le afectan y lo interpelan, es decir, que su apertura no es indiferente sino afectivamente transida. Como señala Agamben: la *disposición afectiva*, “(...) llevando al *Dasein* a la apertura de su *Da*, le descubre al mismo tiempo su ser arrojado en ese *Da*, su ser ya siempre entregado a él”.⁷⁴ La *disposición afectiva* revela en este sentido cierto carácter pasivo del *Dasein*, contrario a su carácter activo en tanto que ente proyectivo. El *Dasein* es afectado por las cosas más allá de su voluntad, se halla en un mundo que se le abre más allá de sus circunstancias e incluso de su reflexión: literalmente, se encuentra arrojado a un mundo que se le abre en modos que lo interpelan. De este modo, se establece en el *Dasein* una bidimensionalidad: por un lado, en tanto ente abierto, es proyectivo, su sello es el de la posibilidad, y por lo tanto es activo. Por otro, sin embargo, *padece* (en el sentido estricto del término) de la apertura, afectivamente hablando, y en este segundo sentido es pasivo. De ahí que Heidegger pueda definirlo como un “proyecto arrojado”, recogiendo ambas características de la existencia: un ente constituido “(...) simultáneamente por la necesidad y la posibilidad, el proyecto y la condición de arrojado.”⁷⁵

⁷² Ángel Xolocotzi, “De camino a una hermenéutica de la afectividad”, *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 9, n. 31, 2014, p. 3

⁷³ Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 194

⁷⁴ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento...*, ed. cit., p. 103

⁷⁵ Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 195

Ahora bien, ¿qué relación tiene la *disposición afectiva* con el *discurso*? ¿Qué implicaciones puede tener este momento estructural con la posibilidad discursiva del callar? Como se verá más adelante, aunque la disposición afectiva halla una estrecha relación con el *comprender*, en tanto este está siempre “afectivamente templado”, su relación con el *discurso* es quizá menos evidente, y se halla siempre mediatizada por la estructura de la comprensión. Del modo en que la *disposición afectiva* se relaciona con el *discurso*, Heidegger sólo indica: "(...) el índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de la voz, la modulación, el tempo del discurso, 'en la manera de hablar'."76 A su vez, dicho índice lingüístico tiene una posibilidad peculiar, a la que Heidegger, posteriormente y siempre en una decidida cercanía con el silencio, dedicará gran parte de su obra: "La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso 'poetizante'".77

La *disposición afectiva* se hace patente en el *discurso* mediante “la manera de hablar”. Por lo pronto, esto quiere decir que en toda expresión lingüística se delata ya un temple anímico, un modo en que se dispone en la apertura el *Dasein*. El silencio del callar representa en este punto una posibilidad extraña y liminar, dado que no pertenece al orden de la expresión. Al tratarse precisamente de la ausencia de expresión, quedaría todavía por notar de qué modo se determinaría esta modalidad discursiva por la *disposición afectiva*, mejor aún, que “posibilidades existenciales de la disposición afectiva” se implican en el callar. Como mostraré más adelante, será el silencio de un callar particularmente importante –el callar de la angustia–, donde no sólo se clarificará dicha relación, sino que se pondrá de relieve precisamente la estructura del *ahí* en toda su dimensión ontológica.

b) El Comprender

El callar ha sido postulado, a lo largo de esta investigación, como una posibilidad esencial del *discurso*, cuya definición general –articulación significativa de la comprensibilidad– ha guiado el hilo conductor de los conceptos aquí tratados. La idea de la articulación significativa ha sido ya

⁷⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 162

⁷⁷ *Idem*.

clarificada en torno a los conceptos de *mundo* y *significatividad*, por lo que es menester acercarse a la última partícula de la triada: la comprensión. La conceptualización del *comprender* es crucial para arribar al concepto del silencio que se implica en el callar, sobre todo si se recupera lo que sobre este último señala Heidegger en el párrafo 34: “El que en un diálogo guarda silencio puede ‘dar a entender’, es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras”.⁷⁸ Que el silencio pueda promover la comprensión aún con más propiedad que el que habla, establece entre silencio y comprensión una relación de significatividad y proximidad más profunda que la que tiene el mero lenguaje expresado. Así, sigue Heidegger: “No por mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de a comprensión.”⁷⁹

La distancia entre comprensión y lenguaje se vuelve entonces crucial: ya no se trata, como podría pensarse dentro de los límites de una teoría del lenguaje tradicional, de una interioridad esencialmente lingüística, como si la comprensión se cifrara internamente ya siempre en palabras a las que sólo les quedaría ser expresadas. Y esto no sólo porque el *Dasein* no tiene interioridad, sino porque Heidegger dejará muy claro que la comprensión no resulta equivalente a su exteriorización en el lenguaje. El *Dasein*, ontológicamente, no sería lingüístico, sino discursivo, y es en esta diferencia que el *comprender* puede implicarse en el silencio: la elocuencia del callar se construye discursivamente en esa comprensión no necesariamente determinada por las palabras.

¿Qué es, concretamente, el *comprender*? A diferencia de los otros dos momentos estructurales, se trata de un concepto que aparece con marcada frecuencia a lo largo de *Ser y Tiempo*, y obtiene un tratamiento temprano en el orden expositivo. En efecto, toda la analítica existencial se basa en la diferencia ontológica, en la primacía ontológica que tiene el *Dasein* con el resto de los entes, y ésta, a su vez, se funda en el carácter comprensor de este. El *Dasein* es el ente que comprende -o, como se verá, pre-comprende- ya siempre al ser, y es mediante y a través de esta comprensión que se constituye su ser como existencia, como apertura y posibilidad. Como desarrollo de esta noción inicial, el *comprender* aparece nuevamente, de modo fundamental, en la construcción que hace Heidegger alrededor del útil, el trato y la circunspección: el *Dasein* trata con los útiles solo porque los comprende de antemano, del mismo

⁷⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 187

⁷⁹ *Idem.*

modo en que su orientación con respecto a las remisiones está, de facto, fundada en la comprensión. En este sentido, la elaboración llevada a cabo en el párrafo 31 es, por así decirlo, tan solo la tematización explícita de uno de los presupuestos básicos de la investigación.

El inicio del análisis del *comprender* apunta, sorpresivamente, al poder-ser. Sorpresivamente, porque la tematización del concepto, tradicionalmente, es de corte epistemológico, ya sea como facultad de un sujeto cognoscente, o como un “evento” de la conciencia. Heidegger, aunque rechaza la aproximación de la comprensión desde la conciencia, no renuncia a la tematización epistemológica, pero si la edifica, en términos analíticos, a partir de un carácter ontológico que no es en primera instancia epistemológico: el poder-ser, esto es, la proyección del ser del *Dasein* en posibilidades, en tanto que apertura arrojada.

¿Qué tiene que ver el poder-ser con la comprensión? Lo primero que habría que decir es que la concepción heideggeriana del comprender no está referida a objetos. En tanto que fundado en la apertura, el *comprender* no se dirige, como sucedía con la *disposición afectiva*, hacia un *algo determinado* en el mundo. El comprender aquí tratado es, primero que nada, el comprender del ser, y en segundo lugar, el comprender del mundo como tal, es decir, de la mundaneidad del mundo como horizonte en donde los entes encuentran su lugar y significado concretos. Esto no significa que la comprensión no se aplique de hecho a entes específicos. No obstante, vale recordar que lo que interesa a Heidegger, en el análisis de los momentos estructurales del *ahí*, es la dimensión ontológica, es decir, la estructura general vista desde su modo de ser.

Así, la comprensión de la que habla Heidegger no es una actividad de la conciencia, dentro del terreno epistemológico. Se trata, más bien, de un equivalente de la apertura misma. Como señala Rüdiger Bübner, lo que busca Heidegger con la comprensión “(...) es fundar la hermenéutica existencialmente y de ahí que amplíe el acto o suceso de un comprender dirigido a algo hasta el abrir en general o la iluminación.”⁸⁰

De este modo el comprender es la apertura misma, lo cual se corresponde de modo claro con la insistencia del *Dasein* como ente comprensor del ser, y en tanto que comprensor, abierto. Es precisamente por esto que el comprender se debe pensar desde el poder-ser, es decir, desde las

⁸⁰ Rüdiger Bübner, “Acerca del fundamento del comprender”, Trad. Rosario Grimaldi y Juan Vázquez, Isegoría, vol. I, n. 5, Madrid, 1992, p. 7

posibilidades del *Dasein* como operaciones de su apertura, y “(...) no desde las realizaciones en el sentido de la apropiación o integración de contenidos.”⁸¹

En este sentido, siguiendo a Bübner, la comprensión puede ser equiparada a la iluminación, en los términos heideggerianos que apuntan a la metáfora luminosa de la metafísica occidental: “(...) no se trata aquí ni de la fuente de luz, como el sol en la alegoría de Platón, ni de la luz que ilumina lo demás y lo hace reconocible, sino del estado de una aparición de claridad. La iluminación es el claro del bosque, en el que se muestra lo que en otros sitios está oculto. Extrapolándolo, significa tanto como la posibilidad originaria de todo acceso al ente, es decir, a nuestro comportamiento diverso en el mundo.”⁸² El comprender, en este sentido, refiere al hecho básico de que el *Dasein* es un ente posible en tanto que siempre ha pre-comprendido al ser y a sí mismo⁸³: “El *Dasein* es de tal modo que siempre o ha comprendido o no ha comprendido que es de esta o aquella manera. Siendo tal comprender, ‘sabe’ lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este “saber” no proviene ni siquiera de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí, que es esencialmente comprender.”⁸⁴

No es ajeno al propio Heidegger que esta aproximación inicial es deliberadamente contrariante. No sólo es deliberada, sino que forma parte de uno de los procedimientos clásicos de su argumentación: la presentación aparentemente razonable de la concepción clásica, para después, mediante una explicitación de presupuestos, determinarla como una derivación reductiva de estructuras ontológicas pasadas por alto. Semejante procedimiento es esencial, y lo es señaladamente en el caso del Comprender, pues Heidegger no partirá por definirlo, sino por extraerlo como presupuesto fenomenológico del concepto vulgar, siguiendo la pauta metodológica que señala como punto de partida a la cotidianidad. Por ello el análisis comienza con el “descubrimiento” de la circunspección. Cuando la circunspección “descubre” al ente, dice Heidegger, es porque este ha sido ya previamente comprendido. La comprensión aparece aquí como posibilitante del develamiento del ente, a partir de una estructura más básica y originaria: el “algo en cuanto algo”. Un ente sólo puede aparecer como “algo” porque el mundo está ya

⁸¹ Rüdiger Bübner, “Acerca del fundamento...”, *ed. cit.*, p. 7

⁸² *Idem.*

⁸³ Señala Bübner al respecto: “En este punto se ha recordado el resabio de estrategia de fundamentación proveniente de la filosofía trascendental que le quedó a Heidegger en el intento de radicalizar la fenomenología husserliana. Sin embargo no es un Yo, un polo subjetivo, un ejercicio sintético de cuyo a *priori* pudiera derivarse cada una de las diversas referencias al mundo. Es la peculiar manera de existir de este *Dasein* desde siempre referido al mundo, la que de hecho le abre el camino a las cosas. El *Dasein* por sí mismo desempeña, ipso facto, el papel de condición de posibilidad de su actuar en el mundo.” Rüdiger Bübner, “Acerca del fundamento...”, *ed. cit.*, p. 7

⁸⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, *ed. cit.*, p. 168

comprendido, porque se ha dado por sentada la comprensión de la apertura ya significada en que una cosa puede aparecer, en efecto, como tal. Un martillo sólo puede aparecer *como martillo*, porque hemos presupuesto la estructura de un mundo previamente comprendido, como parte de la apertura que somos, en que las cosas aparecen *como cosas*. Como dice Heidegger: “lo comprendido, es decir, lo abierto en el comprender, sólo es accesible porque se ha explicitado su ‘en cuanto que’.”⁸⁵ Lo determinante de la cita es, naturalmente, el “abierto en la comprensión”. La comprensión es lo que abre de manera más originaria al mundo como una estructura donde los entes pueden o no aparecer *como entes*.

En este sentido, lo que lleva a cabo Heidegger es una reformulación ontológica del “conocer” que se aproxima desde la originariedad de lo no teórico. Esto es, hay un conocer pre-teórico más original, que justamente se fundamenta en el mismo estar-en-el-mundo. Y este último, dentro de la analítica, lo que resulta importante en tanto que refiere a los modos específicos de ser del ente comprensor del ser en general. Así, como señala Jorge Acevedo, “lo que le interesa [a Heidegger], en última instancia, es posibilitar que el hombre se comprenda tal como es, permitiéndole, así, optar a un acceso al ser mismo”.⁸⁶ La epistemología, pues, sería tan solo un momento de la ontología.

Lo anterior significa, además, que el conocer originario no es una actitud expresamente elegida, un acto voluntario de la conciencia o una metodología estructurada: es más bien la forma inmediata con la que nos relacionamos al estar-en-el-mundo. De ahí también que la *disposición afectiva* le sea cooriginaria: lo que se plantea es, en toda regla, cual es la estructura más temprana, ontológicamente hablando, de la forma en la que el *Dasein* es en el mundo, en el modo del descubrimiento de algo, precisamente, como mundo. El *Dasein* se abre en una disposición, y esta apertura es siempre comprendida, en un sistema de correspondencias. Lo que se abre se comprende, y lo que se comprende es comprendido siempre desde la afectividad.

c) La interpretación

Si bien el proyecto total de *Ser y Tiempo* se autodenomina como una fenomenología, con lo que Heidegger confirma la fuerte herencia husserliana de su filosofía, no es menos verdad que el

⁸⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 183

⁸⁶ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1999, p. 29

concepto heideggeriano de fenomenología se distancia decididamente del de su maestro. En términos generales, Heidegger opina que la fenomenología, tal como la concibe Husserl, se halla aún presa de la influencia teórica del pensamiento tradicional. Si aún halla acuerdo en torno al concepto de intencionalidad -la idea de que la conciencia está siempre inmediatamente dirigida a un objeto, el cual no es nunca un componente de la conciencia misma-, no sucede lo mismo con respecto a la creencia husserliana de que el flujo de las vivencias intencionales constituye una temática fundamental en sí misma. Lo que Heidegger ve en tal aproximación es aún el principio moderno incuestionado de una esfera subjetiva y de una conciencia interior. Para alejarse de dicho prejuicio, que relaciona con el psicologismo, Heidegger desarrolla la concepción de una fenomenología de la vida fáctica. Dicha aproximación tiene por objeto el análisis fenomenológico del ser pre-teórico, originario, no subjetivo.

La intención de Heidegger, al proponer una fenomenología de la vida fáctica, es confirmar que la apertura de los fenómenos sólo es posible sobre la condición de que este fenómeno esté ya pre-comprendido. Contrario a la idea de una captación inmediata de esencias, lo que hay que buscar es el contenido ya dado, pre-teóricamente, de los fenómenos. Como lo pone Luis Mariano de la Maza, “En lugar de un criterio absoluto de evidencia, hay que hacerse cargo de la radical finitud e historicidad de todo esfuerzo cognoscitivo.”⁸⁷ Es en este sentido que la fenomenología, en Heidegger, acude a la hermenéutica, a partir de las lecciones sobre *Ontología o Hermenéutica de la facticidad*, de 1923. En dichas lecciones, Heidegger investiga el fenómeno de la comprensión dirigido hacia la vida fáctica, y arriba a la idea de la pregunta del sentido del ser a partir de la pre-comprensión que tiene de él el existente. En este sentido, la ontología es definida como una "hermenéutica de la facticidad", y su tarea será la de una interpretación que la facticidad hace de sí misma. La cuestión de la interpretación refiere, pues, a este análisis del existente de sus modos de ser, y de la comprensión pre-teórica que implican. Entonces ¿en qué se diferencia la *interpretación* de la comprensión?

El *comprender* fue definido, entre otras cosas, como un poder-ser en tanto que proyectar en posibilidades. Semejante proyección, como ya se ha señalado, es pre-teórica y no está desarrollada de modo expreso. El sentido que Heidegger da al término es el de la cotidianidad más inmediata e irreflexiva. Como señala Adrián Escudero, se trata llanamente de “(...) la

⁸⁷ Luis Mariano de la Maza, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, Teología y Vida, vol. 46, 2005, p. 124

manera como damos sentido a las cosas y personas en nuestro trato con el mundo y en nuestras actividades cotidianas”.⁸⁸ Como existenciario, pues, refiere a un modo de estar en el mundo.

Ahora bien, existe un modo explícito de llevar a cabo la comprensión. Es a esta explicitación la que Heidegger define como *interpretación (Auslegung)*. La forma más simple de entender la interpretación es como un desarrollo o explicitación de lo comprendido. El término alemán *Auslegung* puede arrojar más luz sobre el sentido que Heidegger quiere imprimir a la interpretación. *Auslegen*, en alemán, tiene por sentido coloquial el “desplegar”, “disponer”, “exponer”. En este sentido, la interpretación es una especie de despliegue de lo comprendido. Semejante despliegue tiene que ver únicamente con la singularización de lo comprendido en una significación específica que la haga explícita. En este sentido, “(...) la comprensión es global, la interpretación, local.”⁸⁹

La explicitación va en el sentido de elaborar específicamente una posibilidad proyectada, en tanto que el comprender se definió anteriormente como un “poder-ser”, un proyectar en lo comprendido. Tiene, en este sentido, una perspectiva práctica e inmediata: permite la comprensión explícita de un ente que sale al paso, y posibilita su aprehensión a partir de la familiaridad significativa que este ente tiene en el trato. La interpretación, como explicitación de lo comprendido, tiene la estructura de “algo como algo”.⁹⁰ El ente no sólo aparece, como en la comprensión, en su relación con los otros entes, sino que aparece interpretado “como algo” dentro de un horizonte de comparecencia.

La cuestión se torna relevante para la investigación presente en tanto que describe toda la estructura de comprensión y significación del mundo *antes* del hecho lingüístico en sí mismo. Esta anterioridad ontológica será crucial para comprender los fenómenos del silencio y del callar como posibilidades del *discurso*.

d) El discurso

Dentro de la estructura tripartita que compone el *ahí*, tan originario es el *discurso* como la *disposición afectiva* y el *comprender*. Un dato relevante si se comprara dicha aproximación con la filosofía del lenguaje contemporánea a Heidegger, que ve en el lenguaje el punto privilegiado

⁸⁸ Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 195

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 172

de análisis del existente. La no primacía de lo lingüístico hace caso a la reiterada insistencia de Heidegger en la no-jerarquía de los existenciales dentro del todo estructural. Como señala en el párrafo 28, “(...) el fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’”.⁹¹ A pesar de que semejante advertencia es introducida por Heidegger a propósito de la descomposición analítica a la que somete el “estar-en-el-mundo”, es válida también para los componentes del *ahí*. En esta triada de conceptos, como sucede en general con los desarrollos de Heidegger en *Ser y Tiempo*, no hay una jerarquía al modo de la fundamentación, ni de la causa-efecto. El análisis sólo los descompone en pos de la descripción fenomenológica, sin insinuar que ontológicamente estén secuenciados o separados.⁹²

Ahora bien, haciendo caso a esta separación analítica, puede decirse que aunque el *discurso* no tiene primacía dentro de los componentes del *ahí*, ciertamente tiene un énfasis, por lo menos, metodológico. Pues aunque son “existencialmente co-organarios” en la composición de la estructura, señala Heidegger que tanto el *comprender* como la *disposición afectiva* se hallan “cooriginariamente determinados por el *discurso*”.⁹³ Este último, pues, es de naturaleza distinta; de algún modo, atraviesa a los otros dos, los codifica, los configura transversalmente en su despliegue. En efecto, si el *comprender* y la *disposición afectiva*, que corresponden respectivamente a la posibilidad y la facticidad, son articulados por el *discurso*, y en conjunto son los componentes del modo en que el *Dasein* es en el mundo, lo primero que se revela es que la apertura misma es señaladamente discursiva.

Su tratamiento, además, cumple con otra función metodológica. Es, por así decirlo, el elemento que permite ligar el ser cotidiano con la constitución existencial (una cuestión que es clara incluso en un análisis superficial del índice): el inciso A del capítulo quinto desarrolla la constitución existencial del *ahí*, cuyo último elemento es el *discurso*. A su vez, es a propósito de su tratamiento que Heidegger salta al inciso B, compuesto por las *habladurías*, la *ambigüedad* y

⁹¹ *Ibid.*, p. 156

⁹² Resulta crucial hacer un señalamiento en este sentido: el que Heidegger renuncie a la sistematicidad clásica de la filosofía, que se abstenga de las edificaciones desarrollistas propias de la modernidad, no significa en absoluto un abandono de método o una flexibilidad absoluta del camino del pensar. Muy por el contrario, semejante exigencia resulta, en todo caso, aún más ardua, pues obliga a una disposición más originaria y menos practicada. Heidegger tiene muy claro cual es la importancia del método. Como señala Steiner: “Un camino, dice Heidegger, no cualquier camino” Steiner, *Heidegger, ed. cit.*, p. 71

⁹³ Heidegger, *Ser y Tiempo, ed. cit.*, p. 184

la *avidez de novedades*, esto es, el ser cotidiano y la caída del *Dasein*: así, el *discurso* funge como puente o enlace de ambos análisis, una cualidad que se habrá de recuperar más adelante en el análisis.

Si el *discurso* aparece como un componente existencial del *estar-en*, lo primero que habría que señalar es que no se trata, o al menos no inicialmente, de una “cosa” o una “herramienta”. No es un “útil” (como lo serán las palabras, en un análisis posterior), ni una característica. El *discurso*, como parte de la estructura existencial del *ahí*, es un *modo* en el que el *Dasein* es, un modo existencial de su proyecto, una forma de ser de la propia existencia como apertura. De ahí también la aclaración metodológica de Heidegger, que al iniciar el análisis del *discurso* declare que “sólo ahora se tematice”. El “sólo ahora” contiene en sí una pauta metodológica que la presente investigación hubo de imitar, pues Heidegger necesita, antes de analizar el *discurso*, realizar un recorrido por la comprensión, para ganar los conceptos de la “significatividad” y la “articulación de la comprensibilidad”, absolutamente imprescindibles para el desarrollo del concepto.

Además, y si se recuerda esta “naturaleza distinta” del *discurso* (a saber, que atraviesa a los otros dos existenciales), se hace efectiva la necesidad de una posterioridad en el análisis. La articulación discursiva es posterior a la *disposición afectiva* y a la comprensión en tanto que sólo se puede articular lo comprendido, y lo comprendido lo es siempre afectivamente; se comprende en una *disposición afectiva*, y esta comprensión transida de afectividad es la que se articula mediante el *discurso*.

Ahora bien, el *discurso* es definido dos veces en el párrafo 34: primero, como la “articulación de la comprensibilidad del ahí”⁹⁴, y después, como la “articulación ‘significativa’ de la comprensibilidad”.⁹⁵ Como último elemento de los componentes existenciales del *ahí*, el *discurso* viene a determinar al *comprender* y la *disposición afectiva*. Esta determinación, que antes sólo señalaba como tal, se revela ahora como una “articulación”. Se comprende el mundo desde una disposición, se tiene una disposición de lo comprendido, y este proceso se lleva a cabo articuladamente.

¿Qué es lo que se articula? Decía Heidegger: la comprensibilidad significativa. El calificativo “significativa” remite a un concepto tratado por Heidegger con anterioridad: la

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

“totalidad de significado”, la compleja red de significados particulares que, en referencia de unos a otros, generan un “todo” posibilita la articulación del ente particular. Este todo significativo terminó, en el párrafo 18, identificándose con el mundo. La “totalidad de significado”, pues, funciona al modo de un fondo o red sobre la cual se configura el “algo” como “algo”, a partir de las referencias particulares. Se halla aquí una primera distinción fundamental que habrá de servir a la investigación en el análisis posterior: el *discurso* se diferencia del lenguaje óntico en tanto que articula significativamente lo que sólo posteriormente puede ser expresado. Es decir, que si el lenguaje puede expresar, en un enunciado, un “algo” significativo sobre un ente, es porque le precede ya una articulación significativa, compuesta por el tejido remisional, en la que efectivamente se ha determinado un algo como algo. El *discurso* se revela entonces como ontológicamente previo al lenguaje.

La idea fundamental que se establece en esta aclaración es que la significación del *discurso*, aquella que el *discurso* articula, no proviene de la contemplación teórica de los entes intramundanos, no en la derivación de sus propiedades objetivas, sino del “ahí del ser”, en la posibilidad misma de toda significación, en tanto articulación significativa de lo comprensible en general. El *discurso*, como existencial, se establece en esta trascendencia: la articulación no del ente particular, sino, ontológicamente hablando, de la posibilidad de toda articulación. La insistencia de la co-origenariedad de mundo y comprensión, ya señalada por Leconte, se vuelve aún más relevante: el discurso ya articulado no se funda en sí mismo, está derivado de la significatividad que el propio mundo ya tiene. Como señala Mariana Leconte en su artículo *Mundinidad, Significatividad y Habla*: “El habla, pues, articula algo de por sí articulable: el mundo es significativo en cuanto reside en él una potencialidad de sentido, que convoca a la comprensión y a la articulación de la comprensibilidad (y luego a la interpretación) para poder significar en conjunción con ellas.”⁹⁶

Esta articulación significativa de la totalidad de significado, como ha quedado claro, es previa a toda comunicación o formulación temática o teórica. Es, más bien, una especie de condición de posibilidad del aparecer del ente. Así, el desvelamiento del ente a partir de la estructura de referencias acontece siempre por una significación: algo tiene un significado cuando se comprende, aunque sea pre-teórica y pre-temáticamente, el “para qué” del ente en

⁹⁶ Mariana Leconte, “Mundinidad, significatividad...”, *ed. cit.*, p. 158

cuestión en relación con el tejido remisional. Así, la articulación de la comprensibilidad es significativa: es mediada por un significado.

Que el significado deba referir al “para qué” del ente en cuestión, dentro del tejido remisional, genera una traslación de la significatividad misma. No es interior al ente, como una esencia replegada; es relacional. El aparecer del ente está siempre volcado hacia fuera, hacia su “para qué”, que a su vez refiere siempre a un complejo mayor. En este sentido, lo que articulará el *discurso*, que es precisamente esta comprensibilidad significativa, no será una sustancia, no un contenido apresable en categorías (como si se podrá hacer, pero sólo derivadamente). Como carácter ontológico, lo que hace el *discurso* es captar esta posibilidad misma de articular las cosas como cosas dentro de una totalidad. Como señala Paloma Martínez Matías: “El salir de algo al encuentro del ser—ahí acaece así únicamente en función de su tácita articulación con determinada posibilidad de ser de éste —el escribir, el iluminar, el entrar y salir... —, a su vez significativa por su pertenencia a un tejido remisional.”⁹⁷

El ente, en este sentido, es descubierto a partir de una comprensibilidad dentro de un todo significativo, una red de significaciones sobre y a través de la cual nos movemos ya siempre. Es esta significación la que se articula mediante el *discurso*, y a la que posteriormente (es decir, una vez articulada), le puede ser asignada una palabra. Existencialmente (y no en términos de la cotidianidad media y regular), la palabra es posterior a la significación: en efecto, nunca se tiene la palabra para después asignarle un ente; lo que se tiene es siempre la significación de un ente comprendido atemáticamente, que al ser articulado en un todo significativo, adviene a la palabra. A esto se refiere Heidegger: “el todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras.”⁹⁸

Resulta pertinente en este punto la distinción entre lo articulable y lo articulado: mientras lo primer es, en efecto, el sentido, como horizonte de la comprensión, es decir, como he dicho, la estructura de comprensibilidad en que algo puede aparecer como algo, lo articulado, por otro lado, es justamente el “todo de significaciones”, cuestión que ya se describió en el párrafo 15. Así, resumiendo, el *Dasein* se encuentra en un mundo que le es familiar y que ha comprendido ya siempre, aunque sea atemáticamente. Esta pre-comprensión es posible porque se halla en

⁹⁷ Paloma Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir...”, *ed. cit.*, sp.

⁹⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, *ed. cit.*, p. 184

medio de una red de significados familiares en una totalidad, compuesta por la comprensibilidad de cada elemento, y que termina por identificarse con el mundo.

Lo que resulta sugerente en la aproximación que hace Heidegger de la estructura recién descrita no es, o al menos no totalmente, su planteamiento en términos básicos, sino la crítica que realiza a lo que él considera su errado desarrollo en la concepción clásica. Dice Martínez Matías: “La idea de una articulación subyacente a y de naturaleza diversa frente a tal articulación puramente sonora no resulta en absoluto ajena a la comprensión tradicional del lenguaje. Antes bien, Heidegger sostendrá en *Ser y tiempo* que dicha comprensión se habría forjado tomando como hilo conductor la estructura de la proposición o enunciado, consistente en la articulación entre un sujeto y un predicado que lo determina expresamente.” En efecto, el planteamiento de una estructura ontológica del *discurso* como condición posibilitante de la manifestación concreta y sonora del mismo, no es exclusiva de Heidegger. Lo que él tratará de mostrar, más bien, es cómo esta ha sido sepultada y sustituida por un modelo derivado, a saber, el del enunciado.

En efecto, el enunciado presupone la estructura del “algo como algo”, se establece sobre ella, pero sin hacerla explícita. La estructura del enunciado, S es P, dirige la atención a un sujeto delimitado por el contenido que vehicula el predicado. En este sentido, el enunciado es expresivo y comunicativo, trae al ente de que se habla en su decir, pero desde un sujeto (S) que resulta determinado por el predicado (P), y que a partir de la cópula entre ambos produce su “decir enunciativo”. Semejante estructura, que Heidegger denomina “como apofántico” (haciendo referencia a la *apofánsis* griega), presupone, sin explicitar, la estructura originaria del “algo como algo”, que sólo derivadamente hace posible un sujeto determinado por el predicado. En efecto, se omite la manifestación previa del ser sobre la cual eso expresado por la proposición se ha vuelto expresable. Eso presupuesto es, en efecto, la articulación significativa de la comprensibilidad, la comprensión previa del todo significativo compuesto por el tejido remisional. Así pues, queda claro para Heidegger que el “como apofántico”, como estructura del enunciado, sería únicamente un modo derivado del *discurso*.

La crítica que Heidegger emprende contra el modelo enunciativo de la proposición se desprende, inclusive en términos de su propio desarrollo intelectual, a partir de su crítica y su distanciamiento con el neokantismo. Pues si el proyecto kantiano basa la validez en el juicio como cópula en el enunciado, no termina de mostrar cómo es que el “contenido” real del

enunciado ha sido recabado. En términos de la crítica a la proposición, Heidegger critica que en cualquier enunciado lógico que supone validez, incluso $A = A$, queda presupuesto el hecho de que A debe haber sido “mostrada” o, mejor dicho, que debe haber sido pre-comprendida como fundamento posibilitante del enunciado. Naturalmente que el kantismo no es ajeno a dicho problema: el presupuesto ontológico fuerte, como condición posibilitante, es precisamente la Cosa-en-sí, aquello que, aunque trascendente e incognoscible, sirve de fundamento. No obstante, lo que interesa a Kant y posteriormente al neokantismo, es la esfera subjetiva que codifica y sintetiza el dato empírico, poniendo la atención en las estructuras lógicas que tiene el sujeto para realizar dichas operaciones.⁹⁹ Es en este sentido que Heidegger antepone un proyecto fenomenológico, que tenga por tarea no la edificación proposicional de la validez, sino que retroceda hacia ese presupuesto ontológico mismo, anterior al enunciado.

A la articulación más básica y originaria de este presupuesto ontológico la denomina Heidegger el “como hermenéutico”, haciendo referencia al desarrollo de la comprensión que, como ya se ha señalado, es la interpretación. En este sentido, primero se comprende al ente como posibilidad del proyecto, y en el trato, a partir de la articulación de su “para qué” dentro del tejido, se interpreta, se lleva a cabo lo que con el ente se puede. Se revela entonces que el “como apofántico” del enunciado está fundado en este “como hermenéutico”.

Es de capital importancia comprender el sentido que Heidegger otorga al término de “hermenéutica”. En general, porque la connotación con la que la utiliza el propio Heidegger ha sido, valga la redundancia, malinterpretada, o ha caído abiertamente en desuso. La hermenéutica para Heidegger no es un método, una estrategia de lectura, o una operación de la razón. Es, primero que nada, la forma en que se articula el significado dentro de el “estar-en-el-mundo”. Estamos ya siempre en medio de un mundo, tenemos ya siempre un trato con las cosas que nos hacen frente; usamos y producimos las cosas aún antes de preguntarnos conscientemente su

⁹⁹ Hay en esta comparación algo más que una mera elucubración vinculante, en tanto que desde el inicio de su carrera, el propio Heidegger asume la discusión epistemológica neokantiana como un terreno en disputa (sobre todo en torno a lo que se juega en el significado posible de la palabra “fenómeno”). Se trata, naturalmente, de la crítica del concepto trascendental que en el neokantismo positiviza el conocimiento a partir del psicologismo. En el proyecto neokantiano, la “validez” del conocimiento se halla cimentada, según Heidegger, en una aplicación conceptual y categorizante a partir de estructuras subjetivas pertenecientes a la interioridad de la mente (o como se quiera traducir el oscuro término de *Gemüt*). No obstante, semejante validez se restringe a la subjetividad enclaustrada que censura (al separar a la objetividad “real” de la categorización interna) la posibilidad del conocimiento de la cosa-en-sí, que sin embargo le sirve como fundamento ontológico. El fundamento se exterioriza, como incognoscible, y sin embargo se presupone ontológicamente como suministro de la interioridad, dejando inexplicada la relación.

“para qué”: “(...) el *Dasein* existe ya en un mundo interpretado y sólo posteriormente, a partir de esta situación, puede en su caso conceptualizar esa interpretación suya y articularla en enunciados.”¹⁰⁰ Y es esta comprensión anterior a toda teoría, este comprender la cosa de manera regular e inmediata (ese oscuro “ya siempre”), ese “saber” cómo habérsela con la cosa, a ello se refiere Heidegger con la “hermenéutica”.

Dos consideraciones fundamentales se hacen necesarias para comprender el “hermenéutico” que califica al “como”. Primero, que la hermenéutica heideggeriana no está planteada, o por lo menos no originariamente, desde el lenguaje como lengua (semejante distinción será fundamental para comprender por qué). La hermenéutica es una articulación de sentido llevada a cabo en la relación con el ente que hace frente y, por ende, no está mediada por la palabra: Así lo escribe Arturo Leyte: “Podrá decir Heidegger que de la ausencia de palabras no se sigue la ausencia de interpretación, porque ésta es una operación más original, una que ocurre por el simple hecho de “estar-en-el-mundo”.”¹⁰¹

Segundo, el término hermenéutica no es una más de las dimensiones existenciales del *Dasein*, a la manera de un modo entre otros. No sólo el *Dasein* está siempre interpretando el mundo en el que ya se encuentra, sino que es su modo originario de relacionarse con lo que le hace frente. De ahí que Heidegger defina la analítica existencial como una “fenomenología hermenéutica”.¹⁰² El concepto de hermenéutica aquí desarrollado resulta entonces, por lo menos, peculiar, pues estriba en una radicalización formal del proceso de comprensión a partir de su estructura ontológica, más allá del contenido. Como señala George Steiner, se trata de una estructura que describe “el entendimiento del entendimiento, el intento de formalizar y describir desde dentro las diversas formas en que interpretamos los significados del significado”.¹⁰³

En el “como apofántico”, el ente es de algún modo extraído del contexto significativo, del tejido remisional, y es determinado ya no por su “para qué”, sino por sus “propiedades”, por el contenido accesible en la mera contemplación, vehiculado en el enunciado como el predicado

¹⁰⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 110

¹⁰¹ Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p.105

¹⁰² Vattimo señala que, a este respecto, detrás de esta fenomenología hermenéutica se halla el motivo platónico de la anamnesis, pues “(...) como decía Platón, podemos reconocer lo verdadero cuando lo encontramos, porque 'de alguna manera ya lo conocemos.'” (Vattimo, *Introducción...*, ed. cit., p. 34) Dicha relación resulta interesante en tanto que delata una constante problemática de la filosofía occidental: el fundamento ontológico anterior a toda objetividad y validez, y su constante fuga dentro de las delimitaciones del propio sistema de la racionalidad (que Platón optara por una salida mítica es, para un análisis moderno, un dato ilustrativo en torno a la respuesta que dará Heidegger).

¹⁰³ Steiner, *Heidegger*, ed. cit., p. 52

que determina al sujeto. No obstante, es claro que no se trata de un contrario, sino de un derivado del “como hermenéutico”, pues aún el “mero contemplar”, como actitud derivada, presupone ya la significatividad comprendida y articulada.

De esta suerte, el *discurso*, con respecto al *logos*, es más originario que su dimensión lingüística y que su formalización lógica. Esto quiere decir que no es sólo anterior al enunciado, que sería una derivación reductiva del lenguaje, sino también a la *interpretación*, en tanto que lo que se articula en él es la comprensión, y la *interpretación* es una derivación de ésta. El *discurso*, como dice Heidegger, "(...) se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado."¹⁰⁴ La primacía ontológica que Heidegger le adjudica una y otra vez al *discurso* implica tanto una renuncia explícita a cualquier "filosofía del lenguaje", como la posibilidad de poner en marcha una fenomenología que incorpore una serie de fenómenos comúnmente subordinados, para reconsiderarlos desde su importancia práctica y ontológica. El callar es, por supuesto, uno de estos fenómenos: siendo generalmente subordinado por las teorías del enunciado, en el terreno ontológico del *discurso* se torna en una posibilidad esencial.

Ahora bien, en el “como hermenéutico”, el contenido de la descripción hermenéutica se torna positivo, en el significado original de la palabra: *positum*, es decir, puesto. Se parte de que semejante contenido ontológico está ya presente en una pre-comprensión, y aún más, previamente articulado. Kantianamente, es la condición de posibilidad para la enunciación proposicional.

La articulación previa es efectuada en el simple estar-ahí, en el trato con los entes que hacen frente. No se trata de una operación teórica o consciente, y más bien, es la condición fundante de estas. El ente se revela entonces no como un contenido representado en un sujeto determinado por un predicado, sino desde su “ser-para”, esto es, desde su lugar en el tejido remisional. Vale decir lo mismo -dado que lo que se ha determinado en esta articulación es tanto el comprender como la disposición afectiva, es decir, la posibilidad y la facticidad- el ente aparece articulado dentro de un proyecto fáctico, desde posibilidades de relación, de trato, de ocupación: los entes “son para algo” en mi proyecto, porque el ente es posible desde mi comprensión y mi apertura. En palabras de Vattimo: la comprensión apunta siempre a un proyecto fáctico y arrojado, a un *Dasein* que comprende “(...) como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un

¹⁰⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 161

sentido amplio, como instrumentos.”¹⁰⁵

Es fundamental recalcar la diferenciación que establece Heidegger entre la exteriorización de la articulación, que refiere al lenguaje, y a la expresión, que resulta en el *discurso*. Semejante distinción tiene como base la diferencia entre el plano existencial-ontológico, donde el *discurso* no se sustenta en la exteriorización fonética, y sus límites ónticos, donde ya siempre ha sido expresado lingüísticamente. Sólo así puede comprenderse el callar no como un fenómeno de negación del *discurso*, sino como una posibilidad singular. De este modo, el lenguaje (y no el *discurso*), tiene un modo de ser igual al de los entes intramundanos. Las palabras aparecen como entes “a la mano”, y por lo tanto quedan consignadas al mundo. En este sentido, el lenguaje sería la dimensión óntica del *discurso*, en tanto que instrumento referido a la pragmática.

Sin embargo, aunque el lenguaje tenga esta condición de lo “a la mano”, como sucedía con los “útiles” que comparecen en el “trato”, esto no quiere decir que el mundo, como red significativa, sea un espacio de significados “pre-fijados”, como si el hecho de que las palabras fueran cosas dotara de una referencia pre-establecida a las cosas que ellas refieren. El significado jamás estará preestablecido para después ser “descubierto” por el *Dasein* al modo objetivo de la denotación. El lenguaje, aunque óntico, no es una herramienta para “nombrar” objetos preexistentes que están “ahí” en el mundo, y que se significan en el contacto con el *Dasein*. Muy por el contrario, el lenguaje no deja de ser un modo (el de la exteriorización), del *discurso*, y en tanto que tal, su forma más esencial está en la apertura, en la comprensión mediada por su “ser fuera” y, por lo tanto, en las posibilidades y en la proyección.

Llegado a este punto se puede extraer una serie de conclusiones relevantes para la investigación. En primer lugar, ya que el *discurso* se ha identificado como la articulación significativa de la comprensibilidad, y no con el lenguaje expresado (al menos no en términos de su carácter ontológico), dicho concepto apunta al modo en que se relaciona el *Dasein* con los entes tanto en la exteriorización de palabras como en su ausencia. El *discurso* opera, entonces, antes que las palabras. Una pequeña precisión se hace, no obstante, necesaria: el *discurso* apunta al origen ontológico del lenguaje, lo cual no quiere decir, en todo caso, que ya fácticamente esté expresado, y que su expresión sea también siempre una determinación existencial. Como

¹⁰⁵ Vattimo, *Introducción...*, ed. cit., p. 29

señala, nuevamente, Martínez Matías: “Pese a la parquedad con que la obra de 1927 tematiza esta cuestión, las explicaciones al respecto invitan además a postular la imposibilidad de tal tejido remisional sin la existencia del lenguaje, por más que tal entramado no coincida del todo con éste. Pues es precisamente en esa materialización del habla donde se encierra aquella comprensión previa del mundo y del ser—ahí por la que éste se rige cotidianamente en su particular proyecto de ser .”¹⁰⁶

Así, aunque el *discurso* se diferencia ontológicamente del lenguaje, haciendo patente que todo ente requiere, para ser concebido como ente, de una estructura de referencias (como significación que remite de uno a otro), no es separable, en términos fácticos, de la materialidad utilitaria de los signos, que está siempre supuesta, aunque no sea reductible al *discurso*. Lo único que se ha establecido es que lo expresable sonoramente está fundado en la comprensión atemática de la significatividad, originariamente establecida en el proyecto. La articulación que lleva a cabo el *discurso* se entrelaza ya siempre, pues, con el decir cotidiano. No obstante, la precisión es fundamental: Heidegger apunta a la necesidad de reconocer esta anterioridad ontológica desde su base. De ahí que el enunciado le parezca insuficiente para explicar el fenómeno del *discurso*, pues justamente oculta este entrelazamiento previo del *Dasein* con la significatividad.

Cuando Heidegger habla de lenguaje y no de *discurso*, se refiere entonces a “algo a la mano”, a un conjunto de entes intramundanos, las palabras, que se asignan a la estructura ontológica ya descrita. Como señala Vattimo, “(...) el signo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana.”¹⁰⁷ Semejante carácter óntico no es en absoluto una degradación de su estatus en la investigación. Por el contrario. Heidegger llegará a decir incluso que el *discurso*, fácticamente, es ya siempre también lenguaje, dado que el *Dasein*, el ente que articula su aperturidad, es ya siempre en un mundo, con otros; ya siempre ha expresado, y ya siempre le han aparecido las palabras y los signos como entes intramundanos. Este “ya siempre”, que expresa el carácter de pre-comprensión y de cotidianidad regular, es asimismo un carácter ontológico del *Dasein*. Esto es: ontológicamente, es tan existenciarío el *Dasein* como caído en un mundo.

Hay en esta precisión un énfasis interesante. Heidegger sitúa la experiencia de “estar-en-el-mundo” como relativa al descubrimiento de la instrumentalidad. Una

¹⁰⁶ Paloma Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir...”, *ed. cit.*, sp.

¹⁰⁷ Vattimo, *Introducción...*, *ed. cit.*, p. 31

instrumentalidad, a saber, inherente a las cosas. Los signos, las palabras, representan uno más de los modos de esta instrumentalidad; su “para qué” sería, justamente, el de ser referencias. Dice a propósito Vattimo: “Hay sin embargo un tipo de entes intramundanos utilizables en los cuales el carácter de la referencia, precisamente en este sentido "informativo", no es sólo accidental, sino que es constitutivo: son los signos.”¹⁰⁸

Se establece entonces una estrecha relación entre mundaneidad y significatividad; lo articulado y pre-comprendido, eso que se media a través del significado para ser incorporado al proyecto arrojado en la totalidad de significados, termina por ser incorporado a dicho proyecto, de manera instrumental, con las propias palabras como útiles. Útiles que, paradójicamente, no serán herramientas, sino los significados mismos vehiculados por los signos: “Ser en el mundo significará ahora no tanto tener siempre relación con una totalidad de cosas instrumentos, como tener ya -siempre familiaridad con una totalidad de significados.”¹⁰⁹

2.1 El escuchar

Podría parecer que *Ser y Tiempo* está dominado por el imperio de la luz. Una y otra vez, tanto en los modos de fundamentación como en las ejemplificaciones, aparece la gran metáfora de la luz como centro gravitacional del modelo ontológico de Heidegger. No obstante, debajo de la metáfora de la luminosidad, atraviesa *Ser y Tiempo* un registro distinto, no visual, más discreto y sin embargo igualmente esencial: el auditivo. En efecto, en una lectura detenida, se atisban con igual recurrencia los motivos sonoros en la construcción de figuras, e incluso, en ocasiones, dicho registro aparece en primer plano sobre la cuestión visual. El “estar-en-el-mundo” se revela no solamente como el espacio de la iluminación, del que se orienta con la visión y clarifica los espacios, en una especie de ontología óptica, sino también como el ente que escucha, que habla y que responde.¹¹⁰

Semejante primacía de la audición sobre la visión, de la metáfora sonora sobre la visual, es esencial en el caso del *discurso*. Es precisamente dentro de esta dimensión auditiva que se

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p.32

¹¹⁰ La cuestión del responder en *Ser y Tiempo* se revelará esencial hacia el final de la analítica existencial. No obstante, se halla ya presente en el mismo planteamiento del *Dasein* como existencia, como el ente al que en su ser la ve su ser, y por lo tanto, tiene responsabilidad con respecto a él. Por lo pronto baste señalar aquí que el término alemán que usa Heidegger para dicha responsabilidad es *verantwortlichkeit*, derivado de *antworten*, responder.

emplaza el concepto central de esta investigación: el callar. Este aparece junto con otro fenómeno igualmente esencial para el desarrollo, y que habré de tratar primero por razones expositivas: el *escuchar* (*Hören*).

El primer presupuesto básico que se implica en el tratamiento de estos conceptos, es que el *discurso* no es en primera instancia algo que se habla, sino más bien algo que se escucha. La noción puede resultar paradójica en tanto que la civilización occidental comprende al lenguaje, de modo cotidiano, como la mera emisión de palabras -o en todo caso, en la escritura de estas -es decir, de un modo eminentemente activo (“El mundo (...) tiende a hablar”¹¹¹, dice Heidegger). Como señala Alfredo de la Rocha, en nuestra civilización “(...) defendemos fervientemente el derecho inalienable de la voz; creemos tener siempre algo que decir.”¹¹² La idea del lenguaje como algo con lo que nuestra primera relación, la más originaria, es de escucha, halla consonancia con un rasgo que sostiene Heidegger: la escucha del *discurso* significa, primero que nada, abrirse a él.

Heidegger trae a colación el tema del escuchar como una modalidad del *discurso*. Esto refiere, primero que nada, al comprender, en tanto que el *discurso* mismo fue definido como la articulación de la comprensibilidad. La exposición de esta modalidad no es al modo de un mero ejemplo; Heidegger opina que es precisamente a través de este fenómeno que se vuelve clara la relación del *discurso* y la comprensión: “La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar”.¹¹³ ¿En qué sentido es que el *escuchar* se relaciona con la comprensión?

El *escuchar* es un modo de la apertura: sólo puede escuchar quien está abierto a aquello que escucha, esto es, quien tiene ya cierta pre-comprensión del mundo que se escucha. Esto implica que el escuchar no refiere, al menos en un primer plano, al hecho concreto y fisiológico de percibir las ondas sonoras. Por el contrario, “la percepción acústica se funda en el escuchar”.¹¹⁴ Como es común en Heidegger, el registro de la percepción en términos físicos, en tanto que modelo explicativo, es siempre una derivación del carácter ontológico del *Dasein* como existencia fáctica. De este modo, sólo de este escuchar como apertura es que es posible oír algo. Los sonidos, el oír inmediato como registro meramente auditivo, es sólo posible por un escuchar

¹¹¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 187

¹¹² Alfredo de la Rocha, “Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger”, RF, vol. 23, n. 49, Maracaibo, 2005, sp.

¹¹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 161

¹¹⁴ *Idem*.

comprensor, más originario: de hecho, el oír como percepción pura es sólo una derivación. Como señala Heidegger, “para oír un puro ruido hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada”.¹¹⁵

¿Qué es entonces *lo que escucha* esta escucha más originaria? Precisamente el mundo al que está abierta y que comprende, esto es, las cosas: los autos, los árboles, los pájaros, las voces de los otros. Oímos, dice Heidegger, “(...) la carretera que chirría o la motocicleta... la columna en marcha en viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea... el habla del otro”.¹¹⁶

El hecho de escuchar “cosas” antes que sonidos funge como prueba fenomenológica, cotidiana del carácter comprensor -antes que meramente perceptivo- del escuchar. Esta relación con la comprensión refiere, además, a toda la compleja estructura que se acusaba en el análisis del mundo: el *Dasein* escucha pájaros, árboles, autos, etc., bajo el fundamento de su circunspección comprensora dentro de un todo de significaciones. Sólo así las cosas se escuchan como cosas, y no como simples sonidos: la comprensión opera, en su apertura no teórica, la relación significativa con el mundo a partir de esta escucha. A esto se refiere Tatiana Aguilar-Álvarez cuando señala que “El oír del que se está tratando tiene un carácter radicalmente formal: articula, es decir, relaciona. El oír es hacer *audible* la gama de relaciones que el entramado de *conformidad* del ente presenta en su estado de abierto.”¹¹⁷

Escuchar las cosas es posible porque el *Dasein* está en medio de los entes, en el mundo. Lo mismo sucede, de modo aún más radical, cuando el *Dasein* escucha a los otros. Heidegger es bien consciente de la importancia del fenómeno: “El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro”¹¹⁸ En el caso de escuchar a los otros no se acusa únicamente la estructura de la comprensión, sino también otro de los existenciaros fundamentales de *Ser y Tiempo*: el ser-con. En efecto, en la escucha del otro, se hace patente el estar-en-el-mundo-con-los-otros, es decir, el hecho de que el *Dasein* no sólo existe en un mundo de cosas, sino en un mundo con otros *Dasein*, y que está sujeto a la coexistencia y a si mismo, con la misma profundidad ontológica. Como sucedía en el caso del escuchar a mundo comprendido, cuando escuchamos al otro no

¹¹⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 187

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 182

¹¹⁷ Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, “El lenguaje en Ser y Tiempo”, Reflexiones Marginales, consultado el 23 de julio de 2020 en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-el-lenguaje-en-ser-y-tiempo/> (el término “oír”, utilizado Aguilar-Álvarez Bay, corresponde aquí al término de “escuchar”)

¹¹⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 186.

comprendemos ni oímos primariamente el sonido de las palabras, sino lo dicho en aquello escuchado.

Es desde el desarrollo de este escuchar-al-otro, que equivale, en términos de la comprensión, al estar-abierto-al-otro, que Heidegger desarrolla uno de los fenómenos cruciales para la analítica existencial. A modo de anuncio, señala Heidegger en el párrafo 31: “El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo”.¹¹⁹ Qué implica la “primaria y auténtica” apertura del *Dasein*, a qué refiere el “poder-ser más propio”, quién es el “amigo que todo *Dasein* lleva consigo” son cuestiones que se aclararán más adelante en la investigación.

2.2 El callar

Como se señalaba al inicio de esta reflexión, la importancia de la cuestión del callar y del silencio no se restringe, en la obra de Heidegger, a su aparición en *Ser y Tiempo*. Por el contrario, a partir de la década de los treinta, Heidegger le confiere al callar un lugar cada vez más privilegiado en su obra, por lo que no es incorrecto pensar que, aún si su aparición en *Ser y Tiempo* es más bien anecdótica, desde esta obra se vislumbra su relevancia en términos de la comprensión del lenguaje. Como se puede ver en obras como *Carta sobre el humanismo* y *De camino al Habla*, el callar será de una importancia capital: se irá constituyendo, de modo definitivo, como el fundamento y el origen mismo del habla. En este mismo sentido, su importancia estará ligada a la cuestión del ser, en tanto que este tiene una íntima relación con el *logos*.

En el caso específico de *Ser y Tiempo*, como se señaló, el callar es traído a colación hasta el párrafo 34, dedicado al *discurso*. Más propiamente, es tratado inmediatamente después de los análisis del “escuchar”, y aunque no puede ser reducido a un mero anverso de este, sí cumple el mismo objetivo metodológico: por un lado, el clarificar la estructura de la comprensión, así como postular al *discurso* como su articulación significativa, y por otro, el presentar los diversos modos que puede adoptar dicho *discurso*, y cómo estos fundamentan tanto la relación del *Dasein* con los otros, como consigo mismo.

¹¹⁹ *Idem*.

Ya hacia el inicio del análisis del callar afirma Heidegger que este representa una “(...) posibilidad esencial del discurso”.¹²⁰ La frase, que por el momento queda suspendida en toda su amplitud, tiene como primer fundamento, obvio y sin embargo remarcable, el hecho de que el callar es un modo discursivo. La aseveración es complicada porque, aunque resulta evidente a estas alturas de la reflexión, expresa una paradoja en los términos clásicos del análisis del lenguaje. ¿Cómo es que la ausencia de palabras puede ser tematizada como un modo de la discursividad? La paradoja queda diluida si se toma en cuenta que para Heidegger el *discurso*, ontológicamente entendido, es anterior a las palabras o a su exteriorización. En los análisis anteriores quedó asentado que las palabras, en tanto que signos materiales, son al modo de los útiles, es decir, “a la mano”. Son “utilizables”, en este sentido, solamente porque el *Dasein* ha hallado una comprensión significativa del mundo, cuya articulación es llevada a cabo por el *discurso*.

No obstante lo anterior, falta dilucidar aquí, de modo explícito, como es que el callar puede ser un modo del *discurso*, y más aún, qué podría significar que se constituya como “posibilidad esencial”. El *discurso* fue definido, a inicios del párrafo 34, como la articulación significativa de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, por lo que el callar debe referirse a una articulación, implicar una comprensión, y de algún modo poder expresar la significatividad que se articula en la apertura.

El procedimiento de Heidegger en este punto es hartamente conocido, y expresa quizá el modo más frecuente de su elaboración conceptual en *Ser y tiempo*: la postulación de un fenómeno en su desarrollo inmediato y vulgar, para después extraer su carácter originario. En el caso del callar, Heidegger parte de la disolución de del concepto vulgar del callar como la mera ausencia de palabras. Callar, como aclara Heidegger, “(...) no significa estar mudo.”¹²¹ Esto en el sentido estricto en el que el mudo, ante todo, tiene la tendencia a hablar, y se halla de algún modo imposibilitado para hacerlo. Lo que se tiene, en el caso del mudo, es una intención ocluida, un *discurso* meramente cancelado: “[El mudo] no solo calla, sino que carece de la posibilidad de hablar.”¹²² Esta primera distinción, por más básica que pueda resultar, es sin embargo esencial en tanto que el que callar, en oposición al mudo, ejerce una *posibilidad* del discurso. En este mismo sentido Heidegger propone la figura del taciturno: aquel que nunca dice nada, y que por lo tanto,

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 187

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*

tampoco calla realmente. A lo que nos conduce semejante elaboración es a una evidencia esencial: sólo en el discurrir es que es posible un auténtico callar, o en palabras de Heidegger, “(...) para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir”.¹²³ Este “algo que decir” implica, en efecto, una aperturidad y una comprensión.

En este sentido, el callar es una posibilidad del “comprender escuchante”, en el sentido en el que todo hablar es a la vez un oír: se articula en el discurso la apertura patente en la comprensión del “escuchar”. La noción subyacente es, naturalmente, la de una palabra que no “representa” ni “crea” lo dicho, sino que se limita a hacer patente eso que está allí, aquello que fue comprendido y que puede ser comunicado. Con respecto a esta comprensión señala Heidegger que el silencio puede “(...) promover la comprensión, con más propiedad que aquel al que no le faltan las palabras.”¹²⁴ En esta primera aseveración aparecen tres puntos esenciales para la investigación, en los que me detendré brevemente. Por una parte, el callar aparece en relación con la comprensión en tanto que puede “promoverla”, en el sentido de la comunicación, y por lo tanto, en relación con el existencial ser-con. En este mismo sentido añade Heidegger que, aún en el callar, “(...) entendemos y damos a entender”.¹²⁵ Tanto el “promover la comprensión” como “dar a entender” declaran un carácter de comprensión compartida. Semejante carácter, como veremos más adelante, será crucial en tanto que el “ser-propio” del *Dasein* será posibilitado mediante una comunicación particular: la del *Dasein* consigo mismo. Por ello dirá Heidegger que del silencio proviene “(...) el transparente estar los unos con los otros.”¹²⁶

Por otro lado, en la primera sentencia: “(...) promover la comprensión, con más propiedad que aquel al que no le faltan las palabras”¹²⁷, aparece el callar no solo como modo esencial del *discurso*, sino también como contrapunto del hablar, sobre todo del hablar excesivo, aseveración que reafirma posteriormente al señalar que “no por mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión”.¹²⁸ El contrapunto entre callar y hablar, sobre todo el hablar en exceso, sin fundamento crucial, en tanto que para Heidegger el *discurso* emitido por repetición e inercia constituirá uno de los componentes esenciales de lo que se denominará la *caída*: el hecho de que el *Dasein*, huyendo de sí mismo, se refugie en el ámbito público

¹²³ *Ibidem.*, p. 188.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 187.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 185.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 188.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 187.

¹²⁸ *Idem.*

determinado por los otros. Este *discurso* vacío, repetido sin fundamento, no clarifica en nada la comprensión. Por el contrario, la encubre, al proyectar sobre lo comprendido una aparente claridad. Esta modalidad del *discurso*, que aleja de la comprensión, será nombrada por Heidegger como *habladurías*. Y será el *callar*, como posibilidad del mismo *discurso*, lo que establecerá la vía existencialista alterna de una comprensión auténtica. El silencio, en tanto que posibilidad del *logos*, en un sentido amplio, “manifiesta algo” y “(...) acalla la habladuría”.¹²⁹ El sentido activo del verbo “acallar” expresa pues la revaloración del fenómeno del callar, tradicionalmente determinado en su pasividad, como un fenómeno elocuente y expresivo.

Por último, la aseveración que señala que el callar puede “(...) promover la comprensión, con más propiedad que aquel al que no le faltan las palabras”¹³⁰ pone énfasis en el problema de la “propiedad” de la comprensión, y de su correspondiente modo discursivo, en clara relación con la propiedad del *Dasein* como posibilidad existencialista. La propiedad, de la cual depende, en términos generales de la investigación, la dilucidación del sentido del ser como objetivo principal de *Ser y tiempo*, se pondrá en marcha en una posible apropiación de sí mediada por el silencio: como veremos más adelante, el movimiento de apropiación está mediatizado por la llamada de la conciencia, de carácter silencioso. La llamada, a forma de una exhortación a la apropiación de sí mismo, será operada desde y para el *Dasein* mismo en un movimiento que pondrá al *Dasein* en posición de escucha y de vocante a un tiempo. A ello se refiere Heidegger cuando señala que el silencio “(...) articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar”.¹³¹ La llamada tiene por sentido retrotraer al *Dasein* a su verdadero ser, esto es, a la apertura y la posibilidad.

La llamada habrá de ser silenciosa, en tanto que el callar, al ser el gesto posibilitante en el que el *Dasein* se comprendería a sí mismo desde su propio ser, y este ser es siempre apertura y posibilidad, cumple con un carácter discursivo abierto. Si todo enunciado es una determinación, una delimitación de un sujeto por un predicado, el silencio apunta más bien a la cualidad no agotable de aquello que expresa. En este sentido, el callar como fundamento de la apropiación del *Dasein* de sí mismo expresa esta “no-agotabilidad” del propio carácter del *Dasein*, en tanto que ser abierto y siempre posible. Como pura apertura arrojada, el *Dasein* mismo resulta en ese “algo” no enunciable, no decible, que sólo puede ser expresado por el silencio. En esta misma

¹²⁹ *Ibidem.*, p.188.

¹³⁰ *Ibidem.*, p.187.

¹³¹ *Ibidem.*, p.188.

correspondencia cabe interpretar, al mismo tiempo, el carácter del ser en su propio ocultamiento, en su retraimiento que lo hace comparecer en su revés: el ser sería, en su íntima relación con el *Dasein*, aquello mismo que no se podía enunciar de este, aquello que solo en el silencio puede tener sentido.

En términos generales, la aproximación heideggeriana al callar se mueve sobre una doble perspectiva: por un lado, a partir de la dimensión lingüística del *discurso*, en su carácter comunicativo, y por otro, en la dimensión significativa del mundo, en su comprensión de él como fundamento ontológico de cualquier decir lingüístico. De esta distinción viene la negativa de Heidegger con respecto al enunciado como vehículo originario del “dar cuenta” del fenómeno. El “como apofántico”, como fundamento del enunciado, significaría por encima de todo, en este sentido, la disociación de la relación arriba señalada: el enunciado oculta la relación entre la articulación lingüística y la comprensión significativa del mundo antes de la elaboración concreta en palabras.

Como anverso de esta aproximación enunciativa -que forma parte de su crítica al positivismo lógico-, Heidegger propone al callar como un modo elocuente del *discurso*, en tanto que desplaza la significatividad de la delimitación predicativa del enunciado, y pone el énfasis, más bien, en la comprensión pre-lingüística del mundo. Lo que se halla en discusión, y lo que quiere reivindicar Heidegger en este punto, es la interpretación originaria del *lógos* griego en tanto que *deloun*, entendido como “hacer patente”. El silencio “hace patente” la significatividad de lo que calla, lo anuncia, sin delimitarlo ni segmentarlo. Para Heidegger, en tanto articulación significativa del mundo, más allá del signo concreto, el silencio descubre lo que se calla; muestra, en efecto sin hacer uso de la palabra.

En el caso del callar la relevancia de este “horizonte de significación”, que trasciende a todo ente y que se instaura más bien en el espacio de su posibilidad, se vuelve crucial en tanto que el silencio no articula ningún ente particular. Sólo porque el *discurso* se refiere al espacio posibilitante de todo lo articulable, y no de la articulación específica de un ente como “objeto”, es que se puede callar significativamente. Precisamente en el callar no se articula una significatividad específica referida a un ente particular: el objeto falta, el ente específico está ausente, y sin embargo en el callar se acusa la significatividad del mundo.

En este sentido el callar como posibilidad del *discurso* hunde sus raíces en la significatividad como fenómeno de la apertura, en tanto que horizonte y espacio de comparecencia: por un lado, tenemos que la significatividad resulta de la conjunción entre la comprensión del *Dasein* y el mundo como totalidad remisional: por otro lado, el *Dasein* fue definido como la concreción existencial de la apertura (tanto de su propio ser como del ser en general, el de todos los entes). En esta apertura es que se manifiesta la articulabilidad del mundo. Por último, el *discurso* fue definido como un modo existencial de la apertura -uno de los momentos constitutivos del ahí-, más concretamente, “(...) aquel que articula lo articulable proyectándolo en el comprender arrojado”.¹³² De estas tres definiciones se extrae una conclusión fundamental para la presente investigación: lo que el discurso articula es la significatividad. Y es en este mismo sentido, recordando al callar como una posibilidad esencial del *discurso*, que es también la significatividad lo que el silencio calla.

¹³² Mariana Leconte, “Mundanía, significatividad...”, *ed. cit.*, p. 158

CAPÍTULO 3

El uno, la angustia y la muerte

3. Propiedad e impropiedad.

Parte de la importancia de la modalidad discursiva del callar viene del papel decisivo que esta juega en el análisis existencial de lo que Heidegger comprende por propiedad. En efecto, lejos de ser una modalidad entre otras, el callar es determinado por Heidegger como una "posibilidad esencial".¹³³ Lo esencial de dicha posibilidad se cifra en el concepto heideggeriano de la *voz de la conciencia*, y en su relación con el modo existencial de la *propiedad (Eigentlichkeit)* del *Dasein*. Será de esta modalidad existencial de la cual dependerá, a la postre, la dilucidación del sentido del ser del *Dasein*: ni más ni menos que el objetivo central de la analítica existencial, y por lo tanto, de la investigación ontológica de *Ser y tiempo*. Como se mostrará, dicho movimiento de apropiación estará mediado por el llamado de la *voz de la conciencia*, de naturaleza silenciosa, por lo que la propiedad como posibilidad, en términos discursivos, estará ligada al silencio desde su caracterización más básica.

En la presente investigación, se ha aproximado la relevancia y la construcción conceptual del silencio desde su relación con el *discurso*, y más concretamente, con la significatividad y la comprensión como componentes articulados del callar. Semejante aproximación, al estar fundada en los conceptos de la significatividad y la comprensión, tuvo que comenzar, obligadamente, por el análisis del mundo y del ahí. Estos dos componentes corresponden a dos de las partículas que componen la estructura fundamental que Heidegger toma como punto de partida: estar-en-el-mundo. En este sentido, se ha analizado el silencio desde la perspectiva de la significación del "dónde" que habita el *Dasein*, y del *discurso* en relación con el "cómo" de este habitar. La importancia existencial de la voz de la conciencia, y su carácter silencioso, partirán pues del componente faltante de la estructura: el quién del *Dasein*. La pregunta que guiaría esta preocupación sería la siguiente: ¿cómo y en qué sentido el silencio determina el análisis del quién del *Dasein*?, o puesto de otro modo, ¿quién es aquel que calla, y que importancia tiene el silencio de este callar en su relación consigo mismo?

¹³³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 187

Tomando en cuenta estas consideraciones, la pregunta por el quién del *Dasein*, más allá de cierta ingenuidad epistemológica, delata el meollo del problema de la cotidianidad y la condición ontológica. Al preguntar por el quién de este estar-en-el-mundo, Heidegger pone en primer plano al modo cotidiano de la existencia. Y cotidianamente, el *Dasein* está referido al trato pre-teórico con los útiles, y su ser se decanta por una modalidad eminentemente pragmática. En este sentido, la idea de un posible “yo” como respuesta al quién del *Dasein* -respuesta que estaría presuntamente apoyada por la interpretación del mismo como el ente que soy en cada caso- se torna frágil e improcedente. Como lo escribe, nuevamente, Martínez Matías, “(...) el concepto de «yo» como premisa evidente de toda consideración en torno al ente que somos comporta tácitamente su comprensión al modo de un núcleo unitario e idéntico a sí mismo, cuya unicidad e identidad serían previas e inalterables desde su relación con el mundo.”¹³⁴ Como resulta claro, semejante comprensión es contraria a la determinación del *Dasein* como existencia: un ente en cuyo ser le va su ser, y cuya existencia es un proyecto abierto, no puede identificarse con un “yo” como fundamento, al menos en términos ontológicos. El proyecto que él es, cotidianamente, está ya siempre disperso -o absorbido-, en el ente intramundano. Como lo señala Heidegger, “El *Dasein* se encuentra inmediatamente ‘a sí mismo’ en lo que realiza, necesita, espera y evita – en lo a-la-mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante”.¹³⁵ De esta dispersión múltiple es imposible, como proposición fundante, la deducción de un “yo” como punto subjetivo unitario. Al contrario, en la multiplicidad de su proyectarse hay una absoluta falta de mismidad. Por ello Heidegger insiste en afirmar que, cotidiana y regularmente, el *Dasein* no es él mismo.

Ahora bien, el no-ser-él-mismo del *Dasein* se funda en tanto en su absorción en el ente intramundano, en el trato, como en el existenciario del “ser-con”, que apareció ya previamente en los análisis del *escuchar*. Tal existenciario refería al carácter de ser-con-los-otros en el mundo, esto es, que el estar-en-el-mundo no solo se refiere a los entes intramundanos, sino a otros entes con su misma condición ontológica. Con ellos existe el *Dasein* con la misma anterioridad ontológica que con los entes intramundanos, esto es, antes de toda voluntad o decisión: el *Dasein* es *ya siempre*, ontológicamente hablando, con los otros. Esta referencia a los otros, en relación con su no-mismidad, hunde sus raíces en el fenómeno mismo de la significatividad. No de forma

¹³⁴ Paloma Martínez Matías, “Propiedad e impropiiedad en Ser y Tiempo”, *Pensamiento*, vol.61, n. 231, 2005, p. 356

¹³⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 144

aleatoria se trajo a colación el “ser-con” a propósito del Escuchar: se escucha a los otros, al modo de estar abierto a ellos, antes incluso de elegir dicha comunicación. Preceden ya siempre a la conciencia de esta relación y a sus modos electivos, una pre-comprensión compartida y una Disposición afectiva compartida. En este sentido, el *Dasein* exist en un mundo configurado “(...) en virtud de un entramado significativo socialmente instituido.”¹³⁶

La cuestión que resulta relevante, en términos de la propiedad y la impropiedad, es la de determinar los alcances de dicha vinculación en términos de la posible singularidad del *Dasein*, o su irremediable disolución en el entramado común. Dicha cuestión es de crucial importancia en tanto se cifra en la operación misma de la comprensión y de la significatividad, precisamente aquellos elementos que articula el *discurso*. Respecto a la propia formulación del problema, dice Heidegger: “(...) el *Dasein* está sujeto al domino de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*.”¹³⁷ ¿Qué significa este señorío de los otros? ¿Cómo es que le arrebatan al *Dasein* su ser?

Precisamente desde el disponer de sus posibilidades cotidianas. Aparece pues, de nuevo, la disociación entre el *Dasein* como la apertura misma, y su disolución entre lo que en esta misma apertura comparece. Sólo que ahora el *Dasein* no se absorbe, en primera instancia, en el ente intramundano, sino en la significatividad común que establece el dominio público de los otros entes que comparten su misma condición ontológica. Lo que señala Heidegger en este punto es que la red de significatividad que comprende el estar-en-el-mundo no se constituye individualmente, sino en un espacio común. Esto tiene por efecto la construcción de un discurso público que determina de antemano las posibilidades cotidianas que el *Dasein*, en tanto que apertura, puede elegir. A este discurso público que determina de antemano el modo en que se dispone el *Dasein* con respecto a sus posibilidades, lo llama Heidegger el *uno* (*das Man*), en referencia a la ambigüedad del caso coloquial: *uno* hace lo que *se* debe hacer, *uno* habla como *se* habla, *uno* decide como *se* decide.

El *uno* como “sujeto” impersonal viene a responder, pues, el *quién* del *Dasein* cotidiano por el que se preguntaba. No obstante, por su propia naturaleza, se rehúsa a la identificación concreta: el *uno* no es nadie, es todos, es cualquiera; es, precisamente, la no-identificación

¹³⁶ Paloma Martínez Matías, “Propiedad e impropiedad...”, *ed. cit.*, p. 357

¹³⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *ed. cit.*, p. 151

absoluta. Como lo pone Martínez Matías, “(...) el uno es la posición, el decir o hacer que cualquiera podría sostener, el ámbito en el que todo ser-ahí deviene intercambiable por los demás.”¹³⁸ Heidegger identifica a la figura del *Uno*, señaladamente, con la impropiedad, en tanto que en ella el *Dasein* precisamente no es sí mismo.

Cotidianamente el *Dasein* no es *él mismo*, sino *uno mismo*, Este ser uno mismo implica, pues, que la interpretación y modo de ser cotidiano del *Dasein*, su comprender y proyección de posibilidades, han sido determinados por el *Uno*. La comprensión y articulación de la significatividad, el plexo referencial, diseña el *discurso* del *Dasein* en las coordenadas de una comprensión pública del mundo. En suma, la apertura misma queda supeditada a la interpretación pública (Heidegger habla de la “específica aperturidad del Uno”¹³⁹). A este último fenómeno lo llama Heidegger *publicidad* (*Öffentlichkeit*), “(...) para indicar cómo toda proyección relativa al ente intramundano se produce desde una red de significaciones comúnmente creadas.”¹⁴⁰

Al absorberse en esta apertura pública lo llama Heidegger la *caída* (*das Verfall*).¹⁴¹ Como es común en Heidegger, el concepto reviste una resonancia teológica de insinuaciones negativas. No obstante, al igual que la impropiedad, se trata de un modo de ser, es decir, una posibilidad ontológica fundamental, innegable e impostergable del *Dasein*, y responde a una descripción fenomenológica libre de juicios condenatorios. Define una condición existencial del *Dasein*: que está ya siempre caído en un mundo, en medio de entes intramundanos previamente significados y descubiertos por la comunidad impersonal. Su proyecto, en suma, está necesariamente vinculado con el tejido remisional establecido por el Uno.¹⁴² Ahora bien, ¿cómo

¹³⁸ Paloma Martínez Matías, “Propiedad e impropiedad...”, *ed. cit.*, p. 357

¹³⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *ed. cit.*, p. 190

¹⁴⁰ Paloma Martínez Matías, “Propiedad e impropiedad...”, *oed. cit.*, p. 358

¹⁴¹ Para Heidegger la *caída* no es un término que se relaciona, o al menos no primariamente, con su homónimo religioso. Lo anterior es relevante porque Heidegger pretende despojar a la caída, así como al *uno* y al estado de impropiedad, de todo juicio negativo en términos metodológicos. No se cae en el *uno* por error o negligencia, ni se sale de él mediante una superación o una mejoría. El *uno*, como estado de impropiedad, es consecuencia de la caída y de la facticidad del *Dasein*, y como tal, es un estado positivo de la existencia (de hecho, es el estado regular y cotidiano). La renuncia al tono condenatorio significa en Heidegger, como señala Steiner, una antinomia singularísima que separa su análisis de los otros dos grandes modelos occidentales de la caída: el marxismo y el psicoanálisis.

¹⁴² Hay una declaración de pérdida por inercia: el *Dasein*, en su cotidianidad, se pierde en las cosas, en lo simplemente “allí presente”. No obstante, semejante pérdida de sí mismo, mediatizada por la angustia, se vuelve positiva existencialmente, pues “(...) genera una fructífera insatisfacción. Hace que el vacío *Dasein* se ocupe de ese vértigo de la extrañeza desfamiliarizadora” (Steiner, *Heidegger*, *ed. cit.*, p. 166) Incluso, si se pretende ir más lejos, el estado de caído establece en Heidegger una positividad aún más importante, en tanto que opera una especie de dialéctica que determina únicamente a partir de un *pólemos* sin afirmación ulterior, pues el estado de caído

es que se articula el *discurso* dentro de la *caída*? ¿cómo se expresa el Uno mediante el existencial del *discurso*? Si lo que articula el discurso es la comprensibilidad significada del mundo, y son precisamente esta comprensión y esta significación lo que captura el uno, ¿qué papel tiene el callar en este fenómeno?

3.1 Las habladurías

En el fenómeno de la *publicidad*, donde las proyecciones relativas al ente se producen desde una significatividad común, desde la comprensión del *uno*, la apertura misma queda supeditada a una interpretación pública. A esta determinación de la apertura la nombra Heidegger la “específica aperturidad del Uno”.¹⁴³ La caída en esta significatividad común, aunque inevitable, implica el cotidiano “no ser si mismo” del *Dasein*. La comprensión y la significatividad, a partir de las cuales se proyecta el *Dasein*, se determinan pues por el contenido pre-fijado de lo que Heidegger denotará como *habladurías*.

Las *habladurías* son un modo del *discurso*, y en este sentido expresan la articulación significativa de la comprensibilidad de la *caída*. Ahora bien, señala Heidegger que el callar, en su sentido activo, “acalla la habladuría”.¹⁴⁴ La oposición explícita de estas dos modalidades apunta al protagonismo del callar dentro de las coordenadas de la propiedad, en tanto que ocluye precisamente aquello que fundamenta la *caída*.

Dos son las cualidades que hacen del *discurso* el lugar privilegiado de expresión de la *caída*.¹⁴⁵ En primera instancia, su componente expresivo y comunicativo que, cotidianamente determinado y aunado a la materialidad propia del lenguaje, lo torna más susceptible a la socialización. En segundo lugar, es su carácter comunicativo, que genera a su vez el espacio público, el que hace del *discurso* el lugar existencial donde se expresa de modo más señalado la contraposición entre la propiedad y la impropiedad. Para describir el modo impropio de existencia del *Dasein*, en términos del *discurso*, Heidegger recurre al concepto de las

establece la pérdida que posibilita el “recuperarse a si mismo”; esto es, el empuñarse, el elegirse, el comparecer ante sí mismo, solo es posible bajo el supuesto de una caída inicial (algo equiparable a la *felix culpa*).

¹⁴³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 190

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 187

¹⁴⁵ La afirmación es refutable, si se analizan con profundidad los fenómenos de la *avidez de novedades* y la *ambigüedad*, que corresponden, en términos de la caída, a los otros dos caracteres del *estar-en*: la *disposición afectiva* y el *comprender*. No obstante, dentro de los parámetros de esta investigación, he optado por considerar al *discurso* como punto privilegiado de análisis.

habladurías. Las *habladurías* refieren al modo de comprensión y discursividad pública que se establece sin la apropiación correspondiente de aquello de lo que se habla. El término que utiliza Heidegger para *habladurías* es *Gerede*, un término sin resonancias peyorativas: se compone del prefijo *Ge* (conjunto, reunión), y *Rede* (*habla, discurso*), por lo que significa literalmente “el conjunto de lo hablado”, o mejor, el “conjunto de lo que se habla”.

El *Dasein* se entrega de modo inmediato a este estado interpretativo, en tanto que cotidiana y regularmente queda absorbido bajo la égida del *uno*. Dicho estado “(...) regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierta y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en.”¹⁴⁶ En el pasaje citado se expone tanto la intrínseca relación ontológica entre *discurso*, comprensión y discursividad dentro de las coordenadas del *uno*, como el hecho fenomenológicamente positivo de que semejante articulación llevada a cabo en las *habladurías*, por más predicados negativos que exteriormente se le pueden adjudicar, no deja, con todo, de ser una “comprensión del mundo abierta”.

En las *habladurías*, lo hablado en el *discurso* tiene la tendencia a expandirse significativamente a ámbitos cada vez más amplios, y por tanto más ambiguos¹⁴⁷, hasta el punto de consolidarse en un estatus de autoridad. “La cosa es así, porque se la dice”¹⁴⁸, escribe Heidegger. Esta autoridad se establece mediante dos fenómenos constitutivos, la repetición y la difusión.¹⁴⁹ Ambos comparten una misma característica crucial: prescinden, en su despliegue, de una relación directa con el ente del que discurren. En este sentido, las *habladurías* terminan por encubrir aquello que pretende abrir (en tanto que todo *discurso* es apertura articulada). No obstante, semejante fenómeno de dispersión y repetición es inevitable, ontológicamente hablando, y forma parte tanto de la naturaleza del lenguaje como de la constitución ontológica socialmente determinada del *Dasein*.

¹⁴⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 190-191

¹⁴⁷ Es de notar en Heidegger cierta defensa del localismo a través tanto de sus figuras poéticas como de su modelo ontohistórico.

¹⁴⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 191

¹⁴⁹ El desarrollo del concepto de las *habladurías*, y en general de la relación entre lo público y el lenguaje, representa uno de los puntos más fructíferos e innovadores de la propuesta de Heidegger. El fenómeno de la autoridad de lo público, como reguladora y determinante de la interpretación del mundo, fue tema de gran desarrollo y debate en la Escuela de Frankfurt.

¿Cómo se posibilita una discursividad que ha perdido relación directa con el referente de su discursividad? En primer término, porque se repite lo dicho sin comprender aquello *de que* se dice lo dicho. Y sin embargo, esto sólo es posible por una cualidad aún más básica del lenguaje: su expresión. El *discurso*, dice Heidegger, ha sido ya siempre expresado. Si bien en la exposición de la estructura ontológica se remarca su estructura con anterioridad a la fonación y a la comunicación, es también un hecho ontológico, en términos de una fenomenología de la cotidianidad, que el lenguaje está siempre siendo expresado y comunicado. Este fenómeno de expresión no es, sin embargo, separable de su contraparte ontológica: sólo es posible porque se halla fundado en ella. Esta exteriorización de la comprensión, vehiculada en la materialidad del lenguaje, es la que permite la repetición vacía. Como escribe Heidegger:

“En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el habla comunicada puede ser comprendida en buena medida sin que el oyente tenga una comprensión originaria del ser de aquello de lo que se habla. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Lo comprendido es lo hablado; pero aquello de lo que se habla se comprende sólo aproximada y superficialmente; se mienta la misma cosa, porque todos comprenden lo dicho en el marco de la misma medianía.”¹⁵⁰

En efecto, la comunicación y comprensión que imponen las *habladurías* generan una relación superficial con los entes supuestamente articulados y comprendidos. Su descubrimiento no depende de una proyección singular a partir de la comprensión directa del ente por parte del *Dasein*: el ente se comprende ya siempre descubierto por la comprensión general, tornada autoridad ya siempre establecida. Esta comprensión no originaria, por otro lado, genera una sensación de medianía. La medianía, concepto relativo a la ambigüedad, refiere a cierta indiscernibilidad en la comprensión, cierto estado de disolución de lo comprendido en la vaguedad de lo indistinto. A ello refiere Heidegger cuando dice que, una vez en el dominio de las *habladurías*, “(...) pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”.¹⁵¹ En este estado se limitan las posibilidades de proyección del ente en tanto generan la ilusión de cierta comprensión ya garantizada en lo repetido. Y dado que la relación de comparecencia directa con el ente se ha hecho superflua en pos de la determinación

¹⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 191

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 196

de su significado por la significatividad común, el ente se aleja progresivamente del proyecto del *Dasein* en tanto que apertura: todo ya “se” conoce, “se” sabe qué esperar de él, “se” determina ya siempre en su verdad.

La comprensión queda, pues, atada a una supresión niveladora que hace pasar por verdadero o ya siempre descubierto el ente a partir de una significación común. Adquiere entonces relevancia “lo dicho”, lo “ya hablado” por otros: en suma, una autoridad abstracta que define el “qué” y el “cómo” del ente ya siempre descubierto.¹⁵² Esta estructura, fenomenológicamente positiva, dirige gran parte de la comprensión media del *Dasein*. En palabras de Heidegger: “Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el *Dasein*. Muchas cosas son las que nunca irán más allá de semejante comprensión media”.¹⁵³

¿Significa todo esto que es imposible para el *Dasein* una proyección auténtica de sus posibilidades de ser? ¿Está condenado, y con el *discurso*, a responder siempre a la significatividad públicamente establecida?

Como se verá a continuación, existe para Heidegger una posibilidad existencial que se sustrae del “señorío” del *uno*. Dicha posibilidad no será formulada como una especie de superación voluntaria, ni de una elevación moral o espiritual. Será, en todo caso, un retroceder hacia el fundamento que ha sido absorbido por el Uno, a saber, la propia apertura del *Dasein*. Si el *Dasein* puede ser determinado por una significatividad común es, en primera instancia, porque está referido a la significatividad como una posibilidad. La *caída* es entonces una prueba positiva de su apertura, y por lo tanto, la posibilidad existencial de su “propiedad”, de su auténtico proyectarse en posibilidades, no significa de ningún modo una transformación o superación de su ser sino precisamente regresar a él como fundamento. Su propiedad le pertenece como posibilidad a cada momento, simultáneamente a su estar-caído, en tanto que refiere a la misma constitución de ser que lo habilita para ambos modos existenciales. La posibilidad de su propiedad como modo de existencia, por otro lado, tendrá todo que ver con la dimensión discursiva del *Dasein*, y particularmente, con los fenómenos del callar y del silencio.

¹⁵² Los “otros” tienen aquí, aunque Heidegger insista en eliminar del término todo matiz condenatorio, una connotación abiertamente coercitiva, como en Sartre (otra coincidencia se establece con Marx, con quien coincide Heidegger en torno al efecto de la individualización humana y la enajenación por parte de la tecnificación y la dictadura del mundo de las cosas. Es mérito de Steiner haber señalado los antecedentes del concepto heideggeriano del *uno* en Durkheim y Engels, así como en Hegel y Rousseau.)

¹⁵³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 192

Por lo pronto, resulta útil hacer énfasis en el carácter no dialéctico ni jerárquico de los dos modos existenciales de la propiedad-impropiedad. Pues por mucho que podría parecer que se despliega una especie de elección moral de dos vías, Heidegger insiste en que dicha diferencia no es más que una mera “modificación” existencial. Es decir, que en todo caso no se optará por una cosa o la otra, sino que lo que genera es un desplazamiento dentro de los límites de la existencialidad misma. Lo que cambia, pues, es el modo de aparición, de concepción del fenómeno y de su relación con el ser. En palabras de Arturo Leyte: “(...) esa transformación no habría de llevarnos a otro lugar, sino al lugar en el que ya se está, pero comprendiéndolo como (...) ex-sistencia”.¹⁵⁴ Ello porque igual de constitutiva que la existencialidad son para el *Dasein* la *facticidad* y la *caída*, por lo que éste “(...) siempre ha elegido y, al elegir, ha desechado otras posibilidades que eran igualmente suyas.”¹⁵⁵ Lo que quiere decir Leyte es que el *Dasein*, en términos fácticos, está siempre arrojado en la impropiedad, dado que se ha proyectado en determinadas posibilidades fácticas, que necesariamente desechan otras, y por lo tanto, no lo dejan permanecer en su “poder-ser”. Ahora, semejante “permanecer” es imposible, según el propio planteamiento, pues implicaría una primacía a la *existencialidad* sobre la *facticidad* y la *caída*. Por ello, al mismo tiempo que puede decirse que estamos ya siempre caídos constitutivamente en la impropiedad, la propiedad (en el sentido estricto del término), está siempre latente, como modificación posible del modo de ser. Propiedad e impropiedad, en este sentido, son las dos modalidades que la apertura encuentra en su diferencia.

3.2 La angustia

Ya en el análisis del existencial de la *disposición afectiva*, se señalaba que la relación de esta con el *discurso*, además de aquella que se implica en los índices lingüísticos del tono, la modulación y el tempo, se acusaba sobre todo en una posibilidad existencial específica: el callar que adviene en la angustia, y que pondrá ulteriormente de relieve la estructura del *ahí* en toda su dimensión ontológica, así como la posibilidad del poder-ser propio a partir del acallamiento de las *habladurías*. Semejante posibilidad se remite a su vez a otro fenómeno aún no esclarecido del desarrollo de los caracteres del ahí: la *escucha silenciosa del amigo*, término

¹⁵⁴ Leyte, *Heidegger, ed. cit.*, p. 101

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 110

al que Heidegger se refiere en el análisis del escuchar, y que tiene relación directa con la modificación existencial de la propiedad. La relación entre el callar y esta escucha silenciosa del amigo, se mediatiza por el fenómeno de la angustia, y refiere concretamente al meollo de la investigación, en tanto compromete, a su vez, a los conceptos de significatividad y comprensión, y a su modificación en la *caída*.

El fenómeno de la *caída* ha definido un rasgo esencial de la constitución ontológica del *Dasein*: su condición de estar en medio del ente intramundano, y ya siempre determinado por la significatividad pública. El proyecto del *Dasein* está constantemente vinculado a los demás entes, y a los otros. Dicha determinación pública fue definida por Heidegger como el *uno*, y ha expresado su manifestación discursiva en el concepto de *habladurías*. Al tiempo, se ha remarcado aquí la posibilidad existencial, presente a la base de la constitución ontológica del *Dasein*, de una proyección propia y auténtica de sus posibilidades, más allá de la determinación exterior impersonal del *uno*.

Ahora bien, si el dominio del “Se” anónimo se establece, de modo protagónico, en términos discursivos, no es equivocado suponer que a la modalidad existencial de la propiedad habría que buscarla igualmente –aunque no exclusivamente– en fenómenos discursivos. En esta dirección es que Heidegger desarrolla el concepto de la *voz de la conciencia*, precisamente el fenómeno discursivo del advenimiento de una voz, de carácter silencioso, capaz de acallar las *habladurías* y reconducir al *Dasein* a la posibilidad de su mismidad. Esta posible “propiedad”, que adviene mediatizada por dicha, necesita sin embargo de un fenómeno fundamental que la “abra”, que la posibilite en su manifestación. Semejante fenómeno tiene por tarea “atravesar” las estructuras del *Dasein* y dar con el fenómeno originariamente unitario en que éstas se fundan. Ese “atravesar”, esa “mirada a través” se hace necesaria si se recuerda que, cotidianamente, el *Dasein* está encubierto para sí mismo en su estar-en-medio-del-ente. El fenómeno que “abre” la posibilidad de la propiedad debe, de algún modo, echar abajo el entramado cotidiano del *Dasein* y atravesar su despliegue para desencubrir el estado de absorción que lo determina. Lo anterior, según Heidegger, sólo es posible fenomenicamente a partir de la angustia (*Angst*).

La angustia es una *disposición afectiva*. Según la definición que presenta Heidegger en el párrafo 29, tres son las características de la *disposición afectiva* como existencial: en primer lugar, ésta abre al *Dasein* para sí mismo, en segundo, lo abre como estar-en-el-mundo, y en tercero, permite que el mundo le comparezca. “Abrirse para sí mismo” quiere decir, en primera

instancia, que en la *disposición afectiva* la existencia se le manifiesta al *Dasein* como carga: se le hace patente que en su ser le va su ser.

¿Qué sucede en la angustia? ¿en qué modo la apertura que esta propicia se diferencia de la apertura del resto de las disposiciones afectivas? Por lo pronto, lo que insinúa Heidegger es que la angustia puede llevar al *Dasein* ante sí mismo de modo que el ente que se abre en dicha disposición “(...) pueda ser determinado fenomenológicamente en su ser”.¹⁵⁶ Esto es: la apertura que patentizaría la angustia haría aprehensible la buscada totalidad del *Dasein*.

Ahora, la *caída* es caracterizada por Heidegger como “huida”: al absorberse en el Uno el *Dasein* termina por determinar sus posibilidades, la proyección de su ser-posible, a partir de las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad*. Esto opera en el *Dasein* un alejamiento de sí mismo: lo que él es, en todo caso, es precisamente su “ser-posible”, y sin embargo, termina exteriormente determinado por el mundo público del *uno*. En términos llanos, cotidianamente el *Dasein* no es jamás él mismo. En términos del análisis fenomenológico, se trata de un contenido positivamente indicado, a saber, que la apertura que caracteriza al *Dasein* es cotidianamente esquivada por este: en la “huida” se muestra, de modo paradójico, que el *Dasein* es capaz de huir de sí mismo únicamente porque se halla previamente abierto para sí.

Para mostrar cómo es que la angustia hace transparentes la “caída” y la “huida” del *Dasein*, Heidegger inicia por distinguirla del miedo. El miedo, dice Heidegger, es siempre de un ente: “(...) el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos”.¹⁵⁷ La angustia, sin embargo, es de carácter absolutamente distinto, en tanto no tiene como detonante ningún ente: de lo que se huye en la *caída* no puede, en estricto sentido, ser ningún ente, puesto que la caída misma es *hacia* los entes. Aquello de lo que se angustia la angustia es, más bien, el propio estar-en-el-mundo. La angustia no tiene objeto, no refiere a ningún ente en particular, sino a la *posibilidad misma del ente*, al *factum* de que somos en el mundo.

Ahora, ¿cómo es que acontece este movimiento de aparición del estar-en-el-mundo en cuanto tal? ¿Cómo es que se le desvanece al *Dasein* la referencia al ente particular en la angustia? Como señala Heidegger, en la angustia “(...) la totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta- de lo a la mano o de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 206

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 204

importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”.¹⁵⁸ En ella los entes aparecen como literalmente “insignificantes”, desprovistos de sentido y reacios a la ocupación. Vía negativa, semejante falta de significatividad los hace aparecer en sí mismos, en su mera posibilidad; posibilidad negada, pero posibilidad en cualquier caso. Así, los entes que se niegan al *Dasein* en la angustia se inscriben sobre un fondo sordo o “nada”, no eliminando el mundo, sino justamente haciéndolo aparecer “allí” mismo *como mundo*. Se retiran, se niegan, pero dejando la huella o estela de su huida a la ocupación cotidiana. En esta retirada de la totalidad de los entes que se rehúsan a la ocupación, es decir, cuando literalmente “no ofrecen nada”, no obstante se iluminan, como indiferentes, como impertinentes, como aburridos, pero *como posibles*. La suspensión del trato con los entes, pues, “abre” este espacio donde se inscribe la comprensión del ser como *Dasein*, como apertura comprensora; la nada o brecha que se habilita en el mundo es en todo caso lo que posibilita algo así como el ser, el “dar cuenta” de la presencia de los entes en cuanto entes, que aparecen en el descubrimiento que lleva a cabo la propia comprensión: el mundo aparece en cuanto mundo, pero en su gris retirada, en su suspendido rehusarse. Para Heidegger, estamos siempre abiertos a una clausura, a un cerrarse del mundo mismo. Y, sin embargo, en ese alejamiento del ente en su totalidad aparece la propia apertura en su movimiento negado. Como dirá Heidegger en la conferencia *¿Qué es metafísica?*: este alejamiento del mundo que acontece en la angustia es “(...) como un alejarse que es un volverse hacia nosotros.”¹⁵⁹

Así, el ante-qué de la angustia no está en ninguna parte, es nada, literalmente, pero no como no-ser, sino como la apertura misma: todo está allí, precisamente, y sin embargo nada nos ofrece. Nada podemos articular porque la totalidad respectiva se ha vuelto, en sentido estricto, insignificante. Aquello que se manifiesta es pues, la pura *posibilidad* de todo comparecer y de toda mundaneidad.

Por otro lado, Heidegger insiste en que el mundo sólo se concibe propiamente como estar-en-el-mundo. En este sentido, la angustia no sólo tiene un ante-qué, sino un por-qué. En la medida en que es indeterminada “(...) la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público. Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 205

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 15

propio poder-estar-en-el-mundo”.¹⁶⁰ “Por lo que” se angustia la angustia es entonces por su propio ser en tanto que proyecto posible: al ser singularizado y a la par aislado de las posibilidades desde las que normalmente se comprende a sí mismo, la angustia lo revela como un ser-posible, y nada más. En este sentido, se identifican en la angustia *por lo que* se angustia y *ante lo que* se angustia: el estar-en-el-mundo mismo.

Según Heidegger, en la angustia adviene una “sensación” de inhospitalidad. Con ello se muestra la particular indeterminación que ella provoca: al volverse todo indiferente, al no ofrecer nada, al no encontrar cómo determinarnos en el mundo que se nos retira, sentimos que “no estamos en ninguna parte”. En la cotidianidad regular, el estar-en como caída tenía el carácter del habitar, de lo familiar: absorbidos por el *uno*, en las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad* todo se encuentra ya comprendido, y por lo tanto se genera una sensación de protección, de seguridad y determinación. En la angustia, al suspenderse el absorberse en el “mundo”, el *Dasein* se singulariza, se aísla y el común estar-en cobra el carácter de no-estar-en-casa. Así queda explicado ante qué precisamente huye el *Dasein* en la caída: “No huye *ante* un ente intramundano, sino precisamente hacia él, en cuanto ente en el que la ocupación, perdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad”.¹⁶¹ La *caída* queda pues determinada como una huida del no-estar-en-casa que en cada caso es el *Dasein* como estar-en-el-mundo; desde su original inhospitalidad, huye hacia el familiar y tranquilizante absorberse en el ente intramundano. Lo que se hace patente en la angustia, pues, es la singularización o aislamiento del *Dasein*, en la que se le abren sus posibilidades fundamentales, a saber, la propiedad y la impropiedad.

Ese aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del *Dasein*, que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra.¹⁶²

A decir de Escudero, “(...) la angustia es un contramovimiento a la caída en el uno impropio de la cotidianidad que sitúa al *Dasein* ante sí mismo, abriéndole la posibilidad del reencuentro consigo mismo. La angustia se convierte así en el verdadero principio de

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 206

¹⁶¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 207

¹⁶² *Ibidem.*, p. 209

individuación.”¹⁶³

Podría parecer que la experiencia de la “nada” que adviene a partir de la angustia implica inmediatamente la cancelación del *discurso*, pues precisamente en la “nada” desaparece el complejo remisional a partir del cual articular. En semejante situación, no habría pues significatividad susceptible de ser articulada; desaparecidas las referencias, la operación discursiva del *Dasein* se identificaría con la experiencia misma que adviene en la angustia: “nada” que articular.

La quiebra de semejante entramado de significados lleva a la par el quiebre del anonimato en el que se ha instalado cotidianamente el *Dasein* caído. La angustia empuja al *Dasein* a su singularización, a un aislamiento que lo obliga a remitirse únicamente a sí mismo. El entramado de significatividad común que componía su existencia caída dentro de las coordenadas del *uno* súbitamente desaparece, dando paso a la única referencia posible: su propia singularidad existencial, irreductible e irrenunciable. Se despliega entonces una suerte de paradoja: en el estado de la angustia, allí donde desaparece la significatividad común de cotidiano estar, es donde el *Dasein* descubre con mayor radicalidad su ser-posible, su extrema responsabilidad y su exclusiva posibilidad abierta como proyecto.

En efecto, la singularización operada por la angustia -impuesta por la “nada” del mundo que aparece al cancelarse toda referencia- sirve como una negación positiva: hace aparecer lo que la caída en el *uno* constantemente oculta. A saber, el carácter inhóspito de su ser, la condición de constante extranjería que determina su estar-en-el-mundo. La angustia separa al *Dasein* de la cotidianidad familiar que lo determina constantemente. Sin otro amparo que él mismo, el *Dasein* se enfrenta de modo total con su condición de arrojado, con la carga de su propio ser como elección y proyecto propio.

Se hunde entonces toda referencia, toda significación subyacente a la aparición del ente, en el tono inhóspito de la angustia. Las cosas, patentes en su insignificancia, se tornan entonces en su contrario: la nada inhóspita que sobrecoge al *Dasein* y lo sume en la desazón. El sobrecogimiento de esta inhospitalidad no refiere entonces al desarraigo, al vacío, sino precisamente al hecho de que el mundo a aparecido, definitivamente, en este quiebre de sí mismo.

¹⁶³ Adrián Escudero, *Guía de lectura...*, ed. cit., p. 241

El contexto de este fenómeno está sostenido en los conceptos de la comprensión y la significatividad, y es en esta relación que el silencio se vuelve crucial: el trato cotidiano con el ente, que sume al *Dasein* en la tranquilidad del uno, se basa en la comprensión atemática de la totalidad respeccional que posibilita el trato del ente. Lo “atemático” de esta comprensión delata su carácter no manifiesto, no explícito: precisamente aquello que la angustia trae a la luz en su falta de disponibilidad. La estructura significativa del mundo aparece, pues, en su pérdida, en la iluminación que se acusa en la insignificatividad. Es sobre el fondo de esa “nada” que aparece el mundo en su rehusarse.

La insignificatividad del ente que adviene en la angustia no implica, en todo caso, una cancelación del *discurso* ni un vacío de sentido. Empuja al *Dasein* a reconocerse, identificarse con esa “nada” que comparece. Semejante “nada” tiene un valor positivo, pues es en realidad el punto de indeterminación que posibilita todo proyecto. Al no hallarse determinado por ninguna significatividad común, el *Dasein* comparece ante su originaria apertura como mera posibilidad. En este sentido, la “nada” que él reconoce que es en la angustia resulta en el punto de partida para la comparecencia del todo como posibilidad: el *Dasein* sería “nada” más que la apertura donde comparecen todas las cosas. Así, el estar-en-el-mundo se revela no como una cosa, un objeto o un ente, sino precisamente la apertura donde el ente es posible como ente.

El *discurso*, a partir del fenómeno de la angustia, clarifica el papel preponderante del silencio como modo esencial. ¿Qué clase de *discurso* puede advenir en el intento de significación del rehusarse del mundo? ¿cómo articula el *Dasein* la comprensión de un mundo que se desvanece, que se retira? ¿Qué modalidad del discurso puede significar la presencia de la totalidad, precisamente ningún ente, sino la mera iluminación del ser? En su conferencia de 1928 *¿Qué es metafísica?*, dirá Heidegger:

"La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésta es la manera en que nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo 'es'. Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada".¹⁶⁴

El pasaje citado no quiere decir que, en la angustia, el *Dasein* pierda la “posibilidad” de hablar o de discurrir. No ocurre una negación del *discurso* al modo de una imposibilidad. Más bien, el

¹⁶⁴ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, op. cit., p. 17

intento de cualquier formulación deviene insignificante, en correspondencia con la insignificancia que ha penetrado al mundo que se presenta. El *discurso* articula significativamente, en efecto, a las cosas. Es siempre *sobre* un ente. He aquí que en la angustia, sin embargo, todo aquello que “es” se ha retirado, sin desaparecer, en la absoluta indiferencia. La angustia es un fenómeno que conduce al silencio en tanto que callar es, de algún modo, la respuesta discursiva a la asimetría del lenguaje, a la imposibilidad de este de referirse a la realidad evanescente de la nada. En esta experiencia, carece el *Dasein* de lenguaje, de determinaciones subjetivas, de referencias. Pero no carece de *discurso*. Pues, aunque en la presencia de la nada “(...) enmudece toda pretensión de decir que algo 'es'”, este enmudecer no refiere a la privación del *logos*: se enmudece en el sentido en que, como lo pone Alberto Ferrer García, “todo lenguaje es un compromiso”¹⁶⁵, una relación irretractable con es “pretensión de decir ‘es’”. La desaparición de toda referencia, de la que nos priva la angustia, muestra la inoperatividad del lenguaje cotidiano en presencia de la nada.

A semejante inoperatividad del decir debe referirse el Wittgenstein del *Tractatus* con su lapidaria sentencia: De lo que no se puede hablar, es mejor callar. La sentencia prohíbe, en efecto, algo que es de suyo imposible; establece una legalidad coercitiva donde hay una imposibilidad objetiva. No hay que callar *de lo que* no se puede hablar: hay que callar *porque* no se puede hablar. Así, pues, la discursividad del *Dasein* sin determinaciones, suspendido en la nada y puesto frente a sí mismo, es la del callar: la angustia silencia al ente y permite escuchar, callando, la comprensión ontológica más fundamental, a saber, la de la propia apertura del *Dasein*, de su mismidad como pura posibilidad. Sólo el silencio expresa, pues, este alejarse del mundo para retornar a sí mismo.

3.3 La nada y la finitud

Nadie más directo que el Kierkegaard de *La repetición* para describir qué tan grande es la desazón que adviene en la angustia, y cómo se revela en ella el hecho de que estamos arrojados en un mundo más allá de nuestra voluntad o conocimiento: “¿Dónde estoy? ¿Qué significa mundo? ¿Cuál es el significado de esta palabra? ¿Quién me atrajo a la totalidad y me deja ahora ahí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo? ¿Por qué no se me preguntó?”¹⁶⁶ A esta ausencia de

¹⁶⁵ Alberto Ferrer García, “Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger”, *Factótum*, n.10, 2013, p. 58

¹⁶⁶ Soren Kierkegaard, *La repetición*, Argentina, Psiqué, 1997, p.50

decisión, a esta situación de inhospitalidad originaria, referente el *factum* del estar-en-el-mundo al que se refiere Heidegger con el existenciario de la *facticidad*.

Ahora bien, tanto la inhospitalidad revelada en la angustia, como la “nada” que adviene en la insignificatividad del mundo que se acusa en ella, hunden sus raíces en un fenómeno ontológico liminar que, a su vez, establece una particular relación con el fenómeno del silencio. Se trata del fenómeno de la finitud. No sólo está arrojado el *Dasein* a un mundo, sin otro fundamento que su propio existir, sino que este mismo ser arrojado se halla determinado por la finitud, esto es, por la constante e irrebutable posibilidad de su muerte.

La finitud en *Ser y Tiempo* no es definida como un hecho. No refiere a un acto concreto y delimitable que se hallaría al final de la vida del *Dasein*. La muerte *como posibilidad* pone énfasis en el hecho de esta no es concebida como un evento, un suceso particular y específico dentro de la existencia. La muerte, como finitud, es por el contrario una posibilidad radical. Y como posibilidad, forma parte del proyecto del *Dasein*. En su particular definición, ofrecida en el primer capítulo de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger delimita el fenómeno como parte constitutiva del proyecto del *Dasein*: la finitud no es un hecho trascendente y exterior a la existencia, sino parte de ella. Si el proyecto consiste precisamente en la proyección de su propio ser en posibilidades que comprende y articula, la finitud expresa la extrema posibilidad de semejante estructura.

Se trata de otro de los procedimientos clásicos del Heidegger de *Ser y Tiempo*: la postulación de una dicotomía no dialéctica que, a partir de la negación extrema, devela en carácter positivo que subyace a la negación. Dado que toda referencia posible del proyecto, toda posibilidad abierta y susceptible de ser incorporada en la existencia, tiene de antemano asimismo la posibilidad del no-ser - la muerte como la absoluta imposibilidad de la posibilidad- la muerte no puede ser considerada como un evento aislado y únicamente presente como el fenómeno final del proyecto. Por el contrario, se halla siempre presente, como modo de ser. La misma apertura como posibilidad se halla enfrentada a su inexorable imposibilidad constitutiva. Es en este sentido que Heidegger afirma que la muerte, en todo caso, atraviesa de punta a punta la existencia del *Dasein*.

Ahora bien, el “ser-relativamente-a-la-muerte” no es únicamente el rasgo siempre presente del proyecto al modo de una imposibilidad constante que derivaría en cierto pesimismo

constitutivo. De hecho, la muerte como la posibilidad de la imposibilidad del proyecto, funciona como un concepto positivo. Semejante positividad viene dada por su relación con la Caída.

El fenómeno de la *caída* delata, en última instancia, la constante evasión del *Dasein* ante su finitud constitutiva. Cotidianamente inmerso en el *uno*, el *Dasein* huye de del hecho fáctico que señala que dejará de ser; que, en cualquier caso, su ser se halla determinado tanto por su posibilidad como su absoluta imposibilidad. La evasión con respecto a la muerte se opera, en principio, como retraimiento ante el hecho de que su ser le es una carga, una responsabilidad. Aunado a ello, se vuelve relevante el hecho de que la muerte como fenómeno concreto es absolutamente irrepresentable, y por lo tanto, ajeno a la significación pública por parte de los otros. La muerte, en este sentido, es un fenómeno contrariante a las Habladurías, puesto que, como fenómeno concreto, sólo le atañe al singular. Por más que la significatividad común elabore una construcción regular y pública de la muerte, en todo caso siempre “soy yo el que muere”, como posibilidad individual y no intercambiable. De ahí que Heidegger describa a la muerte como “(...) la posibilidad más propia del *Dasein*”.¹⁶⁷ En efecto, toda vez que individualiza al *Dasein*, señala un rasgo de propiedad, en tanto que con respecto a ella se desvanece toda concepción exterior o pública. La muerte es propia, en toda la literalidad del término, en tanto que solo “yo puedo morir mi muerte”.

Esta radicalización de lo singular¹⁶⁸ con respecto a la posibilidad -que por tanto escapa al dominio del *uno*-, halla a su vez resonancia con el fenómeno de la angustia. En efecto, el advenimiento de esta estaría motivado por la carga de la finitud, en tanto que la muerte es la posibilidad del no-existir-más, y en cuanto tal, en ella le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Así, la muerte acusa el conflicto inicial del anonimato y la ambigüedad impuestas por el *uno*. Mientras que el estado público de interpretado apunta a una disipación general que diluye la singularidad existencial, la muerte establece radicalmente la singularización del existente ante su posibilidad irrenunciable de no-ser. La relación entre angustia y finitud viene dada, señaladamente, en el carácter insignificativo que se acusa en la nada que hace aparecer la angustia. El análisis del *uno* y de la impropiedad reveló que, cotidianamente, la articulación de la

¹⁶⁷Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 259

¹⁶⁸ La singularización que posibilita la muerte, como señala Heidegger, no responde al modelo biológico. Heidegger insiste en distinguir la muerte como fenómeno existencial, de la denominación fisiológica, o al deceso como fin de la vida biológica. Tampoco debe el análisis de la singularización de la muerte responder al modelo psicológico de la muerte como una “experiencia psíquica”. A la muerte a la que se refiere Heidegger es a la “vivencia del dejar de vivir fáctico” *Ibidem.*, p. 259

significatividad se halla dominada por la interpretación pública. En el advenimiento de la angustia esta significatividad capturada se quiebra inesperadamente, arrojando al *Dasein* fuera de las coordenadas habituales de significación en las que se ha instalado: incapaz de refugiarse en el *uno*, se ve obligado a remitirse a nadie más que a sí mismo, en un fenómeno de singularización radical que le revela su ser como posibilidad. La singularización trae al tiempo un carácter positivo de auto-comprensión, en tanto que manifiesta aquello que en la *caída* constantemente se ocultaba, a saber, el carácter inhóspito de su ser, su exilio ontológico.

Así, la absoluta insignificatividad, la retirada del ente como referencia posible al proyecto específico, la nada del mundo que se acusa en el desvanecimiento, es ya el reflejo de la imposibilidad constitutiva de la finitud. El entramado significativo pierde su sentido específico como revelación de la condición ontológica finita: esa “nada” con la que se identifica el *Dasein* sólo lo es en tanto que se halla en estrecha consonancia con la “nada” posible que significa su desaparición. No obstante, en esta nada advenediza mediada por la angustia que revela la condición finita, se halla el rasgo positivo de la posibilidad siempre abierta. Puesto que ese “no” contundente e irrebasable que significa la finitud no es sólo la imposibilidad del proyecto. Dado que se trata de un ser-relativamente-a-la-finitud, es en realidad una posibilidad siempre presente, la nunca realizada, la siempre proyectada.

La finitud será, entonces, la posibilidad más alta: la de la imposibilidad. Como posibilidad siempre abierta y anticipada, revela pues al *Dasein* su ser como ser-posible en cada caso. En este sentido, el quiebre del entramado significativo cotidiano que opera la angustia tiene por efecto último el develamiento de la condición mortal. En la angustia se revela, en última instancia, la condición de inhospitalidad del mundo comúnmente significado, puesto que todas las determinaciones ofrecidas en la cotidianidad esencializan, por así decirlo, un proyecto concreto, y no la cualidad ontológica de la apertura como posibilidad siempre abierta. En el fondo, lo que se revela es que *el mundo es inhóspito porque ontológicamente sólo es posible*. Que cotidianamente se elija esta o aquella posibilidad es un rasgo inmediato e irrenunciable del *Dasein*, pero solo porque en términos fácticos la posibilidad se halla siempre abierta, y por lo tanto indeterminada.

La inhospitalidad revelada es entonces correlativa a la finitud. El mundo en el que habita el *Dasein* está en constante posibilidad de no- ser; sus posibilidades, elegidas o no, son

transitorias, y replegadas finalmente a su constitutiva imposibilidad. En términos explícitos, el *Dasein* está bajo la constante amenaza de ser “desalojado” de la morada familiar que se ha construido en el proyecto específico de su facticidad. Señala Heidegger al respecto: "La nada ante la cual nos lleva la angustia desvela la nulidad que determina al ser—ahí en su *fundamento*, fundamento que, por su parte, es en cuanto haber—sido—arrojado a la muerte."¹⁶⁹

¿En qué sentido se relaciona el fenómeno de la finitud con el silencio? ¿Puede ser la muerte un fenómeno capturable por el lenguaje? ¿Puede ser “presentada” por el lenguaje en tanto que posibilidad no realizada e irrepresentable? Señalaba al inicio del presente apartado la negativa heideggeriana a la representación de la muerte como un hecho final de la existencia, al modo de un acontecimiento trascendente. Al tiempo, Heidegger renuncia a la idea de la muerte como un fenómeno experimentable en tanto que hecho: la única experiencia empírica de la muerte, como se veía, viene de la muerte de los otros. No obstante, esta aprehensión de la muerte de los otros resulta ineficaz en términos ontológicos -en términos de aprehender la supuesta singularidad y posible propiedad del *Dasein*- en tanto que el rasgo esencial que se busca en la propiedad es la mismidad, aquel ser “en cada caso mío”. La muerte que importa, en este sentido, es la análoga a esta mismidad: no la muerte del otro, sino la muerte “en cada caso mía”.

Según la observación anterior, carecería aún la investigación de la determinación conceptual de una “muerte propia”. A pesar de todo, debe recuperarse la idea inicial de Heidegger en consonancia con Epicuro: la muerte, en tanto conlleva la desaparición del *Dasein*, implica al par una imposibilidad de aparecer como fenómeno para el mismo, o como lo pone Martínez Matías, “(...) su traslación fuera del ámbito fenoménico que me es accesible.”¹⁷⁰ En este sentido, esa “muerte propia” se opone a toda presentación fenoménica, en el sentido estricto de una “ubicación en el presente”.¹⁷¹ Así, la muerte responde en todo caso a una determinación de no-presencia.

Ahora bien, si, como dice Heidegger, el *discurso* supone la presentación de aquello de que se habla en lo hablado, en tanto es siempre referente a algo, “(...) en el sentido de manifestarse expresamente en palabras sobre ello”.¹⁷² En el caso concreto de la muerte, se revela, pues, una inoperancia de semejante presentación en consonancia con el carácter de no-presencia

¹⁶⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 283

¹⁷⁰ Paloma Martínez Matías, “Hablar lo indecible...”, ed. cit., sp.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

que esta supone. La muerte, entonces, sería precisamente aquello que no se deja decir, en tanto que la insistencia de su determinación mediante el *discurso* llevaría al par la pretensión de “(...) hacer presente lo que fenomenológicamente nunca puede serlo para mí, esto es, lo que a todas luces se sustrae a mi presencia.”¹⁷³

Así, en relación con el *discurso*, el análisis de la muerte trae a la luz la contraposición entre las *habladurías* y el silencio. La condición de expresado del lenguaje, como se veía, responde al existencial del ser-con, con lo que se entiende –aunque Heidegger nunca lo señale de modo absolutamente explícito– que las *habladurías*, en tanto modo del discurso ya siempre comunicado públicamente, son el *discurso* de la impropiedad: la comunicación pública que determina al ser-con en términos de la *caída*. Del mismo modo, el silencio, como su oposición, representa un índice de propiedad. En la relación directa con el fenómeno de la muerte, resultará entonces en el modo discursivo correspondiente a la propiedad de quien se apropia de condición finita: no determina ningún ente, no refiere a ninguna objetividad; significa, en todo caso, la condición ontológica misma más allá de las palabras.

En suma, la muerte se halla atravesada por una supuesta imposibilidad con respecto al lenguaje, en tanto que para este se supone la presentación del fenómeno sobre el cual se articula. La muerte, en tanto fenómeno que se rehúsa a la presentación, cancela pues toda pretensión de un decir que la pudiese contener. Sin embargo, ¿no era esta, precisamente, la paradoja que se acusaba ante la angustia? ¿No encuentra la muerte, en tanto que fenómeno irrepresentable, una analogía con la angustia como el retirarse del mundo atravesado por la insignificatividad? Ya se decía ante la angustia que el *Dasein* se queda “sin palabras” para articular lo que en la angustia se acusaba; ese mundo en retirada, esa disolución sólo podía ser articulada mediante el silencio. La muerte, en este sentido, delata la misma imposibilidad de un decir denotativo y concreto que se desvanece en favor de un silencio elocuente. El callar ofrece, pues, una modalidad discursiva más afín a la articulación de un fundamento que responde no a la presencia ni a la objetividad, sino a la apertura y a la posibilidad.

¹⁷³ *Idem.*

CAPÍTULO 4: La voz de la conciencia

El llamado de la conciencia y la silenciosidad de la voz

4. La voz de la conciencia

El último de los fenómenos discursivos en el que aparece el silencio de modo central es el de la *voz de la conciencia*. Dentro del repertorio de conceptos ambivalentes en *Ser y Tiempo*, es quizás este uno de los que resultan más vistosos. En primera instancia, porque es traído a colación en relación con lo que podría considerarse la culminación de toda la analítica existencial, a saber, el tema de la propiedad del *Dasein*. Por otro lado, porque insinúa, por lo tanto, de modo por lo menos aparente, que la cuestión de la propiedad se jugaría dentro de las coordenadas de la terminología religiosa de la conciencia y la culpa. La aparición del concepto se vuelve contrariante si se considera, por un lado, que Heidegger representa uno de los mayores críticos de la concepción clásica de la conciencia, y por otro, por la explícita distancia que Heidegger propone en el término con respecto a su resonancia moral y religiosa.

Ante estas consideraciones, vale recordar que si bien los términos tienen fuertes resonancias religiosas (y no es descartable que provengan del lenguaje de formación pietista de Heidegger), en ningún modo introducen un universo moral a las estructuras del *Dasein*, en tanto no son existencialistas. Se trata, en todo caso, de tematizaciones existenciales. En términos de la analítica existencial, toda aproximación que tenga por principio una valoración moral de los conceptos resulta no sólo equivocada sino también infértil. Ya Heidegger insiste constantemente en el carácter no moral de sus conceptos, sobre todo en consonancia con la pauta fenomenológica que prepondera la descripción como modo de acceso a los fenómenos en tanto que contenido positivo. En efecto, la separación entre la dimensión formal y la concreta, la ontológica y la óntica, libera Heidegger de toda pretensión y toda necesidad de valorar los conceptos expuestos, en tanto se trata sólo de una dilucidación positiva de tan sólo uno de los pasos metodológicos en pos de la pregunta por el sentido del ser en general.

Heidegger, en este sentido, no tematiza la cuestión de la propiedad-impropiedad en un sentido moral, en tanto pretende alejarse de la dicotomía moralizante que suscitaría una valoración excluyente: la propiedad no refiere a un estadio superior y alcanzable por medio de una superación voluntaria, y la impropiedad, a su vez, tampoco refiere a un estado análogo a la

caída cristiana entendida como corrupción. A todo esto es el propio Heidegger quien, en el párrafo 9, señala que “la impropiedad del *Dasein* no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado inferior”.¹⁷⁴ De hecho, sigue, “(...) la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”.¹⁷⁵ No obstante lo anterior, queda todavía duda con respecto al carácter de la “modificación existencial” a la que se refiere Heidegger al hablar de la propiedad-impropiedad. La ambigüedad en este punto puede volverse más acuciante si se contrasta el hecho de que la propiedad está mediatizada por una *elección*, que sin embargo debe ser despojada, una vez más, de toda interpretación moral. En el mismo párrafo recién citado, señala Heidegger con respecto al *Dasein* que “(...) este ente puede en su ser ‘escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente.’”¹⁷⁶

La idea de un “escogerse” como condición de propiedad se halla también en Jaspers, quien plantea la idea de una elección que “(...) es la resolución de ser yo mismo en la existencia empírica.”¹⁷⁷ ¿Qué es, precisamente, lo que se escoge? El ser de uno mismo, en principio. Y sin embargo, es este mismo ser el que ha sido exteriormente delimitado por el *uno*, hasta el punto de determinar precisamente una *no mismidad* del *Dasein*, un carácter de no-ser-él-mismo que se funda en tanto en su absorción en el ente intramundano, en el trato, como en el existencial del “ser-con”. La “elección” del propio ser se torna necesaria en el proyecto en tanto que en ella estriba la posible singularidad del *Dasein*, o su irremediable disolución en el entramado común. Al estar perdidos en el *uno*, este ya ha abierto, dispuesto y determinado fácticamente las posibilidades del *Dasein*, arrebatándole así su posibilidad de “elegirlas”. En cualquier caso, estas posibilidades ya dispuestas por el *uno*, en rigor, no son elegidas por Nadie, lo cual no disminuye en absoluto la pérdida de esta posibilidad de elección por el *Dasein*. La “elección”, por otro lado, no trataría con una transformación radical del *Dasein* en una determinación mejor o exterior a su propia configuración. Heidegger insiste una y otra vez en ello: la caída en el *uno* es un carácter cotidiano y ontológicamente positivo del *Dasein*. De hecho, la impropiedad cotidiana, que se comparte con los otros, es la posibilidad misma de la sociabilidad, en tanto que la condición que

¹⁷⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 68

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ Karl Jaspers, *Filosofía II*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1958, sp.

revela la angustia, en el aislamiento de los otros y el advenimiento de la nada, es precisamente la del desarraigo.

Ahora bien, la *caída* es sólo posible por la previa apertura del *Dasein*. En este sentido, la “modificación existencial” hacia la propiedad tendrá que partir por un “tornar” hacia esta misma apertura previa: será, en todo caso, un regresar a sí mismo, una vuelta, un retorno.

Dicho retroceder tomará para Heidegger la forma de la “omisión”, en tanto que se trata, en sentido estricto, de la no elección del *Dasein* de su propio ser posible en pos de la elección del *uno* de sus posibilidades. La *caída*, en los términos aquí planteados, significa para el *Dasein* una “elección perdida”, a saber, la de su propio ser. En este mismo tenor Heidegger elabora el concepto de “estado de perdido”, en claro contraste con el “estado de abierto”, para denotar precisamente a este señorío del *uno* que implica la pérdida del *Dasein* de su propio ser. Ante todo, cabe recordar que sólo puede perderse el *Dasein* en tanto que está abierto, por lo que no se trata de conceptos contrarios. Ahora bien, retroceder y recuperar esta “elección perdida” que ha hecho caer al *Dasein* en la impropiidad significa, señala Heidegger, hacer la elección misma, es decir, tomar el “poder ser más propio” partiendo de sí mismo.

Al decir “retroceder” en el “estado de perdido”, para recuperar la elección perdida, Heidegger hace explícito que dado que el *Dasein* se halla perdido en las posibilidades ya determinadas por el *uno*, para empuñar su “poder ser sí mismo propio” debe hallarse primero. El “hallarse” debe ser en todo caso “atestiguado” en el sentido estricto en el que debe “mostrarse” al *Dasein* esta posibilidad propia de sí mismo. Es en respuesta a esta posibilidad de mostración que Heidegger introduce el concepto de *voz de la conciencia*¹⁷⁸, que lleva a cabo una “llamada de conciencia” al *Dasein* para operar dicho retorno a sí. Semejante llamada no tiene el carácter de una locución verbal, ni tampoco el de una “(...) imagen, como lo es, por ejemplo, la imagen kantiana del tribunal de la conciencia.”¹⁷⁹ Tal vocación se hace presente en el advenimiento de la angustia, el estado de ánimo que arroja al *Dasein* al desarraigo que constantemente este se oculta. De esta suerte, es en aquel “alejarse del mundo para tornar a sí” que se invoca el *Dasein* a sí mismo para salir del cotidiano estado de perdido, bajo el señorío del *uno*. El hecho de que la voz advenga a la par de una *disposición afectiva* fundamental se torna relevante si se acude a los

¹⁷⁸ Una corta aclaración arroja luz sobre la extrañeza que este término pueda ocasionar: la palabra alemana que Heidegger utiliza para conciencia (*Gewissen*) se distingue de la palabra que regularmente se usa para la conciencia teórica (*Bewusstsein*). Con esto se desprende de toda aproximación epistemológica o teórica de la conciencia.

¹⁷⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 291

términos alemanes, donde las correspondencias se vuelven casi literales: es en la particular *disposición afectiva (befindlichkeit)* de la angustia como *Stimmung* donde adviene la voz (*Stimme*) que lo exhorta a “hallarse” (*sich befinden*).

Ahora bien, Heidegger insiste en el carácter de testimonio de la *voz de la conciencia*, en tanto aquello que “da a comprender” al *Dasein* su posible existencia propia. No es ocioso insistir una vez más en que para Heidegger la comprensión no es teórica, sino más bien la proyección del ser en posibilidades a partir de un horizonte con sentido, es decir, dentro de un plexo referencial específico. Por ello, si se habla de una determinada comprensión que dicho testimonio ha de ofrecer al *Dasein*, sólo será en tanto que proyección de su propio ser; en todo caso, se tratará de un “abrir” la posibilidad. Al tiempo, si la conciencia da a comprender algo al *Dasein*, dicho comprender estará cifrado en una articulación discursiva y anímicamente templada, en tanto que el *comprender* remite a la apertura, y la apertura, a su vez, al entramado de momentos estructurales del *ahí*.

Ahora bien, este “algo” que “abre” la voz ha quedado ambiguamente definido como la constatación de un posible ser sí mismo propio del *Dasein*. ¿Cómo es que en la llamada de la conciencia se abre dicha posibilidad, y sobre todo, qué es este “algo” que fuerza a *Dasein* a retornar a sí mismo? Lo primero que cabe señalar es que, como tal, la *llamada* remite al existencial del *discurso*: es una de sus modalidades eminentes. Como un particular “decir”, a la llamada le corresponde un posible “escuchar” de muy particulares características. Si la comprensión regular del *Dasein* se cifra dentro de los límites del “público estado de interpretado”- mote utilizado por Heidegger para denominar la comprensión impropia, generada por el espacio público-, la escucha que haga el *Dasein* a esta singular “voz” debe ser, en rigor, distinta a la escucha cotidiana, donde “(...) el *Dasein*, al escuchar al *uno*, desoye su propio sí mismo.”¹⁸⁰

En efecto, el *Dasein* se sume en el “público estado de interpretado” porque, a partir del existencial del “ser-con”, es capaz de escuchar a los otros. “Oír a los otros” en este caso significa prestar oído al *uno*, al público anónimo. Este “oír al uno” encubre de manera correspondiente la posibilidad del *Dasein* de “oírse” a sí mismo, o mejor dicho, de “oír a su peculiar sí mismo”.¹⁸¹ De esta suerte, la llamada de la conciencia tiene necesariamente un

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 290

¹⁸¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, p.271 (consultado el 21 de junio de 2017. <http://busyredywhat.org/Authors/Heidegger/Heidegger%20Martin%20Sein%20und%20Zeit.pdf>)

carácter violento, en tanto que debe quebrantar la voz del *uno*, la *habladuría* que constantemente, con su verborrea y su ruido, no permite que el *Dasein* se escuche a sí mismo. Como dice Heidegger: “Para que este quebrantamiento sea posible se requiere una interpelación de carácter inmediato”¹⁸² Se acota pues qué significa este posible “hallarse”: en primera instancia, se trata de un “oírse a si mismo”; un oír que, ante todo, interrumpa al “oír al *uno*”, o mejor dicho, que genere en él un “quiebre”.

No es la primera vez que aparece semejante quiebre. Había sido mostrado ya, en su radical particularidad, en el párrafo 16, en las disquisiciones sobre la *mundanidad del mundo*. Al hablar sobre los modos deficientes de los útiles, resalta Heidegger el carácter inmediato y a la vez radical del momento en que se fisura la ocupación constante, y comparece por primera vez el mundo *como mundo*: “(...) el faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él, es un “quiebre” de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección”.¹⁸³

La falta del útil en cuestión genera un quiebre en el horizonte referencial regular y cotidiano; el *Dasein* emerge de su constante letargo, y “descubre” las conexiones, las referencias del mundo que lo rodea. Así, en este “quiebre”, “(...) la circunspección se pierde en el vacío, y sólo ahora ve para qué y con qué estaba a la mano lo que falta. Una vez más se acusa el mundo circundante”.¹⁸⁴ Ve el *Dasein* por vez primera que el útil que utilizaba con casi natural e inconsciente displicencia, pertenece en realidad a una red significativa, a un plexo con sentido en medio del cual él se encuentra: el útil en falta descubre la presencia de un *mundo*: “Lo que así resplandece –sigue Heidegger- no es un ente a la mano entre otros, ni menos aún algo que está-ahí, que pudiera ser fundante del útil a la mano. Lo resplandeciente está en el *ahí* antes de toda constatación y consideración”.¹⁸⁵

Si el “escuchar” que antepone el *Dasein* al ruido de las *habladurías* representa también un “quiebre”, es porque, en rigor, “abre” a la comprensión del *Dasein* lo mismo que la inutilidad o la falta del útil: lo exhorta a empuñarse en su ser-propio, que no es otro que su ser-posible, abierto y anticipatorio, esto es, lo alienta comprender su ser como yecto en el ahí, como

¹⁸² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 291

¹⁸³ *Ibidem.*, p. 163

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Cfr.*: párrafo 34, en *Ser y Tiempo*

ser-posible en un mundo que *no* es un ente cerrado en el que únicamente se sumerge, sino un plexo referencial de posibilidades en las cuales puede proyectar su ser.

El carácter violento de este “echar abajo” las *habladurías* del *uno* es fundamental para comprender el fenómeno del llamado de la conciencia. Consta el esencial antagonismo que existe entre la regular determinación que tiene el *Dasein* de sí mismo en el *uno*, y la estructura existencial de su ser meramente posible, abierto. A esto se refiere Heidegger cuando señala: “En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida”.¹⁸⁶

No obstante su índole violenta, la *voz de la conciencia* cuenta con una característica de capital importancia para la presente investigación: es de naturaleza silenciosa. Si en el espacio público del *uno* impera el ruido, la verborrea, el estruendo en donde se despliegan la *avidez de novedades* y la *ambigüedad* del murmullo, la *voz de la conciencia* llama al *Dasein* desde el silencio, como articulación originaria del *discurso*. Sirvan las siguientes líneas para confirmar su primacía ontológica con respecto a la comprensión y a la escucha: “El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar”.¹⁸⁷

¿Cómo es que esta voz, que llama al *Dasein* hacia su ser propio, puede llamar desde el silencio? ¿En qué sentido puede ser comprendida esta “llamada” si no dice realmente “nada”? En efecto, la “llamada” que opera la *voz de la conciencia*, en estricto rigor, *no dice nada* en el sentido de un “algo” enunciado por dicha voz. Se trata de una “articulación de comprensibilidad” en tanto modo del *discurso*, a través de la cual la llamada “da a comprender” al *Dasein*, silenciosamente, su posible “ser si mismo propio”. El “oírse a uno mismo” por encima del “oír al Uno” mienta, pues, escuchar la “llamada” de la conciencia.

Tomando en cuenta que la *voz de la conciencia* pertenece al círculo de los fenómenos del *discurso*, vale recordar la distinción desarrollada por Heidegger en el parágrafo 34, entre “lo hablado” *por* el discurso y lo “discurrido” *en* el (es decir, el “sobre qué”, o lo que la tradición analítica ha llamado clásicamente la referencia). Aunque intuitiva y básica, dicha distinción resulta útil en tanto que no sólo pone el acento en la diferencia que existe entre la voz misma que realiza el llamado, y aquello a lo que, de hecho, exhorta o interpela, sino que reúne asimismo otro de los caracteres constitutivos del discurso: la comunicación. Co-originario al existencial del

¹⁸⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 83

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 267

“ser-con”, el discurso siempre está referido a alguien, aunque ese alguien pueda ser el *Dasein* mismo *desde* sí mismo. De este modo, la estructura ontológica del *discurso* se puede delinear con la siguiente estructura básica: el discurrir “algo” sobre “algo” a “alguien”.¹⁸⁸ En el caso de la *voz de la conciencia*, se trata de un enlazamiento con los elementos constitutivos del *discurso*: en este sentido, hay un “sobre qué”, un a quién, y sobre todo, un quién de ese discurso.¹⁸⁹

¿Quién es, pues, interpelado por la llamada? El *Dasein* mismo, por cierto, pero en cuanto caído, es decir, en cuanto perdido y absorbido en el “público estado de interpretado” del *uno*. Interpelado por el llamado de la conciencia, es este sorprendido por su mismidad propia. El carácter de sorpresa ha sido ya señalado en la naturaleza violenta de la llamada, que provoca un “quiebre” que echa abajo las *habladurías* del *uno* y, consecuentemente, exhorta al *Dasein* caído a empuñar su propiedad en tanto que si-mismo posible.¹⁹⁰

La cuestión del “sobre qué” de la llamada de la conciencia, empero, puede resultar un poco más engañosa. La caracterización previamente señalada sobre el *discurso* determina el “sobre qué” como el ente sobre el cual se habla en cada caso. En esta definición, sin embargo, se comprende que lo discurrido en el *discurso* es, elementalmente, un ente. Este no es el caso de la llamada de la conciencia, ya que a lo que llama es al *Dasein* a empuñarse en su misma propia en tanto que posible, es decir, a que se torne hacia sus posibilidades propias. En este sentido, confundir el “sobre qué” del llamado de la conciencia con un ente puede provocar una interpretación equívoca, pues hacia lo que es llamado el *Dasein* no es, en absoluto, un ente, sino hacia sí mismo en cuanto que posible.

Heidegger pone especial cuidado en este punto. A ello se refiere cuando señala que el *Dasein* ocupado en el mundo, el *Dasein* cotidiano y ya siempre caído en posibilidades fácticas, es “dejado de lado” por la llamada. Que no sea considerado por ella no significa que este no entre dentro de la interpelación; justamente es él el interpelado, pero al modo de una exhortación que lo sustrae de su estado caído para tornar hacia sí mismo.

En este sentido, si acaso, el posible “contenido” de la llamada no es más que este “hacia” al que es conducido el *Dasein*. Por ello mismo, estrictamente hablando, la llamada no dice “nada”. No se trata, pues, de una comunicación que presenta algún tipo de información; aún más, ni siquiera acepta una posible respuesta en términos lingüísticos o una interpelación de vuelta,

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 164

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 268

¹⁹⁰ *Idem.*

como si se tratase de un diálogo. El *Dasein* es conducido hacia “adelante” (hacia su posibilidad como proyección), y nada más que eso.¹⁹¹

Ahora bien, que la articulación significativa de la llamada no se presente de modo fonético, que no hable estrictamente de ningún hecho o condición determinada, no significa en ningún caso que se trate de una interpelación ambigua o indeterminada. De hecho, el acontecimiento que ella representa es una cruzada directa hacia la ambigüedad y la indefinición constante del ruido característico de las *habladurías*.

¿Cómo es que llama la voz de la conciencia si justamente pretende echar abajo el ruido de las habladurías? ¿cómo acaece esta voz, que no dice nada, y que sin embargo interpela al *Dasein* en lo más propio de sí mismo? Como he señalado, el modo en que se expresa la llamada de la conciencia es la silenciosidad.

El silencio en este punto distingue de manera tajante la condición caída, del cotidiano ser sustraído por el Uno (el Uno-mismo), y la mismidad propia (el sí-mismo), en cuanto subvierte el estruendo ambiguo del público estado de interpretado, llamando al *Dasein* a recuperar su posibilidad de ser propio en el silencio. En palabras de Heidegger: “(...) el ‘mismo’, privado de este refugio y escondite mediante la interpelación, es conducido por la llamada hacia sí mismo”¹⁹². De este modo, la estructura discursiva de la llamada puede resumirse así: la llamada, como un fenómeno del *discurso*, interpela al uno-mismo para retornar a su mismidad propia, a su poder ser si mismo con respecto a sus posibilidades.

El carácter silencioso de la llamada de la conciencia no va en detrimento de su significatividad. Lo único que señala Heidegger es que, dado que no implica una fonación, la llamada no da a entender ningún contenido ni expresa una exhortación moral a partir de valor. La llamada de la conciencia habla en la modalidad discursiva del callar. El hecho fáctico de que “no diga nada” debe ser tomado en toda su literalidad: es esa “nada”, la misma “nada” que se acusaba en la angustia, la que pretende dar a entender. Que la *voz de la conciencia* discurra desde el callar, que su carácter sea señaladamente silencioso, expresa además otra diferencia fundamental, pues construye el proyecto existencial propio en clara contraposición con el carácter ruidoso, verborreico y bullicioso con el que fueron definidas las *habladurías*.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 269

¹⁹² *Idem.*

No resulta infértil insistir en este punto: la ausencia de palabras o de fonación en la llamada no implica una ambigüedad ni una oscuridad en lo que esta da a entender. Es precisamente de la ambigüedad de las *habladurías* de la que la llamada pretende huir. Ante el ruido indiscernible del lenguaje cotidiano, la conciencia habla callando precisamente para ser inequívoca. Es justamente porque la llamada no dice ‘nada’ que esta resulta clara en su sentido; en tanto que no espera respuesta, y en su silencio se anuncia, la llamada fuerza al *Dasein*, a su vez, a callar. Este callar es, a su modo, el mismo callar que advenía en la angustia, cuando a la par de la desazón del mundo en retirada el *Dasein* se quedaba, literalmente, “sin palabras”. Al ser llamado por la voz, la interpelación es pues la misma que la que delataba ya la angustia: la del retorno a sí mismo a partir del derrumbe de la determinación cotidiana de lo público.¹⁹³

En el caso de la vocación de la conciencia, guardando silencio sobre sí mismo el *Dasein* "permanece indeterminado y vacío en su "qué".¹⁹⁴ Este indeterminado en su qué es precisamente lo que identifica con su rasgo ontológico más profundo: el de ser un ente abierto, un proyecto arrojado a posibilidades. La indeterminación aquí es el anverso del modo en que cotidianamente se “determina” el *Dasein*, en el sentido en el que se interpreta a sí mismo inmediata y regularmente desde aquello que le ocupa. En la llamada es esta determinación la que es dejada de lado. De esta suerte, su carácter silencioso corresponde esencialmente con aquello hacia lo que llama: el *Dasein* es obligado a abandonar el modo de ser cotidianamente ocluido por el *uno*, desde el cual se comprende inmediatamente ya siempre. Se suspende, entonces, todo hablar sobre sí mismo, necesariamente exterior. El *Dasein* ya no es *esto o aquello* de lo que hablar con la voz del uno: es esa “nada” en la que todo es posible, y de la cual solo se puede callar.

La voz de la conciencia no puede hablar en voz alta dado que no hay determinación objetiva, ni contenido. No hay sujeto ni predicado, ni ente específico al que referir en el hablar. La significación que comprenderá la escucha comprensiva del *Dasein* será, para rescatar un concepto reiterado en esta investigación, pre-lingüística. Se calla porque solo desde la silenciosidad de la llamada se puede comprender la pura posibilidad de ser: ese ser que, precisamente, no es más que apertura.

¹⁹³ Esta exhortación silenciosa recuerda tanto al *Daimón* socrático como a la célebre frase de Aristóteles, al referirse al pensamiento como el “callado diálogo del alma consigo misma”.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 294

Conclusiones:

La presente investigación tuvo como objetivo seguir el desarrollo de los conceptos del silencio y del callar dentro del proyecto filosófico de *Ser y Tiempo*. Semejante recorrido tuvo como trasfondo la preocupación heideggeriana por el lenguaje, y más generalmente, la preocupación ontológica fundamental, toda vez que en toda comprensión e interpretación del ser se implica, al tiempo, un modo de entender el *lógos* con respecto a los entes y a nosotros mismos.

A lo largo de la investigación, el callar como concepto fue presentado a partir de dos aproximaciones: por un lado, como posibilidad esencial del *discurso*, y por otro, como índice de propiedad en la modificación existencial que opera el llamado de la *voz de la conciencia*. En la primera aproximación, su importancia se reveló a partir de nuestra relación con el mundo, con el modo en el que los significamos y lo comprendemos, pero también, en el modo en el que lo expresamos y comunicamos a otros. El callar como posibilidad esencial del *discurso* refiere, en última instancia, a uno de los fundamentos de nuestra vinculación con el mundo: hablamos del mundo, sobre el mundo, y desde el mundo. Pero también, de él, sobre él, y desde él, callamos. Y en este callar, del mismo modo o aún más que en el habla, el mundo se significa, se comprende, y se da a entender a los otros.

En la segunda aproximación, el callar apareció como un índice discursivo doble, ligado a la cuestión de la propiedad: por un lado, en tanto que la voz de la conciencia que opera el llamada a retornar-a-sí-mismo del *Dasein* es de carácter silencioso. Por otro, en tanto que el *Dasein* escuchante de la llamada, el *Dasein* caído en el dominio del *uno* y de las *habladurías*, calla ante este llamado. En esta segunda aproximación, la importancia del callar, y del silencio que en él adviene, se reveló a partir de la relación del *Dasein* con los otros, y sobre todo, consigo mismo.

La definición fundamental del *discurso*, que sirvió como hilo conductor de toda la investigación, es la de una “articulación significativa de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo”. Desde esta definición fue posible desplegar todo el entramado conceptual implicado en el callar como modo discursivo, en términos de la primera aproximación: el *Dasein* siempre existe en un mundo; como existencia, sólo puede ser en tanto que se despliega en un mundo, y se relaciona con las cosas y con los otros. En este sentido, se discurre y se calla sobre el mundo. Este, analizado fenomenológicamente desde la cotidianidad, está compuesto por los

“útiles”, que aparecen en el “mundo circundante”, y que a su vez componen un “todo de útiles” que adquiere sentido a partir de la estructura de la “remisión”. En ella, cada útil se relaciona con la totalidad en una “condición respectiva” que hace comprensible y significativo el entramado de relaciones, y que tiene como depositario final al propio *Dasein*, que las incorpora en el proyecto abierto que es su propio ser. Las relaciones abiertas en el comprender del *Dasein*, esta relación entre la totalidad de relaciones remisionales y el comprender del *Dasein* como proyecto abierto, acontece mediante la significatividad. Esta posibilita el descubrimiento de la totalidad interrelacionada, donde los particulares se remiten mutuamente, por lo que en ella expresa una dimensión fundamental del *Dasein* en tanto se representa como la “condición de posibilidad” del descubrimiento de la totalidad de conformidad.

Es a partir del hecho de que al *Dasein* le es posible abrir las “significaciones”, que es posible el *discurso*. En efecto, en tanto que “articulación significante de la comprensibilidad”, en el *discurso* lo articulado se identifica con una “totalidad de significado”, que a su vez se compone de significados particulares. El callar, como posibilidad discursiva esencial, es a su vez el modo en que, sin palabras, el *Dasein* comprende, articula y da a entender la dimensión significativa en que se desarrolla su existencia. La articulación viene dada por la significatividad misma del mundo en sus remisiones, ya que tanto la comprensión como la significatividad que se articulan en el callar se fundamentan en una remisión que es en sí misma silenciosa. El silencio, en los términos de la articulación, resulta entonces en la condición de posibilidad tanto del lenguaje expresado y comunicado, como de la articulación misma que les precede: todo lo que se comprende, todo lo que se significa, es comprendido y significado a partir de la estructura silenciosa de las remisiones que se comprenden en el todo de las significaciones. En el callar se “hace patente” el silencio de la remisión, se “hace ver”, desde sí misma, la significatividad del mundo antes de toda determinación enunciativa.

El *discurso*, como existencial, y el callar, como posibilidad, se establecen en la trascendencia de la posibilidad misma de toda significación: la articulación no del ente particular, sino, ontológicamente hablando, de la posibilidad de toda articulación. Esto es lo que se reveló, precisamente, en el fenómeno del escuchar: el *Dasein* escucha al mundo en el sentido de una comprensión abierta que articula significados. Escuchamos al mundo significado, es decir, a las cosas: los autos, los árboles, los pájaros, las voces de los otros. Lo que se comprende en la escucha, así como lo que se articula en el callar, es la compleja estructura que se acusa en el

análisis del mundo, bajo el fundamento de su circunspección comprensora dentro de un todo de significaciones.

Del mismo modo, el callar se reveló como un “comprender escuchante”: se articula en el discurso silente la apertura patente en la comprensión del “escuchar”. Esta comprensión, articulada en el callar puede ser promovida, en tanto que esta tiene siempre un carácter compartido. En este sentido, el callar aparece como un modo elocuente del *discurso*, en tanto que desplaza la significatividad de la delimitación predicativa del enunciado, y pone el énfasis, más bien, en la comprensión pre-lingüística y compartida del mundo. Se reivindica así la interpretación originaria del *lógos* griego en tanto que *deloun*, entendido como “hacer patente”. El silencio “hace patente” la significatividad de lo que calla, lo anuncia, sin delimitarlo ni segmentarlo. Su ámbito de articulación es el “horizonte de significación”, que trasciende a todo ente y que se instaura más bien en el espacio de su posibilidad. El callar, entonces, refiere al espacio posibilitante de todo lo articulable, y no de la articulación específica de un ente como “objeto”. Es por ello que se puede callar significativamente: en él no se articula ninguna significatividad específica referida a un ente particular: el objeto falta, el ente específico está ausente, y sin embargo se acusa la significatividad del mundo.

La segunda aproximación al silencio, referida a la voz silenciosa de la conciencia y al callar del *Dasein* escuchante, tuvo como trasfondo conceptual el problema de la propiedad. La cuestión de la propiedad se despliega directamente de la cuestión de la significatividad y la articulación silenciosa del *discurso*, toda vez que el *Dasein* es ya siempre, ontológicamente hablando, con los otros. Esto impone fácticamente un estado de no-ser-él-mismo, en el que el *Dasein* se absorbe tanto en el ente intramundano, en el trato, como en los otros. Esta referencia a los otros, en relación con su no-mismidad, hunde sus raíces en el fenómeno mismo de la significatividad, dado que el mundo desde y sobre el cual se discurre resulta en un mundo configurado por un entramado significativo construido primariamente por los otros. En este fenómeno, que Heidegger llama *publicidad*, las proyecciones relativas al ente se producen desde una significatividad común, desde la comprensión del uno, y la apertura misma queda supeditada a una interpretación pública. La comprensión y la significatividad, a partir de las cuales se proyecta el *Dasein*, se determinan pues por el contenido pre-fijado de lo que Heidegger denota como *habladurías*.

El callar aparece como un indicador dentro de la posibilidad del poder-ser propio a partir del acallamiento de las *habladurías*. El primer fenómeno donde se observa el callar como índice discursivo de la propiedad, es el de la angustia. En ella, la cotidianidad regular, el estar-en como caída donde todo tiene el carácter del habitar, de lo familiar, es suplantada por una condición de inhospitalidad. Cotidianamente absorbido por el *uno*, todo se encuentra ya comprendido, y por lo tanto se genera una sensación de protección, de seguridad y determinación; en la angustia, al suspenderse el absorberse en el “mundo”, el *Dasein* se singulariza, se aísla, el común estar-en cobra el carácter de- no-estar-en-casa, lo que abre al tiempo sus posibilidades fundamentales, a saber, la propiedad y la impropiidad.

La insignificatividad del ente que adviene en la angustia es la base del callar como modo discursivo. Al no hallarse determinado por ninguna significatividad común, el *Dasein* comparece ante su originaria apertura como mera posibilidad. El estar-en-el-mundo se revela no como una cosa, un objeto o un ente, sino precisamente la apertura donde el ente es posible como ente. Así, el intento de cualquier formulación deviene insignificante, en correspondencia con la insignificancia que ha penetrado al mundo que se presenta. La angustia es un fenómeno que conduce al silencio en tanto que callar es, de algún modo, la respuesta discursiva a la asimetría del lenguaje, a la imposibilidad de este de referirse a la realidad evanescente de la nada.

Lo mismo se revela en el fenómeno de la finitud: con respecto a ella se desvanece toda concepción discursiva exterior o pública. La muerte es propia, en toda la literalidad del término, en tanto que solo “yo puedo morir mi muerte”. El entramado significativo pierde su sentido específico como revelación de la condición ontológica finita: esa “nada” con la que se identifica el *Dasein* sólo lo es en tanto que se halla en estrecha consonancia con la “nada” posible que significa su desaparición. En la relación directa con el fenómeno de la muerte, el callar resulta en el modo discursivo correspondiente a la propiedad de quien se apropia de condición finita: no determina ningún ente, no refiere a ninguna objetividad; significa, en todo caso, la condición ontológica misma más allá de las palabras. La muerte, en tanto se halla atravesada por una supuesta imposibilidad con respecto al lenguaje, cancela pues toda pretensión de un decir que la pudiese contener.

Al estar determinado por una significatividad común, exterior, perteneciente a los otros, para empuñar su “poder ser sí mismo propio” el *Dasein* debe hallarse primero. Esta posibilidad es

atestiguada por la *voz de la conciencia*, que lleva a cabo una “llamada de conciencia” al *Dasein* para operar dicho retorno a sí. La llamada exhorta al *Dasein* a alejarse del mundo del *uno* para tornar a sí, es decir, lo invoca hacia a si mismo para salir del cotidiano estado de perdido, bajo el señorío del *uno*. En tanto que modalidad del discurso, la llamada de la voz de la conciencia implica un “decir” y posible “escuchar”. Este debe tener la cualidad de posibilitar al *Dasein* el “oírse” a sí mismo por encima del “oír al uno” que cotidianamente lo encubre.

La *voz de la conciencia* es de naturaleza silenciosa. Si en el espacio público del uno impera el ruido, la verborrea, el estruendo en donde se despliegan la *avidez de novedades* y la *ambigüedad* del murmullo, la *voz de la conciencia* llama al *Dasein* desde el silencio, como articulación originaria del *discurso*. En estricto rigor, no dice nada en el sentido de un “algo” enunciado por dicha voz. Se trata de una “articulación de comprensibilidad” en tanto modo del *discurso*, a través de la cual la llamada “da a comprender” al *Dasein*, silenciosamente, su posible “ser si mismo propio”. El “oírse a uno mismo” por encima del “oír al *uno*” mienta, pues, escuchar la “llamada” de la conciencia. La llamada de la conciencia habla en la modalidad discursiva del callar. El hecho fáctico de que “no diga nada” debe ser tomado en toda su literalidad: es esa “nada”, la misma “nada” que se acusaba en la angustia, la que pretende dar a entender. Así, guardando silencio sobre sí mismo el *Dasein* “permanece indeterminado y vacío en su “qué”. Este indeterminado en su qué es precisamente lo que identifica con su rasgo ontológico más profundo: el de ser un ente abierto, un proyecto arrojado a posibilidades.

Más allá de toda determinación exterior, de toda delimitación concreta, de todo ruido que nombra y encierra y atrapa, el *Dasein* escucha en el silencio la constatación de su origen como espacio iluminado: allí donde todo comparece, en su posibilidad, por el hecho de que *es*. Ante ello nos angustiamos, al escuchar “la voz silenciosa que nos aboca a los espantos del abismo”¹⁹⁵, y no podemos más que callar frente esa “nada” que nos atraviesa y ante la que aparece la totalidad. No es, al final, más que el anverso del asombro, aquello que nos permite constatar la “maravilla de las maravillas: que lo ente es.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *Epílogo a ¿Qué es metafísica?*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, en *Hitos* Alianza Editorial, 2000, p. 254

¹⁹⁶ *Idem*.

BIBLIOGRAFÍA:

Obras de Heidegger:

- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Heidegger, Martin, *Epílogo a ¿Qué es metafísica?*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, verlag, Fráncfort am Main, 2002
- Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, consultado el 21 de junio de 2017 <http://busyredywhat.org/Authors/Heidegger/Heidegger%20Martin%20%20Sein%20und%20Zeit.pdf>
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2016
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid. Alianza Editorial, 2000
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackerman Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001

Otras obras:

- Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial universitaria, Santiago de Chile, 1999
- Adrián Escudero, Jesús, *Introducción a Heidegger*, Volumen 1., Herder, Barcelona, 2016
- Adrián Escudero, Jesús, *Introducción a Heidegger*, Volumen 2., Herder, Barcelona, 2016
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento. Escritos y conferencias*, Alianza Editorial, Madrid, 2006
- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, “El lenguaje en Ser y tiempo”, Reflexiones Marginales en: <http://reflexionemarginales.com/3.0/21-el-lenguaje-en-ser-y-tiempo/>

- Bübner, Martin, “Acerca del fundamento del comprender”, Traducción de Rosario Grimaldi y Juan Vázquez, ISEGORÍA, Vol. I, n. 5, 1992
- De la Maza, Luis Mariano, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, Teología y Vida, Vol. XLVI, 2005
- De Towarnicki, F. Palnier, J. M. “Conversación con Heidegger (Entrevista)”, L’Express, nº 954, 20 – 26 octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. Revista Palos de la Crítica, n. 4, 1981. (México).
- Ferrer García, Alberto, “Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger”, Factótum 10, 2013
- Galzacorta, Íñigo, "Mundo, cosa y enunciado: Heidegger y la pregunta por el ser", *Ontology Studies/Cuadernos de Ontología*, 5/6, 2006
- Gilardi, Pilar, *La pregunta por los estados de ánimo*, Bonilla Artigas Editores SA de CV, México, 2014
- Jaspers, Karl, *Filosofía II*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1958
- Kierkegaard, Soren, *La repetición*, Argentina, Psiqué, 1997
- Leconte, Mariana, “Mundanía, significatividad y habla”, *ÁGORA*, Vol. 33, n. 2 Papeles de Filosofía, 2014
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, 2005
- Lozano, Vicente, “Heidegger y la cuestión del ser”, *Espiritu* LIII, 2004
- Martínez Matías, Paloma, “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, *Diánoia* vol.53 no.61 México, 2008
- Martínez Matías, Paloma, “Propiedad e impropiedad en Ser y Tiempo”, *PENSAMIENTO*, vol. 61 (2005), núm. 231,
- Mascaró, Luciano, “Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el objeto: un estudio acerca del empleo del término "cosa usual" [Zeugding], en el contexto de Ser y Tiempo”, *Problemata, Rev. Int. de Filosofía*. Vol. 3. No. 1, 2012P
- Rivera, Jorge Eduardo, “Bewandntis”, *Seminarios de Filosofía*, n. 2, 1989
- Rocha de la Torre, Alfredo, “Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger”, *RF* vol.23, n.49 Maracaibo, 2005
- Steiner, George, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006

- Vattimo, Gianni, *Inrtoducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002