

# FUERA DE CASA O DE LA EXISTENCIA IMPROPIA

Hacia otra lectura de  
*Ser y Tiempo* de Heidegger

Mauricio González Rozo

---

Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales - CESO  
Universidad de los Andes

FUERA DE CASA O DE LA EXISTENCIA IMPROPIA

HACIA OTRA LECTURA DE  
*SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER

FUERA DE CASA  
O DE LA EXISTENCIA IMPROPIA

HACIA OTRA LECTURA DE  
*SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER

MAURICIO GONZÁLEZ R.

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
BOGOTÁ, 2005

González Rozo, Mauricio

Fuera de casa o de la existencia impropia: hacia otra lectura de ser y tiempo de Heidegger / Mauricio González R. - Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, c2005.

266 p.; 14,5x21,5cm.

ISBN 958-695-154-5

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 2. Ontología 3. Fenomenología 4. Existencialismo 5. Hermenéutica 6. Deconstrucción I. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía II. Tit.

CDD 111

SBUA

Primera edición, marzo de 2005

© Mauricio González Rozo

© Universidad de los Andes. Facultad de Filosofía. 2005.

Teléfonos: 3394949 - 3394999. Ext. 2530/2501

© Ediciones Uniandes

Carrera 1 N° 19-27. Edificio AU 6

Apartado Aéreo 4976, Bogotá DC, Colombia

Teléfonos: 3394949 - 3394999. Ext. 2181 - 2071 - 2099. Fax: Ext. 2158

Correo electrónico: infeduni@uniandes.edu.co - libreria@uniandes.edu.co

ISBN: 958-695-154-5

Diagramación electrónica y diseño de cubierta: Éditer Estrategias Educativas Ltda.

Bogotá, calle 66 N°7-56. Tel. 2557251. ctovarleon@yahoo.com.mx

Impresión: Corcas Editores Ltda.

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma o por ningún otro medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

*A Pilar*

## EL HUÉSPED

Bien antes de la tarde  
hace tránsito en tu casa quien ha cambiado el saludo con la oscuridad.  
Bien antes del día  
despierta  
y enciende un sueño antes de irse,  
un sueño resonante de pasos:  
lo oyes recorrer las lejanías  
y arrojas tu alma hacia allí.

PAUL CELAN  
*De umbral en umbral*

Quisiera agradecer a Carlos B. Gutiérrez por su asesoría académica; al Departamento de Filosofía y a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes sin los cuales este texto nunca se hubiera convertido en libro; a mi familia, a Santiago Mejía, a Manuel Hernández, a Tupac Cruz y a Bruno Mazzoldi, por su lucidez contagiosa y hospitalaria sobre el espectro de lo impropio.

## ÍNDICE

|   |      |
|---|------|
| INTRODUCCIÓN  | XI   |
| DEL “SUELO SÓLIDO” DE LA METAFÍSICA                         | XVII |
| EL CAMINO   | XXI  |
| <br>  |      |
| 1ª PARADA. FUERA DEL LIBRO, LA IMPROPIEDAD                  |      |
| QUE ACOSA NUESTRA LECTURA                                   | 1    |
| ESTAR DE CAMINO HACIA <i>SER Y TIEMPO</i>                   | 3    |
| <i>FACTUM</i> DE LA LENGUA Y DE LA TRADUCIBILIDAD DEL TEXTO | 10   |
| EX-CURSO: IMPROPIEDAD DE ALGUNAS TRADUCCIONES               |      |
| DE <i>DAS DASEIN</i> AL CASTELLANO                          | 18   |
| DASEIN COMO EXISTENCIA: ZUBIRI                              | 18   |
| DASEIN COMO “SER AHÍ”: GAOS                                 |      |
| (GESTO DE TRADUCIR ENTRE COMILLAS)                          | 20   |
| DASEIN COMO EL DASEIN: RIVERA                               |      |
| (GESTO DE DECIDIR NO DECIDIRSE A TRADUCIR)                  | 24   |
| IMPROPIEDAD DE LA TRADUCCIÓN I: POLISEMIA Y DISEMINACIÓN    | 28   |
| IMPROPIEDAD DE LA TRADUCCIÓN II: LA DISPERSIÓN SEXUAL       | 29   |
| <br>  |      |
| 2ª PARADA. A PUERTAS DEL TEXTO,                             |      |
| LA IMPROPIEDAD REDOBLADA                                    | 35   |
| A. LECTURA DEL PROEMIO O EXERGO (PRIMERA PÁGINA)            | 36   |
| “DIÁLOGO” DE INTERLOCUTORES AUSENTES                        | 37   |
| LLAMADA DEL EXTRANJERO A PARMÉNIDES                         | 41   |
| LLAMADA DE PLATÓN A LA TRADICIÓN (UNA ESCENA ESPECTRAL)     | 43   |
| HEIDEGGER LLAMANDO A NOS-OTROS                              | 47   |
| ENTRE-TIEMPO: LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA                      | 55   |
| B. LECTURA DE LA INTRODUCCIÓN                               | 66   |
| OLVIDO DE LA PREGUNTA POR SER                               | 67   |
| IMPROPIEDAD Y FINITUD                                       | 69   |
| IMPROPIEDAD E HISTORICIDAD                                  | 79   |
| SER COMO FENÓMENO   | 88   |

|   |            |
|---|------------|
| EL GIRO HERMENÉUTICO  | 94         |
| DASEIN COMO COMPRESIÓN (ABIERTO / CERRADO)  | 104        |
| DASEIN Y COTIDIANIDAD   | 114        |
| DASEIN E IMPROPIEDAD  | 136        |
| APOSTILLAS  | 146        |
| EXCURSO: SUEÑO Y DESPERTAR DE LA IMPROPIEDAD  | 153        |
| <b>3ª PARADA. DE CÓMO “SE” CONVIVE EN LA IMPROPIEDAD</b>                            | <b>159</b> |
| ENTRE-TANTO: EL DOBLE PUNTO DE VISTA  | 160        |
| MUNDO-COMÚN   | 174        |
| SOLICITUD Y CONVIVIR COTIDIANO  | 180        |
| LA CARTA DEL “UNO”  | 183        |
| LA CARTA DEL OTRO   | 189        |
| UN CONFLICTO ONTOLÓGICO-INTERPRETATIVO  | 193        |
| ESTE “IRRESPECTUOSO” COESTAR  | 198        |
| EXISTENCIA INSACRIFICABLE, SER POLÍTICO Y COMUNIDAD                                 |            |
| POR VENIR   | 200        |
| SER “SUSTITUIBLE” Y ESTADO INTERPRETATIVO PÚBLICO                                   | 214        |
| ¿QUIÉN?   | 220        |
| “HACERSE A UNA SINGULARIDAD”  | 223        |
| <b>EX-CURSO FINAL</b>   | <b>239</b> |
| EPÍLOGO: APROPIACIONES <i>DE</i> LA IMPROPIEDAD<br>(HERMENÉUTICA O DESCONSTRUCCIÓN) | 241        |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>   | <b>243</b> |



*...partiendo de la esencia del ser, un día podremos llegar a pensar mejor qué sea “casa” y qué sea “morar”.*

Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*

*Constitutivamente escindida entre propiedad e impropiedad, la facticidad del Dasein está marcada por una impropiedad originaria...*

*...la co-pertenencia de propiedad e impropiedad. A veces, Heidegger parece retraerse de la radicalidad de esta tesis, luchando contra sí mismo para mantener una primacía de lo propio y la verdad. Pero un análisis atento muestra no sólo que la co-originariedad de lo propio y lo impropio nunca es abortada, sino que de muchos pasajes se puede decir que implican una primacía de lo impropio.*

Giorgio Agamben, *La pasión de la Facticidad*

*...la inapropiación como el modo más propio de apropiación de la existencia, y en verdad como el único modo de toda apropiación.*

Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*

## INTRODUCCIÓN

¿Puede hablarse de un pensamiento de la impropiedad en Heidegger? Nos aproximaremos a esta cuestión al hilo de una lectura de *Ser y Tiempo* (1927). Siguiendo aquí la indicación previa de G. Agamben y J-L. Nancy consignada a modo de epígrafe, propondremos una lectura según la cual, el enorme potencial que ésta obra libera reside justamente en que da a pensar “lo impropio”, antes que “lo propio” de la existencia.

Acercarse a *Ser y Tiempo* desde esta perspectiva supone, sin embargo, ir a contrapelo de una gran tradición de lectura en la que se ha privilegiado, por el contrario, lo “propio” o “auténtico” de la existencia como su tema fundamental. Suponiendo que en esta palabra (*Eigentlichkeit*), se fincara la esperanza de una “superación” de la condición impropia en la que habita el hombre sobre la tierra, esta tradición puede renunciar fácilmente al potencial crítico del pensamiento heideggeriano de la impropiedad, dejando deslizar la ilusión de un *ideal* de existencia aún escondido detrás de ese ser “propio” o “auténtico”.

Al desistir abiertamente de esta tradición, poniendo bajo la mira más bien a la impropiedad de la existencia, no dejaremos de reconocer los íntimos lazos que vinculan a ésta con lo que Heidegger llama a veces propiedad. Hasta el punto en que se puede llegar a interpretar lo propio –como en efecto haremos acá– como un momento de lo impropio, como un giro peculiar dentro del ser esencialmente impropio de la existencia. Pues quizás con la palabra propiedad no se miente otra cosa que la apropiación de esta misma impropiedad, como el movimiento de asumir como tal (abandonándose resueltamente a ella) la condición impropia de nuestro habitar.

¿Más no es acaso un signo indiscutible de esta condición impropia en el habitar, el que hoy en día la tendencia a disponerlo y a controlarlo todo se imponga de manera creciente por todas partes? *Apropiación de la impropiedad* no mentará el movimiento mediante el cual se pretende disponer y controlar a la impropiedad, con vistas a dominarla, superarla y aniquilarla. Es más bien el movimiento por el cual intentamos abrirnos paso hacia ella, procurando liberar su potencial. No en vano es cierta apropiación de la impropiedad lo que intenta retener más rigurosamente el pensamiento del Heidegger después del giro, en medio de la tensión entre *Ereignis* (acontecimiento-apropiador) y *Enteignen* (des-apropiación o ex-apropiación), en relación con el ser y el lenguaje. Aún cuando pudiera perfilarse en la impropiedad un hilo que recorre toda la obra de Heidegger, restringiremos el horizonte de nuestra exploración a *Ser y Tiempo*, con algunas líneas de fuga hacia otros lugares de su obra. A continuación, algunas consideraciones preliminares en torno a la relación entre impropiedad y existencia.

\* \* \*

Ante todo, se trata aquí de la impropiedad *de* la existencia. Este genitivo no mienta ningún atributo que se predica de una sustancia. Si bien Heidegger dice en el §43 que “la sustancia del hombre es la existencia” (p. 212; s. 233)<sup>1</sup>, con ello no busca otra cosa des-sustancializar a la existencia humana, liberarla de una tradición sustancialista. Siendo lo que está ya siempre volcado “fuera de sí” (*ék-stasis*) en-el-mundo, existencia es aquí más bien lo que excede a toda sustancia. En este sentido, la impropiedad tampoco mienta, como el peso al agua, una “propiedad” (*Eigenschaft*) más de la existencia humana.

---

1 *Nota sobre el modo de citación.* Puesto que el presente trabajo es una lectura de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, la gran mayoría de las citas y referencias bibliográficas que encontrará el lector se refieren a *esta* obra. Omitiré en todos estos casos la referencia al autor y al título, señalando directamente entre paréntesis la página referida, de la nueva traducción chilena de Jorge Eduardo Rivera (1998) que tomamos aquí soporte de nuestra lectura, seguida de la respectiva paginación de la edición alemana de la Max Niemayer Verlag (1993). Así: (p. 212; s. 233). En ocasiones recurriré a la traducción de José Gaos (1951), en cuyo caso lo señalaré explícitamente, con su respectiva paginación. Otras obras del mismo Heidegger serán citadas por el título y la paginación relativa a la edición citada en bibliografía que puede encontrar el lector al final. Lo mismo al citar otros autores.

Impropiedad es ante todo una posibilidad de la existencia. Y quizás su posibilidad más “propia”, si podemos decir de ella lo que dirá Heidegger (§52) del ser-para-la-muerte. En cualquier caso, la impropiedad no es una posibilidad cualquiera, sino la faz concreta del ser-posibilidad que constituye el *factum* de la existencia humana: su existir como un ser-posible.

“Existencia” humana es una traducción posible de lo que Heidegger llama *Dasein*, literalmente “ser ahí”<sup>2</sup>. Este no dice otra cosa que el lugar, el *ahí* (*da-*) o el claro de la comprensión de ser (*sein*). Como tal, la posibilidad que mienta la impropiedad de la existencia está íntimamente entrelazada con una determinada situación de impropiedad en la que habita el hombre la estancia histórica, en relación con la interpretación del sentido de la palabra “ser” dominante en la gran tradición del pensamiento en Occidente. Uno de los puntos de partida fundamentales del pensamiento de Heidegger es su intento por volver a pensar la diferencia entre el ente (lo que es) y el *ser* del ente (o el *ser* de “lo que es”) como una diferencia radical, a la que llama “diferencia ontológica”. Pasando por encima de lo radical de esta diferencia, olvidándola o apenas entreviéndola, la existencia humana comprende –ya históricamente, ya en su cotidianidad media– su “propio” ser, el ser de los demás entes distintos que ella y al ser en general, en el modo de la impropiedad. Lo cual no es ningún defecto, ninguna falta. La impropiedad tiene ante todo un sentido positivo: es la condición misma de aquello que nos está dado “apropiar”.

\* \* \*

La impropiedad se presenta, desde el comienzo, como la cara *concreta* de la estructura formal introducida por Heidegger en el §9, esto es, del ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) de la existencia. Según su constitución *formal*, la existencia está cada vez entregada al ser como suyo, y en primer lugar a su ser como suyo “propio”. La exis-

---

2 Existencia / *Dasein* / “ser ahí”: dispersión de nombres que imprime su peculiar impropiedad en nuestra lectura de *Sein und Zeit* –lectura que hacemos desde y hacia otra lengua (el castellano) distinta que la suya “propia” de origen (el alemán)–. Ver más adelante: “Ex-curso: impropiedad de algunas traducciones de *das Dasein* al castellano”, p. 18 y ss.

tencia es así lo más intransferible, lo que menos se puede delegar, aquello en lo cual nadie puede desplazarme, tomar mi lugar; y entonces, aquello sobre lo que se sostiene (formalmente) todo sentido de responsabilidad.

Pero el sentido *concreto* de la constitución de existencia<sup>3</sup> pone de manifiesto la cotidianidad, y con ella la impropiedad como tendencia irresistible y constitutiva, por la cual lo intransferible tiende a tornarse transferible, por la cual toda responsabilidad tiende a descargarse en la publicidad, por la cual tendemos a movernos inmediata y regularmente en interpretaciones desarraigadas de las cosas, en las que domina la ambigüedad. Heidegger llama a esta tendencia a la transferencia, al desarraigo y a la descarga de toda responsabilidad, la cual penetra todos los ámbitos de la vida fáctica y de sus interpretaciones, caída (*Verfallen*). En medio de ella, la existencia, aquel que soy (formalmente) cada vez “yo mismo”, se revela concretamente como el desarraigado “uno mismo”, el “se” (*das Man*). De allí que sea aquella figura del co-existir (*Mit-dasein*) desarraigado la que mejor encarna a la impropiedad que llamaremos “cotidiana”.

Esta tendencia al desarraigo no hace otra cosa que evadir y evitar toda responsabilidad. Pero más allá de cualquier perspectiva moralista, *ser responsable* es aquí ante todo *responder a* cierto llamado. Este llamado, que formalmente entrega el ser de manera intransferible al Dasein como suyo “propio”, llama concretamente desde y hacia la impropiedad propiamente dicha. Esta es nuestra hipótesis de lectura: el llamado (*der Ruf*) no llama nunca a otra cosa que a responder por la impropiedad de la existencia, a asumirla resuelta o decididamente como tal. Llamando desde y hacia un estar propiamente “fuera de casa”, esta *verdad* de la impropiedad cotidiana llama desde y hacia la posibilidad de *ser otro* que el “uno mismo”, otro que el cotidianamente impropio.

Pero, contrario a lo que se tiende a pensar, ese *otro* que el cotidianamente impropio no restituye en la existencia su ser “propio” o “auténtico” (redimiéndola de toda condición impropia), sino que más

---

3 Sobre la diferencia entre *formal* y *concreto*, más adelante: “Entre-tanto: el doble punto de vista”, p. 160 y ss.

bien saca del encubrimiento su ser propiamente impropio, dejándolo a flor de piel.

\* \* \*

Heidegger es enfático en insistir (§9) que estas dos expresiones, *propiedad e impropiedad* “han sido adaptadas terminológicamente en su estricto sentido literal [*diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt*]” (p. 68; s. 43). En la traducción de Gaos, se dice de ellas, más literalmente, que son “expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas” (trad. Gaos, p. 55).

En la literalidad de su sentido terminológico, “propio” se entiende aquí, en primer lugar, como lo que se tiene, *habere*, posesión, lo que me pertenece; y entonces, como estar en casa propia (*Zu-Hause-sein*), de manera familiar y acogedora (*heimisch*). Por “impropio” se mienta entonces, a la inversa, lo que no se posee, y el estar fuera de casa, habitando de manera desarraigada (*entwurzeln*), inquietante (*unruhig, unheimlich*).

En medio de un sorprendente juego retórico que podemos presentar como cruce de sentidos, Heidegger vincula, por un lado, el cotidiano estar en todas partes como “en casa” (diríamos literalmente: “lo propio”) con la impropiedad de la existencia. La impropiedad (*Uneigentlichkeit*) se presenta así como efecto de un desplazamiento trópico o metafórico, que transpone lo (literalmente) propio del “en casa” al ámbito de lo impropio. Llamamos a este primer sentido (cruzado) de impropiedad de la existencia: su **ser cotidianamente impropio**. El “en casa” traduce ante todo el sentido de lo familiar –familiaridad que funda el ser-en-el-mundo mismo–, y que se vincula a lo largo del texto con la existencia cotidianamente desarraigada, que está “en todas partes y en ninguna”, que se mueve en la falta de suelo de manera familiar e indiferente, lo que se revela paradigmáticamente en el fenómeno de la curiosidad (§36). En este primer eje del quiasmo, converge el sentido (o sentimiento) esencialmente tranquilizador del estar “en casa” con cierto desarraigo cotidiano.

En el otro eje del quiasmo, Heidegger vincula, de manera no menos sorprendente, el sentido (o sentimiento) de lo inquietante del estar “fuera de casa” (diríamos literalmente: “lo impropio”), con la propiedad o autenticidad. Esto que, de nuevo, por fuerza de desplazamiento trópico o metafórico se llama propiedad (*Eigentlichkeit*), mienta la existencia al desnudo, a la intemperie, despojada de todo resguardo tranquilizador y de toda familiaridad garantizada, la impropiedad misma. Es justamente esto inquietante e inhóspito (*das Unheimliche*) lo que aflora paradigmáticamente en el fenómeno de la angustia (§40). Esta anticipa la impropiedad en el fundamento que inscribe a la finitud en el corazón de la existencia y a la temporalidad en el corazón del ser. Llamaremos a este segundo sentido cruzado de impropiedad de la existencia, su **ser propiamente impropio**. De la necesidad de este giro, que torna “propiedad” en ser propiamente impropio, intentaremos dar cuenta a lo largo de esta exploración.

Más no debemos fiarnos demasiado en este juego de quiasmo mediante estos conceptos heredados de la tradición retórica: literal/metafórico. A ellos, en efecto, se vincula una interpretación ingenua de la diferencia propio/impropio, diferencia que desde el ámbito de la expresión gesta la ilusión de poder regular el juego de lo impropio en un terreno sólido, cual sería el de los sentidos “propios” de las palabras. Con razón, Heidegger tomará distancia de estos conceptos retóricos al considerar que sólo tienen lugar al interior de un pensamiento metafísico, presa del olvido de la pregunta por ser. Así, antes de aludir a un fundamento sólido y seguro sobre el cual fundar (*gründen*) y construir el edificio del saber fenomenológico-hermenéutico del ser y la existencia, lo aparentemente literal de la fórmula (ser “propiamente” impropio) apunta más bien a *aquella posibilidad de la existencia que no oculta su falta de fundamento*.

## DEL “SUELO SÓLIDO” DE LA METAFÍSICA

Aquí hemos tenido la oportunidad de aprender algo de lo líquido que como fuerza que opera subterráneamente levanta las montañas del pensamiento.

E. Fink y M. Heidegger,  
*Heráclito*, p. 208.

¿No es acaso una cierta retórica del fundamento y del “suelo sólido”, aquello sobre lo cual se ha construido desde la antigüedad la diferencia entre “lo propio” y “lo impropio”? Veremos cómo lo seguro de esta diferencia será objeto de desmontaje (*Abbau*) crítico en el pensamiento de la impropiedad que intentamos rastrear aquí en Heidegger.

Una de las fuentes de esta retórica del fundamento sólido es precisamente la tradición retórica y poética que nos ha sido heredada por Aristóteles, a través de su definición del concepto de metáfora. Esta definición, que se perfiló como canónica a partir de entonces, aparece al final de la *Poética*: “metáfora es el desplazamiento a una cosa de un nombre que designa otra, del género a la especie, de una especie a otra, o según analogía...” (1457b7). El concepto de metáfora instaura una t(r)opología en el lenguaje tal que todo desplazamiento, traslación (*epíphora*) o cambio de lugar de un nombre, tiene lugar ya siempre sobre la base del suelo de “lo propio” del sentido. La metáfora instituye ese suelo sólido fuera de juego, desde el que ésta erige su juego. “Lo impropio” se convierte en un juego que se cree saber dominar y controlar mediante el arte retórica o poética, como saltos de un animal domesticado.

Nietzsche apunta ya en dirección al desmontaje crítico de esta tradición, cuestionando justamente lo con-solidado de la diferencia entre lo propio y lo impropio, mediante inversión de jerarquías. Sometiendo, en el conocido texto de 1873, lo sólido y rígido del edificio de los conceptos (lo propio) a las fuerzas soberanas, meteorológicas y metafóricas del elemento fluido, móvil y azaroso –sea el viento o de las olas del mar<sup>4</sup>–, busca liberar a la metáfora de su

---

4 “Bien puede uno permitirse admirar aquí al hombre como un poderoso genio constructor que logra, sobre fundamentos movedizos, y, por así decirlo, sobre agua que fluye, erigir una catedral



domesticación metafísica, al tiempo que revela el origen metafórico, “impropio” del lenguaje y de la verdad<sup>5</sup>. La resistencia a la domesticación metafísica de “lo impropio” por parte de “lo propio” en el lenguaje (mediante el concepto tradicional de metáfora), pasa en Nietzsche por una crítica al antropocentrismo dominante. En cuanto comportamiento estético, el pensamiento antropocéntrico no es más que el efecto de un antro-morfizar, de un cierto metaforizar, que regularmente camufla su falta de fundamento<sup>6</sup> al construir la apariencia de un fundamento sólido. Un tal fundamento lo encontró la modernidad en el hombre convertido en sujeto (*sub-ictum*: “lo que esta a la base”) del conocimiento, “aquel sobre quien estarían puestos todos los ojos del universo” y a cuya medida éste estaría construido. Denunciando la vanidad y arrogancia sobre los que el hombre moderno construye su sentido de “propiedad”, en Nietzsche se libera un pensar de lo impropio.

La condición impropia que inquieta las profundidades del “suelo” o “fundamento” (*Grund*), es desvelada por Heidegger en *Der Satz vom Grund* (1956). Allí vuelve sobre el principio de razón o proposición del fundamento, formulado explícitamente tan sólo hasta el S. XVII por Leibniz, que reza: “Nada es sin fundamento” (*La proposición del fundamento*, p. 194; s. 204)<sup>7</sup>. Al meditar en torno al “es” de esta proposición, Heidegger intenta pensar “lo que está a la base”, el “fundamento” o el “suelo” (*Grund*), no óptica sino ontológicamente, de modo que éste ya no miente un ente sino el ser mismo. Pero en el abismo de la diferencia ontológica se anuncia la falta

---

de conceptos infinitamente complicada; para encontrar sustento sobre tales fundamentos [*Gründe*], ha de ser, claro está, una construcción como de hilos de araña, tan delicada como para ser llevada por las olas, tan firme como para no ser descosida por el viento...” (Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 18).

- 5 “¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, una suma de relaciones humanas que, poética y retóricamente realizadas, fueron transpuestas, adornadas y que, tras largo uso, a un pueblo de parecen fijas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto manidas y carentes de fuerza sensible, monedas que han perdido su cuño y ahora cuentan como metal, ya no como monedas...” (*Ibid.*, p. 16).
- 6 Esta falta de fundamento se manifiesta como falta de una verdad última: “La degradación de la metáfora hasta convertirse en significado literal no es condenada porque sea el olvido de una verdad, sino más bien porque olvida la falta de verdad, la mentira que en principio era la metáfora”. (De Man, P. “Retórica de los Tropos: Nietzsche” en: *Alegorías de la lectura*, p. 134).
- 7 Dice en el original: “*Nichts ist ohne Grund, Nihil est sin ratione*”.

de fundamento o de suelo sobre la que este principio se sostiene: “El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo fundamento, queda sin fundamento [*bleibt ohne Grund*]” (*Ibíd.*, p. 195; s. 205). La cooriginariedad del suelo (*Grund*) y el abismo (*Ab-grund*) anuncia así una impropiedad más fundamental: la impropiedad en el fundamento.

A la exhortación de esta impropiedad en el fundamento responde el pensamiento tardío de Heidegger sobre el lenguaje. Como ríos por los que fluye el pensamiento antes de su petrificación, la palabra poética deja al descubierto el carácter ya siempre tras-puesto de la proposición del fundamento, abriendo la posibilidad de un habitar esta misma impropiedad en el fundamento. Sin embargo, estamos tentados a decir que sobre la base de este cuestionamiento a fondo acerca del fundamento, Heidegger busca re-construir una nueva casa para el hombre, restituyendo su “propiedad” en un habitar poético sobre la tierra. Pero el estatuto de esa nueva casa no dejará de inquietar, desde que implica la desedimentación de ese suelo sólido en el que un pensamiento metafísico se ha asentado y consolidado durante siglos, mediante un pensamiento que podríamos llamar *des-fondado*: el de la diferencia ontológica. La diferencia radical entre *ente* y *ser*, entre “lo que es” y el *ser* de “lo que es” –diferencia que “no es producto de una distinción del entendimiento (*ens rationis*)”<sup>8</sup>– es necesariamente in-segura, peligrosa, no permite aferrarse a ninguna boya, pues obliga a alzar todas los anclajes ópticos en medio del elemento fluido del lenguaje. Sobre esta base esencialmente inestable, otro pensamiento de la casa y el habitar obliga a dar un paso o salto radical “fuera de casa”: salir de la hogareñidad de un pensamiento *metafísico* que se mueve familiarmente, como en casa “propia”, en medio de lo ente. Esta salida de casa hacia otro pensamiento de la casa, del lenguaje como la casa del ser, no se deja ya “re-apropiar” en el suelo de la retórica tradicional bajo la figura de una metáfora:

Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición (*Übertragung*) de la imagen de la “casa” al ser. Lo que ocurre es que partiendo de la esencia del ser, pensada del modo

---

8 Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” (1928), en: *Hitos* p. 109.

adecuado y conforme al asunto, un día podremos llegar a pensar mejor qué sea “casa” y qué sea “morar” (“Carta sobre el humanismo”, en: *Hitos*, p. 292).

El concepto tradicional de metáfora ciertamente no está a la altura de la diferencia que aquí se intenta pensar<sup>9</sup>. La diferencia ontológica implica un deslizamiento irreductible, anterior a todo resguardo “fuera de juego” desde el que la metáfora instituiría la diferencia entre “propio” e “impropio” como una diferencia óptica<sup>10</sup>. Esta diferencia del todo excepcional antecede a toda otra diferencia, haciéndola posible, como el movimiento que produce el diferenciar desplazándose, no dejándose él mismo re-apropiar, dominar, movimiento al cual Derrida llama *différance*. Más este pensamiento del desplazamiento desplazado anuncia una impropiedad más “originaria”, una impropiedad en el fundamento que mina incluso la idea metafísica de “origen”<sup>11</sup>. Este otro pensamiento del ser (en su retirada) requiere entonces de otro lenguaje<sup>12</sup>, otra escritura<sup>13</sup>. Habi-

9 El concepto de metáfora conserva la solidez del suelo óptico, en la transposición regulada de un ente a otro, sin exponerse a la irrupción inquietante de *lo otro del ente*, como experiencia expropiadora, en el lenguaje. Tal irrupción, llevada al extremo de sus consecuencias –lo que Heidegger no hace, aunque posibilita–, es la irrupción de la heterogeneidad en lo mismo: lo otro.

10 Por ello se dirá, también en *Der Satz vom Grund*, “lo metafórico sólo se da al interior de la metafísica [*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*]”, citado por Jacques Derrida en “La retirada de la metáfora”. Cfr. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, p. 54. Acerca de la relación entre metáfora y metafísica, Cfr. “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico” en: *Márgenes de la filosofía*, p. 247 y ss.

11 Hablar de *impropiedad originaria*, tanto como de *origen metafórico de la verdad*, implica una desconstrucción del concepto de “origen”. Tal concepto habría presupuesto siempre justamente la posibilidad de hablar “literal” o “propriadamente” –y no sólo metafórica o impropriadamente– de él. Tal desconstrucción se deja entrever en la expresión heideggeriana *Ursprüngliche Streuung* o *diseminación originaria* a la que nos referiremos más adelante. Más, ¿no restituye precisamente Heidegger el uso de palabras como “origen”, “fuente”, etc.? Quizás ellas no estén inmunes contra la contaminación de la impropiedad que intentamos rastrear acá: diferencia e impropiedad como “fuente”.

12 Otro lenguaje, que puede ser el de la *metáfora* en su re-tirada: “Como el ser no es nada, no es un ente, no podrá decirse o nombrarse ya *more metaphorico*. Y en consecuencia, no tiene dentro de ese contexto del uso metafísico dominante de “metáfora”, un sentido propio o literal que puede ser enfocado metafóricamente por la metafísica. Y entonces, si con respecto al ser no se puede hablar metafóricamente, tampoco puede hablarse de él propriadamente o literalmente. De él se hablará siempre cuasi-metafóricamente, según una metáfora de metáfora, con la sobrecarga de un trazo suplementario, de un *re-trazo*. Un pliegue suplementario de la metáfora articula esa retirada, al repetir desplazándola intramentafísicamente, aquella misma que se habrá hecho posible por la retirada del ser.” (Derrida, J. “La retirada de la metáfora”, en: *la desconstrucción de la fronteras de la filosofía*. p. 57).

13 El ser en su re-tirada del ente, se escribirá borrándose: ~~Ser~~.

tando la exterioridad del lenguaje, donde todo sentido de “en casa” no es más que el efecto de un deslizamiento que ya siempre ha tenido lugar, la existencia se expone a una impropiedad que estaría ya siempre por alcanzar, por asumir, por “apropiar” –como lo por venir mismo.

Pues bien, el germen de ese otro pensamiento de la casa y del habitar estaría sembrado ya en *Ser y Tiempo* (1927), donde la impropiedad en el fundamento, pasa por la desedimentación de ese “suelo sólido” del pensar metafísico, sobre el que se funda toda verdad que se considere resguardada de la amenaza del tiempo como de su otro. Este suelo se abona en el proceso histórico mediante el cual toda una tradición en Occidente procura construir el edificio del pensamiento, enterrando en el olvido la diferencia ontológica –cuyo temprano extrañamiento entre los griegos, sin embargo, inauguró esta misma tradición. Tal proceso estaría llegando a cierta culminación en el actual abandono del hombre al dominio técnico del mundo, que reduce el mundo mismo al orden de lo ente, donde su habitar se ha vuelto quizás más desarraigado que nunca. Se trata entonces de “apropiarse” de esta condición histórica del habitar, como de su misma impropiedad. Para lo cual *Ser y Tiempo* propone la recuperación del tiempo como sentido del ser. La puerta hacia esta recuperación es la radical puesta al descubierto de la condición finita de la existencia (de su ser propiamente impropio), lo que antes que cerrar su horizonte, lo abre a la experiencia del otro y a la posibilidad de un habitar más hospitalario.

## EL CAMINO

Siendo su naturaleza esquiva, sinuosa y contagiosa, no es de extrañar que la impropiedad se anticipe a nosotros, desplazándonos de ella. Teniendo esto en la mira, la exploración propone un camino en tres tramos, marcado por tres paradas, con algunos desvíos o ex-cursos.

La primera parada implicará ya un cierto retraso. Retiene de precipitarnos resuelta y ciegamente hacia las texturas íntimas de *Ser y*

*Tiempo* en consideraciones aparentemente “exteriores” al texto. Esta demora nos desviará del camino recto hacia él, considerando cómo la impropiedad acosa nuestra lectura de *Ser y Tiempo* aún antes de emprenderla. Este retraso es, sin embargo, un re-trazo. Vuelve a trazar, por un lado, la impropiedad inherente a la lectura de un texto que se sabe manifiestamente inacabado. Pero por otro lado, re-traza la impropiedad inherente a toda lectura, en cuanto “arraigada” en una lengua y no sólo en el lenguaje, impropiedad particularmente acentuada en este caso, al tratar con un texto en su versión traducida, esto es, desplazado de su “propia” lengua de origen a otra distinta.

La segunda parada nos demora, una vez más ante las puertas del texto. Se busca explorar allí, cómo la impropiedad astutamente se nos anticipa, esperándonos en el umbral de las preguntas con las que abre *Ser y Tiempo*. En la verja de una puerta, a la vez abierta y cerrada, convergen la pregunta por ser con la pregunta por el ser del hombre. Se emprenderá entonces una lectura tanto del *proemio* o *exergo* (primera página) y de la *Introducción*, donde la impropiedad cohabitará inquietantemente en una serie de tópicos fundamentales: diferencia ontológica, olvido, temporalidad, finitud y ser-para-la-muerte, historicidad, fenómeno, giro hermenéutico, poder-ser comprensor, cotidianidad (en complicidad con su otro, el orden de lo excepcional: instante decisivo, improvisación resuelta, abandono sereno, poder-estar-ausente, diferir-de-sí), angustia y despertar.

La tercera parada lleva esta exploración al terreno de la coexistencia humana. Será una lectura del capítulo 4 de la primera sección de *Ser y Tiempo*, donde la impropiedad se descubre en diversas maneras de habitar un mundo compartido (*Mitwelt*), maneras que van desde el trato personal, incluso amoroso, hasta el trato brutal (p.e., la tortura y la aniquilación), pasando por los diversos modos de trato indiferente, tan comunes en un mundo en vías de su tecnificación sin precedentes. La impropiedad se revelará inscrita en las estructuras existenciales que constituyen ese mundo compartido: ocupación, solicitud y cuidado. Más esta se encarna de manera ejemplar en ese modo dominante de la coexistencia cotidiana que Heidegger llama:

*das Man*. El “se” o el “uno”<sup>14</sup> es un lugar privilegiado en el que explorar y experimentar el potencial crítico del pensamiento de la impropiedad de la existencia en *Ser y Tiempo*. A contraluz de éste podrá considerarse la impropiedad inherente un pensamiento del otro y de la singularidad, que más allá de la máquina del ser “uno mismo” en la coexistencia cotidianamente impropia, hace valer la posibilidad (quizás imposible) de ser precisamente un *otro* que “uno mismo”. Ser otro (que el “uno mismo”) sería otro nombre para la posibilidad del ser propiamente impropio. En la apropiación de la impropiedad estaría así en germen una experiencia del otro, cuyo brote se hace visible en esas dos grandes herencias del pensamiento heideggeriano, cuales son hermenéutica (Gadamer) y desconstrucción (Derrida), si bien en direcciones muy diversas<sup>15</sup>. La débil luz que así destella en torno a la imbricación entre impropiedad y alteridad no sería ajena a ningún intento de pensar, después de Heidegger, una ética por venir.

\* \* \*

Estas tres demoras re-trazarán la impropiedad del morar. Dando cuenta de cierto temblor dentro de *Ser y tiempo*, permitirán rescatar al Heidegger de la impropiedad, opacado por el Heidegger de la jerga de la autenticidad, y por lo que resta en él –como dice Adorno– de culto acriticamente metafísico a la lengua, la profundidad y alma alemanas<sup>16</sup>. Al movilizar a Heidegger contra Heidegger, cierto exceso de impropiedad abre las puertas hacia otro pensamiento del habitar, de la comunidad, lo político, el otro, el lenguaje, el texto, la traducción, entre otros.

---

14 Según Ernst Tugendhat, el *das Man* de Heidegger llega a veces a confundirse con la impropiedad misma (Cfr. “«No somos de alambre rígido». El concepto heideggeriano de «uno»”. En: *Lecciones de Ética*. p. 183).

15 Ver al final: “Epílogo: apropiaciones *de* la impropiedad (hermenéutica o desconstrucción)”, p. 241.

16 Son muchas las seducciones que suscitan en Heidegger, en y después de *Ser y Tiempo*, palabras como “fuente”, “origen”, “autenticidad”, “sacro” y otras. Esto no debería distraernos de reconocer el potencial de impropiedad que está puesto aquí por el pensador en escena.

## 1ª PARADA. FUERA DEL LIBRO, LA IMPROPIEDAD QUE ACOSA NUESTRA LECTURA

Comenzaremos antes del comienzo, a partir de consideraciones aparentemente “exteriores” a *Ser y Tiempo*. ¿Pero acaso no habremos entrado ya en él? Desde fuera de esa totalidad significativa que (se supone) es el libro, la exterioridad del texto habría ya siempre horadado esa “interioridad”, dejando en aquél huellas de una impropiedad “originaria”. Esta primera parada (afuera del libro) en el texto –el cual se habita ya siempre a la intemperie, en un cierto afuera– considerará cómo la impropiedad se anticipa a nuestra lectura de *Ser y Tiempo*, abriendo y limitando su horizonte aún antes de emprenderla.

Nos detendrá primero, la consideración del presunto carácter “inacabado” del proyecto publicado bajo el título de *Ser y Tiempo*, la impropiedad a la que éste nos arroja. La demora de este inacabamiento, inherente por lo demás al carácter “abierto” de todo texto (su estar-de-camino ya siempre hacia él), responde aquí a la necesidad de un viraje en el pensamiento de Heidegger, a esa situación de impropiedad en la que él mismo se encuentra con respecto al lenguaje.

A esta primera demora se sumará una segunda. Se trata del *factum* de la lengua, que arroja a todo lector de un texto ya siempre a una determinada situación lingüística singular, que también abre y limita el horizonte de su lectura. Junto con éste, se introducirá el problema suplementario, incluso la amenaza que representa para un pensamiento arraigado en una determinada lengua de origen, su desplazamiento a otra lengua. Al no ser ya el hogar natal de un pensamiento, esta otra lengua carga con la marca de un cierto desterramiento, de un cierto exilio, de una cierta impropiedad. Tal es, sin embargo, la situación de lectura de la que partimos

nosotros aquí, en cuanto nos acercamos al *Sein und Zeit* del escritor alemán Martin Heidegger, *en y desde* una lengua ajena, extranjera al texto original: el castellano. Ese otro *factum* de la lectura, el de la traducibilidad del texto a otras lenguas, el de sus traducciones posibles (que son siempre más de una y a más de una lengua) tiende sobre el texto “original” la amenaza de la diseminación (*Zerstreuung*) del sentido. ¿Pero acaso este otro *factum* no ha contaminado ya siempre este ideal de una lengua “original”? Tal situación de impropiedad será puesta en escena en un caso específico que nos concierne directamente a nosotros: el de algunas traducciones de palabra alemana *Dasein* al castellano. Está por ver si la impropiedad que así se anticipa a nuestra lectura puede tener un carácter positivo.



## ESTAR DE CAMINO HACIA *SER Y TIEMPO*

“Ser y Tiempo”: tratándose de una tal reflexión, no significa un libro, sino una tarea que se propone. Lo verdaderamente propuesto es aquello que no sabemos y que, en cuanto lo sabemos *auténticamente* –es decir, *como* propuesto– siempre lo sabemos *preguntando*. Pero preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera...

M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*, p. 240.

*Ser y Tiempo* es, según todos los indicios, una obra inacabada. El propósito general del tratado, se nos dice en la primera página, es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido de “ser”. Según lo proyectado entonces por el mismo Heidegger al final de su introducción (§8, Plan del tratado), la obra estaría dividida en dos partes, correspondientes a las *dos tareas* en las que se bifurca este propósito fundamental.

La *primera tarea* tenía como meta la elaboración del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por ser, meta que habría alcanzado una primera concreción en la *sección 3*. Ella requería de una “previa elaboración de un hilo conductor concreto”: la interpretación ontológico-existencial de ese ente particular (y excepcional a la vez) que comprende ser y que se pregunta por ser: el Dasein. Tal interpretación previa se plantea en 2 momentos: 1º) una “etapa preparatoria” en la que se da una primera determinación existencial [*existentielle*] del *ser* del Dasein como “cuidado” (*sección 1*); 2º) una interpretación del ser del Dasein a la luz de la temporeidad, donde se determina la temporeidad de la existencia como el sentido del cuidado (*sección 2*). Hasta aquí la primera tarea, según Otto Pöggeler<sup>1</sup>, de corte más sistemático, aunque constantemente permeada por referencias históricas.

La *segunda tarea* habría consistido en lo que Heidegger llama una “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología”. To-

---

1 Pöggeler, O. “Being as appropriation”, en: *Heidegger critical assessments*, p. 284.

mando como punto de partida el resultado de la primera tarea, esto es, la previa elaboración del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por ser (*sección 3*), la investigación se lanzaría entonces a medirse en un plano concreto (histórico-hermenéutico) con las interpretaciones de *ser* dominantes en la tradición metafísica. Poniendo en juego, a la vez, una reconstrucción hermenéutica y una destrucción fenomenológica de esta historia de interpretaciones, Heidegger se había propuesto emprender esta segunda tarea en 3 momentos de confrontación: 1º) el concepto de tiempo en Kant; 2º) los fundamentos ontológicos el *ego sum* en Descartes y su recepción de la ontología medieval; 3º) finalmente a una lectura del tiempo en Aristóteles, en la cual –dice él– “discernir la base fenomenológica y los límites de la ontología antigua” (p. 63; s. 40).

De lo así proyectado desde el Plan del tratado (§8), sin embargo, sólo salieron a la luz pública las *secciones 1* y *2* de la primera parte, las cuales constituyen actualmente el volumen que nosotros conocemos como *Ser y Tiempo*. Ya en la *Nota preliminar a la séptima edición (1953)* se anuncia que la marca de “Primera mitad” de las ediciones precedentes se suprime, gesto con el que Heidegger desiste públicamente de dar a luz la prometida “Segunda mitad”, la cual habría contenido entonces la determinante *sección 3* de la primera parte y toda la segunda parte. A pesar de ello, deja esta *Nota* en claro que el camino emprendido “sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por ser ha de poner en movimiento nuestra existencia” (p. 21; s. VII). Con esto se da a entender que el camino o rodeo tomado hacia el “despertar el sentido de la pregunta por ser”, esto es, el que teje el “hilo conductor” de la dilucidación del sentido del ser de ese ente particular que es el Dasein (el “ser-ahí” o la existencia humana), aún cuando ha sido aparentemente dejado de lado, vale y se sostiene por sí mismo, en cuanto camino necesario.

A pesar de esta aclaración, el aparente inacabamiento de la obra ha dado pie para que se considere erradamente el alcance de la investigación emprendida por Heidegger (siendo el caso de Sartre, del que llama la atención el mismo Heidegger en *Carta sobre el*

*humanismo*, quizás el más sonado). En efecto, se tergiversa toda la empresa de Heidegger si se toma la meta parcial alcanzada en las primeras dos secciones publicadas (la interpretación del ser del *Dasein* por la temporeidad, lo que según el plan de la obra no sería más que un paso previo) como si fuera meta última del proyecto. Tal tergiversación está latente cada vez que se considera a *Ser y Tiempo* como un tratado de antropología filosófica<sup>2</sup> y no como lo que siempre proyectó ser: un tratado de ontología fundamental. Así, termina Heidegger reconociendo en el último parágrafo de la parte publicada (§83):

Sin embargo, la exhibición de la constitución del ser del *Dasein* sigue siendo tan sólo *un camino*. La *meta* es la elaboración de la pregunta por ser en general (p. 449; s. 439).

¿Se contradice acaso Heidegger al describir, por un lado (al final de la *sección 2*), el recorrido de *Ser y Tiempo* como “tan sólo un camino”, y por otro (en el *Prólogo a la séptima edición*) como “un camino necesario”? No lo creo. Quizá esta doble condición de ser a la vez un camino posible y necesario, se funda en el modo de ser de la existencia misma como proyecto arrojado.

Como veremos, la facticidad de la existencia consiste en estar en medio de una particular encrucijada entre necesidad y contingencia, entre hecho y posibilidad. Y entonces lo dicho aquí vale para todo proyecto abordado en y por la existencia humana, incluido el texto mismo de *Ser y Tiempo*.

Por lo demás, ningún proyecto humano se agota nunca en un hecho consumado, sino que está esencialmente abierto a la dimensión de *lo posible*. Más esta aperturidad carga consigo la impropiedad del estar ya siempre arrojado a un inacabamiento fundamental. Este concierne a todo quehacer humano, y entonces también a

---

<sup>2</sup> Heidegger mismo parece anticiparse a esta tergiversación en potencia, ya desde *Ser y Tiempo*. Al comienzo del §28, donde se considera el “ser en” en la expresión ser-en-el-mundo, reconoce que: “lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero ésa no es la finalidad de la presente investigación. *Su propósito está en la línea de una ontología fundamental.*” (p. 156; s. 131).

todo lo dicho y a todo lo escrito. No hay nunca una última palabra como tampoco hay nunca una última lectura de un texto. Si comprender, como piensa Gadamer, es siempre comprender de otra manera, leer es siempre también *leer de otra manera*. Y aún cuando el texto, según su interpretación metafísica dominante, no sea más que letra muerta al margen del *factum* de determinada lectura que lo anima, éste nunca se agota en *el hecho* de determinada lectura, sino que está siempre esencialmente abierto a otra lectura posible, a otra lectura por venir. De modo que podemos reconocer en todo texto escrito y en toda lectura la impropiedad de un inacabamiento fundamental y constitutivo: la situación de toda obra sería la de estar-en-obra y la de todo lector, la de estar-de-camino (*unterwegs*) hacia la cosa, el asunto de la escritura.

\* \* \*

Volviendo a Heidegger, lo cierto es que el camino tomado por él en la obra de 1927 no fue nunca simplemente abandonado, sino que parece haber conducido necesariamente a un giro. Podría rastrearse la necesidad de este viraje al interior de *Ser y Tiempo*, a partir de declaraciones retrospectivas del propio Heidegger en *Carta sobre el Humanismo* (1946). Heidegger se refiere entonces al punto donde habría quedado interrumpido el proyecto de *Ser y Tiempo* (*sección 3* de la 1ª parte):

Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con la ayuda de la metafísica (*Hitos*, p. 270).

El señalado giro de la *sección 3* habría tenido que dar cuenta del paso del tiempo del Dasein (temporeidad, *Zeitlichkeit*), al tiempo del ser (temporalidad, *Temporalität*), de modo que el proyecto de *Ser y Tiempo* tendría que haber devenido en “Tiempo y Ser”. Y sin embargo, la falta de un “lenguaje apropiado” en el cual expresar este giro, no implica que el camino tomado haya quedado simple-

mente truncado<sup>3</sup> en su pensamiento posterior a *Ser y Tiempo*. Así, aclara retrospectivamente Heidegger la naturaleza de este giro, agregando en la misma *Carta sobre el humanismo* que:

Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llegaba por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido de ser (*Ibíd.*).

Ya volveremos sobre este olvido como la primera de las figuras de la impropiedad con la que abre *Ser y Tiempo*. Y quizás sea justamente a través del problema del “olvido de ser” que la temática de la impropiedad marca una cierta continuidad en Heidegger entre su pensamiento de *Ser y Tiempo* y su pensamiento tardío, ganando un lugar privilegiado en textos posteriores<sup>4</sup>.

A pesar de ello, puede resultarle inevitable al lector de *Ser y Tiempo* experimentar un cierto extrañamiento y desasosiego, al encontrar que el suspenso generado por un buen número de análisis, cuya completa descripción fenomenológica se aplaza para un momento posterior, no parece encontrar finalmente su *télos*, al menos en el tomo publicado. Otto Pöggeler intenta dar razón a este desasosiego del lector, poniéndose en la tarea de rastrear los diversos lugares en los que la parte publicada del proyecto de Heidegger habría dejado, por así decir, asuntos pendientes. Se trataría en su mayoría de “conceptos fundamentales” que, según él, tendrían que haber encontrado su completa determinación en la no publicada *sección 3* de la primera parte:

3 “Ahora bien, como sabemos, ese movimiento que consistía en cuestionar la preguntar por ser en el horizonte trascendental del tiempo no quedó truncado (aún cuando *Sein und Zeit* quedase interrumpido tras su primera parte y Heidegger haya conectado esto con ciertas dificultades con la lengua y la gramática de la metafísica) sino que fue arrastrado hacia otro viraje o giro (*Kehre*). De acuerdo con dicho giro no se tratará de supeditar la cuestión del ser a la cuestión del *Ereignis*, palabra difícil (acontecimiento o apropiación inseparable de un movimiento de despropiación, *Enteignen*)...”. (Derrida, J. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. p. 28).

4 Una nota de 1949 a este texto apunta a un pensamiento de la impropiedad después del giro. Dice: “Olvido, *A-lethé*, ocultamiento, sustracción, ex-propiación: acontecimiento apropiador”. (*Hitos* p. 270).

...todo el trabajo [llevado a cabo en la parte publicada] estaba dirigido hacia esta sección [sección 3]. Así, la discusión sobre el olvido del mundo en el pensamiento occidental (s. 100), la nueva determinación del *lógos* (s. 160), el completo desarrollo de la idea de la fenomenología (s. 357), ontología (s. 230) y ciencia (s. 357), y la discusión del problema del lenguaje son todos pospuestos para ulterior tratamiento. El “como” y el “tomar-a-algo-como-algo” y con ello el estar-ahí (*Vorhandensein*) y el estar-a-la-mano (*Zuhandensein*) serían clarificados más adelante (s. 333, 351, 360, 436); la cotidianidad debe ser más profundamente comprendida (s. 372); la relación entre espacio y tiempo reelaborada (s. 268); y la pregunta acerca de cómo el tiempo tiene su propio modo de ser debe ser aún contestada (s. 406). El todo del análisis ek-sistencial requiere una ‘renovada recapitulación en el marco de la discusión fundamental del concepto de tiempo’ (s. 333, 436). La porción publicada en buena medida falla en dar en el blanco (Pöggeler, O. “Being as appropriation”, en: *Heidegger critical assessments*, p. 289).

Se puede responder a la crítica de Pöggeler, recordando el sentido del “método fenomenológico” de *Ser y Tiempo*. Dejando por el momento de lado el específico ‘giro hermenéutico’ que da la fenomenología en Heidegger ya años antes de *Ser y Tiempo*, por la época de sus lecciones sobre *Hermenéutica de la facticidad* (giro hacia el carácter interpretativo de toda experiencia, fundado ciertamente en el modo de ser de la cosa misma, el modo de ser del ente privilegiado que es el *Dasein*<sup>5</sup>), hay al menos un aspecto en cual éste método se mantiene aún fiel a la herencia fenomenológica de Husserl<sup>6</sup>: su sentido descriptivo. En cuanto se trata evidentemente de un “método” descriptivo y no explicativo, no cabe impugnarle aquí a Heidegger el “fallar en dar en el blanco” al haber dejado abandonado o a medio camino el análisis, un análisis que no es ni inductivo ni deductivo, sino que avanza descriptivamente en la medida en que va ganando terreno.

---

5 Ver más adelante: “El giro hermenéutico”, p. 94 y ss.

6 Ver más adelante: “Ser como fenómeno”, p. 88 y ss.

Detengámonos por un instante en aquella dificultad con la que se encuentra Heidegger, que no es una cualquiera, y que atañe a un lenguaje que no logra decir suficientemente el pensamiento al que se aproxima la descripción. Podríamos decir que ella estaba *ya* contemplada de antemano, al menos en su posibilidad, desde la misma Introducción a *Ser y Tiempo*. Desde el comienzo se había contado con esta dificultad, el proyecto se sabía –por razones esenciales– expuesto a ella. Se trata de la posibilidad de encubrimiento por parte del lenguaje mismo, posibilidad a la que se refiere explícitamente Heidegger hacia la mitad de la parte C del §7 de la *Introducción*. Tal potencial de encubrimiento no es aquí fortuito, sino necesario: está fundado en el modo como está descubierto lo descubierto (p. 59; s. 36). Dicha dificultad exige al fenomenólogo una especial vigilancia permanente sobre encubrimientos de los que pueda ser cómplice por un decir incontrolado, irresponsable, por lo tanto, una vigilancia crítica sobre sí mismo: “Y lo difícil de esta investigación consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo” (*Ibíd.*).

Lo inquietante (*das Unheimliche*) que resulta para el lector de *Ser y Tiempo* su aparente “incompletud”, el no poder más que estar de camino hacia él, emerge desde una impropiedad más fundamental: aquella que porta consigo el lenguaje como tal, el lenguaje en su sentido apofántico, esto es, el lenguaje como “modo de ser de lo descubierto”. Heidegger tuvo que enfrentar en carne propia, en la escritura de *Ser y Tiempo*, la tendencia y la potencia *tan descubridora como encubridora* del lenguaje. Y podría decirse que desde entonces, y de manera cada vez más intensa, la situación del pensamiento de Heidegger no consistió en otra cosa que en estar de camino hacia el lenguaje (*Unterwegs zur Sprache*). Podemos llamar, quizás, esta tarea de asumir como tal la condición de un estar “de camino hacia”, exponiéndose cada vez más a ella, en la escritura tanto como en la lectura, una suerte de apropiación de la impropiedad.

*FACTUM* DE LA LENGUA  
Y DE LA TRADUCIBILIDAD DEL TEXTO

Digamos entonces que la situación en la que se encuentra de entrada el lector de *Ser y Tiempo* pasa por la experiencia del carácter tan descubridor como encubridor del lenguaje. *Sprache* es, en alemán, la palabra para “lenguaje”, tanto como para “lengua”. En nuestra lengua, el castellano, a veces distinguimos entre ambas “cosas”, valga decir, entre ambas no-cosas. Que el lenguaje-lengua no es aquí una cosa o un ente más del “mundo” (que no se lo pueda reducir sistemáticamente a una serie de estructuras gramaticales, sintaxis, vocabulario, usos, etc.), esto es un motivo fundamental del pensamiento de Heidegger. Y no digo solamente un motivo central en el Heidegger tardío, pues ya en *Ser y Tiempo* (§34) se determina al *callar* y al *escuchar* como los fenómenos fundamentales del discurso o el habla (*die Rede*).

Cuando en la *Carta sobre el humanismo* (1946) se dice: “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (*Hitos*, p. 289; *Wegmarken* s. 316), se está diciendo con ello que todo pensamiento, incluida la comprensión misma del ser y del lenguaje, tiene lugar, encuentra ya siempre su morada en el lenguaje, nunca por fuera de él. Al quedar toda comprensión implicada en el lenguaje, éste se perfila como aquello que acoge, que da acogida en la *escucha*. Aún no pudiendo ser él mismo ‘aprehensible’ como una cosa, da acogida a todo lo que es: “no haya cosa alguna donde falte la palabra” (*De camino al habla*, p. 146).

En medio de la tendencia generalizada a disponerlo todo y apropiarnos del lenguaje convirtiéndolo en una cosa (p.e, un “objeto” de estudio científico), este pensamiento implica la dificultad de encontrarnos ante el lenguaje como ante aquello que ha dispuesto ya siempre de nosotros, aún antes de poder disponer de él. Lo inquietante (*das Unheimliche*) de esta situación de impropiedad consiste en tener que enfrentar –análogamente a la parábola kafkiana *Ante la Ley*– la imposibilidad de entrar en el lugar donde ya siempre se está. “El hombre se encuentra fuera de su elemento” (*Ibid*); esto quiere decir: el hombre ciertamente habita el len-



guaje, pero de manera desarraigada, sin asumir como tal su impropiedad más propia, de modo que, a medida en que crece la voluntad de control sobre el lenguaje, crece esa “devastación del lenguaje que se extiende por todas partes” (*Ibíd*). “El lenguaje nos hurta su esencia” (*Ibíd*), hasta el punto en que hoy en día, mediante su tecnificación excesiva, “lo que impide la comunicación es el exceso de comunicabilidad; los hombres están separados por lo que les une” (G. Agamben, *Medios sin fin*, p. 72).

\* \* \*

Mas esta expropiación del lenguaje, ¿no vale también para lo que nosotros, como hispanohablantes, llamamos “lengua”? Dejemos de lado el hecho de que Heidegger mismo, en otro lugar, considere a la lengua, en cuanto idioma o dialecto (*Mundart*), “no sólo [como] el lenguaje de la madre, sino a la vez y de antemano [como] la madre del lenguaje”<sup>7</sup>, como lo que hay de más hogareño en la casa que es el lenguaje (*das Heimische des Zuhaus, die Heimat*). Podemos y quizás debemos preguntarnos en qué situación nos encontramos nosotros mismos con respecto al *factum* de nuestra lengua, ese cierto español o castellano que hablamos, no sólo en cuanto “seres humanos” en general, aunque determinados por una situación histórica y geográfica concreta, sino también en cuanto que nos ocupamos en un trabajo que trata eminentemente con el lenguaje y por ende con la lengua, como lo es el trabajo filosófico.

Pues parece evidente –lo que a veces, quizás por exceso de evidencia pasa desapercibido, sin llamar la atención en el discurso filosófico– que todo pensamiento está tan arraigado en el lenguaje (lo que se ha vuelto casi un lugar común del “linguistic turn” en el S. XX), como desarraigado en una lengua. La “universalidad del lenguaje”, acogida como bandera, entre otras, por la hermenéutica filosófica de Gadamer, está en constante tensión (en una tensión desigual) con la especificidad y presunta contingencia de ésta o aquella len-

---

7 “Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sonder zugleich und zuvor die Mutter der Sprache”. dice Heidegger en su intervención sobre Hebel titulada “Sprache und Heimat” (1960). (Citado por: Derrida, J. *La retirada de la metáfora*, p. 53).

gua, lengua en cuya singularidad ha caído ya siempre toda comprensión. Pero donde hay una lengua hay siempre más de una, de modo que una lengua –que es siempre una singularidad y nunca una generalidad– está ya siempre expuesta, muchas veces de manera silenciosa, al juego de fuerzas entre múltiples lenguas. Así, podemos decir de todo pensamiento que está tan “arraigado” en el lenguaje donde encuentra su morada, como “desarraigado”, en cuanto *caído* en la singularidad de ésta o aquella lengua, lengua que expone cada vez el “sentido” al juego de la traducción y diseminación.

Pero no es seguro, por una parte, que la singularidad que así nombramos (“una lengua”), goce de manera esencial de una unidad (llámese gramatical, lexicográfica, etc.), de modo tal que cada vez que alguien habla, no habla nunca, a la vez, más que *una sola lengua*<sup>8</sup>. Cabe mantener latente la sospecha frente a esta presunta unidad, la cual quizás le viene cada vez a la lengua sobreimpuesta, como una invención tranquilizadora, funcional, o incluso estratégica, ya en el campo del conocimiento, ya en el campo de la política. ¿No remite acaso, la historia de esta “unidad”, al menos, a la historia de configuración del moderno concepto de estado-nación, historia que, por lo demás, no ha terminado de escribirse?<sup>9</sup>

Por otro lado, tampoco es seguro que controlemos, con todo rigor, el sentido del artículo determinante, cada vez que hablamos de “mi lengua”. Cabe mantener aquí en estado latente la sospecha, frente a un artículo entre cuyas letras quizás se abre cada vez un abismo insondable. Paradójicamente, podemos rastrear en el mismo Heidegger la necesidad de esta toma de distancia frente a todo discurso en torno a una lengua materna. Ese *otro pensamiento de la casa* que hemos evocado de *Carta sobre el humanismo* (del lenguaje como casa del ser), arrastra también hacia *otro pensamiento de la madre* (según interpreta Derrida el giro que invita a pensar, en *Sprache und Heimat*, la lengua materna como la madre del lenguaje):

---

8 Desconstruir esta presunta “unidad” es uno de los motivos dominantes del pensamiento de Derrida, quien llama elípticamente a la desconstrucción “más de una lengua”. (Cfr. Derrida, *J. Memorias para Paul de Man*, p. 28).

9 Cfr. “Las lenguas y los pueblos”, en: Agamben, *Medios sin fin – notas sobre política* p. 57 y ss.

...lejos de que sepamos antes de eso qué es una madre, es una inversión así la que únicamente permite quizás aproximarse a la esencia de la maternidad. La lengua materna no sería una metáfora para determinar el sentido de la lengua sino el giro esencial para llegar a comprender lo que quiere decir “la madre”... (*La retirada de la metáfora*, p. 53).

Este otro pensamiento de la madre tendría que pasar por la desconstrucción del prejuicio metafísico que hace de aquello que llamamos “mí lengua” (la lengua de mi madre, de mi patria), la “propiedad” primera y última, la más evidente y menos problemática de todas. Por lo demás, ¿qué ha implicado históricamente acaso, p.e., para comunidades que no han sido españolas de nacimiento o de nacionalidad, el haber tenido al español como lengua materna? ¿Qué significa tener como lengua nacional al castellano para aquellos que no son de Castilla? Puede ser así que me encuentre, de alguna manera, ya siempre ex-propiado, desplazado de esta supuesta y autoevidente propiedad, que no hable en todo caso más que *una lengua que no es la mía*, que no haya hablado nunca más que *la lengua del otro*. Expropiado de su “propia” lengua, teniendo aquello que se le impugna como su lengua “propia” por el efecto de traducciones y desplazamientos desde otras lenguas que nunca habría conocido, aquel que –según la red de convenciones que regula en este caso el discurso– sería así llamado “monolingüe”, estaría entonces arrojado de nacimiento a aquella situación de impropiedad, que Derrida llama la “traducción absoluta”:

...arrojado en la traducción absoluta, una traducción sin polos de referencia, sin lengua originaria, sin lengua de partida. No hay para él más que lenguas de llegada, si tú quieres, pero lenguas que –singular aventura– no logran lograrse, habida cuenta de que ya no saben de donde parten, *a partir* de qué hablan y cuál es el sentido de su trayecto. Lenguas sin itinerario y sobretodo sin autopistas de no se qué información (*El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, p. 101).

\* \* \*

Supongamos, sin embargo, que estamos en plena posesión de nuestras facultades cuando hablamos de *una* lengua y de *mi* lengua, e intentemos esbozar, al menos de modo pre-liminar, esta situación específica en que nos encontramos “nosotros” (esta comunidad en potencia que pretende congregarse aquí la lectura) con respecto a eso que llamamos “nuestra lengua”, y particularmente en relación con el trabajo de índole filosófica que intentamos emprender aquí.

Podría decirse, sin forzar mucho la lengua, que todo trabajo de filosófico (suponiendo de nuevo, que puedan dejarse intactos los límites de este campo), en cuanto experiencia de lectura, comprensión y apropiación de textos (incluso más allá de los libros), pasa por un ejercicio de traducción de un pensamiento arraigado en un lenguaje que en principio nos resulta “ajeno” a un lenguaje más “familiar”. En medio de éste paso, se procura quien comprende, según Gadamer, el acceso a un “lenguaje común”. Tal experiencia tendría lugar muchas veces intra-ligüísticamente, esto es, dentro de una “misma” lengua, por ejemplo, en el caso de quien lee y estudia a *Sein und Zeit* en y desde su lengua de origen, el alemán, cierto alemán.

Pero puede suceder también –tal es nuestro caso– que el cara-a-cara entre texto y lector, se diera en medio de una experiencia de lectura tal, que el lector no sólo debe comprender el texto, traduciendo para sí el pensamiento de otro con miras a alcanzar un lenguaje común, sino que *además* deba traducir en la inmediatez del choque entre dos lenguas distintas. Como buenos hermeneutas, diríamos que se trata de un caso extremo de la comprensión. Y sin embargo, es esta la situación en la que nos encontramos nosotros, en cuanto intentamos abordar el texto de Heidegger en, desde y hacia una lengua que no es su lengua de origen. La inestabilidad de la embarcación se multiplica así, de modo que el ejercicio de lectura y comprensión que aquí emprendemos (en torno a la impropiedad de la existencia en *Ser y Tiempo*) no puede desatender a las condiciones de comprensión y traducción que median entre dos situaciones lenguajico-hermenéuticas distintas y distantes, como lo son la del alemán de Heidegger y nuestro español.

Al considerar la dificultad que le sobrepone toda traducción de una lengua a otra, se hace manifiesto esa doble situación de impropiedad en que se encuentra aquí el lector. Por un lado, se trata de la impropiedad implicada en el arraigo/desarraigo de todo pensamiento en el lenguaje/lengua, por el cual éste sólo llega a moverse en las generalidades del concepto a condición de haber caído ya siempre en la singularidad de una lengua específica (como en el caso de *Sein und Zeit*, el alemán de Heidegger). Por otro lado, se trata de la impropiedad redoblada por el paso explícito a otra lengua, implicada en todo intento de “apropiación” de un texto escrito mediante el recurso a la traducción (como es el caso de nuestra lectura de *Ser y Tiempo*).

A la luz de esta segunda impropiedad, consideremos por un instante más, las condiciones de traducibilidad/intraducibilidad que nos impone un texto. Se dirá que, por grande que sea la amenaza que al pensamiento de un autor le represente el verse expuesto a la traducción y la diseminación en múltiples lenguas, toda traducción guarda siempre una referencia fundamental al texto “original”, de modo que éste actúa siempre como centro de un círculo, que organiza y legitima todas las tangentes traductivas. Desde este punto de vista, la traducción toma siempre un rostro de contingencia, cuenta siempre con una cierta indigencia, a saber, la de no poder valerse de sí misma, la de depender ya siempre de la “fuente del original”; esto a diferencia del texto “original” que sí tiene que poder valerse por sí solo y no depender en absoluto de sus traducciones.

Y sin embargo. Si el texto se rehusara radicalmente a ser traducido, si no contara con un mínimo margen de traducibilidad, quizás no podría ser en absoluto leído, sería completamente hermético. Pareciera así que las condiciones de legibilidad del texto implican, hasta cierto punto, las condiciones de su traducibilidad, de su traducción posible a otras lenguas. Y puede ser, así mismo, que las condiciones de in-traducibilidad del texto implicaran entonces, hasta cierto punto, ciertas condiciones de i-legibilidad.

Este *factum* de su traducibilidad, sobreañadido como suplemento necesario al *factum* de la lengua, le imprime al texto una doble demanda: la de ser comprendido, leído, y a la vez, la de mediar o lidiar con su potencial de traducción a otras lenguas. Pero al asumir este segundo *factum* de lectura, el de la traducibilidad del texto, no se está nunca exento de tener que añadirle siempre (necesaria y contingentemente) algo a la costura del texto: justamente aquella nueva comprensibilidad que se articula en otra lengua. Esta nueva comprensibilidad expone el “sentido original” del texto al peligro de no retornar ya, completamente, a la comprensión articulada en su lengua de origen. Pues no se puede negar que, si en toda lengua queda siempre algún resto que resiste a ser traducido, lo intraducible acontece en doble dirección: no sólo como aquello que en la lengua de origen del texto no pasa a otra, sino también como aquello que en esa otra lengua articula una nueva comprensibilidad del texto, con nudos que se hacen a su vez intraducibles. Aquello que resta como intraducible en esta otra lengua, ya no se dejará simplemente retro-traducir de vuelta a la lengua “original” del texto, aún cuando articule también una cierta comprensibilidad. El *factum* de la traducción teje así, en ciertos puntos, cada vez un nuevo texto.

Si bien es cierto que en todo texto hay giros difícilmente traducibles o incluso imposibles de traducir, aquello que podemos señalar en el texto como su “estar arrojado a la traducción posible” –traducción que es siempre más de una, decíamos, y a más de una lengua– no es en todo caso una mera contingencia del texto, sino una contingente necesidad. Una necesidad-contingente, como lo puede ser también toda lectura determinada de un texto, que no deja al texto nunca intacto sino que le añade inevitablemente algo a él: lo que Derrida llama suplemento de lectura y escritura<sup>10</sup>. El

---

10 “Habría pues, con un solo gesto, pero desdoblado, que leer y escribir. Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente tampoco leería aquel a quien la “prudencia metodológica” y las “barandillas del saber” le contuviesen de poner algo de lo suyo. Misma bobería de lo “no serio” y de “lo serio”. El suplemento de lectura y escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un juego, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes.” (Derrida, J. *La diseminación*, p. 94).

campo de juego que le abre la diseminación de las lenguas a la traducción es potencialmente infinito, y no se puede jugar allí más que contando con la impropiedad que supone el peligro de alejarse, de verse ya siempre desplazado de una “lengua de origen”, la posibilidad (contingente-necesidad) siempre latente del no retornar a ella.

## EX-CURSO: IMPROPIEDAD DE ALGUNAS TRADUCCIONES DE *DAS DASEIN* AL CASTELLANO

Intentaremos ahora poner en escena la impropiedad que impone a nuestra lectura de *Ser y Tiempo* el *factum* de la traducción, considerando tan sólo un caso específico, pero que concierne directamente a esta exploración: el de algunas traducciones del giro *das Dasein* al castellano. Se trata del personaje principal, aquel de quien se predica justamente la impropiedad. Nos detendremos apenas en tres maneras en las que se ha dado a traducir esta palabra en “nuestra” lengua, sin pretender con ello una reconstrucción exhaustiva de los avatares de esta historia de traducciones, la cual está aún por escribirse. Para tal reconstrucción habría que tomar en consideración, además de otras traducciones de *Dasein* a esta lengua<sup>11</sup>, también sus traducciones a otras lenguas, tanto aquellas a las que *Sein und Zeit* ha sido efectivamente traducido (francés, italiano, japonés, etc.), como aquellas otras a las que no (¿qué sucedería en el caso de lenguas indígenas, por ejemplo?).

### DASEIN COMO EXISTENCIA: ZUBIRI

En 1933 aparece la traducción al castellano de *¿Qué es la metafísica?* de Martin Heidegger (1929), en la versión española a cargo de Xavier Zubiri, en la revista *Cruz y Raya* de Madrid. Es quizás la primera traducción de cualquier texto de Martin Heidegger a nues-

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, la traducción de *Dasein* por “estar”, propuesta por Sacristán en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Barcelona, 1959) y reapropiada recientemente por F. Duque y J. Pérez de Tudela en su versión castellana de *Der Satz vom Grund*. Estos últimos la justifican en la “Nota de los traductores” que abre *La proposición del fundamento* (Barcelona, 1991), diciendo: “...ambigua y profundamente, nadie *está* en el mundo con mayor fuerza que aquel ente que, sabiendo ser y sabiendo del ser “*está* a la muerte”. Y tampoco nadie *está* en el mundo con menos derecho que él cuando cree que el mundo es su *estancia*, y que él, como señalado “estar”, pone a todo lo demás como mero “estante”, emplazándolo a su disposición, haciéndolo así pasar destinalmente, de *Gegenstand...* a *Bestand...*” (p. 14). Este es quizás un bien ejemplo de esa nueva comprensibilidad, articulada mediante el juego de lo intraducible; aquí el juego entre el “estar”, la “estancia”, el “estante”, etc., el cual ya no es simplemente retro-traducible de vuelta al alemán.



tra lengua; éste fue reeditado en la Editorial Séneca de México (1941), en cuyo prólogo se habla de Heidegger como “el filósofo de la nada”, “el medroso profesor de Friburgo” y “el audaz metafísico”. En esta traducción se vierte *Dasein* por la palabra *existencia*, mentando con ello existencia *humana*.

Esta traducción es correcta en la medida en que logra conservar de alguna manera el gesto de Heidegger, que consiste en insertar a la palabra *Dasein* –para decirlo con Wittgenstein– en un nuevo juego del lenguaje. En efecto, *Dasein* es la palabra con la que el alemán de uso corriente mienta la simple “existencia” de algo que está meramente ahí delante (en el modo de ser que Heidegger llamará *Vorhandenes*), el “mero estar” de cualquier cosa, por ejemplo, de una piedra (es un ejemplo recurrente aquí). El gesto de Heidegger consiste, entonces, en llamar *Dasein*, ya no al modo de ser o de existir de cualquier ente, sino de uno ente en particular: el ser humano. Toda la gracia de este juego reside en mostrar que el modo de ser del ser humano se distingue radicalmente del modo de ser de los demás entes, tal que su manera de existir (la *única* a la que ahora se llama “existencia”) precisamente no es la de un mero estar-ahí-delante (*Vorhandenes*). La traducción de Zubiri de *Dasein* por “existencia” obliga, entonces, a distinguir entre *existir* como *modo de ser propio del hombre*, y el simple ser o estar ahí de los demás entes (cosas, útiles, animales, etc.). Siguiendo el curso sugerido por esta traducción, habría que decir que sólo el hombre propiamente *existe*<sup>12</sup>.

El problema de esta traducción tiene que ver más con el uso que la tradición ha acuñado de esta palabra. Como se sabe, tanto el castellano *existencia* como el alemán *Dasein*, no son sólo palabras de uso corriente en sus respectivas lenguas, sino que se trata ade-

---

12 Esta traducción se habría popularizado entre los años 30 y 40, con el auge de los movimientos “existencialistas”, especialmente en Francia. Heidegger, por su lado, distingue la investigación emprendida por él en *Ser y Tiempo*, del “existencialismo” (particularmente el de Sartre): “la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la *existencia* sobre la *essentia* sin duda justifica el nombre de “existencialismo” como título adecuado de esa filosofía. Pero la tesis principal del “existencialismo” no tiene ni lo más

más de conceptos que la tradición metafísica ha adoptado, como traducción del término técnico de la ontología medieval, el latín *existentia*. No quiero profundizar en esta intrincada historia de traducciones, que remiten a su vez a las traducciones latinas de algunos términos griegos. Quisiera simplemente señalar que, mientras que el alemán cuenta con dos palabras, *Existenz* y *Dasein* para traducir *existentia*, el español cuenta sólo con una, justamente aquella que conserva el lazo de familia con el latín: existencia. Pero a diferencia del gesto de Zubiri, el gesto de Heidegger implica precisamente el cortar los lazos de consanguinidad etimológica, inclinándose por el *Dasein* de origen germano para nombrar este ente (reservando el *Existenz* de origen latino para nombrar su rasgo ontológico: el *ser* del *Dasein*).

### DASEIN COMO “SER AHÍ”: GAOS (GESTO DE TRADUCIR ENTRE COMILLAS)

En 1951 sale a la luz pública la primera edición de *El Ser y el Tiempo*, la monumental traducción española de *Sein und Zeit* a cargo de don José Gaos. En ella se vierte *das Dasein* por el “ser ahí”, con lo cual Gaos pretende dejar resonar, no sólo el gesto heideggeriano descrito anteriormente de distanciarse aquí de la filiación etimológica con el latín *existentia*, sino la forma compuesta y literal de *das Da-sein*. Dice entonces en su *Prólogo a la traducción*:

*Dasein* significa corrientemente *existencia*; pero la obra distingue expresamente entre el ente al que se da el nombre de *Dasein* y su *ser* o *esencia* para el que reserva precisamente el nombre de *Existenz* (...) Puesto que hay que distinguir entre *Dasein* y *Existenz*, y esta tiene todos los derechos a la traducción *existencia*, hay que dar a aquel otra. ¿Cuál?... Sólo el “literal”, el “calco” “ser ahí” resulta capaz de reproducir las capitales ideas de que el “ser ahí”

---

mínimo en común con *Ser y Tiempo*...” (*Carta sobre el humanismo*, p. 271) Ello en la medida en que no se trata, para Heidegger, de invertir las jerarquías entre *essentia* y *existentia*, sino de pensar la diferencia ontológica; para lo cual, sin embargo, son inadecuadas estas categorías.

es su *ahí* y de que este es como tal *lugar* (*Introducción al Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, p. 9, 11).

Al llamar al *Dasein* “ser ahí” busca subrayar que el ser del hombre no consiste en otra cosa que en ser el “ahí”, el “lugar”, el “dónde”, el “entorno” del acaecer de la comprensión de *ser*. Puesto que el hombre no es otro que ese ente que comprende ya siempre de alguna manera (aunque muchas veces de manera encubierta y sobreentendida) lo que sea “ser”, que se relaciona con “ser” en general y con “su propio ser” de modo tal que este le concierne (aún en el modo de la indiferencia), el ser del ser humano consiste en “ser ahí”, en ser el “ahí” o el “aquí” del acontecer de ser.

A pesar de considerar su traducción –quizás– como la más “apropiada” de todas las traducciones posibles al castellano de este giro germano, en el sentido de la más “literal” –llega a decir un poco ingenuamente, un “calco”<sup>13</sup>–, Gaos tiene clara conciencia de los límites de esta traducción y de toda traducción<sup>14</sup>. Así por ejemplo, cuando repara en que el “ahí” con que traduce el deíctico “Da”, no es a pesar de todo suficientemente literal, si se considera la resonancia de la facticidad de la existencia (el hecho que..., *dass...*)

---

13 Gaos no tiene como punto de referencia la más “literal” (no) traducción de Rivera de *das Dasein* por *el Dasein*, pero sí esa otra menos literal y más interpretativa traducción de *Dasein*, la de García Bacca, por *Realidad de verdad* (giro muy peninsular que a nosotros nos suena redundante). “Es una traducción genialmente brillante, dice Gaos, como es sólito que sean las suyas –pero dentro de traducciones de Heidegger como las que ha hecho García Bacca, de opúsculos, o dentro de exposiciones de la filosofía heideggeriana: en la traducción de *El Ser y el Tiempo* pienso que el propio García Bacca habría tenido que abandonarla... ¿Expresaría *realidad* el *da* y *verdad* el *sein*?...¿Expresaría *realidad* el *sein* y *verdad* el *da*?...” (*Ibid.*, p. 14). Dejando de lado las reservas que podamos tener nosotros hoy frente a la peligrosa osadía de García Bacca, las reservas que expresa el propio Gaos frente a ella parecen ir en dirección a justificar su propia traducción de *Dasein* por “ser ahí” como la más “apropiada”, esto es, como la más “literal”, la más “ajustada” al original. Así agrega: “Lo que pasa es lo siguiente. Dado un texto o contexto relativamente pequeño y aislado, es relativamente fácil traducirlo en formas satisfactorias... Es como un rompecabezas. Facilísimo encajar entre sí unas cuantas piezas, pero la cuestión es encajarlas todas...” (*Ibid.*, p. 14) Sin embargo, la metáfora del *rompecabezas* para el juego de la traducción produce descontento: supone algo así como un molde o modelo “original” al cual hay que encajar o ajustarse; más este ideal quizás no sea más que una gran ilusión, la ilusión “propia” de una metafísica de la traducción.

14 La conciencia hermenéutica de Gaos sale a flote al considerar las dificultades inherentes a toda traducción: “...Todas radican en que la actividad de la traducción en general presupone

que juega sonoramente con el *da*: “...se entiende *Dasein* en el sentido de que este ente consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí*, y este su *da* es el hecho *que (dass)*...” (*Ibíd.*, p. 9). Como lo reconoce Gaos unas páginas adelante, “ni siquiera la traducción “ser ahí” ni ninguna otra puede reproducir el juego del *da* y el *dass*...” (*Ibíd.*, p. 12), de donde el eco mudo de la “-ss” del *dass* resuena en el *da* de manera insondablemente intraducible.

Pero en el salto traductivo de Gaos, en su “ser ahí” también resuena y acontece lo intraducible, aunque de otras maneras. Se trata, por ejemplo, de ese excedente de comprensión que –quizás a pesar del mismo Gaos– retumba anagramáticamente en su “a-h-í”. En efecto, la enigmaticidad del “lugar” en que consiste ese “ahí” reside en que aquel no ha de ser pensado como contenedor de “lo que es”, sino que este “ahí” es el abismo del “hay”: *es gibt Sein*, el ser no “es”, pero *hay* ser, el ser *se da* (y se *da* justamente al *da*-*sein* y en el *da*-*sein* –doble resonancia), *hay* ser en el *ahí*, y desde el abismo de lo intraducible que se abre entre el “ahí” y el “hay” retumba un eco<sup>15</sup> que retienen las comillas de Gaos.

En efecto, llama la atención que a lo largo del libro aparezca siempre “ser ahí” entre comillas. Pareciera así Gaos –con el empleo sanitario, como dice Derrida, estos “preservativos de los actos de habla”– curarse en salud, al distinguir este “ser ahí” (entre comillas) con que se nombra al *Dasein* (o ser del ser humano), del mero *ser ahí* de las cosas, literal y sin comillas. Este último, por el

---

que cuanto es expresable en cualquier lengua es expresable en cualquier otra, si no en forma absolutamente igual, al menos en forma suficientemente equivalente. Ahora bien, la realidad es que esta presuposición es falsa, aún tratándose de las lenguas más cercanas entre sí, en cuanto se necesita de cierta equivalencia de cierto grado y fijeza entre determinadas expresiones para que quepa encontrar la suficiente. Esto radica, a su vez, en el hecho bien conocido de que las expresiones, no sólo de las distintas lenguas, sino ya de una misma, tienen en su inmensa mayoría, y prescindiendo de posibles diferencias de “notificación” sendas constelaciones de significaciones por las cuales coinciden –parcialmente, hasta el caso límite de una expresión de una lengua para cuya significación precisa no hay ninguna expresión en otra lengua.” (*Ibíd.*, p. 7).

15 ¡Ay!, pero en medio de este abismo, ¿no se disemina H intraduciblemente, trocando en giro de trompo la (ha)y griega en (ah)í latina? ¿Y que resta de la tentación de Gaos, al hablar de ese “Heidegger español”?

contrario, el ser de los entes que no tienen el modo de ser del ser humano (*Dasein* o “ser ahí”), consiste en su estar meramente ahí, estar ahí delante, como simplemente presentes (más adelante veremos cómo este *Dasein* nunca *está* meramente “presente”; el “poder estar ausente” o “ido” es uno de los modos fundamentales de su “ser ahí”). Ya recordábamos cómo, para describir el modo de ser de los entes que no son *Dasein* (“ser ahí”), Heidegger utiliza el término *Vorhandenes* (que Gaos traduce como ser-ante-los-ojos y Rivera, de modo igualmente insatisfactorio, como mero estar-ahí). El peculiar gesto tipográfico de Gaos de traducir *Dasein* por “ser ahí” entre comillas parece, en este sentido, correcto.

\* \* \*

Más este gesto<sup>16</sup> un poco exótico no parece simpatizar mucho a Jorge Eduardo Rivera –el responsable de la nueva traducción chilena de *Ser y Tiempo*–, quien le critica a Gaos no sólo su decisión de traducir *Dasein* por “ser ahí”, sino el estilo general de su traducción. Rivera no parece tener tanto problema con la correcta interpretación del alemán de Heidegger por parte de Gaos, “más que en algunos puntos”, dice. La dificultad de la traducción de Gaos, según Rivera, estriba más bien en que –tal y como se lo ha hecho ver su “experiencia de más de treinta años de seminarios universitarios y extrauniversitarios”– esta resulta “difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana”:

El problema de la traducción de Gaos estriba, más bien en la dificultad, a veces casi insuperable, con que se ve enfrentado el lector cuando intenta comprender el texto español (...) Hay en él frases de tal modo enredadas e indescifrables, que vuelven enormemente dificultosa la comprensión de un texto ya de suyo difícil de entender. (...) La inexorable consecuencia con que Gaos mantiene a toda costa en todos los contextos la traducción de

---

16 Ver más adelante: *Nota sobre el gesto*, en: “*Dasein* y cotidianidad”, p. 127.

una determinada palabra, aunque la frase española se convierta, de este modo, en un galimatías apenas comprensible, es otro de los defectos de la traducción hasta ahora existente (*Prólogo del traductor*, p. 17).

Esta casi ilegibilidad del texto para el lector actual de lengua hispana (“y otras cosas que no vienen al caso detallar”), habría motivado a Rivera a escribir una nueva traducción.

### DASEIN COMO *EL DASEIN*: RIVERA (GESTO DE DECIDIR NO DECIDIRSE A TRADUCIR)

En 1998 aparece la nueva traducción de *Ser y Tiempo* a cargo de Rivera. Tal como él reconoce en su *Prólogo del traductor*, esta se pretende más accesible para el lector hispano que la de Gaos, en la medida en que “más consciente” del carácter interpretativo de toda traducción. Así, por ejemplo cuando dice:

El principio que guió el trabajo de este equipo fue que la obra debía hablar en castellano, lo cual quiere decir que la fidelidad a un texto no consiste en la repetición literal de lo dicho en el original, sino más bien en la recreación de eso que allí está dicho, para decirlo de la forma que es más propia de la lengua a la que se traduce. En este sentido una traducción es necesariamente una interpretación y no puede dejar de serlo (p. 18).

¿Cómo entender, entonces, que esta traducción se pretenda más interpretativa, cuando decide justamente no traducir la palabra *Dasein* –que no es cualquier palabra del texto– y dejarla tal cual? ¿Es aquí *este gesto de dejar sin traducir una palabra*, una falta de “voluntad interpretativa”? ¿O es este, por el contrario, un caso extremo de “conciencia interpretativa”, en la que se da cuenta justamente de los límites de toda traducción y de toda interpretación inherente a la traducción? Suponiendo que sea lo segundo, un exceso y no una falta de conciencia interpretativa, el gesto de Rivera puede ser entendido como el de procurar hacerle justicia a la lengua del otro, dándole acogida en la “propia lengua”, dejando huella en ésta de lo que habría de *intraducible* en la lengua del

otro. De *in-traducible* porque *in-apropiable*, si es que podemos decir que la compulsión traductiva es, de por sí, una forma de apropiación (en cuyo caso, el gesto de Rivera sería el de cierta apropiación de la impropiedad). El dejar así huella de lo intraducible de la lengua del otro en la lengua propia puede entonces ejercer cierta violencia sobre ésta, introduciendo en ella extranjerismos, en este caso, un germanismo: *Dasein*.

Se trataría, en todo caso, de un gesto muy difundido hoy en día, el cual parece reflejar algo así como de un estado general de la traducción en la actualidad. ¿Es acaso este el signo de una decadencia o, por el contrario, de un progreso, incluso de una victoria histórica de la traducción, en el campo de batalla de la diversidad de las lenguas? No pretendo responder aquí a esta pregunta. Lo cierto es que Rivera habla en plural acerca de esta actualidad de la traducción, al terminar aquella *Nota del traductor* (a la página 30) dedicada a justificar su (no) traducción de término *Dasein*, donde dice: “hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy en día, la mayoría de traductores...” (p. 454). Cabe mencionar, de paso, el caso de otras recientes traducciones de la obra de Heidegger, como la del texto corto de 1922 conocido como *Informe Nartop* a cargo de Jesús Adrián Escudero, donde se traduce *das menschliche Dasein* por “el Dasein humano”<sup>17</sup>, o el de *Wegmarken* en versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, quienes en su *Nota de los Traductores # 9* aclaran que:

A partir de ahora, y para toda la obra, seguiremos el siguiente criterio de traducción cuando aparezca la palabra “Dasein”: la traduciremos al modo tradicional cuando haya sido empleada en su acepción corriente de ‘existir’ o ‘existencia’. La dejaremos en alemán cuando alude al sentido de dicho término acuñado por Heidegger. La traduciremos literalmente, en el doble significado de las raíces que la componen [remedando en ello parcialmente el gesto de Gaos], y que reproducen el significado heideggeriano del

---

<sup>17</sup> Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles – Indicación de la situación hermenéutica*, p. 31.

término, cuando aparezca expresamente separada por guiones “Da-sein” = ‘Ser-aquí’ (*Hitos*, p. 42).

Cito esta nota de traducción, no sólo porque refleja esta tendencia actual de la traducción sin traducción de *Dasein*, sino porque esta alusión a las dos raíces de la palabra nos conduce a una dificultad suplementaria con la que se topan los traductores de la expresión *Dasein*, a saber: la movilidad que dicha expresión tiene en el alemán. Me refiero al juego del engranaje gramatical del alemán, que Heidegger sabe aceptar a la perfección, permitiéndole (con)jugar (con) la expresión, verbalizándola en combinaciones tales como: *da-ist*, *da-sind*, *da-seinde*, o acercándola a otras tales como: *fort-sein* o *Weg-sein* (“estar ahí estando ido”). Esta movilidad de la expresión corresponde justamente al carácter verbal, no sustantivado, que Heidegger quiere dejar sonar en la voz *da-sein*. La solución de Cortés y Leyte de traducir de maneras distintas la expresión, encontrándose así en un cruce de caminos entre Rivera y Gaos, da cuenta de esa inquietante situación aporética en la que se encuentra el traductor de Heidegger al castellano, situación en la que la expresión alemana se expone al oído hispano replegándose sobre sí, hasta hacerse a su vez imposible de traducir y de no traducir. Lo cual me lleva a estar, al mismo tiempo, en acuerdo y en desacuerdo con Rivera, cuando justifica su (no) traducción de *Dasein* sobre la del “ser ahí” de Gaos, en esa misma *Nota de traductor* (la 3ª nota a la pág. 30) diciendo:

La palabra *Dasein* es traducida por Gaos por “ser-ahí”. Nos parece que esta traducción es errónea. En primer lugar, en buen castellano habría que decir, “estar-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 también entenderse como ser en el modo de *estar en el ahí*. Pero entonces *Dasein* no sería un “ser-ahí”, sino el *ser del ahí*. Por eso hemos preferido dejar la palabra *Dasein* sin traducción... (p. 454).

A pesar de comprender la legitimidad de su gesto, me parece injusto el apelativo de “erróneo” con que califica aquí a Gaos, apelando a lo que llama aquí “buen castellano”. ¿No abre, acaso, en



la a veces rígida gramática española, la osada propuesta de Gaos del “ser ahí”, un cierto campo de juego en el cual verter la movilidad que la expresión tiene en el alemán, movilidad que Heidegger procura justamente hacer sonar en ella? Lo que no quiere decir que me parezca, por su parte, un “fracaso” o un “error” el propio gesto de Rivera de mantenerse en *el Dasein*, tal y como lo anticipa cuando continúa diciendo:

Algunos traductores consideran esto un fracaso o un error. Pero piénsese en palabras tales como *lógos*, *physis*, *polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía. Si se tradujera *lógos*, habría que traducirlo por una de las múltiples significaciones que tiene en griego, y con ello la palabra perdería su riqueza polisémica que es justamente lo que la hace tener un alto valor en el lenguaje de los griegos (*Ibíd*).

Entiendo su decisión de mantenerse en el vilo de lo indecيدido de *el Dasein*. Más no comparto del todo la razón aducida para ello. Al poner en esta *Nota de traductor* su *Dasein* al lado del *lógos* griego –fantasma de una lengua “muerta” en el sentido en que ya no se habla desde hace siglos, y cuya “vida” se limita al caso extremo de la lectura exegética–, parece estar haciendo guiños Rivera con la idea de inmortalizar a la expresión *Dasein*, embalsamándola con la mascarilla del *terminus technicus*. ¿Acaso pretende Rivera justificar, con esta aclaración, su (no) traducción de *Dasein*, aduciendo que se trata aquí de un término que comienza a tecnicizarse mediante ese peculiar recurso de acreditación en el discurso filosófico, como lo es el “término técnico”? ¿Pero no se encuentra destinado, acaso, este apelativo a expresiones que ya no nos hablan en el lenguaje corriente, o que no pueden llegar a hacerlo más que con cierta respiración artificial? ¿Qué pensaría el mismo Heidegger acerca del destino que a su pensamiento le van trazando caminos de traducción, como el de Rivera en este caso? ¿Y cómo respondería el mismo Gaos, a quien Rivera le critica severamente el que “traduce con términos técnicos palabras que son enteramente corrientes en alemán”, convirtiendo “el lenguaje siempre vivo y elocuente de Heidegger” “en una lengua rígida, hirsuta e incluso esotérica” (*Prólogo del traductor*, p. 17)?

IMPROPIEDAD DE LA TRADUCCIÓN I:  
POLISEMIA Y DISEMINACIÓN

Dejando de lado el peligro de la tecnificación del “lenguaje vivo” de Heidegger, lo cierto es que la dificultad de preservar aquí esa riqueza polisémica –a la que alude Rivera con sus ejemplos del griego– puede y quizás debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias. Hace un momento mencioné esa situación aporética en la que se encuentra el traductor, al toparse con la imposibilidad de traducir y de no traducir. Podemos explorar los intersticios de esta aporía, siguiendo los dos extremos entre los que ella se tiende. En efecto, toda traducción se mueve entre el juego de la *polisemia* y el de la *diseminación*. El juego de la polisemia consiste en la posibilidad siempre latente de re-encontrar una unidad de sentido en medio de la diversidad de significaciones y de retornar siempre a ella. Por el contrario, el juego de la diseminación reside justamente en la posibilidad de no re-encontrar tal unidad, en la huida siempre posible de toda unidad en medio de la diversidad y en la posibilidad de no retornar más a ella. La diseminación en el juego de la diversidad de lenguas apunta así en múltiples direcciones, como las púas de un erizo arrojado accidentalmente a la autopista del lenguaje<sup>18</sup>. Hablo aquí de “diseminación” en el sentido acuñado por J. Derrida<sup>19</sup>, como la posibilidad o el peligro de no-retorno a la unidad del sentido, peligro siempre latente en el paso de una lengua a otra. Tal peligro da lugar a hablar aquí de *impropiedad de la traducción*.

Tomo este desvío para llamar la atención sobre el frágil puente en el que nos movemos como lectores de *Ser y Tiempo* en lengua hispana, ya que este mismo puente nos pone una vez más en el camino de nuestra exploración: la impropiedad de la existencia. Se trata aquí de la impropiedad de la palabra “existencia” (Zubiri), tanto como de la expresión “ser ahí” (Gaos), o del giro “el Dasein” (Rivera), es decir, de la impropiedad de las traducciones de *das Dasein*.

18 Sobre esta figura del erizo, cfr., Derrida, J. “¿Qué es la poesía?”, en: Gradiva. Revista literaria. Año 6 No. 10. Julio, 1992, pp. 67-68

19 “Al apartarse de la polisemia, más y menos que ella, la diseminación interrumpe la circulación que transforma en origen un a posteriori de sentido.” (Derrida, J. *La diseminación*, p. 33).

*Impropiedad* mienta aquí la tendencia a la diseminación o a la caída en la dispersión (*Zerstreuung*) implicada en el fenómeno de la traducción por la diversidad de las lenguas. Más adelante tomaremos en consideración el sentido de esta “dispersión” como figura de la impropiedad en la analítica de la existencia. Por lo pronto, valga decir que la *caída* en la diversidad de las lenguas, de la que quizás sólo la experiencia de lectura de un texto en su versión traducida puede dar cuenta, tiene entonces un sentido positivo: ella no le viene a la lengua desde fuera, sino que es inherente a su irreductible singularidad en medio de la diversidad; es el *factum* de la lengua y la traducibilidad de la que hablábamos antes. En este sentido, el lector de *Sein und Zeit* en una lengua distinta del alemán se encuentra, quizás por vez primera, en cierta ventaja sobre el lector en alemán.

El *factum* de la lengua castellana implicado en nuestra lectura del texto nos obliga a considerar tres traducciones distintas de una misma palabra, cada una de ellas, como vimos, a su modo justificada. Y nos obliga a hacerle justicia a esta diversidad, reconociendo lo que en ella rehúsa a retornar a la unidad reguladora del sentido en el término alemán *Dasein*, lo que en ellas hay de diseminación y no de simple polisemia. Se trata de reconocer, en el *factum* de las traducciones consideradas, un excedente de sentido, un excedente de comprensibilidad de la cosa misma, aunque este excedente nos llegue justamente por vía de cierta impropiedad: esta falta de ajuste pleno de cada una de las traducciones consideradas, incluso ese mínimo desajuste implicado en cualquier otra, en toda posible traducción, con respecto al término traducido. En razón de este excedente, la impropiedad de toda traducción tiene un eminente sentido positivo.

## IMPROPIEDAD DE LA TRADUCCIÓN II: LA DISPERSIÓN SEXUAL

A la luz de esta impropiedad que coloca a todo traductor en una situación aporética y al lector en una situación *unheimlich*, encuentro cierta legitimidad en el recurso a la (no) traducción por

parte de Rivera. Pero, ¿hasta qué punto es su gesto tan radical y tan consciente de los abismos de la traducción como él mismo cree? Por su parte, Jacques Derrida, en el primero de sus textos dedicados a la palabra *Geschlecht* en Heidegger (“Diferencia sexual, diferencia ontológica”), llama la atención sobre un momento de extrema impropiedad de (las traducciones de) *das Dasein*, momento en donde sale a flote lo radicalmente intraducible de esta palabra, de modo mucho más violento y tajante que lo que supone la conciencia hermenéutica de Rivera. Se trata de la pregunta por el género o el sexo de *Dasein*.

Como se sabe, el artículo que determina gramaticalmente el género de *Dasein* en alemán es el neutro “das”: *das Dasein*. Sin embargo, la neutralidad de esta partícula –que compete, articula y determina el sentido mismo de *Dasein*–, se hace intraducible en lenguas como el francés o el español, donde poco se usa el artículo neutro<sup>20</sup>, de modo que ni el femenino con el que de Zubirí determina genéricamente a *la* existencia, ni el masculino de *el* “ser ahí” de Gaos, logran rendir cuenta del neutro del *das Dasein* de Heidegger. Pero en este caso, la impropiedad de la traducción de *Dasein* llega al colmo de su indigencia, cuando ni siquiera *el* (no traducido) *Dasein* de Rivera puede hacerle justicia a esta neutralidad de género –de donde resulta, en este caso, Rivera ya demasiado laxo y sobreinterpretativo, ya demasiado (¡poco!) literal. Valga recordar, sin embargo, que esta neutralidad de género de *das Dasein* es un rasgo que Heidegger mismo considera esencial y no una mera contingencia del pensamiento que intenta tan escrupulosamente concentrar (en alemán) esta expresión, *das Dasein*:

---

20 ¿Tendríamos que osar traducir, entonces, esta neutralidad de género de *das Dasein* por *lo Dasein*? “Lo” se usa en castellano, por ejemplo, en la sustantivación de adjetivos: lo duro, lo caliente, lo inverosímil, lo increíble, lo intraducible. Pero también en la sustantivación de verbos en el pretérito: lo dicho, lo deseado, lo mentado. En este sentido, *lo Dasein* puede dar cierta acogida al carácter verbal que captura la expresión heideggeriana, tanto como a la orientación fenomenológica consistente en describir e interpretar los rasgos ontológicos fundamentales de la existencia desde un punto de vista trascendental, esto es, no en cuanto un qué (*Was*) sino en tanto un cómo (*Wie*) de la existencia. Por poco que esta extraña traducción ayude a familiarizar al lector hispano con el pensamiento de Heidegger, *lo Dasein* traduce al menos *lo* inquietante en esta expresión.

La peculiar *neutralidad* del título ‘das Dasein’ es esencial, porque la interpretación de este ente es conducida con anterioridad a toda concreción fáctica<sup>21</sup> (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik* §10, s. 171. La traducción es mía).

La impropiedad a la que se somete la expresión *das Dasein* bajo el régimen de la traducción, da cuenta, en nuestro caso, de una cierta impropiedad de la existencia misma. Se trata de la impropiedad de género de *das Dasein*. La neutralidad de *das Dasein* cobra una necesidad en el texto de Heidegger, si se piensa que con ella se abre la posibilidad de comprender el *ser* del *ser humano*, y apropiarse ontológicamente de cierta impropiedad que le es suya. En efecto, este ente, visto desde el punto de vista de su facticidad más inmediata, ha sido ya siempre arrojado a la existencia, ya como hombre, ya como mujer. En otras palabras, es constitutivo de la impropiedad de su existencia el estar ya siempre *disperso sexualmente*, sin posibilidad ninguna de escapar a esta dispersión. Por más posibilidades –pero justamente son posibilidades– que nos brinde la técnica moderna y antigua, intervenciones quirúrgicas, psicológicas, genéticas o de cualquier otra índole que la ciencia, la tecnología o la religión nos provean, *das Dasein* no dejará de estar sexualmente disperso (asunto que atañe al futuro histórico-sexual de *das Dasein*). Como la muerte misma, la dispersión sexual ha de ser considerada, desde el punto de vista de una hermenéutica de la vida fáctica, no tanto un *qué*, sino un *cómo* de la existencia.

¿Quiere decir entonces esto –la neutralidad de género implicada en la expresión *das Dasein*– que Heidegger ha sido sordo ante el aspecto sexual de la condición fáctica de la existencia? ¿Que el género neutro de *das Dasein* da señas de restos de ingenuidad metafísica en su pensamiento? ¿Un pensamiento en el que la existencia carga aún con el lastre de cierta idealidad, a saber, la de un “sujeto asexual”? No lo creo, a pesar de que la sospecha sea legítima. En efecto, son pocos los lugares donde Heidegger eleva el problema de la facticidad de la dispersión sexual a estatuto filo-

21 Dice en el original: “Die eigentümliche Neutralität des Titels ‘das Dasein’ ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist”.

sófico. Hay, sin embargo, al menos un lugar donde el asunto es considerado explícitamente. Se trata del §10 de las lecciones del verano de 1928, publicadas bajo el título de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, que cité hace un momento. Allí añade:

*Das Dasein* en general guarda la posibilidad intrínseca de estar fácticamente disperso en la corporalidad y con ello en la sexualidad. La metafísica neutralidad de los humanos intrínsecamente aislados como *Dasein*, no es la vacua abstracción de lo óntico, un ni-lo-uno-ni-lo-otro [*Weder-noch*], es más bien la auténtica concreción del origen, el aún-no de la dispersión fáctica [*das Nicht der faktischen Zerstretheit*] (s. 173 La traducción es mía).

No se trata aquí de la idealidad de una “vacua abstracción de lo óntico”, de modo que *das Dasein* no fuera “ni-lo-uno-ni-lo-otro”, ni hombre ni mujer (ni algún otro tipo de sexualidad intermedia). El *aún-no* de la dispersión fáctica debe ser entendido como un estar siempre *de camino hacia* ella.

Estar de camino hacia...la dispersión sexual: tal es la condición del facticidad de la existencia sexualmente dispersa. En otras palabras, la sexualidad de la existencia no se limita nunca a ser un mero “hecho dado” (por ejemplo biológico), sino que la facticidad de su sexualidad determinada reside justamente en su posibilidad. “Por encima del hecho está la posibilidad”, *das Dasein* es esencialmente su posibilidad, aún en lo que atañe a su sexualidad.

El carácter eminentemente positivo de la negatividad implicada en la “dis-persión” o “partición-en-dos” de la sexualidad, reside en que ella nunca se agota en el hecho sino que le abre al *Dasein* la dimensión de su *ser posible*. La neutralidad de género de *das Dasein* pretende custodiar la facticidad de esta dispersión, no meramente como una óptica “pluralidad formal de determinaciones”. Por el contrario, en la medida en que “la multiplicidad pertenece al ser mismo”, la esencia de *das Dasein* daría cuenta de una “diseminación originaria” (*eine ursprüngliche Streuung*). El “aún-no de la dispersión fáctica” como “auténtica concreción en el origen”, determina el ser de la existencia humana como diseminación y entonces como impropiedad en el origen:

En cuanto fáctico, das Dasein está, entre otras, cada vez disperso en un cuerpo [*in einem Lieb zersplittert*] y con ello, entre otras, cada vez des-unido [*Zweispältig*: partido-en-dos] en una determinada sexualidad [*je in einem bestimmte Geschlechtlichkeit*]. – Diseminación [*Zersplitterung*], partición [*Zerspaltung*], ello suena inmediatamente negativo (así como destrucción [*Zerstörung*]), y conceptos negativos como estos, tomados ópticamente, son asociados con valoraciones negativas. Pero estamos tratando con otra cosa (...) no es la multiplicidad una mera pluralidad formal de determinaciones, sino que la multiplicidad pertenece al ser mismo. En otras palabras, en el concepto metafísicamente neutral, la esencia de das Dasein contiene ya una diseminación originaria [*eine ursprüngliche Streuung*], que es en un aspecto bien determinado *dispersión* [*Zerstreuung*] (s. 173. La traducción es mía).

Por su parte, esta silenciosa “diseminación originaria”, implicada en el neutro *das Dasein* sin llamar con ello la atención, no debe ser subestimada. No debemos precipitarnos a atribuirle a Heidegger un posible juicio negativo, una actitud de indiferencia, o un descuido ingenuo respecto de la condición sexual de la existencia. Antes bien, habría que dejar siempre abierta la posibilidad de que la diferencia sexual, pensada a partir de una “diseminación originaria”, abra en Heidegger un abismo tan profundo como la diferencia ontológica misma<sup>22</sup>. Es al menos la posibilidad que deja abierta la consideración de Jacques Derrida<sup>23</sup>.

Volviendo ahora a la impropiedad de la traducción, podemos encontrar justamente en la consideración de la dispersión sexual una extraña luz sobre la diseminación atribuida anteriormente a las tra-

22 Quizás la diferencia ontológica implica una negatividad tal, que rebasa el concepto “polisemia” que regula y otorga un centro a la multiplicidad de sentidos de la palabra “ser” ya en y desde Aristóteles. Si la “polisemia” carga con un lastre irreductible de metafísica, se hace necesario introducir un concepto de “diseminación” que esté a la altura del pensamiento de la diferencia ontológica como “diseminación originaria”.

23 “...Más si Heidegger insiste y subraya («con más razón aún»), es que una sospecha continúa pesando: ¿y si la «sexualidad» marca ya la más originaria *Selbstheit*? ¿Si fuera una estructura ontológica de la ipseidad? ¿Si el *Da* del *Dasein* fuera ya «sexual»? ¿Y si la diferencia sexual estuviera ya marcada por una apertura a la cuestión del sentido del ser y de la diferencia ontológica?...” (Derrida, J. “Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique”. En: *Psyché. Invention de l'autre*, p. 404, la traducción es mía).

ducciones de *das Dasein* al castellano, en relación con el *factum* de la lengua. En la multiplicidad de las lenguas estaría implicada ya una suerte de *diseminación originaria* que, más acá del relato bíblico de la Torre de Babel, ha arrojado siempre toda traducción a una dispersión de nombres tal, que una palabra de cualquier lengua no puede ser “propiamente” traducida a otra, más que en una multiplicidad de palabras. De nuevo, la impropiedad que acompaña a las traducciones de *das Dasein* al castellano no le cae a esta en suerte desde afuera, sino que consiste en su posibilidad intrínseca.

\* \* \*

Si en lo que sigue predomina el recurso al (no) traducido *Dasein* de Rivera, por economía o por comodidad, esto no implica de parte mía juicio o valoración alguna respecto de cuál de las tres traducciones consideradas me parece más correcta o más “apropiada” en general. Si de tomar una decisión se tratara –pero acaso, más allá de cualquier decisión consciente y autónoma, ¿no está en juego en cada palabra y en cada letra escrita, un cierto estado de resolución?–, tendría que decir y decidir que opto por la multiplicidad, por la *impropiedad* como condición propia del trabajo con textos y particularmente cuando está implicado en él –¡siempre lo está!– el comercio entre lenguas. En ocasiones acogeré, según venga al caso, cualquiera de las tres traducciones, esto es, según lo impongan condiciones no menos contingentes y necesarias de toda escritura, condiciones vagamente llamadas de “estilo” y a veces errónea o superficialmente consideradas como extrínsecas al trabajo filosófico.



## 2ª PARADA. A PUERTAS DEL TEXTO, LA IMPROPIEDAD REDOBLADA

Uno tiene la sensación de perderse cuando vuelve sobre sus propios pasos. ¿Qué hace una puerta cuando, al abrirse, da a otra puerta? ¿Y sobre todo cuando da a una puerta que *ya* ha pasado, al paso de lo que viene?

J. Derrida, *Mal de archivo*, p. 76.

En el intento de abrir camino hacia *Ser y Tiempo*, aún antes de entrar en él, nos hemos encontrado inmersos en cierta situación de impropiedad: tanto por tratarse de un texto inacabado, como por tratarse de un texto traducido.

Será ahora necesario mostrar cómo la impropiedad no sólo acosa nuestra lectura desde afuera, sino que también dentro de *Ser y Tiempo* ella se nos anticipa ya. Como veremos, la impropiedad inquieta aquí nuestra lectura por todas partes; ella no viene simplemente a aparecer en su fenomenalidad como resultado de una progresión descriptiva en el curso de la analítica del *Dasein*, sino que cohabita el libro en todos sus tópicos fundamentales, desde la primera hasta la última página. Ella tiene tomada esta casa –inquietando el habitar del lector– desde adentro.

Nos detendremos en el umbral para considerar cómo la impropiedad ha quebrado ya el blindaje de las puertas de entrada en el texto, a partir de una lectura, tanto del *proemio* o *exergo* (primera página), como de la Introducción. Allí nos encontramos con una peculiar situación de impropiedad, que a su vez abre y limita el horizonte de la investigación emprendida por Heidegger: aquella en la que habitamos la “estancia histórica” en el orden ontológico, en medio de la cual se da el encuentro de la pregunta por ser (*Sein*) con la pregunta por el ser de la existencia o “ser ahí” (*Dasein*).

## A. LECTURA DEL PROEMIO O EXERGO (PRIMERA PÁGINA)

En mi trabajo, las citas son como salteadores de caminos que irrumpen armados y despojan de su convicción al ocioso paseante.

W. Benjamin, *Dirección única*, p. 86.

Según una convicción probada, *el exergo* juega con la cita. Citar antes de comenzar es dar un tono, dejando resonar algunas palabras cuyo sentido o forma deberían dominar la escena. Dicho de otro modo, el exergo consiste en capitalizar dentro de una elipse. En acumular por adelantado un capital y preparar la plusvalía de un archivo. Un exergo viene a almacenar por anticipado y a pre-archivar un léxico que, a partir de entonces, debería hacer la ley y dar el/la orden, aunque contentándose con nombrar el problema, es decir, el asunto. Hay una función del exergo instituyente y conservadora a la vez...

J. Derrida, *Mal de archivo*, p. 15.

Detengámonos por un instante ante la singular puerta de entrada. Pasando la portada, la dedicatoria, la *Nota preliminar a la séptima edición* incluida a partir de 1953, el *Prólogo del traductor* (en el caso de la reciente edición castellana) y el índice, nos encontramos con una primera página, ella misma un poco fantasmal, una página escrita en *más de una lengua*, presta a recibir así al huésped extranjero.

Se trata, como toda puerta de entrada, de un lugar extraño, incierto, inhóspito, un pasaje o lugar de paso. Este *proemio* es el marco de entrada a *Ser y Tiempo* que, como todo marco, no alcanza a estar completamente *adentro* ni tampoco *afuera* de la obra –como el título mismo (“*Ser y Tiempo*”) pero sin gozar de la autoridad de éste ante la institución del discurso filosófico, esta “página 1” del texto en la edición alemana de la Max Niemeyer Verlag no aparece siquiera registrada o indexada en la página de contenido (*Inhalt*)–. El *proemio* es entonces a la vez un *exergo*.

El marco de esta puerta a *Ser y Tiempo* porta su inscripción. Detenerse ante la puerta con la convicción de querer leer esta inscripción, implica demorarse en su cripta, (pre)ambular este lugar inhóspito como quien espera a alguien, como quien tiene una cita con otro. Al hacerlo, se corre siempre el riesgo de ser asaltado por ese otro: *la cita*. Aquí, la cita con un pasaje del *Sofista* de Platón.

“DIÁLOGO” DE INTERLOCUTORES AUSENTES

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φνέγγεσθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄφθμενα, νῦν δ’ ἠπορήκαμεν...

Platón, *Sofista*, 244a.

Lo primero que tiene el lector ante su mirada al detenerse bajo el marco de esta puerta es la inscripción de un extracto escrito en una lengua extraña para nosotros modernos, griego antiguo, que no es ni un comienzo ni un final, pues aparece sumergida entre puntos suspensivos. Sólo en un segundo momento sale a flote, ahora entre comillas, su traducción, la que suponemos del mismo Heidegger, en la que se identifica el texto. Se trata de un pasaje del *Sofista* de Platón (244a).

Nos deslizamos por entre el *Sofista* y nos encontramos con el Extranjero, quien en este pasaje del diálogo con Teeteto se pregunta por “lo que es” y “qué quieren mostrar los que lo anuncian”. Ello tiene lugar en medio de una escena de intertextualidad narrativa, doblemente ficticia, en la que el personaje del Extranjero interroga, ante la presencia de Teeteto, a interlocutores *ausentes*, y lo hace –nos dice el texto– *como si* ellos estuvieran allí (presentes). Cito el *Sofista* de Platón unas líneas atrás:

...digo que es necesario aplicar el método que consiste en *figurarse* que ellos están presentes (Platón, *Sofista*, 243 d).

Siendo entonces estos interlocutores *ausentes* aquellos con quienes “habla” el Extranjero en este pasaje citado por Heidegger como proemio o exergo, son también de alguna manera *ellos* a quienes se dirige el mismo Heidegger, en segunda persona, al ponerse a sí mismo aquí en boca de Platón. Cito en la traducción de Rivera de la 1ª página de *Ser y Tiempo*:

Porque manifiestamente *vosotros* estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio *nosotros* creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía (p. 23; s. 1).

Sobra decir que, tanto Teeteto como el Extranjero son aquí, para nosotros, interlocutores ausentes; el peculiar estatuto de ficción que les atribuye el ser ellos mismos “personajes” de los diálogos de Platón invita a aplicar también sobre ellos “el método que consiste en *figurarse* que ellos están presentes”. ¿Más no participa también el mismo Platón, autor del *Sofista*, de este “método”? ¿No es él mismo aquí, en cuanto citado por Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo*, un interlocutor ausente? ¿Qué significa aquí “citar a alguien”, con o sin comillas? Y para completar este panorama de impropiedad al que nos induce el pasaje de esta cita, ¿no está acaso el mismo Heidegger, autor de *Ser y Tiempo*, tanto como *usted*, lector de estas páginas, y *yo*, quien aquí escribe, no estamos todos, acaso, en la situación de interlocutores ausentes? ¿No somos todos aquí, en este peculiar género de “diálogo” que llamamos escritura<sup>24</sup>, *interlocutores* que se comunican en la distancia, en cierta *ausencia* unos de otros?

---

<sup>24</sup> *Nota sobre escritura e impropiedad.* Se trata de la *impropiedad* que acompaña de modo esencial y no accidentalmente a este “diálogo” (entre comillas), que tiene lugar *en* la escritura (y no sólo *a través* de ella –añadiría W. Benjamin). Se trata del antiguo tema del desarraigo esencial de la letra, que le da a la escritura una naturaleza fantasmática. Este está ya muy bien (d)escrito por el mismo Platón en su *Fedro*, cuando “dice” en boca de Sócrates:

“Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura (*zoographēin*). En efecto sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente una y la misma cosa. Pero eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre

Un interlocutor ausente: aquel cuya manera de “ser ahí” (*Da-sein*) consiste justamente en “no estar ahí” (*Nicht-da-sein*). Lo que esté en juego en esta posibilidad, la del poder “estar ahí, no estando ahí”, arroja una oscura luz sobre lo inquietante de este proemio. Todo el proyecto de una hermenéutica de la facticidad se vería iluminado por la penumbra de lo que Heidegger llamará en sus lecciones de 1929/30 “poder estar ausente” (*Weg-sein-können*), esa posibilidad esencial del *Dasein*, inherente a su más “propia” impropiedad, que en cuanto “cómo” fundamental de la existencia humana, distingue a esta de cualquier otro ente. (Dicho sea de

los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quienes no. Y si son maltratadas y vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas son incapaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.” (Platón, *Fedro* 275d-e).

La impropiedad de este “diálogo”, donde lo escrito sólo puede (sobre)vivir con ayuda de la respiración artificial que le insufla el lector a la letra (sin la cual no sería sino “letra muerta”), la incapacidad de estos *vástagos* para defenderse sin la ayuda del *padre*, el abandono del padre, todo ello es leído críticamente por Derrida en “La farmacia de Platón” (*La diseminación*, p. 91 y ss.).

Valga señalar que la esencial *impropiedad* que conlleva el desarraigo de la letra escrita, complica aún más la situación de la que partimos tematizada ya en la 1ª Parada (Fuera del Libro: la impropiedad que acosa nuestra lectura). Antes incluso de colarse la impropiedad a través de los dos lugares señalados (la situación del estar de camino hacia *Ser y Tiempo* y el *factum* de la lengua y de la traducción), ésta hace valer su imperio por la misma naturaleza *escritural* del texto como tal. Se trata de la impropiedad que acosa a todo texto en cuanto texto, en razón de esa falta de inmediatez de la letra con respecto a la verdad (en comparación con la voz y con la oralidad propias del habla y del diálogo vivo), lo que Derrida intenta deconstruir, pensando a la escritura no metafísicamente (no fono-céntricamente) como el *diferir-de-si* de todo texto, bajo el nombre de *différance*.

Encuentro, en relación con esta peculiar *impropiedad de la escritura*, una doble manera de acercarse a ella después de Heidegger. En sentido “hermenéutico”, puede pensarse la impropiedad de la escritura en estos términos: el texto no es fácticamente sólo letra abandonada a un devenir incalculable (“a rodar por doquier”) corriendo siempre el peligro de ser interpelada y no poder responder ante cualquier acusación, sino que –vistas las cosas desde el punto de vista de *su* posibilidad– la posibilidad más “propia” de la escritura residiría justamente en su poder-preguntar, su poder de abrir el camino de la interrogación (y del pensamiento) en lectores futuros, liberando al texto de las circunstancias particulares del autor. Desde este punto de vista, ¿no es aquí el texto mismo quien pregunta y el lector quien responde? Y si el lector es siempre un otro, y la respuesta es siempre la de otro, la pregunta que abre todo texto es también una cierta afirmación, una promesa de futuro, la posibilidad de comprender siempre de otra manera (Gadamer).

Pero también, y más allá de toda comprensibilidad, la potencialidad del texto guarda, en su extraña fenomenalidad, un resto irreductible de inaprehensibilidad, de incomprensibilidad o ilegibilidad de principio, aquella misma que abre todo texto a otra lectura por-venir, a un por-venir sin horizonte de anticipación posible, un por-venir que necesariamente nunca llegará a llegar, a ser presente y que a su vez cierra o resguarda en todo texto una cierta ilegibilidad constitutiva (Derrida).

paso, en buen castellano bogotano, sólo un Dasein puede *estar hecho un ente*). Volveré sobre esta posibilidad<sup>25</sup>.

\* \* \*

La *escenografía* de este diálogo múltiple entre interlocutores ausentes/presentes con la que abre *Ser y Tiempo* nos arroja de entrada, como en torbellino, a un complejo nudo temporal. Entre el texto del Platón y el de Heidegger se pone en movimiento una compleja remisión, entre “presentes” y “pretéritos” engranados por el primero y otros no menos complejos “hoy” engranados por el segundo. Como veremos, el gesto de esta cita es aquí todo menos que simple. En él nos vemos confrontados de entrada, *de un solo golpe*, a múltiples caminos o niveles de lectura. La cita de Platón tiene que ser leída varias veces, en más de una dirección. Siguiendo estas bifurcaciones interpretativas, incursionaremos en tres niveles de lectura, como tres llamadas por cobrar, que se dan cita en esta central telefónica: 1) *Llamada del extranjero a Parménides*; 2) *Llamada de Platón a la tradición*; 3) *Heidegger llamando a nos-otros*.

En este sentido, ¿no incita acaso el juego de esta cita con el *Sofista* de Platón a leer aquellas primeras líneas de *Ser y Tiempo* como una suerte de escritura anagramática<sup>26</sup>? El evento de una escritura anagramática –diría parafraseando a Derrida– tiene lugar “cuando una palabra se inscribe como la cita de otro sentido de la misma palabra”, dando lugar a “relaciones virtuales pero necesariamente citativas...” (*La diseminación*, p. 146). En este caso, se tratará de

---

Entre estas dos posibilidades (hermenéutica y/o desconstrucción), se abre de manera renovada la pregunta por el modo de ser del *quién* y del *otro* implicado en todo texto (“...ese interlocutor ausente...”), de cara al futuro o a lo por-venir, la pregunta por la “alteridad” del texto, y la pregunta por la comunidad *en* la escritura, esa “...comunicación a distancia...”.

25 Ver más adelante: “Dasein y cotidianidad”, p. 132.

26 Retomo aquí la expresión de Jacques Derrida, quien en “La farmacia de Platón” intenta leer en aquello que llama “...esa escritura anagramática de Platón...” “las relaciones virtuales pero necesariamente citativas” entre los dos sentidos (“remedio” y “veneno”) de la palabra griega *fármacon* (*La diseminación*, p. 146). Más allá de toda apelación al contexto, apelación con la que se pretende poder regular, distribuir y controlar cada vez el sentido “más apropiado” de esta palabra griega –sobre todo en el instante crítico de la decisión de traducción–, la lectura de Derrida muestra cómo el “veneno” y el “remedio” del *fármacon* se remiten el uno al otro en el texto de Platón, contaminándose mutuamente, de manera inmediata e irreductible, y destilando en esta mutua citación un vínculo virtual o hipertextual.

las palabras “vosotros” y “nosotros” que, como vínculos hipertextuales, remiten inmediatamente a varios sentidos de ellas mismas, citándose entre ellos a un mismo tiempo (¿más no es esta expropiación en potencia “lo propio” del citar?). El estatuto del discurso mantenido aquí en segunda persona, hace de esta cita un fax múltiple, puesto a circular en un ring a cuatro bandas, entre Platón, Heidegger, nosotros y vosotros. Haciendo “click” en el vínculo al que remiten virtualmente estas dos palabras, la potencia de su onda explosiva se expandirá hasta contaminar la totalidad de la cita, inscribiendo la frase entera del *Sofista* de Platón como cita de otros sentidos de la misma frase.

### LLAMADA DEL EXTRANJERO A PARMÉNIDES

Volvamos a la cita de Platón en cuanto cita *con* el Extranjero de Platón. Cito esta vez la traducción de Cordero de este pasaje del *Sofista*<sup>27</sup>:

...puesto que *nosotros* estamos en un aprieto, mostrando en forma adecuada qué queréis manifestar [*vosotros*] cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades (Platón, *Sofista*, p. 281).

¿A quien “habla” el Extranjero en este extracto del *Sofista*? Evidentemente, podemos identificar con nombre propio a aquellos interlocutores *ausentes* a los que se dirige: se trata –cito a Platón algunas líneas atrás– “tanto de Parménides como de aquellos que alguna vez propusieron definir cuántos y cuáles son los entes” (242c). Detengámonos por un instante en esto punto del *Sofista*: nos encontramos en medio de lo que los comentaristas suelen llamar la *refutación a Parménides* (239c-249d). El Extranjero intenta

27 No pretendo mediante este gesto –el de saltar de registro, de la cita de Platón por Heidegger al texto mismo de Platón (pero en su versión traducida)–, estar un poco “más cerca” de Platón. Aunque citara aquí el “original” griego (claro, en su versión más acreditada), esto sería una banalidad: el problema de la distancia opera aquí de otra manera. En el espacio del texto, el desplazamiento es irreductible, éste ya siempre ha tenido lugar. Tal es la impropiedad implicada por la estructura misma de la huella escritural.

demostrarle a Teeteto que siempre es posible atribuir cierta existencia al no-ser: tal es el caso de la imagen (*eídolon*) y la apariencia (*phantasma*), cierto no-ser que *existe* y con el que opera la *tekné phantastiké* o técnica simuladora (entre falsificadora y mágica) del sofista, entendido éste en su séptima definición, como ilusionista y contradictor (241b).

La demostración de que el no-ser *existe* o *es* de alguna manera, como es de esperar, pone en apuros al Extranjero. Ante las dificultades que le ofrece el “capturar” (conceptualmente) al sofista, éste propone poner a prueba el ser como tal. Se trata de poner a prueba o interrogar aquello que la tradición, por vía de la autoridad de Parménides, considera como algo obvio: que sabemos lo que es *ser* y tenemos plena claridad sobre la diferencia entre *ser* y *no-ser* (según la lectura dominante del poema de Parménides, el ser *es*, mientras que el no-ser *no es*). Para tal demostración –“no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio” (241d)–, el Extranjero se ha puesto en la tarea de llevar a Teeteto a preguntarse si *lo que es*, lo ente, es uno o múltiple. Uno de aquellos (presumimos) filósofos presocráticos, que “alguna vez propusieron definir cuántos y cuáles son los entes”, habría propuesto que todo lo que es, es frío o caliente. La pregunta es entonces: ¿qué es el *ser* de lo frío y lo caliente? ¿Es una tercera cosa, un tercer ente, respecto de lo frío y de lo caliente mismo? En cuyo caso, ¿es el *ser* mismo, triple o doble: (el ser + lo frío + lo caliente) o el ser + (lo frío y lo caliente)? ¿Es el ser, en cualquier caso, múltiple? O, por el contrario, ¿hay sólo lo-caliente-o-frío-que-es, de modo que el ser es uno?

Este dilema acerca de si el ser es uno o múltiple, carga consigo este otro, acerca de si lo que no es *no es* en absoluto, o si por el contrario, lo que no es *es*, de alguna manera. Tal indecisión pone en dificultades, en aprietos al Extranjero y a Teeteto, los deja perplejos o en estado de turbación y confusión (*heporékaimen*), de duda, incertidumbre y pobreza (*aporeou*), la pobreza de la falta de caminos o de salida. Más esta aporía, diría Derrida, justamente inaugura ese “juego del *otro* en el ser”, rindiendo cuenta de la “intrusión irruptiva del otro y del no-ser, del no-ser como otro en



la unidad del ser” (“La farmacia de Platón” en: *La diseminación*, p. 249), a su vez paralizándolo al Extranjero y a Teeteto y exponiéndolos ante el peligro del parricidio de Parménides, padre de la tradición. En medio de este peligro que hace temblar el suelo sólido de la tradición parmenideana, comienza a abrirse el abismo entre el *ente* (lo que es) y el *ser* del ente.

### LLAMADA DE PLATÓN A LA TRADICIÓN (UNA ESCENA ESPECTRAL)

Volvamos ahora a la cita con Platón al comienzo de *Ser y Tiempo*. En un primer momento, tomando el primer camino de lectura, eran estos dos personajes del *Sofista*, Teeteto y el Extranjero, aquellos a quienes cabría identificar con nombre propio bajo el “nosotros”, la comunidad de este plural quienes “nos encontramos en aporía” (Rivera), “...en perplejidad” (Gaos) o “...en dificultades” (Cordero).

Y, sin embargo, ya en el *Sofista* y más allá de él, ¿no fue justamente esta *aporía*, la que abrió, según Heidegger, por primera vez el camino hacia “la pregunta por ser”? Tal pregunta –según nos dice la segunda página de *Ser y Tiempo*– “mantuvo a Platón y a Aristóteles en el vilo de la investigación” (p. 25; s. 2). Y habría sido precisamente la aporía, la perplejidad frente al abismo que se amenaza con abrirse entre el *ser* y el *ente* sobre el suelo sólido de la tradición en cabeza de Parménides, la que hiciera posible que Platón y Aristóteles mantuvieran despierto el sentido de la pregunta por el *ser* de lo ente “como pregunta temática de una efectiva investigación” (p. 25; s. 2). En cuyo caso, leída la cita desde la segunda página de *Ser y Tiempo*, el “nosotros” parece nombrar tanto a Aristóteles como a Platón mismo. Sí, en un segundo momento de lectura, esto es, en cuanto Platón es citado por Heidegger, trasplantando su texto en un nuevo contexto, a saber, el de la historia de la ontología cuyo horizonte intenta *Ser y Tiempo* determinar. Ciertamente, ¡pero ambas lecturas se dan al mismo tiempo, en el mismo espacio textual!

Habría que decir, entonces, que la parálisis producida por la aporía tiene aquí un sentido eminentemente productivo. Esta tiene sobre lo que se quiera decir “ser” un efecto de extrañamiento fundamental. Se trata del extrañamiento que abre la sospecha sobre la diferencia irreductible entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*). Puesto que no hay pregunta sin un cierto extrañamiento, que mantiene en el vilo de lo indecيدido, éste inaugura la pregunta por ser. Tal extrañamiento, sin embargo, no es plenamente “original”, sino que rompe con cierta familiaridad previa. Se trata, en principio, de aquella familiaridad que caracteriza la comprensión de “lo ente”, una familiaridad de antaño, heredada presumiblemente de aquellos interlocutores ausentes de la tradición presocrática, a quienes sin embargo se dirige ahora Platón/el Extranjero en nombre del “nosotros” en vocativo presente. Si el “nosotros”, sujeto de extrañamiento y de perplejidad parece, hasta este punto –aunque en una lectura escindida ya en dos momentos– todavía relativamente fácil de identificar, el “vosotros” sujeto de aquella familiaridad guarda todavía sorpresas.

Es claro que en este pasaje del *Sofista* de Platón hay una vocación en juego, un discurso que se mueve entre la primera y la segunda persona del plural, donde el “nosotros” paralizado por la aporía responde a un “vosotros”. En un primer momento (en una primera lectura enfocada en el texto platónico como tal), dijimos, este “vosotros” no implica a otros que aquellos interlocutores ausentes que envisten la autoridad misma de la tradición: “*vosotros* que desde antaño estaríais *familiarizados* con lo que queréis decir con la expresión «ente»...” y a quienes hemos identificado con nombre propio, a partir del *Sofista*, como “Parménides y aquellos que alguna vez propusieron...”.

Si nos atenemos ahora al segundo momento de lectura (enfocando nuestra atención en el texto de Platón, en cuanto citado por Heidegger), donde ese “nosotros” no nombra ya solamente al Extranjero y a Teeteto, sino también (juego citativo) a Platón y a Aristóteles, vemos cómo la cita desborda los límites intratextuales del texto platónico –tal es el efecto del desenraizamiento que trasplanta el texto a otro contexto o cuerpo textual. El texto citado

corre así el peligro de que su lectura rompa con una cronología linealmente establecida, haciendo más sinuoso el flujo temporal del discurso. Con el gesto de la cita se ve trastocado el sentido puramente retrospectivo de la invocación. En la invocación retrospectiva que habría dado cuenta el primer momento de lectura, nos habríamos querido asegurar la referencia del “vosotros”, tal que éste nombrara solamente los interlocutores ausentes de cierta tradición (la de un “pasado presocrático”), curándonos así de la posibilidad de su retorno espectral: era la referencia retrospectiva a lo que “ya pasó”. Si esta referencia retrospectiva se ve ahora trastocada, es porque el desbordante “nosotros” (Platón y Aristóteles) estaría ya convocando, ¡al mismo tiempo y con igual derecho!, a otro “vosotros”. Se trata entonces de una referencia prospectiva que convoca o llama a aquellos “vosotros” quienes, de cara al futuro de ese otro “nosotros”, llegarían a ser (¡por qué no!) los mismos herederos del pensamiento de Platón y Aristóteles, a decir verdad, el gran edificio de la tradición filosófica en occidente. En efecto, el fluctuante camino de la aporía que abre la pregunta por ser en Platón y Aristóteles, también en cierto sentido se cierra; así, agrega Heidegger, esta pregunta “...mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces...” (p. 25; s. 2). El enmudecer de la pregunta por ser “...como expresa de una efectiva investigación...”, implica ciertamente que “lo que ellos [Platón y Aristóteles] alcanzaron se mantiene, a través de múltiples modificaciones y retoques, hasta la *Lógica* de Hegel” (p. 25; s. 2), pero en este mantenerse enmudecido, el extrañamiento abierto en ellos vuelve a recaer en la familiaridad. ¿No es acaso la tradición inaugurada por Platón y Aristóteles, su aparente continuidad en medio de los “retoques”, lo que ha de verse aludido aquí prospectivamente, en este segundo momento o nivel de la lectura, por el “vosotros”? Ciertamente, ella no es otra que la tradición que se ha *familiarizado* con aquello que alguna vez motivó la *extrañeza* productiva del preguntar, hasta el punto que a fuerza de costumbre ha terminado por olvidar el sentido de la pregunta, aniquilando el extrañamiento que la abre. *Más no hay que olvidar que esta caída en el olvido es una recaída, la recaída en un sueño, el sueño de la familiaridad con el ente, familiaridad de la cual la extrañeza del ser habría sido un cierto despertar.*

Este sueño –en toda la ambigüedad productiva que reúne diseminadamente en castellano el doble sentido del *Schlaf* y *Traum* alemanes– encarna cierto retorno espectral, el retorno de un pasado que se creería poder controlar, en un primer momento de la lectura, mediante la referencia retrospectiva a lo que “ya pasó”. Hasta Hegel (por lo menos), pasando por hitos tales como Kant, Descartes o la ontología medieval, la pregunta por ser dormita, ha recaído en el sueño. Nombrando esta recaída, el “vosotros” nombra aquella tradición a la que Heidegger tendría buenas razones para decirle: también “*vosotros* habéis estado familiarizados por mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la palabra ente...”. Contra la amenaza todavía latente de este retorno espectral, llamando a un nuevo despertar, se alzaría entonces un tercer nivel de lectura: *Heidegger llamando a nos-otros*.

Pero atengámonos todavía al segundo nivel de lectura. Al convocar aquí a la gran tradición de la historia del pensamiento filosófico en Occidente, tradición que llegaría a ser tan neoplatónica como neoaristotélica, se está convocando ¡al mismo tiempo! a la propia “historia de la metafísica”. Esta, como se sabe, no es otra para Heidegger que la propia historia del olvido, o la historia como olvido del sentido de la pregunta por ser. Olvido de la pregunta por ser por exceso de familiaridad con el ente. De modo que el gesto citativo de Heidegger abre aquí un cierto espacio de invención. Se trata del *como si* de un cierto “Platón” re-creado, quien se estaría dirigiendo aquí en boca del “Extranjero” a la tradición misma, tradición de la que este llegaría a ser justamente su “padre”, para anunciarle a ésta un cierto destino parricida: el de la recaída en el “olvido del sentido de la pregunta por ser”. El fantasma del parricidio retorna espectralmente, ya no para aniquilar una cierta familiaridad mediante la extrañeza (parricidio de Parménides), sino para aniquilar esa misma extrañeza mediante la recaída en la familiaridad (parricidio de Platón). En el umbral entre sueño y despertar, entre familiaridad y extrañeza, se abre entonces este espacio de invención (el espacio de lo que llamé hace un momento una referencia prospectiva), en el que el fantasma de Platón llama a la tradición como a sus herederos, le habla a la cara (a su rostro ausente), de cara al futuro y en segunda perso-

na. Se le podría escuchar, en un tono casi profético, proferir la siguiente versión:

“...vosotros que *estaréis* –iy por mucho tiempo!– familiarizados con lo que propiamente querréis decir cuando usaréis la expresión ‘ente’, *olvidaréis* –¡por ello mismo!– el sentido de ‘la pregunta por ser’, mientras que nosotros, que *ya no estamos* en la familiaridad con ‘el ente’ –y que *aún no hemos recaído* en esta familiaridad y olvido como lo *haréis* vosotros–, actualmente nos *encontramos* en aporía...”.

Pero acaso este vosotros, ¿no alude directamente a nosotros, lectores de *Ser y Tiempo*, quienes indudablemente somos aún herederos de Platón y Aristóteles, de quienes somos todavía un cierto “presente”? ¿Y no es Heidegger mismo quien ha de responder por este “nosotros”? Esto nos pone ya en un tercer nivel de interpretación o de lectura de esta cita.

### HEIDEGGER LLAMANDO A NOS-OTROS

Pero indudablemente, no es sólo Platón, ni el “Platón” recreado por Heidegger, quien le habla aquí, en boca del Extranjero, al edificio de la tradición filosófica en Occidente, como quien habla a su futura heredera (futura-pasada, en cuanto va a ser puesta en cuestión). Es también Heidegger mismo quien al mismo tiempo, icon igual derecho y en el mismo espacio textual! se toma la palabra, hablando aquí en boca del Extranjero (y) de Platón. ¡Es este múltiple gesto citativo con el que abre *Ser y Tiempo* lo que le otorga al texto el peso específico de su complejo estatuto retórico!

Al ser también Heidegger quien aquí habla, a la vez citando y recitando, al menos dos veces, en dos lenguas, con y sin comillas, el texto platónico –la segunda vez “apropiándose” de él traduciéndolo a su propia lengua, el alemán–, ya no podemos simplemente dar por descontado que sabemos quién es el apóstrofe de su exergo, quiénes son aquellos otros, nosotros y vosotros (interlocutores ausentes) a los que invoca o convoca el texto. No tendríamos por qué creer que sabemos *quienes* son esos “vosotros” (*ihr*) a los que invoca el vocativo de la segunda persona del plural, cuando les

recuerda que “...vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo (*schon lange*) con lo que propiamente queréis decir (*eigentlich meint*) con la expresión ‘ente’ (*‘seinde’*)...”, como tampoco tendríamos porqué creer que sabemos en nombre de quienes otros se habla cuando se dice en primera persona *del plural*: “nosotros (*uns*) creíamos comprender lo que es ‘ente’, pero ahora nos encontramos en aporía...”. Y tendríamos que no saber por razones esenciales.

Aventuremos, sin embargo, una hipótesis acerca del *quién* de este otros (nos-otros y vos-otros): ¿no seremos unos y otros precisamente nos-otros, lectores de *Ser y Tiempo*, aquellos a quienes llama o invoca Heidegger, tanto en segunda como en primera persona del plural, tanto en el “vosotros” (los familiarizados) como en el “nosotros” (los paralizados)?

En cuyo caso, se abre aquí de nuevo un doble movimiento, una mirada bizca por parte de Heidegger sobre su lector. El lector o lectora de *Ser y Tiempo* sería, por un lado, aquel que ya es, esto es, aquel que a fuerza de estar “desde antaño familiarizado con...” el ente ha terminado por olvidar “el sentido de la pregunta por ser”. Bien, hasta aquí ningún problema. Pero, por otro lado, el lector o la lectora sería también aquel que puede ser, es decir, aquel que haciendo la experiencia del reconocer la pérdida o el olvido del “sentido de la pregunta por ser”, puede, está potencialmente habilitado para recuperar, reconocer, reencontrar el sentido (perdido) de la pregunta, y para acceder así a la más alta experiencia del pensamiento, la pregunta, por el camino más difícil, el de la aporía.

¿Y no es acaso este lector o lectora de quien hablamos, el *Dasein* que lee *Ser y Tiempo*? *Da-sein* sería aquí aquel espacio o entorno de lectura y comprensión, tanto del texto del ser como del texto de Heidegger; un espacio en el que, sin embargo, se está escindiendo: escindido entre lo que *ya se es* y lo que *se puede ser*, entre el hecho y la posibilidad, entre el “vosotros” y “nosotros”. El *Da-sein* de lectura estaría escindido, arrojado a la lectura sin posibilidad ninguna de superación dialéctica de su condición de escindido (a diferencia, por ejemplo, del movimiento a que da

lugar la “conciencia escindida” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). Y estaría escindido, partido en dos: por un lado, la facticidad de aquello que le resulta inmediata y regularmente ilegible, el texto del ser, por *exceso* de legibilidad o familiaridad con el texto del ente; por otro, la posibilidad de acceder a cierto grado de lectura de esa misma ilegibilidad. Y en cuanto así escindido, este *Da-sein*, más que “plenamente presente” y “contemporáneo” a la lectura (tanto del texto del ser como de *Ser y Tiempo*), estaría doblemente “diferido”, tan diferido de sí como del texto, y por el texto. (¿Pero no es acaso este movimiento de *différance*<sup>28</sup> lo “propio” de la escritura, su más propia impropiedad, no está acaso todo lector exproyado y diferido de sí por efecto de escritura?).

Un lector plural: entre “vosotros” los lectores dados, y “nosotros” los que podemos ser, Heidegger llamaría a su lector a ser un “otro”. Pero, ¿qué Heidegger? ¿No está acaso nuestro “Heidegger”, el mismo y el otro, como lector de su “propio” texto, en esta misma situación aporética, tan escindido de sí como de su texto? ¿No escribe acaso “Heidegger” aquí *de* sí mismo y *a* sí mismo, tanto *de* aquél que ya es, como *a* aquél que puede ser? ¿No se inventa él mismo al escribir? El juego citativo con el que abre así *Ser y Tiempo*, la mirada bizca de “Heidegger” sobre sí como sobre su lector plural escindido de sí, anticipa en esta primera página, proemio o puerta del texto el enorme potencial de impropiedad que éste da a pensar: la impropiedad de la existencia, en cuanto impropiedad del *Da-sein* de lectura, ese que soy cada vez “yo mismo”.

\* \* \*

---

28 La *différance* resguarda el movimiento doble del “diferir”. Por un lado, producción de diferencia, confrontación con la alteridad. Por otro, desplazamiento, deslizamiento. De modo que el movimiento del diferir no se deja capturar como tal, “apropiarlo”. Es lo inapropiable, de modo que la marca de la diferencia inscrita, se borra al presentarse. Esta marca con la que Derrida radicaliza el pensamiento de la diferencia ontológica, incluso a veces contra Heidegger, abre un horizonte sin horizonte para la impropiedad como escritura, del cual la impropiedad de la existencia apenas anticipa su potencial. Cfr. Derrida, J. “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, p. 37 y ss.

Volvamos al “diálogo” con la tradición implicado en este múltiple juego citativo. Si hay tal juego es porque la cita misma, el gesto del citar, goza como tal de un cierto “carácter destructivo”<sup>29</sup>: por definición, todo citar implica cierto “arrancar” un texto de un contexto dado. Como dice Walter Benjamin: “La cita toma la palabra por su nombre, la arranca destructivamente de su contexto, pero justamente así la llama de vuelta a su origen...” (“Karl Kraus” en: *GS II* s.365). ¿Pero hay acaso un contexto “originario” cuando se trata del texto del ser y del ente?<sup>30</sup>

Citar implica en todo caso entablar una relación de familiar extrañeza con el texto citado, relación que puede suscitar la fantasía, el fantasma, a decir verdad, el filosofema, de un “fuera de contexto”, cuando en cierto modo no hay más que contextos –por lo demás, nunca completamente saturables. La citacionalidad o el poder-ser citado inherente a cualquier texto,

---

29 Tomo la expresión de Walter Benjamin, quien en 1931 escribió un pequeño texto con este nombre. Tal texto estaba inspirado en su amigo Gustav Glück, a quien Benjamin dedica en ese mismo año su ensayo sobre *Karl Kraus*.

30 *Nota sobre Différance e impropiedad en el origen*. La naturaleza escritural del texto del ser y del ente es indicada por Heidegger –¿como un lapsus de escritura?– en *Ser y Tiempo* (§2), al decir del *Dasein* que es ese ente en el cual “...el sentido de ser ha de ser primeramente leído [gelesen]” (p. 30; s. 7). Esto nos autoriza al llamar aquí al Da-sein *entorno de lectura*. Hablar aquí, sin embargo, de contexto “original” equivaldría tanto como a reinscribir el pensamiento heideggeriano de la “diferencia ontológica” en el “saber absoluto” hegeliano. En razón de su carácter textual se debe hablar aquí, más bien, de impropiedad en el “origen”. Esta queda bien caracteriza por la *différance* como el movimiento por el cual el texto difiere ya siempre de sí, se desplaza y se escinde de sí mismo. J. Derrida reinscribe el movimiento en el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica, reafirmando la *preoriginariedad* del diferir respecto de lo diferido, la anterioridad de la producción de la diferencia, respecto del ser y del ente *como tales*:

“Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido de ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significante determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse en un solo trazó*: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, *derivados* de la *différance*, concepto económico que consigna la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra [diferenciar y aplazar]. La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (*Grund*) en la “trascendencia del *Dasein*” (*Vom Wesen des Grundes*, s. 16) no serían completamente originarios. La diferencia sería más “originaria”, pero no podría ya denominársela “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir, al sistema que funciona como borradora de la diferencia...” (Derrida, *J. De la gramatología*, p. 32).



con o sin comillas, es una posibilidad necesaria, su impropiedad más “propia”:

Yo querría insistir sobre esta posibilidad; posibilidad de sacar y de injertar en una cita que pertenece a la estructura de toda marca, hablada o escrita, y que constituye toda marca en escritura... en posibilidad de funcionamiento separado de su querer-decir “original” y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio... por ello, [todo signo] puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto... ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino? (Derrida, J. “firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*, p. 361-362).

Más sin embargo, ¿no se corresponde el carácter destructivo implicado en lo que hemos llamado aquí el “juego citativo” de Heidegger, con la segunda tarea que proyecta *Ser y Tiempo* (§6 de la Introducción), “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología”? Si ello es así, el carácter destructivo de aquella cita con la que abre la obra, participaría del mismo sentido positivo que Heidegger le atribuye al operar “deconstructivo” de su fenomenología hermenéutica. La relación destructiva que su fenomenología entabla con la tradición no tiene otro sentido que el de abrir camino a través de lo anquilosado en ella<sup>31</sup>. Según la lógica de este carácter destructivo, no seríamos suficientemente fieles a la tradición más que en la traición posible –una “fidelidad infiel”, no inmune al parricidio–; tal sería la traición implicada en toda posible relectura crítica de la tradición. ¿Y no implica entonces, correlativamente, todo citar una suerte de traición en potencia?

\* \* \*

---

31 Ver más adelante: “Entre-tiempo: la diferencia ontológica”, p. 59.

Todo parece indicar que nosotros mismos –como lectores de este pasaje inicial de *Ser y Tiempo*– nos encontramos aquí capturados por la cita, en medio de un fuego cruzado, el cruce de múltiples llamadas y caminos de lectura. Cruce de caminos entre el hoy y la tradición, tradición que en cuanto “haber sido” y no meramente en cuanto “lo que ya pasó” ya siempre se nos anticipa “aconteciendo desde el futuro” –dice Heidegger–, lo que no nos hace inmunes contra su retorno espectral en el sueño, aunque también guarda la posibilidad de un despertar en él. De modo que el diálogo con la tradición se abre paso en el cruce (dia-lógico) entre lo dado del “hoy” y su posibilidad. En medio de este diálogo múltiple, de este cruce de llamadas y caminos, de esta “aporía” (que es tanto falta como cruce de caminos), el lector se desliza rápidamente por entre el pasaje de esta primera página o puerta de entrada, hacia el propósito del tratado y su meta provisional:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo [*Keineswegs*]. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido de ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo [*Keineswegs*]. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de “ser” es el propósito de este tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión de ser en general, es su meta provisional (p. 23; s. 1).

¡Pero no nos dejemos deslizar tan rápido! Hay que descender la página paso a paso, como quien baja las escaleras de entrada en una cripta, aún bajo el umbral de la inscripción de la cita del *Sofista* al comienzo de *Ser y Tiempo*. Nuestro pie reconoce en este descenso al menos dos escalones: en la superficie o abismo vertical, dos preguntas sin respuesta afirmativa o sin camino (*Keineswegs*, literalmente: ningún camino); en la horizontal, el horizonte de sus posibles respuestas, donde apoyar el siguiente pie.

Primer peldaño: puesto que hoy no tenemos respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir (*eigentlich*

*meint*) con la palabra “ente” (*seiend*), entonces debemos plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser (*Sein*). Es como si para mentar propiamente una palabra, se tuviera que responder a la pregunta por su comprensión propia, pero al no poder hacerlo, tuviéramos que remontarnos a la pregunta a la que esta palabra responde; como si todo fuera ya un enorme diálogo (Gadamer). La pregunta que le abre el horizonte de comprensión, o de incompreensión al “ente”, es la pregunta por el sentido de ser. Todavía no hemos bajado el pie al siguiente escalón, pero nos encontramos ya con una doble situación de impropiedad: la impropiedad de la incompreensión del “ente” y la impropiedad que implica el deslizamiento o desvío hacia otra pregunta, respecto del camino recto de la apropiación o toma de posesión de la palabra “ente”.

Segundo peldaño: pero puesto que ni siquiera nos hallamos perplejos por el hecho de que no comprendamos la expresión “ser” (*Sein*), entonces debemos despertar de nuevo la comprensión para el sentido de esta pregunta, a saber: la pregunta por el sentido de ser. Es como si para plantear de nuevo la pregunta por ser hubiera que contar con cierta perplejidad, la de no comprender la expresión “ser”.

Al menos esto parece claro: nos movemos en medio de un cruce de incompreensiones. Más la incompreensión de la palabra “ente” no sería de la misma naturaleza que la incompreensión de la expresión “ser”.

Del primer escalón podríamos aventurar la siguiente hipótesis: si el “ente” nos es hoy incompreensible –no sabemos lo que propiamente mentamos con él–, ello sería por exceso de *familiaridad* con su comprensión. Falta de comprensión por exceso de comprensibilidad: estamos tan acostumbrados a aquello que mentamos con lo ente, “lo que es”, que ya no lo comprendemos; indicio de que somos presa del sueño, el sueño del ente.

Del segundo escalón, en cambio, podríamos inferir que si el “ser” nos es hoy incompreensible, ello es justamente por una falta de perplejidad o de *extrañamiento* frente a su falta de comprensión. Se vislumbra desde allí una pequeña puerta entreabierta, un débil rayo de luz sobre un posible despertar. Más que de recuperar la

comprensión de la palabra “ser”, se trataría de la recuperación de cierta perplejidad respecto de su incomprensión (es como si la incomprensión fuera un rasgo esencial de esta palabra: “ser”). Pero al recuperar tal perplejidad, llegaríamos (casi de rebote) a comprender de nuevo la palabra “ser” de alguna manera: ella sólo se comprendería en su incomprensión. Si la palabra “ser” no puede más que sorprender, ella sería tan sólo comprensible como pregunta. En cuanto perdemos el sentido de tal incomprensión fundamental, es decir, la perplejidad frente a ella, se pierde el sentido la pregunta. Recuperar tal perplejidad abre aquí la posibilidad del despertar el sentido de la pregunta por el sentido de ser.

Entrevemos así la cripta en la que nos adentramos: se trata del entrecruzamiento entre “familiaridad del ente” y “extrañeza del ser”. En el paso de cierta familiaridad a cierta extrañeza, como el paso del sueño al despertar, se entrevé lo que Heidegger llamará poco tiempo después la “diferencia ontológica”.

## ENTRE-TIEMPO: LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Aún no hemos cruzado el umbral de esta primera página de *Ser y Tiempo* y nos encontramos ya arrojados, en pleno “diálogo” con la tradición, al juego entre familiaridad con el ente y extrañeza con respecto al ser. Intentemos abrir abruptamente la mira, aún a costa de quedar obnubilados, de lo que se ha interpuesto en este “juego citativo” inicial, entre Heidegger y Platón.

*In der Verlegenheit sein*: ese cierto estado de perplejidad, confusión, turbación, dilema – esto es aquello de lo que carecemos hoy con respecto a la palabra “ser”. Recuperar tal perplejidad sería quizás la más alta tarea del pensar. Así como la posibilidad de cierta extrañeza del ser fue lo que hizo posible alguna vez mantenerse en el vilo de la pregunta por ser, ella haría posible recuperar el sentido de esta pregunta. Correlativamente, es en función de cierta familiaridad con lo ente que la pregunta por ser cae en el olvido. Más esta familiaridad con lo ente está posibilitada por cierta pre-comprensión que ya siempre tenemos de ser. Sólo a partir de ella podemos, según la estructura circular de la comprensión, recuperar dicha comprensión, despertando el sentido de la pregunta.

Más no sabemos lo que quiere decir la diferencia misma entre ser y ente. Sólo sabemos, por un lado, que “ente”, en alemán *seiend*, es el participio activo neutro del verbo ser; por otro, que “ser” (*Sein*) se escribe en alemán con mayúscula como verbo sustantivado. Ya en la Introducción, en el análisis de los elementos de la pregunta (§2), particularmente, de lo preguntado (*das Gefragte*) que es aquí el ser, se nos dice lo siguiente:

El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en... no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente (p. 29; s. 6).

De modo que al menos tenemos al menos esto en claro: que el ser no “es” un ente más (aunque el ser es siempre ser *del* ente), aunque la familiaridad con lo ente esté en cierta relación con la extrañeza (perdida) del ser.

Pues bien, el problema de la diferencia misma entre ser y ente no será retomado de modo explícitamente temático por Heidegger, sino hacia la segunda mitad del Curso de Mamburgo del semestre de verano de 1927 –recién publicada la “primera mitad” de *Ser y Tiempo*, en la primavera de ese mismo año. Y lo hará bajo el título de “El problema de la diferencia ontológica”. Allí se nos dice:

El *ser* y la diferencia de éste con el *ente* sólo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la comprensión del ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender al Dasein. Poner de relieve la constitución fundamental del Dasein, o sea, su constitución de existencia, es la tarea de la analítica ontológica de la constitución de existencia del Dasein, que es una tarea preparatoria. A esta la denominamos analítica existencial\* del Dasein (*Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 277).

Vemos cómo lo que en la primera página de *Ser y Tiempo* pareciera estarnos meramente dado, la diferencia ser-ente, no podría llegar a ser objeto de inquisición temática en el curso de esa etapa preparatoria en que consiste la analítica existencial, sino tan sólo hasta un momento muy avanzado en la investigación: una vez alcanzada la comprensión del ser como tal. Pero esta comprensión coincide justamente con lo que el tratado plantea, según lo hemos citado anteriormente, como su meta provisional: “la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad de toda la comprensión de ser en general”. Entreveremos entonces que el problema de la diferencia ser-ente atraviesa el corazón mismo de esa otra problemática, la relación tiempo-ser, a la que apunta precisamente *Ser y Tiempo* desde su propio título. Ya en estas mismas lecciones del verano de 1927, Heidegger considera retrospectivamente lo alcanzado en *Ser y Tiempo* cuando dice, un poco más adelante:

---

\* *Nota sobre la traducción.* La versión de García Norro conserva aquí la traducción de Gaos del término “existencial” por “existenciario”, lo que nosotros, siguiendo la traducción de Rivera, hemos vertido por “existencial”.

Lo que comprende la analítica del Dasein lo he expuesto, en sus resultados esenciales, en mi tratado *Sery Tiempo*. El resultado de la analítica existencial, esto es, la exposición de la constitución ontológica del Dasein en su fundamento, suena así: *La constitución ontológica del Dasein se funda en la temporeidad [Zeitlichkeit]*. Dar por supuesto este resultado no quiere decir que podamos conformarnos con oír la palabra “temporeidad” [Zeitlichkeit]\* (Ibíd p. 278).

Con el término “temporeidad” (*Zeitlichkeit*), Heidegger alude al tiempo *propio* del Dasein, como el sentido de su ser, el ser de este ente que comprende ser. Pero el resultado alcanzado en la parte publicada hasta 1927 (la temporeidad del Dasein), si bien da cuenta del ser del Dasein, apenas abre camino hacia la comprensión del ser como tal, pero no llega a alcanzarla. Por ende, no alcanza a dar cuenta de la diferencia misma entre ser y ente. Para lo cual, la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein debe dar paso a la “temporariedad” (*Temporalität*) del ser o tiempo del ser mismo. ¿Qué sea esta *Temporalität* del ser en relación con la *Zeitlichkeit* del Dasein? Heidegger prosigue:

El término temporalidad [*Temporalität*] no coincide con el de temporeidad [*Zeitlichkeit*], aunque sea sólo su traducción. Signifi-

---

\* *Segunda nota sobre la traducción*. He decidido aquí violentar la versión al español de Juan José García Norro de estas Lecciones de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traduciendo los términos “Zeitlichkeit” y “Temporalität”, según lo hace Rivera en la nueva traducción de *Sery Tiempo*, respectivamente por “temporeidad” y “temporariedad”. Ello, no porque me parezca mejor la versión de Rivera que la de García Norro o que la de Gaos (que aquí acoge parcialmente García Norro), sino por comodidad, ya que he venido citando hasta ahora preferiblemente la versión de Rivera de *Sery Tiempo*.

Por lo demás, el problema de la traducción de estos dos términos va más allá de tal o cual elección de traductor. Heidegger emplea dos términos clarísimamente distinguibles en alemán, pues su lengua le ofrece para el caso dos palabras enraizadas en familias lingüísticas completamente diferentes: la “Zeitlichkeit” de origen germano y la “Temporalität” de origen latino. En nuestro caso, por el contrario, la lengua le ha ofrecido (hasta ahora) a los traductores, a duras penas, variaciones lingüísticas de una misma palabra, “Tiempo”, para verter al español ambas palabras. Así, ni la dupla temporeidad-temporariedad (Rivera), ni la dupla temporalidad-temporariedad (Gaos), ni la dupla temporalidad-temporaneidad (García Norro), logran con el cometido de verter, no sólo los términos en cuestión, sino el *gesto* mismo de Heidegger al separar cobijas lingüísticas aquí. Con este gesto que marca los orígenes lingüísticos distintos, Heidegger parece proponer que el tiempo del Dasein (*Zeitlichkeit*) y el tiempo del ser mismo (*Temporalität*) tiene a su vez raíces distintas. ¿Nos dice algo este gesto –más allá de lo que *muestra*– respecto de la diferencia misma entre ser y ente?

ca la temporeidad [*Zeitlichkeit*] en la medida en que se convierte en tema como condición de posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal (*Ibíd* p. 178).

En cierto sentido, lo que distingue la *Zeitlichkeit* de la *Temporalität* (dicho vulgarmente, el tiempo del Dasein del tiempo del ser) es la “traducción” de cierta modificación fenomenológica, que permite girar la vista hacia aquello de lo cual la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein es condición de comprensibilidad: el ser y la ontología como tal. Así termina diciendo:

El término temporalidad [*Temporalität*] debe mostrar que, en la analítica existencial, la temporeidad [*Zeitlichkeit*] representa el horizonte desde donde comprender ser, ...[gracias a lo cual estaremos] en situación de comprender más claramente la distinción entre el ser y el ente y de fijar el fundamento de la *diferencia ontológica* (*Ibíd*, p. 178).

\* \* \*

Volvamos ahora a *Ser y Tiempo*. En el §6, Heidegger va más allá de la afirmación inicial del §2, según la cual: el ser no “es” un ente. A la primera gran tarea proyectada en la Introducción a *Ser y Tiempo*, y que formula en el §5 como “el desentrañamiento de la *Temporalität* del ser” (p. 43; s. 19), Heidegger suma la necesidad de una segunda, “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología” (§6). Esto quiere decir que al despertar del sentido de la pregunta por ser no le basta con abrir el horizonte de comprensibilidad de la temporalidad (*Temporalität*) del ser desde la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein. Para que la pregunta por ser vuelva a cobrar sentido (y no se quede en el mero ejercicio teórico, sino que se haga valer como la pregunta *más concreta* de todas), es necesario, por así decir, remontar “el camino de regreso”: desde lo así esencial aunque *formalmente* dilucidado, a lo absolutamente *concreto* de nuestra comprensión, que está ya siempre inmediata y regularmente *caída* en tradiciones. De este modo, la dilucidación de la temporeidad del Dasein debe abrir paso a la historicidad “propia” de este mismo ente. Solo allí la problemática ser-tiempo



puede concretarse a la luz de la problemática ser-historia. Así, dice en el §8: “Pero, este ente [el Dasein] es en sí mismo “histórico” [“*geschichtlich*”], de tal manera que su aclaración ontológica más propia ha de convertirse en interpretación “historiológica” [“*historisch*”]\*...” (p. 62; s. 39). Es a partir de la historicidad misma del Dasein que la investigación puede ser llevada al encuentro con la situación histórica en que se halla actualmente el preguntar por ser. De modo que,

la pregunta por ser, por su modo de llevarse acabo, e.d., por requerir una previa explicación del Dasein en su temporeidad e historicidad [in *seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*], se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica [*als historische zu verstehen*] (p. 44-45; s. 21).

Para despertar el sentido de la pregunta por ser, no basta con preguntar por la manera como “hoy” se piensa (vulgar o científicamente) la relación entre tiempo y ser, sino que es necesario releer críticamente la historia de la ontología, al hilo de esta relación (ser-tiempo). Esta tarea de lectura crítica es la que Heidegger llama aquí *destrucción de la historia de la ontología*. Su interés no está fijado en un pasado (memorable o desdeñable), sino en las posibilidades presentes y sobretodo futuras de dicha cuestión. Pues sus posibilidades están fincadas en el asumir la condición histórica del preguntar por ser, en lugar de pretenderse éste a-histórico, y entonces, a-temporal. Correlativamente, la radicalidad del preguntar reside, no en el que éste se muestre como algo completamente novedoso, sino en que sea suficientemente antiguo. De allí que el sentido del despertar de la pregunta por ser no pueda ser otro que el de una repetición (*Wiederholung*), el de un retomar y el de un retornar.

---

\* *Tercera nota sobre la traducción.* Cabe destacar aquí, de nuevo, cómo a la *Zeitlichkeit* del Dasein le corresponde su *Geschichtlichkeit*, cómo a la *Temporalität* del ser le corresponde su *Historizität*. Es como si con este gesto, la familiaridad con el ente se tradujera en cierta familiaridad del Dasein con el mundo lingüístico de origen germánico, mientras que la extrañeza con el ser se tradujera en cierta extrañeza del Dasein con el mundo lingüístico de origen latino. ¿Despuntar de un cierto germano-centrismo heideggeriano?

Es en este terreno donde la temporalidad (*Temporalität*) del ser mide todo su potencial. En la segunda parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger proyectaba seguirle la pista al origen “griego” de la determinación temporaria del ser en la historia de la ontología hasta Kant (lo que se mantendría incluso hasta Bergson), pasando por Descartes y la ontología medieval. Con lo cual se pondría de manifiesto que “...la orientación ontológica fundamental de Kant –pese a todas las diferencias propias de un nuevo preguntar– sigue siendo la griega” (p. 50; s. 26). Así, en una relectura de la historia de la ontología a la luz de la problemática de la temporalidad (*Temporalität*),

...se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el “mundo” o, si se quiere, por la “naturaleza”, en el sentido más amplio de esta palabra, y que de hecho en ella, la comprensión del ser se alcanza a partir del “tiempo” (p. 48; s. 25).

Heidegger parece estar pensando aquí en la *Física* de Aristóteles. El remontar de la problemática tiempo-ser hasta Aristóteles, nos pone en alerta de lo que sería un prejuicio que habría pasado de mano en mano entre los filósofos, más o menos incuestionado, a lo largo de la historia de la ontología: la tendencia a comprender ser, según una determinación temporaria particular, la de ser como “presencia” (*Anwesenheit*), es decir, “con referencia a un determinado modo del tiempo – el “*presente*” [*die* “Gegenwart”]” (p. 48; s. 25).

Es justamente allí, en esta “decisión histórica” –¿pero no estaba “ella” tomada ya de antemano?– convertida en prejuicio fundamental, donde se habría jugado (el todo por el todo) el destino histórico de la ontología. Pues en el comprender preferente aunque implícitamente, de este modo, *ser* como “lo que se presenta”, *ser* como “lo que se hace presente”, está en germen justamente el diluirse, el desvanecerse como tal de la diferencia misma entre ser y ente, entre lo que está siendo (el ente) y su ser. La tradición se habría contagiado crónicamente de este destino, hasta el punto de no constituirse como otra cosa que la historia misma de este contagio, es decir, como historia de la pérdida del sentido de la diferencia ente-ser y, entonces, de la pérdida del sentido de la pregunta por ser.

En efecto, lo que llamamos “familiaridad con lo ente” reside justamente en que *lo ente* nunca ha dejado de ser otra cosa que *lo pres-ente*. Y el ser mismo, en cuanto pensado en función de lo pres-ente, ha decaído en una comprensión impropia, como si se tratara de un ente más, el Super-ente (p.e., el “Dios” de la onto-teología cristiana). Pero, ¿es acaso el ser mismo lo pres-ente? Acerca de ello, es decir, acerca de la temporalidad (*Temporalität*) o el sentido temporario del ser mismo, nunca se ha tenido suficiente claridad. De allí que la tendencia a comprender el ser de los entes (de todos los entes, y entre ellos *también* el ser de *ese ente* del todo excepcional que es el *Da-sein* o la existencia humana), sea la de aprehenderlo temporariamente a partir del privilegio –por llamarlo de alguna manera– del presente sobre cualquier otro modo posible de temporización. Más esta pura “presentación” de algo es la estructura temporaria de los modos de aprehensión eminentemente aristotélica, cuales son el *légein* y el *noeín*, estructura que estaría tan arraigada allí como ya antes en el pensamiento de la unidad del ser en Parménides.

La aprehensión simple de lo que está-ahí [*etwas Vorhandenem*] en su puro estar-ahí [*puren Vorhandenheit*], que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación de ser... (p. 49; s. 25).

Hemos recordado ya cómo lo que meramente “está ahí delante” (*vorhanden*) puede caracterizar el modo de ser de otros entes (modo de ser que Heidegger llama *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*), pero justamente no el modo de ser del Dasein. Se ve cómo el modo de ser de este ente, el Dasein o la existencia (humana), “aquel ente que somos cada vez nosotros mismos”, pudo haber quedado justamente encubierto por la tradición y con ello su específica manera de temporización (lo que Heidegger llama “temporeidad”: *Zeitlichkeit*). Este ente no sería o no estaría nunca “meramente presente”, como algo que estuviera ahí delante, “ante los ojos” –traduce sugestivamente Gaos este *vorhanden*–, tal que se prestara a “la aprehensión simple de lo que está-ahí...”. (Más adelante veremos cómo la facticidad de la existencia se anuda en el estar ya siempre ésta escindida entre hecho y posibilidad; lo que hace valer

como rasgo esencial de su ser tempóreo (*zeitlich*) lo que llamamos “poder estar ausente”: el no estar nunca “plenamente” presente estando ahí, arrojado a la posibilidad). Pero, en cuanto que este ente, el Dasein, es justamente el lugar de la comprensión del *ser* en general, al quedar así encubierto (el ser de) este ente, se diluye la posibilidad de comprender “propriadamente” el ser como tal.

Bajo la tendencia a interpretar *ser* como “lo que se hace presente”, el *sentido* del ser (su *Temporalität*) ha quedado encubierto. Y ello en razón de que, en virtud de esta orientación, lo que sea el “tiempo” mismo ha llegado a ser pensado por la tradición como un ente más, una cosa más del “mundo”. De manera paradójica, dirá Heidegger:

El tiempo mismo es considerado como un ente entre otros entes, un ente cuya estructura de ser se intenta captar desde el horizonte de una comprensión de ser que tácita e ingenuamente se rige por el propio tiempo (p. 49; s. 26).

En otras palabras, se pregunta por el tiempo, pero de antemano se lo determina como un ente más, y en cuanto tal, temporariamente según el modo de ser de “lo que se presenta”, de lo que sólo comparece “presentándose”, es decir, el tiempo como un modo (entre otros posibles) del tiempo, el tiempo como (lo) presente. De allí las paradojas señaladas por el mismo Heidegger que suscita el tiempo entre los filósofos, p. e. en Agustín<sup>32</sup>.

---

32 Si el tiempo es pensado como un ente y el ente es lo que se hace pres-ente, el concepto de tiempo (determinado a partir de sus tres modos fundamentales: pasado, presente y futuro) conduce inevitablemente a la aporía. Ella se puede esbozar, a partir del Libro XII de las *Confesiones* de Agustín, en los siguientes términos: “pasado” es lo que *ya no es* (tácitamente: *presente*), “futuro” es lo que *aún no es* (*presente*), y “presente” es lo que constantemente *deja de ser* (*presente*). Luego, el “tiempo” *no es* (*presente*)...

Si ya el tiempo cósmico conduce a la necesidad de pensar el tiempo a partir de su experiencia interior (de Agustín a Kant, Bergson y Husserl), ella de alguna manera es conservada y superada por la determinación extática del tiempo del Dasein en Heidegger, donde la extaticidad hace explotar esta interioridad, como interioridad de la conciencia misma. Más esta temporeidad del Dasein (*Zeitlichkeit*) es la llave de entrada en el tiempo (*Temporalität*) del ser mismo. (Sobre las aporías de los dos tiempos, extático y cósmico, cfr. Ricoeur, P. *Tiempo y narración III*, p. 718 y ss.).

No sabemos en qué consiste propiamente la diferencia entre ser y ente. Lo único que sí podemos anticipar es que no llegaremos a una comprensión de ser mismo hasta no despertar su “sentido”, el tiempo como sentido del ser. Para acceder al tiempo del ser (*Temporalität*) se hace necesario el rodeo de aclarar primero a un ente, el ente que comprende ser, aclarando el sentido de *su* ser –y el “sentido” su ser (el cuidado como ser del Dasein) es la temporeidad (*Zeitlichkeit*).

Despertar la pregunta por el sentido de ser significa tanto como despertar del sueño de la familiaridad con lo ente, esto es, del sueño de la familiaridad con una interpretación (metafísica) del ser como lo que se pres-enta –sueño en el que históricamente, pero también cotidianamente andamos. Lo que significa despertar a un cierto extrañamiento respecto de la expresión “ser”. En contraste con la familiaridad con lo pres-ente, este extrañamiento pasa justamente por la liberación de otros posibles modos de *darse* el ser, esto es, de darse en su temporalidad o como tal. Sólo mucho más tarde –¿demasiado tarde?–, en la famosa conferencia de 1962 titulada *Tiempo y Ser*, se arroja nuevas luces sobre el problema. Allí se nos dice: del ser, tanto como del tiempo, no decimos que “es”, sino que *se da* (*es gibt Sein, es gibt Zeit*)<sup>33</sup>. Hay ser, hay tiempo, pero

33 Nota sobre Tiempo y Ser: *impropiedad y donación*.

“Nosotros no decimos: Ser es, Tiempo es, sino: se da Ser [*es gibt Sein*], se da Tiempo [*es gibt Zeit*]. Con este giro, por lo pronto, sólo hemos cambiado las palabras. En lugar de decir “es” [*es ist*], decimos: “se da” [*es gibt*], o “hay”[...]” (Heidegger, M. “Tiempo y Ser”. En: *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 278).

Heidegger se plantea allí el problema de pensar el sentido del alemán *es* como “sujeto” del *es gibt*, esto es, como “sujeto” del don. Problema, porque se trata precisamente de desconstruir en el *es gibt* la idea un sujeto donador, esto es, de pensar aquí el don (*die Gabe*) que da el ser y da el tiempo, como don *sin* sujeto donador. Y de hacerlo más allá de la onto-teología, donde siempre se ha procurado restituir al don de ser y tiempo un “sujeto” donador (Dios mismo). Lo cual abre a la investigación el horizonte sin horizonte de “lo que se da”: el problema del don.

Pareciera, con ello, no estarse diciendo nada nuevo: ni tiempo ni ser (que es también el ser *de* los entes) pertenecen al orden de “lo que es”. Sin embargo, se dan. Se abre con este “giro”, *hay* para la investigación un *otro* horizonte, o eso *otro* de todo horizonte, con respecto a lo cual investigar: el de lo que *se da* (*es gibt*) sin más (lo que Heidegger llama allí: *die Gabe*). ¿Hasta qué punto el problema del don y de la donación se sitúa, no sólo más allá del orden de “lo que es”, sino quizás al mismo tiempo se anticipa, haciéndolo entonces posible, al problema de la diferencia ontológica como tal? ¿Hasta qué punto es entonces el problema del don, si se quiere, anterior o pre-originario a la diferencia ontológica misma.

ni el uno ni el otro “son”. De allí que: ni el ser “es” un ente, ni tampoco el tiempo “es” un ente (presente) –pues sólo del ente decimos efectivamente que “es”. Hay que pensar, a partir de la heterogeneidad entre el orden de lo que “es” y el orden de lo que “se da” (o la donación), otro modo de acontecer del ser y del tiempo, distintos del simple mostrarse del ente o lo que está meramente pres-ente; como lo que hace posible cada vez que algo acontezca.

Aún cuando no se vislumbrase todavía en el panorama un pensamiento del acontecimiento (*Ereignis*), ya en *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger parece estar tras la pista –fructuosa o infructuosamente– de un tal acontecer, al tomar al *ser* y no ya al *ente* como “fenómeno”<sup>34</sup>. Pero ya entonces, el extrañamiento con respecto al “ser” no se recuperaría sólo habiendo alcanzado una visualización fenomenológica del ser en su determinación temporánea, sino llevando dicha visualización al encuentro o la confrontación *concreta* con la historia misma de la ontología, con lo que “actúa” y “opera” de ella en nosotros. Se trata de despojar a dicha historia (y esto es lo que querría decir aquí “destrucción” en un sentido positivo) de sus tejidos muertos, para cuidar de los tejidos vivos de la tradición en la situación histórica de nuestro preguntar por ser. Así, sólo recuperando el sentido de dicho extrañamiento en la liberación de otro modo de darse el tiempo al ser o darse el ser como tiempo,

---

instaurándola y borrando su huella, haciendo posible/imposible la diferencia misma en cuestión?

En esta dirección marcha el pensamiento reciente de Jean-Luc Marion, quien en su trilogía: *Réduction et Donation* (1989), *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997) y *De surcroît: Essais sur les phénomènes saturés* (2001), emprende una relectura crítica de la fenomenología husserliana y heideggeriana e intenta, a su vez, abrir camino en la investigación fenomenológica actual en dirección al oscuro problema de la donación, tomándolo como motivo central –lo que habría intentado ya en el campo teológico en *Deu sans l'être* (1982). Y lo hace justamente retomando el tema del don a partir del tratamiento que hace de él Jacques Derrida, en: *Dar (el) tiempo I, la moneda falsa* (1991), p. 28 y ss.

Una dirección ineludible en la cual desarrollar la problemática de *la impropiedad* sería, entonces en su relación con la *donación*. Tanto en el Heidegger más tardío, y más allá de él, pero también volviendo sobre *Ser y Tiempo*, donde el problema está ya de alguna manera a flor de piel, se le puede rastrear en el “estar entregado” del *Dasein* a su “propio” ser, en el llamado, como en otros lugares. Vuelvo más adelante sobre el tema en: “Impropiedad y finitud”, p. 69 y ss.

34 Ver más adelante: “ser como fenómeno”, p. 88 y ss.

estaríamos en la situación, no sólo de “de comprender más claramente la distinción entre el ser y el ente y de fijar el fundamento de la diferencia ontológica...”, sino de despertar al sentido de la pregunta por ser.

Casi como en el trance o en el tránsito entre sueño y despertar<sup>35</sup>, el lector de *Ser y Tiempo* se halla de entrada en una situación inquietante (*unheimlich*), la de estar atrapado entre-tiempos. Esta nos anticipa la impropiedad de base o en la base que es aquí nuestro punto de partida, y la dirección que ella le plantea a nuestra exploración: *la apropiación de esta misma impropiedad*. Intentaremos ahora cruzar la siguiente puerta, esa puerta grande (de la cual la página leída no es más que la inscripción en ella o el hueco de la cerradura), arriesgando una lectura de la *Introducción* al texto. Ello con vistas a tantear el lugar del tema de la impropiedad en *Ser y Tiempo*, en el entrelazamiento entre la preguntar por ser y la pregunta por el ser de la existencia.

---

35 Ver más adelante: “Ex-curso: sueño y despertar *de* la impropiedad”, p. 153 y ss.

## B. LECTURA DE LA INTRODUCCIÓN

Re(de)capitulemos. Aparte de justificar el método (§7) y el plan de la investigación (§8), el segundo capítulo la Introducción a la obra se ocupa de la “doble tarea de la elaboración de la pregunta por ser”. Hemos recordado ya cómo esta doble tarea proyecta la división de la obra en dos grandes partes, de lo cual sólo contamos las dos terceras partes de la primera<sup>36</sup>. Si a pesar de ello, queremos detenernos en una lectura de la Introducción al hilo de la impropiedad, debemos considerar la porción del libro que tenemos entre manos desde el horizonte amplio que esta puerta grande del texto nos abre. Tendremos que desentrañar un pensamiento de la impropiedad de la existencia desde el contexto del proyecto ambicioso que se propone Heidegger, el de recuperar o despertar el sentido de la pregunta por ser. En relación con tal proyecto, la analítica de la existencia no se plantea, en principio, más que como un desvío<sup>37</sup> –si bien, un desvío *necesario*.

Emprenderemos entonces una lectura de la Introducción –lo que ya comenzamos hace un momento– a dos bandas. A partir de la impropiedad de la existencia respecto del sentido del “ser” en general (considerada desde el olvido, la finitud, historicidad, fenómeno y giro hermenéutico), nos iremos aproximando lentamente hacia la impropiedad de la existencia respecto de su “propio” ser (comprensión, cotidianidad e impropiedad). De este modo iremos cerrando poco a poco el *zoom* de nuestra mira, desde el ámbito de obnubilación en que nos ha dejado el “entre-tiempo” en esta segunda parada de la exploración (el problema de la diferencia ontológica), hasta enfocar aquel punto en el que la impropiedad se nos revela como posibilidad de la existencia. Esta lectura nos anticipa muchos de los tópicos fundamentales de la obra; de allí que tendremos que poner intermitentemente pies y manos en diversos lugares del texto.

36 Ver más atrás: “Estar de camino hacia *Ser y Tiempo*”, p. 3.

37 ¿Corresponde este carácter de “desvío” de la analítica al carácter fundamentalmente impropio de la existencia misma? Existencia como desvío. Kafka: “La vida es un perpetuo desvío que nunca (ni por una vez) deja recobrar el sentido acerca de dónde se desvió [*Leben ist eine fortwährende Ablenkung, die nicht einmal zur Besinnung darüber kommen lässt, wovon sie ablenkt*]” (Kafka, *F. Zur Frage der Gesetz*, s. 160. La traducción es mía).



## OLVIDO DE LA PREGUNTA POR SER

... preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es “ajeno a la realidad”, algo que no vale la pena tenerse en cuenta. Más lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, el justo instante y la justa perseverancia.

M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 241.

“La mencionada pregunta ha caído en el olvido”. Este olvido<sup>38</sup> (*Vergessenheit*) con el que abre la Introducción (§1) es aquí la primera de las figuras de la impropiedad<sup>39</sup>, el índice de nuestra situación *actual*, de nuestro “hoy en día” respecto de la pregunta por ser. Un primer síntoma de esta caída en el olvido es que esta pregunta, que –como recuerda Heidegger– “mantuvo en vilo las investigaciones de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces...”, nos parece hoy en día una pregunta *superflua*: “Lo que en el supremo esfuerzo del pensar le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha vuelto desde hace tiempo una trivialidad” (p. 25; s. 2). Esta trivialización

38 Como veremos en un momento, el *olvido* estaría inscrito en el corazón de la existencia como posibilidad esencial, esto es, como su fundamental modo de ser impropio respecto de ese éxtasis temporal de la comprensión que Heidegger llama el “haber sido”. Sobre la base del cadente “olvido” que *olvida* estructuralmente su más “propia” impropiedad, la existencia despliega las posibilidades del *recordar* y del *repetir*. El recuerdo es la comprensión *impropia* de lo que “ha sido” –como “lo ya pasado” y como “pasado histórico”–, mientras que el repetir es la comprensión *propia* o *apropiadora* de lo que “ha sido” como lo que acontece desde el futuro y como lo que está ya siempre por venir. –Pero quizás no se “apropie” esta *repetición* más que de su misma impropiedad, del olvido estructural en el que se funda; en suma, ninguna salida de la impropiedad, más bien una entrada *decidida* en ella. Impropiedad y olvido: éste es el tema que Heidegger desarrolla en el Cap. 4 de la *segunda sección* de *Ser y Tiempo*, “Temporeidad y cotidianidad”, particularmente en el §68 (“La temporeidad de la aperturidad”), “a) *La temporeidad del comprender*” (p. 356; s. 339). Ver más adelante: “Dasein como comprensión (abierto / cerrado)”, p. 113.

39 Figuras de la impropiedad. Ya en las lecciones del verano de 1921, que Heidegger había dedicado tempranamente a Agustín y el neoplatonismo, se destaca la *oblivio* como modo de la huida o de la caída en la *impropiedad* de la vida fáctica, junto con otros modos: la *defluxio*, la *dispertio* y la *tentatio*. En *Ser y Tiempo* (1927), dichas “figuras” de la impropiedad de la vida fáctica se reconfiguran como figuras de la impropiedad de la existencia o del Dasein, del “ser ahí” en relación con el sentido de ser en general.

se manifiesta en que la palabra misma “ser” ya no nos causa en absoluto ninguna perplejidad. Tan pronto como se considera “ser” como el concepto más universal, indefinible y vacío de todos (§2), lo que esta palabra significa se torna algo obvio, por lo cual no vale la pena preguntarse.

“Se dice: el concepto de ser es el más universal y vacío”. (p. 25; s. 2). Se trata quizás de una cita de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, obra cuyo título es citado unas líneas atrás en esta misma “página 2” de *Ser y Tiempo*, al ocupar un lugar paradigmático en la historia de este olvido (es decir, en la historia de la metafísica). Cabe preguntar, sin embargo, más allá de la *Ciencia de la Lógica*, ¿quién responde “hoy en día” por lo que así “se dice” (*man sagt*), en indicativo presente? Pues hasta el día de “hoy” nos llegaría este rumor acerca del ser como el “concepto más universal y vacío”, y justamente en boca de aquel “sujeto anónimo de la cotidianidad” que ya no responde por esta afirmación, moviéndose en medio de una comprensión ontológica desarraigada. El “Se” o el “uno” (*das Man*), “el más real sujeto de la cotidianidad” o la impropiedad del Dasein en persona –que nos detendrá en la tercera parada de esta exploración (Ver: “¿Quién?”, p. 220 y ss.)– extendería su dominio anónimo hasta el terreno de la comprensión “histórica” de esta pregunta fundamental, como la sombra del olvido. Esta sombra incalculable –incalculable por exceso de cercanía– nublaría en la actualidad este “claro” de la comprensión de ser que somos cada vez “nosotros mismos”, dejando entrever así la impropiedad de la existencia o del “ser ahí” que nos espera ya en la puerta de la Introducción.

Junto con la comprensión desarraigada de “ser” como el más universal y vacío de los conceptos, sale a flote ese otro prejuicio heredado de la tradición ontológica: “ser” como el concepto más indefinible de todos. Ya en Aristóteles la definibilidad de “ser” estaba puesta en cuestión: su universalidad, en todo caso, no sería la de género, sino quizás según analogía –lo que desafía la posibilidad de su definibilidad. Aún cuando indefinible, tenemos ya siempre una cierta precomprensión de lo que “ser” quiera decir, aquella que hace posible que digamos “el cielo *es* azul” o cualquier cosa en general, si es que el decir supone el ser de lo dicho. De indefi-

nible, “ser” tiende a convertirse en algo sobrentendido, obvio y por lo cual no vale la pena perder tiempo preguntándose. ¿Pero no es el tiempo mismo –como sentido del ser, según se sugirió en el “entre-tiempo”– lo que se pierde en esta omisión? El sentido de la pregunta por ser se pierde, como dijimos antes, por cierto exceso de familiaridad con lo que es –una familiaridad que no es alérgica al desarraigo, sino todo lo contrario–.

Pero ella pierde sentido, cae en el olvido en y para un ente determinado: nosotros. El Dasein es, entre todos los entes, aquel ente que puede preguntarse –y no sólo por el sentido de “ser”–, pero es también, a la vez, aquel ente en y para el cual una pregunta puede perder sentido, como en efecto sería aquí el caso. Nos interesa el sentido del engranaje de este “a la vez”. Según la hipótesis de esta exploración, estas dos posibilidades –poder preguntarse y poder perder el sentido de la pregunta– no serían del mismo orden. La primera posibilidad, poder preguntarse, surge desde lo que más adelante llamaré el plano del *punto de vista formal*, lo que en principio, caracterizaría estructuralmente la constitución de existencia, al margen de toda caída en la cotidianidad e historicidad (más que de la historia de una pregunta, se trata aquí de la historia de su *olvido*). Mientras que la segunda posibilidad, poder perder el sentido de la pregunta, compete justamente al *punto de vista concreto* de esa caída. Sólo en este plano concreto, el de la caída en la cotidianidad y la historicidad, podríamos dar cuenta del acontecer de la impropiedad de la existencia como olvido.

## IMPROPIEDAD Y FINITUD

Si podemos llamar a aquello que se nombra bajo la figura de este olvido, impropiedad de la existencia respecto del ser<sup>40</sup>, entonces aquello que se anuncia bajo el signo del título de la obra, *Ser y Tiempo*, no sería otra cosa que el proyecto de apropiación de esta impropiedad. Según la marca del título, aquello a lo que apunta

---

40 La impropiedad se daría en fórmula compuesta: *impropiedad de la existencia respecto del ser*, donde el segundo genitivo (objetivo: *del ser*) es la marca irreductible en el corazón del primer genitivo (subjetivo: *de la existencia*).

el proyecto como su meta, es la recuperación del sentido de la pregunta por ser, teniendo en la mira una interpretación del tiempo como horizonte trascendental de toda posible comprensión de ser en general. Se trata de interpretar el tiempo como el sentido del ser. Como recordamos ya en el “entre-tiempo”, la posibilidad de una comprensión del ser mismo al hilo de la temporalidad (*Temporalität*) está enraizada en la comprensión de un ente determinado –aquel ente que comprende ser– en su ser, cuyo sentido sería la temporeidad (*Zeitlichkeit*). Heidegger lo anuncia tempranamente en el §5 de la Introducción:

La temporeidad [*Zeitlichkeit*] se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein (p. 41; s. 17).

Si al final de la *primera sección* Heidegger logra determinar el ser del Dasein como cuidado (*Sorge*), en la *segunda sección*, se explora la temporeidad como sentido del cuidado. Pero la temporeidad se des(en)cubrirá desde la condición esencialmente finita de la existencia. Por ello, al comienzo de la *segunda sección* se ocupa Heidegger del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), como única posibilidad de la existencia, desde la que ésta se deja pensar en su “integridad”, como un fenómeno “entero”, no “disperso” en múltiples modos de ser (como en efecto lo está en su cotidianidad).

La muerte será pensada entonces, no como un *factum* bruto, no como un hecho más, el último entre todos los hechos que le acontecen al alguien a lo largo de su vida, sino como posibilidad. Si “...la “esencia” del Dasein consiste en su existencia” (p. 67; s. 42) y el ex-sistir es ante todo estar volcado fuera de sí, arrojado y proyectado en posibilidades –de modo que sus caracteres destacables no son “propiedades” (“*Eigenschaften*”) sino “posibles maneras de ser” (*mögliche Weisen zu sein*) (p. 67; s. 42)–, la muerte como posibilidad no es, con respecto a la existencia, una posibilidad más. Ella es, a la existencia, la posibilidad misma del dejar de existir, la posibilidad de la ausencia de toda posibilidad, la posibilidad en el límite y del límite. Pero al ser pensada como posibilidad, Heidegger intenta rescatar en el fenómeno de la muerte una positividad irreductible: antes que *cerrar*, ella justamente le *abre* a la existen-

cia su horizonte de futuro, tanto como su horizonte de pasado, le abre a la existencia el horizonte de la temporeidad.

En virtud de su condición finita, el Dasein se constituye como temporal e histórico. Así, del tiempo “originario” que brota extáticamente desde la finitud, llega a ser posible que la existencia constituya una comprensión vulgar del tiempo (p.e., el tiempo como aquello que mide el reloj), tanto como que haya desarrollado los conceptos de tiempo dominantes en la tradición (tiempo cósmico, tiempo lineal, tiempo como experiencia “interior”, como forma trascendental de la experiencia, etc.), y a partir de ellos también una comprensión más o menos desarraigada de la historia. Pero todo ello no tiene y no habría tenido otra función más que la de evitar asumir la temporeidad de la existencia desde su misma condición finita. Comprender al Dasein en su ser, no sería otra cosa que abrir el camino hacia la posible “apropiación” de esa misma finitud en que se fundan temporeidad e historicidad. Como se sugirió anteriormente, esta “apropiación” quizás no tenga otro sentido que el de la liberación de cierto extrañamiento fundamental.

Volvamos ahora al pensamiento heideggeriano del ser-para-la-muerte. En razón de la *positividad* de la condición finita, que le abre (antes que cerrarle) a la existencia el sentido de su ser, Heidegger intenta pensar de un modo más radical la muerte (§50):

...la muerte se revela como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable* (p. 271; s. 250).

La posibilidad “más propia” o “intransferible”: nadie me puede reemplazar en ella, me incumbe cada vez a mí “mismo” (aunque la muerte “propia” le incumbe también a los otros, pero de otra manera –lo que no dejará de ser muy problemático<sup>41</sup>). La posibilidad

---

41 ¿Acaso, no le anuncia a cada cual su “propia” muerte, una impropiedad radical? ¿Y no le viene esta impropiedad radical de Otro? Aquí parece topar un límite irreductible este primado de la *Jemeinigkeitt*, del “ser cada vez mío”, en Heidegger; límite que le viene dado por la muerte en su positividad radical que le abre a la venida del otro. La muerte tendría que ser pensada entonces más radicalmente desde la alteridad del otro, p.e., en la experiencia del duelo (Cfr. Levinas, E. *La muerte, el tiempo y el otro*; Derrida, J. *Aporías Morir – esperarse en los límites de la verdad*). ¿Hay, sin embargo, indicios de este límite en *Ser y Tiempo*, como su límite interior? –Intentaremos seguirle aquí esta pista.

“irrespectiva” o “irreferente”: la muerte no es (simplemente) posibilidad de *algo* a lo que podamos reconocer como su referente, aunque tampoco es (simplemente) posibilidad de *nada*<sup>42</sup>. La posibilidad “insuperable”: estamos cada vez fácticamente arrojados a ella (como a lo por venir mismo, más allá de todo horizonte de anticipación posible), aún cuando sea la muerte, entre todas mis posibilidades, la más segura. Sin embargo, ¿no le da o le otorga la muerte a la existencia (su posibilidad “más propia...”), en realidad, su más propia impropiedad? ¿No se desconstruye esta pantalla “apropiacionista” de la muerte, desde la heterogeneidad –a la que apunta ya el pensamiento de la diferencia ontológica– entre el orden de “lo que *es*” y el orden de “lo que se da”? Un corto desvío por el §9 y por el problema del “don” de la existencia puede darnos algunas pistas.

\* \* \*

–Aquello a lo que en primer y último término se encuentra arrojado el Dasein es a tener-que-ser... una existencia finita. Pero en cuanto ser finito que *soy*, no me *doy* a mí mismo mi “propio” ser. Y en cuanto no me lo *doy*, éste no me es –ya de entrada– tan “propio” como parece.

–Si no me *doy* la vida, tampoco me *doy* la muerte. Aquella no me la puedo, en sentido estricto, *quitar* –¿cómo quitarme aquello que yo mismo no me he dado?–; tal sería la ficción con la que coquea la posibilidad del suicidio.

–Sin embargo, resulta, de alguna extraña manera, que el ser del Dasein es, puede ser, “cada vez el mío” (*ist je meines*). ¿Cómo es esto posible si yo mismo no me doy mi “propio” ser? Tampoco cabe decir, sin más, que el ser del Dasein que soy cada vez “yo mismo”, me lo han dado mis padres, ni mi país, ni el medio en el

---

42 A menos que se piensa la nada desde la diferencia ontológica; cfr. Heidegger, M. *¿Qué es la metafísica?* (1928). Esto es: la nada como el ser, en su diferencia radical con el ente, con todo “lo que es” y con todo “lo que es” posible. La muerte sería la posibilidad imposible o mejor: la posibilidad de lo imposible. Allí reside su positividad radical.

que vivo, mi cultura, etc., ni aún Dios (si se entiende aquí por “Dios” el Ente supremo de la onto-teología metafísica), ni ningún otro ente. El “ser” no se lo da al Dasein ningún “ente”. Este –dice Heidegger– “me ha sido dado”: “soy entregado” a él. Y me ha sido dado en un pasado que nunca fue presente.

La existencia como algo “suyo propio” le es dada al Dasein como don, como atribución que entrega a la existencia al cuidado de ser como al cuidado de sí. La entrega es de tal naturaleza, que no supone ninguna connotación moral (desde el punto de vista concreto de la cotidianidad media, este cuidado tiene lugar regularmente en ese modo de la impropiedad que llamaríamos: descuido de sí y del ser). Pero sobretodo, se trata de una entrega, de un don que no cuenta con un “sujeto” donador detrás, ningún “ente” que responda por él, que restituya para sí este don.

El ser de este ente [cuyo análisis constituye la tarea de la analítica del Dasein] es cada vez el mío...como ente de este ser, él está entregado a su propio ser [*Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet*] (p. 67; s. 41).

Detengámonos en este “entregar” (*überantworten*). La existencia está entregada al cuidado de sí, de su “propio” ser, tanto como al cuidado del ser mismo. Pero esta entrega ya siempre ha tenido lugar: ella no acontece en un momento dado “en el tiempo”; más bien en ella se da a la existencia el tiempo mismo, se da (su) ser como se da (su) tiempo. De esta exótica entrega o atribución “originaria” resulta que “el ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez mío [*ist je meines*]” (p. 68; s. 42). La entrega articula la *Jemeinigkeit* o el ser-cada-vez-mío de la existencia. Más el genitivo “de” tiene aquí un sentido doble: suspende a la existencia en un limbo indecible entre el genitivo objetivo y el subjetivo, no constituyendo a la existencia ni como objeto ni como sujeto de este don o entrega.

–Pues bien, esta entrega, que entrega el ser a la existencia y ésta a sí misma, no sería ajena a esa *otra* entrega, inscrita en la existencia bajo el nombre de *finitud*. Más aún, la entrega que anticipa o

precura (*vorlaufen*) el ser-para-la-muerte, sería cooriginaria con la entrega de la *Jemeinigkeit*...

–Estando entregada al cuidado de ser y de sí misma, la existencia está cooriginariamente entregada a ser una existencia finita. Pero la condición finita del existir supone justamente la posibilidad de la muerte como la de la entrega *de* su “vida”, como entrega o quizás como usurpación *de* aquella misma atribución “originaria” al cuidado de ser y de su ser, en que consiste su vida.

–Más esta *otra* entrega, que Heidegger intenta pensar en su positividad desde el ser-para-la-muerte, no constituiría, respecto de la primera entrega (a la *Jemeinigkeit*), ninguna “restitución”, ninguna “devolución”.

–Para pensar la articulación entre estas dos entregas (entrega *a* y entrega *de* la vida) sería necesario reparar en que no hay, en ningún caso, un sujeto de esta entrega, ningún sujeto donador que entregue el Dasein al cuidado del ser y de sí, y ningún sujeto que *reciba* aquello que se da cuando se da la “propia” vida, o cuando ella nos es *tomada*. No habría ningún sujeto que *tome* de uno la vida o que le *da* a uno la muerte –quien mata, más allá de toda implicación legal o moral, es en relación con este don a lo sumo un medio, pero no su sujeto–. Más esta falta de un tal sujeto del don –lo que a todas luces, parece ir en contravía de una teología cristiana (positiva), no estando tan lejos de una nueva teología negativa<sup>43</sup>–, no destruye el don como don, sino que por el contrario lo hace posible. De acuerdo con la profunda exploración acerca de las condiciones de posibilidad e imposibilidad del don como don emprendida por J. Derrida hacia finales de los 70, sólo habría don donde no hay sujeto que responda por él o de él, que lo capitalice; sólo habría don donde el don no restituye ni capitaliza nada; más aún, toda retribución o restitución destruye el don como don<sup>44</sup>. Pero sólo hay ser-sí-mismo (*Jemeinigkeit*) y sentido de res-

---

43 Cfr. Derrida, J. “Cómo no hablar - denegaciones” En: *Cómo no hablar y otros textos*, p. 51.

44 Cfr. Derrida, J. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, p. 16 y ss.



ponsabilidad e irresponsabilidad<sup>45</sup> a condición de que haya don, más allá de toda restitución.

–No hay detrás de la entrega a la *Jemeinigkeit*, como tampoco hay detrás de la entrega al *Sein-zum-Tode*, ningún sujeto donador. Ni sujeto donador, ni objeto donado, pues la existencia misma no es nunca un objeto. Y si no hay ningún sujeto donador detrás de este doble don o entrega –que da la vida tanto como la muerte, que da el ser como el tiempo–, tampoco hay allí ninguna restitución. En este sentido, la muerte no restituye ni capitaliza lo que hay (*es gibt*) de regalo en la vida. De regalo, es decir: de gratuito y sin medida –como lo que hay de *insaclicable*<sup>46</sup> de la existencia misma–. Y sobre todo, porque ambos entregas o dones, cosa que nos resistimos a pensar, son en el fondo la misma<sup>47</sup>.

–Esa entrega única, en su doble faz –nos es dado existir tan naciente (*gebürtig*) como murientemente–, supone ya una impropiedad originaria: aquella que implica un don sin sujeto. “Apropiarnos” de tal impropiedad sería tanto como “expropiarnos” de la tendencia a capitalizar la existencia como “lo propio”, “lo que se posee”, liberando en nosotros un espacio de un extrañamiento sin fondo.

\* \* \*

El don de la existencia –anterior a toda restitución– entrega el Dasein a ser su posibilidad, teniendo que asumir como “propia” una existencia que ella misma no se ha dado, sino que le ha sido dada, tan gratuitamente como de seguro le será tomada. Con lo

---

45 Ser responsable sería ante todo responder por un tal don. Pero como para responder por un tal don hay que estar a la altura de lo imposible, para ser responsable hay que ser lo suficientemente irresponsable: tener el deber de no deber. Cfr. Derrida, J. *Dar la muerte*, p. 47 y ss.

46 Ver más adelante: “Existencia insaclicable, ser político y comunidad por venir”, p. 205.

47 Aunque precisamente las palabras “misma” y “fondo” son aquí completamente inapropiadas. No hay en el don ninguna mismidad; ella anula inmediatamente el don como don. Pero tampoco hay en él ningún fondo, ninguna medida, nada apropiado a él, nada commensurable; todo lo que se dice de él es ya suficientemente inapropiado.

cual el “regalo” de la existencia se manifiesta, en su esencial ambigüedad, como “carga”.

‘Carga’: lo que hay que cargar; el hombre está entregado, transportado al ex-sistir. Cargar: tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo<sup>48</sup> (p. 159; s. 134).

Regalo-carga. Asunto –diría Derrida– de regalo envenenado: *gift* [/*Gift* (en inglés “regalo”; en alemán “veneno”). Es la diseminación misma del don –como la ambivalencia estructural del *fármakon* (remedio-veneno)–: en cuanto el don es “reconocido”, “aceptado”, “recibido”, en cuando el don “es” (llega al orden de lo ente), se destruye como tal (don), revirtiéndose como carga:

...y ello desde el momento en que el don *endeuda* al otro (Derrida, *J. Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, p. 22).

Como carga, el don deuda. En cuanto se asume la existencia como propia, en cuanto se “acepta” el don, capitalizándolo en mi propiedad, éste se manifiesta inmediatamente como deuda. La “propiedad” de la existencia se encuentra inmediatamente contaminada por la impropiedad de la deuda –*Schuld*, que es en alemán tanto “deuda” como “culpa”–. La deuda infinita que se genera en la “aceptación” del don de la existencia, se manifiesta como tal en el fenómeno de la llamada (*der Ruf*). De ella se ocupa Heidegger en la *segunda sección* (§57–60)<sup>49</sup>. Al llamado silente que, dice Heidegger, “...llama desde la nada del mundo...”, responde la existencia con su “propio” sentido de responsabilidad, como quien responde por una deuda (sin medida) ante un desconocido. Ese desconocido o esa voz desco-

---

48 Dice en el original: “‘*Last*’: *das Zu-tragende; der Mensch ist dem Da-sein überantwortet, übereignet. Tragen: übernehmen aus der Zugehörigkeit zum sein selbst*”. Este importante testimonio de la “carga” aparece en una nota al margen del §29 del *Hüttenexemplar*. No es casualidad que esta nota sobre la “carga” aparezca en el contexto de los estados de ánimo, siendo éstos algo que ya siempre “me sobreviene”. De esta “carga” en la que se convierte, para el Dasein, el “regalo” del ser como de su *propio* ser (tanto como de su “descarga”), es testigo privilegiado los estados de ánimo: “En el temple anímico, el Dasein está ya siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada [*überantwortet wurde*] en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (p. 159; s. 134).

49 Vuelvo más adelante sobre la alteridad de esta llamada: “Hacerse a una singularidad”, p. 230 y ss.

nocida (*ein fremdes Stimme*) que nos interpela, llamando desde un orden anterior a todo lo que es, anterior a todo lo ente, abre en nosotros una alteridad radical. Es la alteridad como anterioridad irreductible de *lo que se da* respecto de *lo que es* –y lo que se da aquí es ante todo el *ser* y el *tiempo*, que no son ningún *ente*–. Lo radicalmente otro, otro en mí, no es un ente, quien fuera anterior a mí como ente, como aquel que posee algo que me es dado, otro *sujeto*. Hay entre nos-otros alteridad justamente como aquello que *se da*, pero que no *es*, es decir, no es propio. Este otro no se deja capitalizar ni re-apropiar. La alteridad de la existencia como don que no tiene medida, nos abre así a una impropiedad irreductible, “más originaria” que todo lo propio y todo lo que es.

\* \* \*

En razón de esta *impropiedad* más originaria –a la que se refiere el epígrafe tomado de G. Agamben al comienzo de esta exploración, la existencia nos es dada como constitutivamente dividida, escindida entre dos modos fundamentales de su ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*): “propiedad” e “impropiedad”. En el modo de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), la existencia se descarga cotidianamente de toda deuda y de toda responsabilidad, “ganándose a sí misma aparentemente”, ganándose a sí misma perdiéndose<sup>50</sup>, mientras que huye<sup>51</sup> en los quehaceres y preocupaciones cotidianas, descargándose de toda deuda, huyendo de la impropiedad al desnudo que late en ella con el pulso de su propia finitud –pero al estar ya siempre dispuesta anímicamente, la cotidianidad de la existencia no está nunca inmune contra la posibilidad de que la carga sobrevenga, dándose siempre de improviso, como en el destemplado

---

50 Dice más abajo en este mismo §9: “Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse «aparentemente»” (s. 43; p. 68) Vuelvo sobre esta diferencia más adelante: “Dasein e impropiedad”, p. 139 y ss.

51 En relación con la huida de esta “carga”, la angustia se convertirá en el temple anímico privilegiado para pensar lo “propio” como “apropiación” de la misma *impropiedad* de la existencia. Ver más adelante: “Dasein e impropiedad”, p. 137.

temple anímico del tedio<sup>52</sup>-. Por el contrario, en el modo de lo que Heidegger llama “propiedad” (*Eigentlichkeit*), la existencia toma en hombros la carga, se “apropia” de la impropiedad de su condición finita, gana o toma posesión de su propio perderse.

La impropiedad del Dasein ha de ser considerada como un fenómeno positivo al menos en estos dos sentidos. Por un lado, en el sentido de la huida, como modo de ser dominante del Dasein en la cotidianidad, ya que lejos de ser esta impropiedad un mero accidente, responde a la caída como estructura existencial, como el modo en que la *Jemeinigkeit* tiende cotidianamente a “apropiarse”, a “tomar posesión” de sí en el “se” o el “uno” (*das Man*). Pero por otro lado, la impropiedad es también un fenómeno positivo, en el sentido en que la más “propia” impropiedad que late en el corazón de la existencia como finitud, nos abre precisamente el horizonte la temporeidad e historicidad; pero lo hace, abriendo en nosotros el orden de lo que se da, más allá de todo lo que es, más allá de todo lo propio y de todo lo que se posee.

Así –más allá de Heidegger–, la impropiedad como apertura de lo que se da, antes que dar a pensar una finitud defectiva o negativa, abre en nosotros un pensamiento de la alteridad de la existencia como un ser *infinitamente* finito (J-L. Nancy<sup>53</sup>). Se trata de la finitud infinita de ese irreductiblemente otro en nos-otros, al que ya siempre estamos expuestos, antes de todo llegar a ser sí mismo propio/impropio, como exposición<sup>54</sup> a lo que resta ya siempre por “apropiar” de ese ser-cada-vez-mío, como lo inapropiable, lo no presente a sí en la existencia, lo no capitalizable y sin medida:

---

52 Incluso cuando se está en esa “indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida”, el Dasein se encuentra *siempre* anímicamente dispuesto. Esta se manifiesta como “carga” desde que “...no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el Dasein se vuelve *tedioso* a sí mismo. En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como *carga* (*Last*). ¿Porqué? No se *sabe*...” (p. 158; s. 134).

53 Cfr. “Infinie finitude” en: *Le sens du monde*, p. 51 y ss.

54 La infinitud del otro se da en la exposición a la inmediatez del *rostro* –habría que decir con Levinas, quien lleva de la manera más insistente, lo que resta del pensamiento de Heidegger de la finitud y la diferencia ontológica, más allá de Heidegger, hacia un pensamiento de la alteridad que pone en cuestión, entre otras cosas, la primacía de la ontología (incluso de la ontología fundamental heideggeriana), con respecto a la ética (una ética radical del rostro). Cfr. *Totalidad e infinito* p. 207 y ss.

La alteridad de la existencia consiste en su no presencia a sí. Eso que tiene lugar desde el nacimiento hasta la muerte. Somos *otros* –cada uno para el otro y cada uno para sí mismo– por el nacimiento y la muerte que exponen nuestra finitud o que nos exponen a la finitud. La *finitud* no significa que no somos infinitos –como pequeños o efímeros seres en el seno de un gran ser universal y continuo–, sino que significa que somos *infinitamente* finitos, infinitamente expuestos a nuestra existencia como no-esencia, infinitamente expuestos a la alteridad de nuestro propio “ser” (Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*, p. 192).

### IMPROPIEDAD E HISTORICIDAD

¿En qué sentido se dice que la finitud es el fundamento<sup>55</sup> de la temporeidad como de la historicidad de la existencia? Ser tempóreo no mienta aquí un mero estar a medio camino entre dos puntos extremos en el tiempo de la existencia, el nacimiento y la muerte. Desde el punto de vista del mero hecho, no asistimos nunca a nuestra propia muerte, ni a nuestro propio nacimiento, si por “asistir” se entiende aquí: *tener la experiencia de*, ya el sentido del *estar presente ante*, ya en el sentido hegeliano, reflexivo, de experiencia como el *salir de sí para volver a sí enriquecido*. Pero desde el punto de vista existencial, muerte y nacimiento no son considerados simplemente como “hechos”, de modo que mi muerte fuera un hecho futuro que estuviera por venir y mi nacimiento un hecho pasado ya, registrado en un papel. Si nacimiento y muerte intentan ser pensados aquí como posibilidad, ellos serán considerados más bien como modos de ser de la existencia –y por cierto, como modos de temporizarse. Ya recordábamos cómo, en este sentido, mi muerte no es pensada como un hecho por venir, sino como lo que me abre cada vez el horizonte mismo de lo por-venir. Según su modo de ser, el Dasein es un ser-para-la-muerte, lo que quiere decir que ella existe *murientemente* (§53). Pero a su vez, el Dasein existe *naciente* o *nativamente* (*gebürtig*) –cuadro que se completa a la altura

55 La finitud es pensada aquí como fundamento o suelo (*Grund*) tanto como abismo (*Abgrund*) de la temporeidad. Aquí aflora de nuevo la impropiedad fundamental de la existencia como impropiedad en el fundamento.

del §72, en el capítulo sobre “Temporeidad e historicidad”-. Ni morir, ni nacer<sup>56</sup> son aquí meramente un “qué”, sino dos caras de un mismo “cómo” fundamental de la existencia:

El Dasein fáctico existe nativamente y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte<sup>57</sup> (p. 391; s. 374).

Podemos entonces proseguir la consideración del plano tempóreo del existir fáctico, en el plano histórico, tal y como se plantea ya desde la Introducción (§6). El ser relativamente a la historia del Dasein, no consiste en su estar abstracta e indiferentemente a medio camino “entre” una historia pasada y una historia futura. La historicidad determina al Dasein en el “cómo” más íntimo de su ser, en cuanto que la historicidad (*Geschichtlichkeit*) tiene el modo de ser del “acontecer” (*geschehen*). La historia es el acontecer del Dasein histórico. En este sentido el “pasado” histórico no le va detrás al Dasein –tal y como solemos pensar vulgarmente “lo pasado” en el sentido del cúmulo de “lo superado” y frente a lo cual podemos pasamos indiferentemente de largo–, sino que más bien éste se le anticipa. Esto quiere decir que su pasado le incumbe al Dasein, y no accidental o incidentalmente, no “de vez en cuando” (cuando sale de su solipsismo atemporal), sino que lo determina cada vez en su ser abriéndole (y limitando) el horizonte de sus posibilidades, de sus posibilidades futuras, y entonces, aconteciendo desde su “futuro”. El Dasein es, en este sentido, su pasado –nos dice Heidegger– como el modo de su ser (p. 43; s. 20). Corre-

---

56 “Nacer no es aún *haber nacido*, ni haber nacido *ya*. Es lo mismo con todos los verbos: pensar no es aún haber pensado [no es aún tener pensamiento: is not yet to have thought], ni haber pensado *ya*. Más aún: “nacer” es el verbo de todos los verbos, el “en el evento del tener lugar” que no tiene comienzo ni fin. El verbo sin presencia del venir a la presencia. La “forma” única y el fundamento “único” del estar siendo. “Ser” no es no haber sido aún y ni haber sido *ya*. Nacer es el nombre del estar-siendo, y es precisamente no un nombre. (...) La presencia sólo está dada en este surgir y en este dar un paso más allá, que no accede a otra cosa que a su propio movimiento. Uno puede por supuesto decir “Yo = Yo”, pero el *Yo* no habría preexistido al nacimiento, ni tampoco emergerá de él, más bien: nacerá de su propia muerte. (...) Puedo pensar que la “muerte” nacerá en mí? Que es siempre un nacer? De seguro, no puedo pensar otra cosa. (...) Nada habrá preexistido a nacer y nada le sucederá. Siempre “es”, nunca “es”. Nacer es el nombre de estar-siendo.” (Nancy, J. L. *The birth of presence*, p. 2-3. La traducción es mía).

57 Dice en el original: “*Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode*”.

lativamente a como se piensa aquí el nacer, no como hecho sino como posibilidad, el pasado es al Dasein su posibilidad, aquello que esencialmente le abre su horizonte. Y entonces su futuro es esencialmente *posibilidad arrojada (geworfende Möglichkeit)*, en el sentido en que acontece siempre desde su pasado<sup>58</sup>. La historia del Dasein, no es en este sentido una mera sucesión de hechos, pasados o futuros, sino el modo de ser del “acontecer” del Dasein. Dice de nuevo en el §72:

La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí (*ein Vorhandenen*). Se determina a partir del extenderse de Dasein. A esa específica movilidad del *extenderse extendido* la llamamos el acontecer del Dasein (p.391; s. 375).

Correlativa a la movilidad (*Bewegtheit*) de la existencia, la historicidad tiene un sentido efectual (Gadamer), tal que no consiste meramente en que a uno le “pasen” cosas, ni en que le “suceda” esto o aquello, incluso algo “importante”. Un acontecimiento histórico no es tal, desde este punto de vista, porque algo sobresaliente suceda, “sobresaliente” en el contexto de los eventos locales o universales –por ejemplo, el haber asistido, en persona o televisivamente, a ese *major event* denominado “9/11”. Si la historicidad, en razón de su sentido efectual, se arraiga en lo más íntimo de la movilidad de la vida fáctica, es porque en ella la existencia se extiende, *se da ser y se da tiempo*, siendo entonces condición de posibilidad de que algo pueda “suceder” o, correlativamente, de que “no pase nada” extraordinario, tanto en el mundo público de la historia mundial o local, como en el mundo privado de la historia personal. Hasta el punto de ser condición de posibilidad, incluso, del “acontecer” de lo insignificante, de lo anodino y carente de “significación histórica” (en su silente y peculiar no llamar la atención).

\* \* \*

---

<sup>58</sup> Esto es, su futuro como lo que se anticipa, lo que se espera y se proyecta, a lo cual se le puede llamar su “futuro pasado”. Pero en el límite de este futuro-pasado, *acontece* lo que acontece, es decir, lo que no se espera o lo que irrumpe en el límite de toda comprensión. En este sentido, el “acontecimiento” no acontece “en el tiempo”, sino que lo que acontece es el tiempo mismo como lo que se da. Y se da como lo que está ya siempre por-venir, sin horizonte de anticipación posible, y que nunca será pres-ente.

Pero un pensamiento de la historicidad como acontecer de la existencia, tiene que vérselas con un problema fundamental: la tendencia fuertemente arraigada entre nosotros modernos a considerar la historia desde el punto de vista de lo que nos representamos y sabemos acerca de ella<sup>59</sup>. Esta tendencia es propia de un comportamiento teórico, que considera como acceso privilegiado a la historia el conocimiento de la historia (*Historie*) y que se consume en el proyecto –gestado hacia mediados del s. XIX– de una ciencia de la historia. En el §13 Heidegger replantea el prejuicio fuertemente arraigado en la modernidad que hace del conocimiento en general y todo determinar contemplativo un acceso privilegiado al ser-en-el-mundo, desencubriendo en él su fundamento existencial. En sentido existencial, éste no es más que un modo deficiente de la ocupación (*Besorgen*):

Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está ahí (*vorhandenes*) llegue a ser posible, se requiere de una previa deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo (p. 87; s. 61).

El conocimiento de la historia es, en este sentido, ante todo un quehacer, que sólo puede tener lugar, aunque por vía deficiente, en cuanto arraigado en la vida fáctica, en un quehacer más fundamental que cualquier quehacer del Dasein. Este quehacer es el acontecer –entre activo y pasivo– de su ser histórico, en cuya movilidad la existencia se extiende. Sólo por vía defectiva respecto de este extenderse temporal e históricamente, puede el Dasein “tomar distancia” de la historia, objetivándola, convirtiéndola en su *objeto*, dándole el modo de ser del ente que está meramente ahí delante (*vorhandenes*) para ser estudiado y conocido. Y al hacerlo, se distancia la existencia de su ser histórico, convirtiéndose a sí misma en *sujeto* de conocimiento, interpretándose como un ente cuyo modo de ser fuera también el mero estar ahí delante (*vorhandenes*) de su objeto. El peligro de esta interpretación en reflejo, de este *como si*, es que el gesto de “tomar distancia” frente a la historia desconoce –en el sentido del conocer

---

<sup>59</sup> Heidegger distingue la historia *aconteciente* (*Geschichte*) de la historia como disciplina del conocimiento (*Historie*).



práctico y circunspecto que llamamos *comprensión*–, esquivada y evita asumir como tal, su condición insuperablemente histórica, tanto como la condición histórica de ese mismo conocimiento. Por el contrario, al asumir como tal su irrebasable determinación histórica, el conocimiento de la historia corre el riesgo de perder su validez universal y con ello su objetividad, dispuesta desde su pretensión de cientificidad como objetividad ahistórica. Así, el drama metodológico ha caracterizado el proyecto de una ciencia de la historia desde sus inicios, de modo que su dudosa cientificidad ha intentado ser superada por distintos caminos: ya se trate del intento positivista de aplicar el método de la explicación causal al conocimiento de la historia, ya sea determinando la especificidad de este conocimiento mediante la comprensión, como el devenir circular que pone en relación la parte y el todo. Heidegger intenta rebasar esta situación aporética: por un lado, replanteando la comprensión no como método alternativo de las ciencias del espíritu, sino como el modo de ser de la existencia misma; por otro lado, pensado la historicidad como el acontecer de la existencia. (A partir del planteamiento de Heidegger, Gadamer encuentra salida en este drama, intentando pensar la historia desde la historicidad, donde la comprensión de la historia se realiza, mediante la fusión de horizontes, en un permanente diálogo entre lo que ha sido y lo que es o lo que será, articulando una nueva “objetividad” móvil, que no se pretende ahistórica, y que reafirma un sentido de verdad más allá de toda fiabilidad en un método).

Desde Heidegger, podría llamársele a la difundida tendencia a convertir a la historia en objeto de conocimiento una tendencia encubridora, en cuanto obstruye la posibilidad de arrojar luz sobre lo fundamental: que sólo puede haber algo así como “historia” o “historias”, en el sentido de los relatos<sup>60</sup> que articulan la historia

---

<sup>60</sup> El asunto de la pluralidad es aquí esencial. La tendencia a la diseminación de *el* relato histórico en *muchos* relatos, no ha de ser considerado un fenómeno negativo sino positivo, fundado en la tendencia misma a la dispersión cotidiana, es decir, como fundada en la impropiedad misma de la existencia y de su historicidad. En efecto, como se verá a continuación, la historicidad está íntimamente vinculada con la impropiedad de la existencia. Habría que profundizar, aunque no es este el lugar, en la relación entre: historicidad, impropiedad y relato.

universal o la historia del nuevo mundo, en la medida en que la historicidad misma determina a la existencia en su más íntimo ser. Así, dice de nuevo en la Introducción (§6):

La ausencia de un saber histórico no es prueba alguna *contra* la historicidad del Dasein, sino más bien, en cuanto modo deficiente de esta constitución de ser, una prueba en su favor. Una determinada época puede carecer de sentido histórico [*unhistorisch sein*] solamente en la medida en que es “histórica” [*“geschichtlich”*] (p. 44; s. 20).

Si bien Heidegger parece estar pensando aquí sobre todo en cierta falta de sentido histórico respecto de la historia del ser, ésta competirá a la historicidad en general. ¿No caracteriza acaso el modo de ser histórico de nuestro tiempo, cierta falta de sentido histórico propia de una época de la imagen del mundo, como época de su reproductibilidad técnica<sup>61</sup>?

\* \* \*

Lo que resulta más notable en la manera como Heidegger plantea el tema de la historicidad de la existencia ya desde la Introducción, es que no se trata aquí solamente de que el Dasein sea ya siempre histórico (determinado en su ser por la historicidad) sino que además lo es inmediata y regularmente, es decir, en su cotidianidad de manera *impropia*. Esto que se presenta aquí tímidamente como un “además”, nos revela la cara más concreta de lo que, desde un punto de vista formal, se muestra como estructura existencial, la historicidad:

el Dasein no sólo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se *refleja* en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a

---

61 Entre otras razones, porque asistimos al nacimiento de una “mundialización” del mundo –convertido en mundo *de* la información–, tal que en ella la multiplicación y el desarraigo de los relatos (y de los históricos) deja entrever lo incalculable de los efectos de la tecnocracia en nuestra época. Uno de los cuales puede ser justamente el que cierto exceso de “saber histórico” se traduzca en completa ausencia de “sentido histórico”.

merced de su propia *tradición*, más o menos explícitamente asumida (p. 45; s. 21).

En un momento hablaremos de lo que Heidegger llama una interpretación en reflejo (*Rückstrahlung*), esa tendencia o propensión de la existencia a interpretarse en su ser a partir del modo de ser del ente que ella –por esencia– no es. Esta tendencia está fundada en el *cómo* del ser de la existencia: en cuanto es esencialmente ser-en-el-mundo, su existir es ante todo un estar volcado fuera de sí en aquello en lo que anda (y aquello “en” lo que se anda es precisamente el mundo que ella habita, de modo que el Dasein es eminentemente mundano). Pero esto quiere decir también que el Dasein tiende inmediata y regularmente a perderse en aquello en lo que anda, en aquello de lo que se ocupa (*Besorgen*), como modo cotidianamente impropio del cuidado (*Sorge*). Esto se hace más evidente que en cualquier otro lugar en el análisis de la mundaneidad de mundo (Cap. 3 de la *primera sección*): perderse en aquello en lo que se anda tiene aquí un sentido eminentemente positivo, le otorga a la existencia su sentido de familiaridad, aquello que le permite orientarse en el mundo, proyectar el sentido de orientación, comprender. El Dasein se apropia de esa comprensión haciéndola explícita en el *como algo* de la interpretación. Correlativamente a la comprensión a partir de la cual se orienta en el mundo perdiéndose en él, el Dasein se interpreta de modo reflejo. Esta interpretación refleja, fundada en la caída (*Verfallen*), puede hacer del existir un “sujeto” y del mundo un “objeto” de conocimiento.

El Dasein es *mundano* en el sentido en que ha caído ya siempre en el mundo como en aquello de lo que ocupa; pero es así mismo mundanamente *histórico*, en cuanto que el Dasein ha caído ya siempre en tradiciones. Casi se podría decir que la tradición no es aquí otra cosa que el mundo mismo, tal que el modo de ser del Dasein es el haber caído ya siempre en tradiciones. La tradición es el mundo mismo como modo de ser del Dasein, interpretado el ser-en-el-mundo en un nivel de la significatividad más elaborado –que el del mundo entorno (*Umwelt*), donde mundo apenas comparece desde la circunmundanidad inmediata (§14-24) como tejido significativo en el contexto de remisiones alrededor aquello

que me ocupa (útil-obra)<sup>62</sup>-. La condición mundanamente cadente del Dasein implica que este ha *caído* ya siempre en tradiciones –tal es el sentido concreto de la historicidad, cuya impropiedad consiste en que acontece silenciosamente–. Así, la tradición, como plexo de significaciones en el que habita la existencia históricamente, ya siempre ha interpretado por ella el mundo, de modo que:

...la tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir (p. 45; s. 21).

El Dasein es inmediata y regularmente histórico en el modo de la *no llamatividad*, de modo tal que la historia se efectúa tanto mejor cuanto menos llama la atención, cuanto menos se repara en ello. Es decir, cuanto menos se repara en que el Dasein es esencialmente su pasado y que su horizonte de “futuro” está de antemano predeterminado en su posibilidad por lo que ha-sido y por lo que él ha heredado. Esta cierta falta de conciencia de los efectos de la historia sobre el presente, de los efectos que determinan y dominan ciegamente al Dasein, lo desarraiga tan hondamente de su historicidad, hasta que convertir “el legado de la tradición en cosa “obvia”...” (*Ibíd.*).

Lo que nunca resulta suficientemente obvio es, precisamente, el estar a cada momento expuesto a los efectos de la historia (lo que Gadamer llama “historia efectual”<sup>63</sup>). La historia en el sentido de la historicidad del Dasein no se efectúa única ni primeramente sobre los documentos en los que se cree poder guardar, llevar archivo y control de la historia y sus efectos, sino que se efectúa y acontece de manera más poderosa en el lugar donde menos se lo espera: en la manera como ya siempre comprendemos, nos orientamos y a partir de la cual interpretamos el mundo. En este sentido, aquello que resta propiamente de *acontecimiento* en lo que se denomina “9/11”, lo que hace de este un *major event*, según Derrida, no es tanto el “hecho” del que se guarda archivo (imágenes, testimonios, etc.), en cuanto se considera como tal “pasado” o “supe-

---

62 Ver más adelante: “La carta del “uno”, p. 180 y ss.

63 Acerca de la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Cap. 11, p. 415 y ss.

rado”, sino precisamente aquello que queda siempre en lo sucedido por venir –trátase del *qué* de una amenaza que anticipa lo peor, pero sobre todo, del *cómo* de nuestras interpretaciones, la amenaza que hace temblar el horizonte y las categorías (sobre todo, políticas y legales) desde las que infructuosamente intentamos comprender lo sucedido (p.e., la palabra “terrorismo”), las cuales nos pone en la tarea de re-pensar<sup>64</sup>-. En este sentido, ya desde *Ser y Tiempo*, Heidegger está en camino de pensar el acontecimiento (*Ereignis*), en relación con “*aquella* comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del Dasein”, como aquello que haría tambalear una comprensión históricamente endurecida del ser, fluidificándola (p. 46; s. 22).

En razón de la tendencia a quedar presa de la propia tradición, no es de extrañar que la pregunta por el sentido de ser haya caído en la trivialidad y en el olvido. Las condiciones de posibilidad de tal olvido están dadas por la tendencia *desarraigadora* (*entwurzelnde*) de la tradición. En efecto, la tradición es aquí tanto lo que hereda las maneras en las que *ser* ha sido interpretado, como lo que borra las huellas del camino de modo que justamente obstruye el acceso a las “fuentes originarias” de dichas interpretaciones. De este modo, no hay posibilidad alguna de recuperar el sentido de la pregunta por ser, mientras no se restituya la historicidad de este preguntar mismo. Restituir la historicidad no puede significar otra cosa, aquí, que procurar la “apropiación” de la impropiedad que implica el ser del Dasein como esencialmente histórico, caído en tradiciones. Todo sentido de pertenencia del Dasein, como contrapartida de su propia finitud<sup>65</sup>, está de antemano determinado por la historicidad.

---

64 “...lo que se ha tocado, herido, traumatizado, ¿es sólo esto o aquello, un “qué” o un “quién”, unos edificios, unas estructuras urbanas y estratégicas, uso símbolos del poderío político, militar y capitalístico, un número considerable de personas de todos los orígenes que viven en un territorio nacional intocado desde hace muchos años? No, no es solamente esto; quizás es, sobre todo, y a través de ellos, el aparato conceptual, semántico, hermenéutico, si usted quiere, que habría podido permitir ver venir, comprender, interpretar, describir, hablar, nombrar el “11 de septiembre”, y al hacerlo, neutralizar el traumatismo, amortiguarlo en un “trabajo del duelo”...lo que es terrible en el “11 de septiembre”, lo que sigue siendo infinito en esta herida, es que no sabemos lo que es, no sabemos describirlo ni nombrarlo...” (J. Derrida en diálogo con G. Borradori. *La filosofía en una época del terror*, p. 141).

65 Cfr. Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, p. 44.

## SER COMO FENÓMENO

Detengámonos en lo que llamé hace un momento la impropiedad de la existencia respecto del *ser*, a la luz de la imbricación metodológica en que se encuentran ontología y fenomenología en el §7 de la Introducción.

La fenomenología es el método del tratado. Por “método” no se entiende aquí el sentido más difundido de la palabra en la modernidad, método como instrumento, como *novum organon* del conocimiento científico y menos aún como disposición técnica de ese mismo conocimiento y su manipulación. Método mienta aquí camino (*hódos*), camino que conduce hacia las cosas mismas. En cuanto camino, fenomenología es la manera en que procederá la investigación. Por lo tanto, ella no mienta un *qué* en sentido alguno: “no designa un objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quidditativo” (p. 57; s. 34). Tal podría ser el caso de la biología en cuanto ciencia de la vida o ciencia del ser de la vida. Pero la fenomenología, en cuanto método, mienta aquí otra cosa: el *cómo* y no el *qué* de la investigación. El *qué*, el tema de la investigación emprendida en *Ser y Tiempo* es la pregunta el sentido de ser, para lo cual se impone un paso previo, la consideración de la pregunta por el ser de un ente, el Dasein. Si el *cómo* de esta investigación es la fenomenología, el ser –y en primer lugar el ser del Dasein– ha de ser considerado como fenómeno.

Dejemos de lado, por el momento, el hecho de que se trata de investigar como fenómeno, el ser del ente y en particular el ser del Dasein. ¿Qué quiere decir considerar algo como fenómeno? Considerar, en general, algo como fenómeno no quiere decir aquí: considerar a X tal y como se presenta a la conciencia, ni siquiera cuando la conciencia misma se ha sometido a la reducción del psicologismo y se considera ahora como conciencia pura en su estructura intencional. Este paso fue decisivo en la historia de la fenomenología, como se sabe, de Brentano a Husserl, al hilo de la premisa básica: conciencia es siempre conciencia *de* algo. Por el contrario, considerar algo como fenómeno, nos dice Heidegger, quiere decir más bien: considerar algo tal y cómo aquello se muestra, tal y como sale a luz, por sí mismo, del encubrimiento en que

inmediata y regularmente se encuentra. “Tal y como las cosas se muestran” y no “tal y como ellas se dan a la conciencia”, pues el punto de vista de la conciencia y de la intencionalidad ha sido, por así decir, puesto por Heidegger de antemano entre paréntesis.

Más, ¿qué es aquí el fenómeno, es decir, qué es aquí aquello que se muestra por sí mismo? En un sentido corriente, se diría: el ente, “lo que es”. A ello apuntan los distintos sentidos en los que se ha empleado tradicionalmente, según Heidegger, la palabra “fenómeno”. Tal y como lo recuerda en la parte A de este §7, fenómeno, en el sentido más antiguo del griego *pháinestai*, es lo que sale a luz (*phws*) y se muestra por sí mismo. Pero en un sentido más familiar a nosotros, fenómeno también es “apariciencia”, el mostrarse de algo como “lo que no es”. Fenómeno, por otro lado, adquirió el sentido de “manifestación”, ya en el sentido del anunciarse de algo que no se muestra, ya en el sentido de lo anunciante mismo que se muestra anunciando algo que no se muestra, esto es, como “indicio”. Y también, recuerda Heidegger, se habla de “fenómeno” en un sentido kantiano, lo que es a su vez doble: ya como aquello que se muestra de lo no-patente y de lo que por esencia jamás se muestra (la cosa-en-sí), de donde los fenómenos, dice, son “objetos de intuición empírica”; ya como “irradiación anunciadora de algo que *se oculta* en el fenómeno” (p. 53; s. 30). En todos estos sentidos, a excepción del último que parece apuntar a un cierto mostrarse del *ser* como tal, se mienta el *ente* como fenómeno. Ninguno de estos diversos sentidos –excepto el segundo sentido kantiano, pero oscurecido por la ambigüedad que lo mezcla con el primero– se sale realmente del plano óptico a un plano ontológico, de modo que ninguno de ellos da con lo que Heidegger llamará “sentido fenomenológico de fenómeno”.

Fenómeno, en el sentido de la fenomenología de Heidegger, es el mostrarse por sí mismo, ya no del ente, sino del ser. (Heidegger rescata este sentido de “lo que se muestra por sí mismo” de su acepción más antigua.) Este sentido fenomenológico de “fenómeno” no está, sin embargo, del todo desligado del otro sentido (que toma al ente como fenómeno) que Heidegger llamaría “corriente”. Pues si bien el fenómeno –aquello que en sentido feno-

menológico se muestra— es aquí el ser y no el ente; no es menos cierto que el ser es siempre el ser *del* ente (§2). Propiamente, diría Heidegger, en sentido fenomenológicamente propio, aquello que se muestra del ente es su *ser*. El ser se muestra ya siempre en el ente, nos dice, “previa y concomitantemente”, aunque generalmente no de manera temática. La premisa de la fenomenología es entonces la siguiente: esto que así se muestra, de manera no temática, *puede* siempre ser llevado a mostración temática —tal es justamente el camino que toma la investigación heideggeriana en cuanto fenomenología.

En ello no está muy lejos de Kant. En efecto, “lo que se muestra en y por sí mismo”, el ser del ente, tiene un sentido análogo a las “formas de la intuición”, en cuanto que ellas mismas salen a luz a partir de los “fenómenos” (en sentido corriente), es decir, a partir del mostrarse *de* los entes. Pues en todo “fenómeno” (en sentido corriente) hay, por así decir, un sustrato, y ese sustrato no es otro que el *cómo* de su mostrarse. La premisa fenomenológica sería: y este sustrato *también* se muestra, tiene sus específicas maneras de mostrarse (si bien no presentándose, no haciéndose pres-ente, no en el modo del *qué* de los entes). Así, el *ser* del ente, que no es ya el *qué* sino el *cómo* del mostrarse del ente, no sólo se muestra, sino que puede ser llevado a mostración temática. Este es más específicamente el sentido fenomenológico de la fenomenología heideggeriana.

La tarea de llevar a mostración temática el ser del ente hasta cierto punto hereda y conserva, de la fenomenología de Husserl, su sentido *descriptivo*. La descripción del fenómeno se puede hacer siempre a partir de la manera como éste (el *ser* del ente) se muestra por sí mismo, según la manera como dicha mostración nos es dictada por el *lógos* del fenómeno —lo que le da a la palabra fenomeno-logía su sentido compuesto. Para aclarar el sentido fenomenológico de *lógos*, Heidegger vuelve a recordarnos aquí diversos sentidos en los que esta palabra se ha empleado y sobre todo traducido en la tradición: *lógos* como decir, razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación. Correlativamente al análisis de la palabra “fenómeno”, Heidegger remite estos diver-



dos sentidos de *lógos* a uno más antiguo y fundamental: el hacer patente, el sacar a luz aquello de lo que se habla en el decir. El *lógos* como decir está en íntima imbricación con un sentido arcaico de “verdad”, verdad como des-ocultamiento (*a-lethéia*): el salir a luz del ocultamiento de aquello de lo que se habla en el decir. Es a partir de este sentido de verdad que el *lógos* puede cobrar un sentido derivadamente apofántico: como la síntesis del hablar que hace ver algo como algo. Este “como algo” carga consigo la posibilidad del encubrimiento, pues implica siempre esa doble posibilidad: que algo salga a luz *como* “lo que es” o *como* “lo que no es”. De dónde un sentido derivado de lo “verdadero” como lo opuesto a lo “no verdadero”. De aquí hay solo un paso para llegar a considerar a la verdad en ese sentido dominante en la tradición: verdad como “concordancia” –un sentido, diría Heidegger, aún más derivado del original como des-ocultamiento, donde la verdad se ve exiliada al campo restringido y controlable<sup>66</sup> de la proposición, en su correspondencia con un estado de cosas.

La verdad, en su sentido originario, reside –para Heidegger– en salir a luz; y el *lógos* es el lugar de este salir a luz. Pero más fundamental aún que el *lógos* como lugar del salir a luz son la *aísthesis* y el *noeín*, la simple percepción y el puro contemplar/inteligir, los cuales no pueden encubrir jamás y, por ende, no pueden en rigor ser “falsos”. La verdad no es, en este sentido originario, lo opuesto a la falsedad (el salir a luz de algo *como* “lo que no es”) o incluso a la mentira (el hacer ver “lo que no es” como “lo que es”, o viceversa), sino lo opuesto al *no salir a luz en absoluto*. El permanecer en la oscuridad tiene en griego un sentido positivo, *lethé*, con respecto al cual la verdad tiene el sentido privativo: *a-lethé*, des-ocultación. Es por ello que Heidegger, a la altura de la parte C del §44, dice –lo que no debe guardar ningún misterio– que: “el Dasein está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad” (p. 249; s. 229).

66 ¡Para controlar hay que haber dispuesto lo que se controla, y para disponer algo hay que haberlo interpretado ya como tal! El problema es que lo dispuesto e interpretado en este sentido de *verdad como concordancia* no es cualquier “cosa”, sino el lenguaje como tal, esa *no-cosa* que llamamos *lenguaje*. Más si el lenguaje no es él mismo una cosa, un ente, todo intento de restringir el campo de juego de la verdad al de la proposición no puede ser producto más que de una interpretación, interpretación en la que la esencia del lenguaje queda totalmente impensada.

El poder del *lógos* para congregar el *ser* de lo que es en la palabra, hace del *lógos* un lugar de des-ocultamiento. En esta imbricación entre verdad y *lógos*, está implicada la cooriginariedad de ser y verdad<sup>67</sup>. Pero tal imbricación implica, sin embargo, para la descripción fenomenológica un cuidado especial. Pues a cada paso se está frente a un abismo, ante la posibilidad de que el *llevar a mostración temática el fenómeno en el lenguaje*, en vez de sacarlo propiamente a luz, lo encubra y lo recubra aún más. De allí que se diga en el §7: “y lo difícil de esta investigación consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo” (p. 59; s. 36). Se trata de mantener cierta distancia crítica frente a la posibilidad de que el verdadero *lógos*, que es el *lógos* del fenómeno, sea suplantado por un *lógos* que apenas da la apariencia de serlo y que habla *como si* viniera de las cosas mismas –cuando en realidad está siendo transmitido o contagiado por un cierto “se dice” (*das Man*), proyectado por una interpretación irresponsablemente incontrolada, servido en bandeja por una tradición des- arraigada de sus fuentes.

Hay que reparar entonces en el “pero” fundamental de esta investigación, que hace patente su dificultad intrínseca. Si aquello “que por esencia *necesariamente* debe ser tema de mostración *explícita*” (p. 58; s. 35) es aquí el ser del ente (como fenómeno), ello es así por tratarse justamente de “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no se muestra*” (*Ibíd*). Pues es precisamente el ser –y no el ente– lo que regularmente “permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra “*disimulado*”” (*Ibíd*). Si bien se dijo hace un momento –pero desde un punto de vista puramente formal– que aquello que propiamente “se muestra” y que “puede ser llevado a mostración temática” es, en el sentido fenomenológico de Heidegger, el *ser* del ente (y no el *ente* mismo), no es menos cierto –si lo consideramos ahora desde el

---

67 En esta misma parte C del §44 nos dice Heidegger: “Ser –no el ente – solo lo “hay” [*es gibt*] en tanto que la verdad es. Y la verdad es sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad “son” cooriginarios. Qué significa que el ser “es” cuando debe distinguírsele de todo ente [\*Diferencia ontológica], sólo podrá ser preguntado concretamente una vez se haya aclarado en general el sentido del ser y el alcance de la comprensión de ser.” (p. 249; s. 320) [\*anotación al margen del ejemplar de Heidegger].

punto de vista concreto<sup>68</sup>— que es el *ser* del ente (y no el *ente* mismo) aquello que inmediata y regularmente precisamente no se muestra.

La expresión “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) debe darnos aquí la clave. En ella está implicada la esencial tendencia hacia al modo de ser *impropio* del Dasein en la cotidianidad. Por un lado —desde un punto de vista formal—, es cierto que el Dasein es el lugar del des-ocultamiento del ser (así, en el §34, *lógos* o el lenguaje se mostrará como aquella estructura existencial en la que se articula discursivamente la comprensión). Pero por otro lado —desde un punto de vista concreto—, no es menos cierto que, en su impropiedad cotidiana, el Dasein o la existencia humana es aquel ente para el cual el *ser* de los entes, empezando por su “propio” ser, tiende a permanecer oculto o en el encubrimiento.

Si sucediera (lo que no es el caso) que el *ser* del ente inmediata y regularmente *sí* se mostrara, entonces —dice Heidegger— *no* habría necesidad alguna de una fenomenología. A la inversa, es en razón de esta fundamental tendencia al encubrimiento del ser que surge la necesidad de una investigación fenomenológica. La tendencia del ser a quedar inmediata y regularmente encubierto en su Ahí (Da-sein) se funda así en dos cosas. 1) El Dasein es —desde un punto de vista formal— el claro del ser o lugar de la comprensión de ser. 2) Pero este claro —desde un punto de vista concreto— está inmediata y regularmente nublado, de modo que el Dasein tiende a comportarse respecto de la comprensión de ser, en uno de sus modos en particular: el de la impropiedad.

Con la impropiedad del Dasein respecto al des-ocultamiento de ser, nombramos la situación fáctica de fenomenología: tal impropiedad es tanto su dificultad intrínseca como su misma posibilidad. La situación fáctica desde la que parte la investigación fenomenológica, tanto en relación con el (formal) mostrarse de ser, como en relación con la (concreta) tendencia a ocultarse de ser, implica no sólo al “inmediata y regularmente” de la cotidianidad media de la existencia, sino que éste echa sus raíces en el

---

68 Ver más adelante: “Entre-tanto: el doble punto de vista”, p. 160 y ss.

histórico des-arraigo en que se encuentra la pregunta misma por ser, la cual ha caído en el olvido. Hace un momento recordábamos como esta impropiedad histórica del Dasein se funda en el modo de ser la historicidad de la existencia. Pero la historicidad (formal) de la existencia, se realiza (concretamente) en su quedar más o menos a merced de la tradición, en este caso, presa de la tradición que ha perdido el sentido de la pregunta por ser. Desde un punto de vista concreto, la existencia se encuentra tan cotidiana como históricamente desarraigada respecto del sentido de ser y de la pregunta por ser en general –a lo que corresponde la tendencia del ser como fenómeno a quedar encubierto. De allí que se diga, en este mismo §7:

El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta por su sentido (p. 58; s. 35).

Sólo una investigación fenomenológica podría asumir entonces la tarea de una recuperación del sentido de la pregunta por ser. Más aún, todo parece indicar que aquella tarea es, para Heidegger, el sentido último de su fenomenología (lo que no quiere decir que no sea una tarea cuyo fin pueda ser simplemente determinable en el tiempo: determinar el tiempo como sentido del ser es quizás una tarea infinita). Sólo así se entiende que, por un lado, *la ontología sólo sea posible como fenomenología* (p. 58; s. 36) y, por otro, que la fenomenología no sólo remita sino que incluso se identifique con la ontología misma (claro está, en un sentido renovado):

...considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente –ontología (p. 60; s. 37).

## EL GIRO HERMENÉUTICO

Volvamos ahora sobre el hecho de que se trata de considerar como fenómeno, en primer lugar, el ser de un ente determinado: el Dasein. ¿Cómo está imbricada con ello la tendencia a la impropiedad del no mostrarse de ser, de la hablábamos hace un momento?

Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados. Encubrimiento es el contraconcepto de “fenómeno” (p. 58; s. 36).

Si los fenómenos inmediatamente y regularmente no están dados, si el ser tiende a no mostrarse y a quedar encubierto, ¿cómo podemos dejar que éste se muestre por sí mismo, y llevarlo así a una “mostración temática”?

“Lo dado”, como punto de partida en la investigación fenomenológica, es aquí precisamente el *factum* de esta tendencia al encubrimiento de ser, que tiene lugar en y para<sup>69</sup> el Dasein. ¿Pero no supone, acaso, el espíritu de toda investigación digna de este nombre, fenomenología, el no dar nada por sobre-entendido? Ciertamente, se trata de partir de “lo dado” no como algo sobreentendido. Sin embargo, veremos que el sentido de “lo dado” cambia radicalmente de la fenomenología de Husserl a la fenomenología de Heidegger. Y ello a partir del “giro hermenéutico” en este último, por el cual la *descripción* se convierte en *interpretación*.

En una investigación fenomenológica como la de Husserl, lo previamente dado es –por ejemplo en el caso de *Ideas I*– “el mundo en su realidad empírica”. Se trata de considerar éste, en primer lugar, tal y como está dado a la conciencia en su actitud natural. Mediante la reducción de lo dado, que es aquí la conciencia misma en su actitud natural, Husserl da un primer paso hacia el terreno de la conciencia intencional. Hay que practicar, entonces, la primera *epojé* fenomenológica sobre la tesis inherente a la actitud natural:

*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues*

---

<sup>69</sup> En cuanto “lugar” de la comprensión de ser, el Dasein no es ni un ser-en-sí, ni un ser-para-sí, ni el movimiento entre uno y otro (“sujeto” en sentido hegeliano). El Dasein es más bien un ser-*fuera-de-sí*, arrojado a posibilidades –tal es el sentido existencial del “en” (§12)–, y justamente en esto consiste su *para-sí*, en tener-que-ser (*Zu-sein*) sus posibilidades. De este modo, la impropiedad respecto a la tendencia a no mostrarse de *ser* está ya implicada en su misma extaticidad.

*este mundo natural entero* que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy completamente libre de hacerlo, *no por ello niego* “este mundo” como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé* “fenomenológica” que *me cierra completamente todo juicio sobre existencias de espacio y tiempo* (Husserl, E. *Ideas I*, §32, p. 73).

Lo dado es entonces, para Husserl, en primer lugar, el presupuesto de la tesis de la actitud natural, del que hay que desconectarse, ponerlo entre paréntesis. Esta puesta entre paréntesis o *epojé* fenomenológica tiene ciertamente un sentido positivo: no se trata de negar aquello sobre lo que se ejerce (...“este mundo”, como si fuera un sofista...), ni siquiera de dudar (escépticamente) de su existencia, sino de ponerlo fuera de juego. Lo cual marca la pauta para las “modificaciones” fenomenológicas, que mediante rigurosas descripciones, permitirán arrojar luz sobre las estructuras noético-noemáticas de la conciencia pura (estas irán reconduciendo la mirada desde el *qué* de lo que se da a la conciencia hacia el *cómo* de su darse). Resulta evidente en este punto la enorme deuda de la fenomenología de Heidegger respecto de Husserl: tanto en su proceder descriptivo, que permite someter a la mirada del fenomenólogo distintas estratificaciones del darse de los fenómenos (mediante la reconducción del *qué* hacia el *cómo*), descubriendo en ellos estructuras trascendentales –que en Husserl son estructura trascendentales de la conciencia intencional, mientras que en Heidegger son estructuras ontológico-existenciales del Dasein–; como en el sentido mismo de las “modificaciones” fenomenológicas –que serán en Heidegger las modificaciones existenciales a las que este recurre en momentos decisivos, por ejemplo, para señalar la posibilidad de un modo de ser *propio*<sup>70</sup> del Dasein–.

---

70 Dice Heidegger en el polémico §27 de *Ser y Tiempo*: “El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional del sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial* (ein existenzielle Modifikation) del uno entendido como un existencial esencial.” (p. 154; s. 130).

Pero más allá de esta herencia, es claro que el objeto temático de la investigación en Heidegger no es ya el “objeto intencionado”, sino el ser como tal, y en primer lugar el ser del ente que es la existencia humana. En este sentido, lo dado es más bien la existencia misma, en su movilidad comprensora. Al determinar así su punto de partida, Heidegger parece haber puesto ya entre paréntesis, por anticipado, toda idea preconcebida de hombre legada por la tradición: desde el hombre como animal racional, o como el ente creado (en su interpretación teológica), hasta una concepción moderna de hombre como “sujeto”, “voluntad”, “conciencia”, incluso la misma idea de una conciencia reducida a su estructura puramente intencional (Husserl) –pretendiendo con ello poner entre paréntesis lo que sería el último monumento<sup>71</sup> del “sujeto” en la filosofía europea–. Todas estas ideas preconcebidas de hombre suponen, en todo caso, un cierto privilegio de un punto de vista teórico. Por el contrario, al pensar a la existencia desde su movilidad comprensora, la *comprensión* deja de tener un carácter eminentemente epistemológico –aquel que tenía en el contexto en el que se gestó, como alternativa metodológica a la *explicación* científica, propuesta en el s. XIX para las ciencias del espíritu (de Schleiermacher a Droysen y a Dilthey)–, y se convierte para Heidegger, ya desde comienzos de los años 20, en el modo de ser de la vida fáctica.

Dejando sonar ciertos giros del lenguaje corriente, ya desde su *Hermenéutica de la vida fáctica*, Heidegger rescata el comprender como aquella capacidad cotidiana, no teórica, que hace posible “entender de algo” (en alemán: “*sich auf etwas verstehen*”) o “arreglárselas con algo”. La comprensión mienta ahora, ante todo, esa sabiduría práctica que guía nuestra orientación básica en el mundo, en el día a día de nuestro “andar en lo que andamos”<sup>72</sup>. Lo cual no significa un saber aprendido teóricamente, sino más bien el dominio de un arte, entender de fútbol, entender del trato con otros mediante el tacto, etc., como aquello que sólo se

---

71 A menos que en el Dasein heideggeriano reencarne aún el fantasma de éste monumento –habría varios indicios de ello.

72 Gutiérrez, C. B. *Temas de Filosofía hermenéutica*. Ediciones Uniandes. Bogotá, p. 179.

mide en cada ocasión, cuando hay que estar a la altura de la situación, en el instante decisivo (*kairós*). Esta capacidad, que no sería primariamente teórica, es la que habría tenido en mente Aristóteles cuando introduce el concepto de *frónesis* en el libro VI a la *Ética a Nicómaco*. Así, al dar cuenta de sus tempranas lecciones sobre Aristóteles, dice Heidegger: “La *frónesis* permite que quien actúa comprenda la situación”<sup>73</sup>. De donde se convierta Aristóteles, para Heidegger, en “el primer fenomenólogo”.

Tomando un tal punto de partida, el sentido de lo dado a la fenomenología, cambia así radicalmente de Husserl a Heidegger. Lo dado es aquí la existencia misma como entorno de comprensión actuante. Más esto quiere decir que la existencia no es sólo aquel ente donde tiene lugar el encubrimiento del ser del ente en general, sino también aquel ente que emprende su desencubrimiento *interpretando*. Con ello, cambia el sentido de la libertad hacia lo dado (y quizás el sentido de la libertad en general). Lo que para Husserl era esta libertad, como lo que permite el ejercicio de la *epojé* fenomenológica, para Heidegger se funda ahora en el modo de ser de la existencia misma, cuya libertad consiste básicamente en poder-ser, en poder *apropiarse* de su misma movilidad comprensora en la interpretación. En razón de esta libertad, no se trata ya simplemente de describir sino de *interpretar*, es decir, de hacer explícito el punto de vista encubierto desde el que se comprende ya. Una frase de Gadamer retiene bastante bien el sentido de esta libertad:

El que todo comportarse *libremente* respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl (Gadamer, H-G. *Verdad y Método*, p. 330).

---

<sup>73</sup> Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles; indicación la situación hermenéutica*, p. 68. Allí mismo vincula la *frónesis* con el instante decisivo: “La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la *frónesis* este ente que es el *kairós*” (*Ibid*) y más adelante: “la *frónesis* es el modo de custodiar el instante en su plenitud” (*Ibid*, p. 70). Vuelvo sobre el *kairós* más adelante: “Dasein y cotidianidad”, p. 126.



Pero la libertad implicada en el giro hermenéutico de la fenomenología en Heidegger, no es una libertad cualquiera. Ella está fundamentalmente determinada por la situación fáctica de quien comprende e interpreta –siendo tal determinación tanto su restricción como su misma posibilidad. Se trata ante todo de libertad para ser –*propia o impropriamente*– aquello que ya, de alguna manera, se es. En el lenguaje que Heidegger va a desarrollar en *Ser y Tiempo*, diríamos que: la existencia es libre para ser su posibilidad. Con lo cual la libertad de la existencia se funda en que ella es, ante todo, un ser-posible: su ser consiste en poder-ser (*Sein-können*). Es cierto que la palabra “libertad” aparece en pocos lugares en *Ser y Tiempo*, pero ella aparece en momentos decisivos, como aquí en el §31, sobre “El Da-sein como comprender”:

El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder ser<sup>74</sup> (p. 168; s. 144).

O más adelante, en el §63, donde se retorna a una consideración metodológica general sobre la analítica de la existencia, desde la “situación Hermenéutica” alanzada para la interpretación del cuidado:

Si el ser del Dasein es por esencia poder-ser [*sein-können*] y ser-libre [*Freisein*] para sus más propias posibilidades, y si el Dasein no existe sino en la libertad [*Freiheit*] para ellas o en la falta de libertad [*Unfreiheit*] frente a ellas, ¿podrá la interpretación ontológica hacer otra cosa que establecer como fundamento *posibilidades ónticas* (modos del poder-ser) y proyectar esas *posibilidades ónticas* hacia su *posibilidad ontológica*? (p. 331; s. 312).

Detengámonos un momento en la constitución existencial del Dasein como poder-ser, con el fin de aclarar el sentido de la libertad implicada en el giro hermenéutico de la fenomenología heideggeriana. Diríamos que la fenomenología se torna hermenéutica en la medida en que se la asume como posibilidad y proyecto de un ente determinado, el Dasein, cuyo modo de ser consiste en no

---

<sup>74</sup> Dice en el original: “*Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Sein-können*”. Sobre la “libertad” en Heidegger, cfr. Nancy, J-L. *La experiencia de la libertad*, p. 43 y ss.

ser nunca un *hecho* acabado y consumado, sino que consiste esencialmente en poder-ser (§9), en ser su *posibilidad*, siendo siempre posibilidad arrojada (*geworfene Möglichkeit*) (p. 168; s. 144). Desde su ser posibilidad, el Dasein se proyecta, comprende. Como se dirá unas líneas más adelante en este §31, “*el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo*” (p. 168; s. 144).

En este sentido, interpretar (§32) no es otra cosa que el hacerse explícito de este comprender: “en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo” (p. 172; s. 148). La interpretación, cuya estructura básica es el dejar ver “algo en cuanto algo” (*etwas als etwas*), se erige desde un mundo ya siempre comprendido. La precomprensión que opera, por ejemplo, en el acto de soltar un martillo, se hace explícita en el dejar ver algo *como* martillo y el martillo *como* pesado. Esto que así se llama el “cómo hermenéutico” articula significativamente la comprensión del mundo; y lo hace de modo ante-predicativo. Aunque este “cómo hermenéutico” puede siempre, como su posibilidad esencial, ser llevado al discurso, dejando salir a luz el “algo en cuanto algo” en el lenguaje. El “cómo apofántico” de la articulación discursiva –del cual la proposición no es más que un caso particular y altamente derivado– deja entonces que el “cómo hermenéutico” salga a luz en el lenguaje. Así, el escuchar ya siempre ha interpretado lo que escucha (escuchamos siempre primeramente una voz, el chirrido de la puerta, etc.), hasta el punto que el escuchar un ruido no es más que el caso extremo de una abstracción tal, que en ella se escucha algo en cuanto aquello que *ya no se comprende* –lo que es una prueba a favor de la experiencia interpretativa del mundo. De esta manera, resulta que “a las significaciones le brotan las palabras” (p. 184; s. 161) y no al revés. A pesar de lo cual el lenguaje no deja de ser cooriginario con la comprensión. El lenguaje, por su parte, no supone una interioridad desde la que se “salga” y se “exprese”; éste tiene la estructura extática de la existencia misma, de modo que en el lenguaje la existencia está ya siempre fuera de sí. Tampoco es el lenguaje un instrumento de comunicación, no es algo de lo que se disponga, no es siquiera un “ente”, una “cosa”, aunque –como dice un verso del poema de Stephan George, al que dedica Heidegger su conferencia de 1957– “no

haya cosa donde falte la palabra”. El lenguaje articula la misma familiaridad del mundo, cuya apertura fundamental tiene lugar, antes que en el decir, en el escuchar y el callar. En él habitamos ya siempre un mundo-compartido. Y como aquello que compartimos del mundo, “lo dado”, es cierta pre-comprensión, articulada significativamente como contexto de interpretaciones, la descripción fenomenológica encuentra en el lenguaje –o *lógos* como lugar de ocultamiento y desocultamiento del ser– una clara dirección: la interpretación como su posible apropiación. Se entiende entonces que se diga hacia el final del §7 de la Introducción: “el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación*” (p. 60; s. 37).

¿Qué quiere decir todo esto? No otra cosa sino que el punto de partida de toda fenomenología hermenéutica, su “a partir de lo cual...”, no es nunca arbitrario, sino que ella está ya siempre situada y surge de lo dado –pero lo dado no es aquí otra cosa que *interpretaciones* y nunca meros *hechos*–. Y ello en razón de que aquel ente que comprende ser –y en el que el ser del ente está inmediata y regularmente encubierto–, el Dasein, es en su estructura existencial un ente interpretante. Lo dado se entiende aquí entonces en un sentido muy particular: como el haber, el ver y el entender (conceptualmente) de modo previo que constituye la situación hermenéutica desde la que ya siempre se comprende. La interpretación se apropia de ella, no para eliminarla, ni para superarla, sino para asumirla como tal. Lo dado hace valer así su carácter insuperable, mentando con ello la facticidad de la situación del que comprende e interpreta, “la condición de arrojado de este ente [el Dasein] a su Ahí [*die Geworfenheit dieses Seienden in seins Da*]” (§29, p. 159; s. 135). De nuevo, la facticidad de “lo dado” estaba ya en el fundamento del proyecto emprendido por Heidegger hacia comienzos de los años 20, de una hermenéutica de la vida fáctica:

La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y *para* lo ya-interpretado (*Ontología - hermenéutica de la facticidad*, p. 37).

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de la situación fáctica, de un deter-

minado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado [heredado] y que ya no puede ser enteramente erradicado (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 43).

Lo previamente dado en la investigación emprendida por Heidegger en *Ser y Tiempo* es entonces doble. Desde el punto de vista que llamaremos formal, lo dado es cierta familiaridad en la que se mueve ya siempre el Dasein fáctico, específicamente, en su precomprensión de ser. Desde un punto de vista concreto, lo ya comprendido en esta pre-comprensión, lo previamente dado, se articula en el modo de ser cotidianamente impropio de la comprensión, como el “estado interpretativo público” en que ya siempre nos movemos de manera desarraigada, que ya siempre ha interpretado el mundo por nosotros (en relación con la interpretación ontológica, se trata de aquel estado interpretativo que inmediata y regularmente encubre el ser del ente *en* el ente, cerrándonos el acceso a él).

En efecto, lo dado no puede ser nunca completamente erradicado, en cuanto que la comprensión misma tiene una estructura circular. Siempre se comprende y se interpreta a partir de lo ya comprendido. En nuestra condición de arrojados a cierta situación hermenéutica, nunca podemos escapar completamente a este círculo. Sin embargo, ¿no es acaso el moverse en círculos un vicio para toda lógica? Toda objeción contra la circularidad de la comprensión prescribe acriticamente un cierto ideal de conocimiento, a saber, la pretensión de un “observar exento de perspectiva”<sup>75</sup>. Más este “prejuicio de la ausencia de prejuicios”, ¿no es acaso, según Gadamer, el prejuicio más fuertemente arraigado en la tradición iluminista?<sup>76</sup> Todo intento de pensar críticamente debe comenzar por resistir a este desprecio del prejuicio y de la circularidad. Así, dice Heidegger en el §32: “lo decisivo no es salir del círculo sino entrar en él de forma correcta” (p. 176; s.153). Lo cual no implica que se esté condenado a no comprender más que aquello que ya se comprende. El que toda comprensión esté situada, no

---

75 Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 106.

76 Gadamer, H-G. *Verdad y Método I* “La depreciación del prejuicio en la ilustración”, p. 338 y ss.

anula la libertad para lo comprendido. En razón de la libertad del existir en cuanto arrojado a ser su posibilidad, el círculo hermenéutico es esencialmente abierto. La experiencia hermenéutica (que Gadamer va a caracterizar dialógicamente como fusión de horizontes) reside en la posibilidad de la interpretación como apropiación de cierta precomprensión. Tal apropiación no tiene lugar más que como experiencia del límite en la comprensión (y toda comprensión es, en este sentido, finita), y entonces, como *apropiación de cierta impropiedad*. Lo cual abre siempre la posibilidad de que el círculo de la familiaridad se vea horadado por la irrupción de la extrañeza en él. Tal irrupción a la que se está ya siempre expuesto –como la condición misma del encuentro con el otro y con lo otro de la comprensión propia<sup>77</sup>– puede tener lugar, hermenéuticamente, mediante su elaboración a modo de pregunta (ella es para Gadamer la más alta experiencia de la comprensión). Así, la meta de *Ser y Tiempo* es la elaboración concreta del sentido de la pregunta por ser. Pero la pregunta no ha de ser más que el medio para permitir la irrupción de una extrañeza fundamental, a saber: aquella que tiembla en la diferencia ontológica.

\* \* \*

Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en comprenderla como posibilidad (p. 61; s. 38).

Todo movimiento de apropiación no puede más que quedar supe-  
ditado al carácter eminentemente *interpretativo* de toda experiencia humana, arrojado a la apropiación de esa impropiedad de principio, en que consiste el estar ya siempre partido (*zersplittert*) entre el hecho y su posibilidad (facticidad y poder-ser), arrojado a tener que ser su posibilidad, sin poder nunca encontrar satisfacción en ninguna realidad dada.

---

<sup>77</sup> Ver al final: “Epílogo: apropiaciones de la impropiedad (Hermenéutica o Desconstrucción)”, p. 241.

## DASEIN COMO COMPRENSIÓN (ABIERTO / CERRADO)

El guardián se da cuenta que el hombre está cerca a su fin, y para que las palabras lleguen a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: “Por aquí no podía tener acceso nadie más que tú, pues esta puerta estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y cierro.

F. Kafka, “Ante la ley”, en: *El proceso*, p. 219-20.

Lo cerrado de la pregunta por ser: el acceso a esta puerta está obstruido por cierto exceso de familiaridad o de accesibilidad al ente. “Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha para ver en el interior de esta puerta... La ley debe ser siempre accesible para todos y en todo momento, piensa” (*Ibíd*). La puerta la ley no es aquí otra cosa que la misma pregunta por ser, cuyo guardián es el *das Man* históricamente afianzado en su vigilancia, que se siente como en casa en el estado interpretativo público donde la ley (en sentido ontológico: el ser), está aún vigente e intacta su transmisibilidad, pero ella ha perdido completamente su sentido<sup>78</sup>. Si lo que estuviera en juego aquí fuera entonces una suerte de estado de excepción que se ha convertido en la regla, ¿apunta una recuperación de cierto extrañamiento fundamental con respecto al ser, a la producción del verdadero estado de excepción?

Este olvido de ser, por exceso de familiaridad con el ente, es tan *sui generis* que hace recordar el modo como se le oculta la carta robada al funcionario del cuento de Edgar Allan Poe: teniéndola completamente ante la vista.

...en cuanto el documento no se hallaba oculto dentro de los límites de las búsquedas ordinarias de dicho funcionario, más seguro me sentía de que para esconder la carta, el ministro había acudido al más amplio y sagaz de los expedientes: el *no ocultarla...* (Poe, E. A. “La carta robada”. En: *Cuentos 1*, p. 531).

---

<sup>78</sup> “La obra de Kafka expone una enfermedad de la tradición. Esa consistencia de la verdad es la que se ha perdido...Lo verdaderamente genial de Kafka es que probó algo nuevo por entero: abandonó la verdad por atenerse a su transmisibilidad...” (Carta de W. Benjamin a G. Scholem del 12 de Junio de 1938. París).

Afinidad detectivesca que Derrida retoma en doble simulación diseminada: disimulación de la carta (*lettre*) como del ser (*l'être*), por confusión con el ente:

...la obra de Heidegger se convierte en algo así como una carta robada: no solamente se convierte en un interprete del juego de la disimulación como exhibición de cartas, sino que se encuentra en el lugar de lo que se llama aquí el ser o carta. No es la primera vez que Heidegger y Poe... (Derrida, J. *Dar la muerte*, p.45).

El olvido del ser se manifiesta como una suerte de ambigüedad fundamental (óptico-ontológica) que, como toda ambigüedad “se oculta públicamente [*öffentlich verborgen ist*]” (p. 197; s. 175).

\* \* \*

Recuperar el acceso al ser, en su extrañamiento, implica tanto como recuperar el sentido de la pregunta<sup>79</sup> por el sentido de ser, lo que quiere decir: abrir el acceso (*Zugang*) a ella como la pregunta más concreta de todas. Heidegger dedica así el §2 de la Introducción a desglosar los elementos de esta pregunta –como de toda pregunta en general–. Tres elementos fundamentales: 1) Lo puesto en cuestión (*das Gefragtes*); en este caso, el ser, “aquello con vistas a lo cual el ente es ya siempre comprendido de alguna manera” (p. 28; s. 5). 2) Lo interrogado (*das Befragtes*), aquel o aquello a lo que se pregunta; aquí el ente, al que se le pregunta precisamente por *su* ser.

<sup>79</sup> Puesto que el pensamiento de la impropiedad se inscribe dentro del proyecto ontológico con el que abre el texto y que Heidegger propone como “el despertar el sentido de la pregunta por ser como pregunta temática...”, la pregunta cobra entonces un lugar ejemplar en el terreno de la interpretación fenomenológico-hermenéutica. Queriendo aparecer este *comprender algo como pregunta* como la vía privilegiada de una apropiación de la impropiedad, la primacía del preguntar sobre el responder en el orden de la comprensión ha hecho carrera en la filosofía hermenéutica contemporánea a partir de Gadamer (Cfr. *Verdad y Método I*, p. 439 y ss). Habría que interrogar el texto de Heidegger acerca de la relación de *la pregunta* con un pensamiento de la impropiedad. Por lo pronto, mantenemos la reserva en torno a este privilegio, en cuanto suscita la ilusión de poder capturar y encerrar “lo impropio” en el espejo o el anillo de “lo propio” inherente a todo preguntar apropiado (reserva puesta de relieve por J. Derrida en *Del espíritu – Heidegger y la pregunta*). Antes de la peligrosa compulsión apropiadora –que no dejará de asediar nuestra fórmula *apropiación de la impropiedad*– de la pregunta, la interpelación supone una exhortación más fundamental que la antecede: el llamado a romper el espejo o el espejismo de “lo propio”.

3) Lo preguntado (*das Erfragte*), aquello que se busca en el preguntar y dónde el preguntar alcanza su meta, aquí: el *sentido* del ser.

A estos tres elementos pareciera sumarse un cuarto, aquel quien pregunta o el inquisidor (*der Frager*): “el preguntar mismo... en cuanto comportamiento de un ente – el ente que pregunta” (*Ibíd*). ¿Pero es acaso una casualidad que el ente inquisidor y el ente inquirido terminen siendo aquí el mismo, a saber, el Dasein? Heidegger hace aquí *como si* tuviera lugar el preguntar por aquel “ente privilegiado”, en el cual buscar y leer primero y ejemplarmente, el sentido de ser:

Pero llamamos “ente” a muchas cosas y en muy diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos y el modo como somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar ahí [*Vorhandensein*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay” [*im “es gibt”*]. ¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cual deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por ser? ¿Cuál es este ente *ejemplar* y en qué sentido goza de una *primacía*? (p. 30; s. 6-7).

Como si esta pregunta no estuviera ya respondida de antemano. ¿Acaso podemos preguntarle a... un ente, cuyo modo de ser sea *otro* distinto que el del Dasein? ¿Qué puede querer decir el preguntarle a un animal<sup>80</sup> o a una piedra por su ser? Sabemos que sólo el Dasein pregunta, pues el preguntar es un modo de ser suyo. Y si el preguntarle a... supone la posibilidad de una respuesta de parte de...ese ente al que se le pregunta, ¿no es también el responder un modo de ser exclusivamente suyo? ¿No se le pregunta siempre y necesariamente a otro Dasein –que puede ciertamen-

---

80 Con respecto al animal, quizás haya que considerar la posibilidad de que éste habite desde siempre *en lo abierto*, el claro de ser, y lo haga sin procurar “apropiarse” de su ser. Siendo a la inversa toda pro-cura de “apropiación” lo que abre en el Dasein su específica impropiedad. Cfr. Agamben, G. *Medios sin fin – notas sobre política*, p. 80. También de Agamben, *The open: man and animal*. ¿Cómo se juega la relación entre *impropiedad*, *animal* y *Dasein*?



te ser uno mismo—, incluso cuando pregunta por (el ser de) otros entes que no son Dasein? ¿No es acaso una proyección del modo de ser del Dasein sobre otros entes (como reapropiación narcisista de sí, conciente o inconsciente), el preguntarle a cualquiera de ellos, cosas, animales o dioses, lo que sea, desde preguntarle a un perro: “¿cómo te llamas?”, hasta preguntarle a Dios...?<sup>81</sup>

Retóricamente o no, Heidegger responde diciendo que, entre todos los entes, aquel en el cual ha de leerse (*abgelesen werden*) primero y ejemplarmente el sentido del ser es el Dasein: “este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar...” (*Ibíd*). Esta primacía del Dasein se resume (§4) en que “*la comprensión de ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” (p. 35; s. 12). Lo que nos instala ya en un círculo: sólo en cuanto comprensor puede el Dasein tener una vaga y oscura comprensión de ser; pero sólo en cuanto comprende ya siempre de alguna manera “ser”, el Dasein se constituye como comprensor, comprende, es decir, comprende “lo que es”: lo que es el caso comprender.

\* \* \*

---

81 A menos que no sepamos de antemano lo que sea *otro*—otro Dasein, otro ente, ni *lo otro* del ente o del Dasein. De manera que el preguntar no sea más que otro modo de responder ante la interpelación que viene de otro, como ante una impropiedad pre-originaria, heredada de un pasado que nunca fue presente: aquella que supone el *don* que entrega el Dasein a sí, endeudándolo con el “hay que responder...”.

Desde un pensamiento de la alteridad radical, no basta con fiarse de que la pregunta venga del otro y que esta venga a sacudir mi “propio” horizonte, poniendo en cuestión lo ya comprendido y asegurado. Es necesario que la respuesta sea del otro, aunque se trate del sí mismo como otro. Así, Derrida:

“...la respuesta es siempre *del otro*. No podemos preguntarnos lo que hará el otro, pero lo que debemos desear es que la respuesta sea del otro y no la mía, que no sea dictada por mí, y que el otro, aunque esté bajo la autoridad o la ley de mi testimonio por ejemplo, no se determine más que por sí mismo...” (*¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 46).

Mientras la respuesta siga siendo “la mía”, la pregunta no hace valer en ella una impropiedad radical, y se mantiene —por mucha vigilancia hermenéutica— como pregunta retórica. ¿Pero no está acaso determinada *estructuralmente* la pregunta por la posibilidad de un retorno a sí, que asegura de antemano la restitución de “lo propio” como del propio horizonte? Aún cuando en la pregunta, como experiencia del límite de la comprensión, el “horizonte propio” se vea enriquecido por la ganancia de cierta pobreza, no deja de ser por ello imposible que la pregunta *como tal* salga del círculo de su retoricidad, dando gato-por-libre al dar cuenta de la impropiedad como experiencia del otro.

La comprensión no es aquí una posibilidad entre otras, sino la estructura que determina el modo de ser mismo del Dasein como ser-posible (§31):

El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo (p. 168; s. 144).

En cuanto comprensor, su ser le está al Dasein esencialmente abierto (*erschliesst*). Esta determinación (formal) es su esencial poder-ser. Que el Dasein comprende quiere decir tanto como que su ser es siempre un poder-ser. Su ser le está abierto como el proyectar de posibilidades.

El proyectar no tiene nada que ver con un proyecto planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe (p. 169; s.145).

El carácter proyectivo o proyectante del Dasein no tiene el sentido de un acto, ni se agota nunca en un hecho como algo que se realiza. Aquello que proyecta, sus posibilidades, tampoco son datos que el Dasein hubiera de captar de forma temática (*Ibid*). Según lo recuerda Heidegger en el §68 (a. *La temporeidad del comprender*), la comprensión no es “una determinada especie de conocimiento, diferente por ejemplo del explicar y del concebir, ni en general un conocer en el sentido de la aprehensión temática” (p. 353; s. 336) –como se pensó hacia finales del s. XIX, en cuanto *método* propio de las Ciencias del Espíritu–. Por el contrario,

El comprender en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que este *es* sus posibilidades como posibilidades (p. 169; s. 145).

La comprensión constituye la estructura fundamental de la existencia como “apertura” (*Erschlossenheit*). En cuanto comprende, en cuanto es su posibilidad, al Da-sein le está ya siempre de alguna manera abierto su ser. Tal apertura de la comprensión –que desde el punto de vista *concreto* de su cotidianidad se mani-

fiesta como una determinación de carácter *formal*– se articula con la disposición anímica (§29) y el lenguaje (§34). De modo que toda comprensión está ya siempre anímicamente dispuesta y toda disposición anímica es comprensora –pudiendo ésta ser llevada al lenguaje, aún cuando sea en el modo del callar.

La disposición anímica no es aquí un mero “estado del alma”, un fenómeno óptico que pueda ser objeto de estudio de una ciencia psicológica, ni tampoco algo que le sobrevenga al Dasein sólo de vez en cuando, coloreándole ciertas circunstancias de manera contingente. Ella es constitutiva de la estructura existencial del Dasein. Esto quiere decir que el Dasein está ya siempre (necesariamente) anímicamente dispuesto, incluso cuando menos se percata de ello. En las lecciones de 1929/30, publicadas bajo el título de *Conceptos Fundamentales de la Metafísica (Mundo-Finitud-Soledad)*, se pregunta Heidegger por un estado de ánimo fundamental para el filosofar. Allí sale a flote ese descolorido estado de ánimo, el tedio o la aburrición (*Langsamkeit*), como característico del Dasein contemporáneo. Su peculiaridad fundamental es que cuanto menos llama la atención sobre la existencia más poderosamente dispone *de* ella:

Y precisamente *aquellos* estados de ánimo a los que no les ponemos ninguna atención y que menos notamos, aquellos estados de ánimo que así nos disponen, de modo tal que sentimos como si no hubiera en absoluto allí ningún estado de ánimo, como si no estuviéramos anímicamente dispuestos de ninguna manera, estos estados de ánimo son los más poderosos [*diese Stimmungen sin die mächtigsten*] (*Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 101-102. La traducción es mía).

En su gobernar silenciosamente sobre la existencia, la disposición anímica *le abre* al Dasein, justamente, su ser. Y lo hace abriéndole esa otra cara de la apertura comprensora: su facticidad. La facticidad consiste en que la existencia se encuentra ya siempre arrojada, zampada en una determinada situación concreta. La existencia se encuentra arrojada, antes siquiera de poder escogerlo, a poder ser a partir de cierta situación, incluso contra ella, pero nunca por

fuera de ella. En este sentido fuerte, el Dasein es ya siempre su “Ahí” (*Da*). Los estados de ánimo ponen cada vez al Dasein en su “Ahí”, más allá de toda voluntad de autodeterminación, poniendo de manifiesto el carácter arrojado, situado de las posibilidades sobre las que el Dasein cada vez se proyecta.

Heidegger llama más adelante al campo de juego que le abre la facticidad a la existencia “situación hermenéutica” (§63). Estando arrojado a cierta situación, desde la que se proyecta (comprende, interpreta, habita lingüísticamente su mundo), ésta determina a la existencia, ipero en un sentido esencialmente no determinista: no se trata aquí de hechos sino de posibilidades! Tal es justamente lo que sale a luz cuando se considera la posibilidad de la decisión del Dasein. Si el Dasein está esencialmente “determinado” por la situación hermenéutica a la que está arrojado, la única decisión “propia” (*eigentlich*) no es otra que la de escoger ser aquello que ya se es, escoger ser su posibilidad arrojada. Pero en medio de la cotidianidad concreta de su coexistencia, todo ser “sí mismo” está de antemano prescrito<sup>82</sup>, “determinado” por la impropiedad del “uno mismo” (§27), incluso en lo que se refiere a la decisión, pues “el uno [*das Man*] ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión” (p. 152; s. 128). La decisión propia o libre, se ve llevada así hasta el límite, confrontada con la posibilidad del fin de toda posibilidad (ser-para-la-muerte), donde el extremo escoger ser su posibilidad (como existencia finita) se torna en “resolución” (p. 326; s. 307), encontrando allí un último refugio para el poder-ser “propio” (lo que nosotros llamamos: su ser propiamente impropio). El juego entre resolución (*Entschlossenheit*) y aperturidad (*Erschlossenheit*) denota así el restringido campo que se le abre aquí a la *libertad* de la existencia. Por lo demás, la existencia está doblemente arrojada: a una situación determinada (lingüística, histórica, sexual, racial, política, etc.), a la impropiedad de su cotidianidad, y así a tener que ser su posibilidad *desde* ella, a veces *en contra* pero nunca *por fuera* de ella. En razón de esta doble condición de arrojado, el Dasein tiende a descargarse a sí mismo de su carga –porque esta libertad restringida carga con la

---

82 Sobre este dictadura anónima de la cotidianidad, ver más adelante: “¿Quién?”, p. 220 y ss.

posibilidad de su responsabilidad—, siendo expropiado inmediata y regularmente de toda decisión auténtica o libre en un decisionismo irresponsable, por la maquinaria del estado interpretativo público<sup>83</sup>.

Pero la manera como al Dasein *le está abierto* el “Ahí” de su ser, es, por razones esenciales y no contingentes, inmediata y regularmente *de manera encubierta*. El encubrimiento como modo impropio de la aperturidad, tiene lugar inmediata y regularmente, como tendencia del tiempo concreto de la existencia que Heidegger llama “cotidianidad”. Tal tendencia es lo que constituye a la “caída” (*Verfallen*), ese otro momento estructural de la existencia, la otra cara de la aperturidad (§38). La caída nombra la tendencia a la impropiedad de la existencia cotidiana, como tendencia a comprender desarraigadamente, a interpretarse “en reflejo” (según el modo de ser de los entes que no son el Dasein), a esquivar su ser-arrojado (*Geworfenheit*), en última instancia, a huir de sí mismo como arrojado a tener que ser una existencia finita: a huir de su ser “propiaamente” impropio, procurándose un esencial efecto tranquilizador en una impropiedad “cotidiana”. Lo formalmente abierto de la existencia en sentido ontológico, tiende a permanecer, desde el punto de vista concreto, cerrado. Pero esta inaccesibilidad ontológica se revierte en plena accesibilidad óptica, desde que la caída encarna ella misma la luz pública (*öffentlich*) de la cotidianeidad, de modo que para la existencia cadente “todas las puertas están abiertas [*alle Türen offenstehen*]” (p. 200; s. 177).

Según la tendencia que denota la caída, al Dasein le está formalmente abierto su ser, pero de tal manera que justamente tiende a esquivar este estar-arrojado, encubriéndolo. De allí que la existencia no se reconozca muchas veces como estando dispuesta anímicamente, y que no reconozca a la disposición anímica como estructura existencial que constituye trascendentalmente el ser de la existencia. Por ello,

---

83 Ver más adelante: “Ser “sustituible” y estado interpretativo público”, p. 214 y ss.

...en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el Dasein ya se ha extraviado y malentendido siempre (p. 168; s. 144).

Nos interesa indagar el sentido del estar ya siempre extraviado y malentendido. Este hace de la existencia o el Da-sein una paradójica compuerta, en la que el sentido de su ser le está ya siempre correlativamente abierto y cerrado, de modo que,

...tan sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado (p. 242; s. 222).

\* \* \*

Por lo pronto, cabe volver un instante más al punto de partida. Lo que formalmente caracteriza a la existencia como aperturidad, le que otorga al Dasein esa triple primacía respecto de los demás entes, que hace de ella el ente privilegiado desde el cual recuperar el sentido de la pregunta por ser (p. 36; s. 13). Una primacía óptica, pues a diferencia de los demás entes, su ser óptico consiste en ser (y tener-que-ser) su posibilidad; así el Dasein “está determinado en su ser por la existencia”, de modo tal que su *qué* es un *quién*. Una primacía ontológica, pues su ser óptico consiste en ser ontológico: ser en la comprensión de ser. Y una primacía óptico-ontológica, pues al comprender ser, comprende también el ser de todo ente que no es el Dasein, y es así condición de posibilidad de toda ontología regional. Sin profundizar en la imbricación de esta triple primacía respecto de la pregunta por ser, cabe señalar tres cosas:

- 1) Desde un punto de vista que llamaremos formal<sup>84</sup>, la ejemplaridad del Dasein pone de relieve la posibilidad de una repetición de la pregunta por ser, como posibilidad esencial de este ente.

---

<sup>84</sup> Ver más adelante: “Entre-tanto: el doble punto de vista”, p. 160 y ss.

- 2) Por ende, el camino a tomar en dirección a dicha repetición es el de la previa aclaración de aquel ente que comprende ser, el Dasein, en su ser, lo que implica que la pregunta por ser se encuentra ya íntimamente imbricada con la pregunta por el ser del éste ente (el ser humano) que pregunta por ser.
- 3) Sin embargo, desde un punto de vista concreto, la posibilidad de una tal repetición encuentra con una resistencia tan originaria como ella (en cuanto que aperturidad y caída son cooriginarias): la tendencia a la impropiedad inscrita en el corazón de la existencia, que aquí se manifiesta como “olvido”.

Tal y como lo pone de relieve el capítulo cuarto de la *segunda sección*: “Temporeidad y cotidianidad”, específicamente en el §68 (La temporeidad de la aperturidad, a. *La temporeidad del comprender*), el olvido es esa manera de ser impropia de la comprensión por excelencia. En un sentido formal, la temporeidad de la comprensión se proyecta extáticamente como el haber-sido (p. 356; s. 339). Pero la cara concreta de este éxtasis temporal nos muestra que la manera como el Dasein cotidiano despliega y proyecta su comprensión (su poder-ser) en el haber-sido, es inmediata y regularmente en ese modo impropio de la comprensión cual es el recordar. Pues, para decirlo brevemente, el recordar retiene lo pasado como “pasado”, no como el proyectarse como posibilidad presente y futura; reteniendo lo pasado como “pasado”, la existencia se proyecta a sí en su posibilidad impropriamente, de modo que en el recuerdo se hace inmune ante la posibilidad –del todo asustadora– del retorno de lo que ha sido (y en caso extremo, se cura de la escena espectral del retorno del muerto). Desde el punto de vista concreto de esta tendencia a la impropiedad, olvido y recuerdo son dos caras de la misma moneda. Al comportarse impropriamente respecto de su haber-sido en el modo del recordar, el Dasein ha caído ya siempre en el cadente olvido del poder-ser más propio y arrojado, que no es otra cosa que el cadente olvido de su más propia impropiedad. Pues lo que ha sido como aquello que el Dasein olvida bajo el parangón del recuerdo no es existencialmente algo ajeno a él, que pasa de largo como “lo pasado”, como lo que ya no me concierne, ni me llama, como lo que me es indiferente.

Sólo desde la situación impropia de la “activa capacidad de olvido” (parafraseando a Nietzsche) que acontece en el recuerdo, podría llegar a tener lugar una apropiación de la impropiedad, en la modalidad de lo que Heidegger llama repetición. Según el imperio de la impropiedad que intentamos desplegar aquí, aquello que hay por *apropiar* quizás no sea más que esa misma impropiedad y olvido (como repetición de lo que no vuelve). De este modo, el tiempo de la impropiedad del olvido se proyecta históricamente hasta el olvido de la pregunta por ser. Este tiempo no es otro que el de la cotidianidad.

### DASEIN Y COTIDIANIDAD

Si el Dasein justamente nombra ese entorno de comprensión de ser, ¿no está acaso el sentido de ser previamente dado en la precomprensión que el Dasein tiene ya siempre de ser? ¿Por qué aclarar entonces a este ente que comprende ser, en su ser?

La necesidad del largo rodeo en que consiste la analítica del Dasein estaría dada por la naturaleza del “punto de partida para la investigación”: de esa misma precomprensión. En los §5 y §9, donde Heidegger insiste sobre el ganar la correcta “forma de acceso” (*Zugangsart*) al Dasein, se hace evidente la necesidad de pasar de un punto de vista formal, al punto de vista concreto de la cotidianidad de la existencia.

El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal [*formale Sinn*] de la constitución existencial del Dasein (p. 69; s. 43).

Hay que dar un paso más allá de este sentido *formal* de la constitución de la existencia que proyecta en el comprender su “ser de alguna manera” articulando la aperturidad, en cuanto que el ser de este ente “debe mostrarse a partir de la existencia misma y no según una idea preconcebida”. El concreto mostrarse del ser de este ente, no según un *ideal* de su ser, sino “en sí mismo y desde sí mismo”, no será otra cosa que el sacar a luz el ser de la existencia



“*inmediata y regularmente en su cotidianidad media*” (p. 40-41; s. 16). Según el espíritu fenomenológico en Heidegger, el análisis de la cotidianidad debe dar lugar a estructuras esenciales (p.41; s. 16), y no accidentales, esto es, no como un mero “aspecto” de su ser (p.69; s. 44). Tal es el sentido *concreto* de la constitución de existencia del Dasein.

La cotidianidad consiste en una cierta inmediatez óptica, que –advierte Heidegger– generalmente “se pasa por alto”. Es evidente, desde el punto de vista de la historia de las ideas en Occidente, que ella ha sido generalmente pasada por alto, desde que la pregunta por el ser del hombre en la tradición filosófica muestra una clara tendencia a ser abordada y respondida tomando como punto de partida justamente un *ideal* de hombre, de ser y de realidad, que son ajenos al punto de vista concreto de la cotidianidad. Tradicionalmente, se ha buscado al ser del ser humano, dice Heidegger, en “lo diferente de un determinado modo de existir” (*Ibid*). Piénsese en una concepción heredada de hombre como “animal racional”, “ens creatum”, o como “sujeto” o “conciencia”, o como “persona”, etc.; todas ellas toman al ente en cuestión a partir de un rasgo privilegiado (generalmente un comportamiento teorizante), y sobre todo, por algo que estaría “dado” de una vez por todas (metonimia absoluta), como un “hecho acabado” y “aislable”, como si por sí mismo el hombre careciera de mundo o como si su ser-en-el-mundo no fuera más que una contingencia accidental en la que habría “caído” desde un estado anterior (paradisíaco o no), desde un estado en el que “el hombre” en la pureza de su unidad e ipseidad no se habría aún *dispersado*, no se se habría perdido aún de sí mismo y del sentido de ser –como en efecto lo está en la cotidiana impropiedad mundana. Tomando distancia de toda tendencia idealizante, se ha de tomar aquí muy en serio la dispersión, la indiferencia, su ser mundano, como modos de ser fundamentales de la cotidianidad del existir.

Comprender el ser de este ente desde el punto de vista concreto de la *cotidianidad* implica, entonces, una puesta al descubierto del Dasein “en su indiferente inmediatez y regularidad”. Se plantea

como tarea el asumir la *indiferencia* inmediata y regular en que se mantiene la existencia, no como una nada sino como “un carácter fenoménico positivo” (p. 69; s. 44). En efecto, sólo al ente que tiene el modo de ser del Dasein le puede ser en general algo como indiferente, por ejemplo –aunque este no es sólo un ejemplo sino una indiferencia paradigmática y fundante–, serle indiferente el ser de lo ente en general tanto como su “propio” ser. Esto a diferencia de los demás entes, de los cuales habría que decir que, en sentido estricto, su ser tanto como el ser del ente en general, no les es ni les puede ser indiferente, ni no-indiferente. Cuando se caracteriza el modo de ser del ente (mineral, animal, etc.) que no es Da-sein diciendo (§9) que “su ser le es “indiferente”...”, las comillas se convierten en el índice, al igual que en el caso de “mundo”, de un uso aparentemente impropio, metafórico, no literal del término<sup>85</sup>. Así, inmediatamente aclara:

...o más exactamente, él [el ente que no es Dasein] “es” de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no indiferente (p.68; s. 42).

La indiferencia es entonces, de manera esencial, un modo de ser del Dasein. De lo cual se desprenden dos cosas:

- 1) Lo que en un sentido formal se revela como *posibilidad* esencial del Dasein, la aperturidad de su comprender ser y preguntarse por ser, se muestra más bien –inmediata y regularmente o desde el punto de vista concreto de la cotidianidad– como *indiferencia* respecto de dicha comprensión de ser y respecto a la pregunta por ser.
- 2) En esta misma indiferencia (y olvido) característicos de su cotidianidad media, sin embargo, al Dasein *le va* el ser en su ser. Y le va en el modo de la impropiedad. Así, agrega en el §9:

También en ella [en la cotidianidad media], e incluso en el modo de ser de la impropiedad, se da *a priori* la estructura de la existencia. También en ella le va al Dasein, en una determinada

---

85 Vuelvo más adelante sobre lo problemático de este planteamiento. Ver: *Nota sobre indiferencia*, en: “Un conflicto ontológico-interpretativo”, p. 196.

manera, su ser, con respecto al cual se las ha en el modo de la cotidianidad media, aunque sea sólo huyendo *ante* él y olvidándose *de él* (p.69;s.44).

Heidegger dice aquí “también en ella”, pero quizás haya que añadir: “y sobretodo en ella”, si se tiene en cuenta que la cotidianidad, como se pondrá de relieve en un momento, al denotar el modo de ser del Dasein en su “realidad de todos los días” (*Alltäglichkeit*), no es otra cosa que “temporeidad”: es el sentido concreto de la estructura extática de la temporeidad. Y esa indiferencia cotidiana es, por ende, una o incluso la manera en que generalmente el Dasein comprende su ser: justamente “huyendo *ante* él y olvidándose *de él*”. Sólo en razón de esta huída y este olvido de sí se comprende la enigmática y paradójica escenografía (de proximidad y lejanía)<sup>86</sup> que abre la situación óntico-ontológica en que se encuentra el Dasein respecto de (su) ser, ya a la altura del §5 de la Introducción:

El Dasein está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano –sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso es ontológicamente lo más lejano... (p. 39; s.15).

\* \* \*

Ahora bien, esa cercanía óntica, ¿no es justamente ella la que se impone inmediatamente al pronunciar la palabra “cotidianidad”? ¿Qué nos es acaso, ónticamente, “más conocido” y “familiar” que ese “...modo de existir en el que el Dasein se mantiene “todos los días” [*alle Tage*]...” (p. 385; s. 370)?

<sup>86</sup> Esta paradójica y enigmática escenografía está ya implicada en la descripción que ofrece Heidegger, en el §23, de la espacialidad de la existencia, en términos de des-alejación (*Ent-fernung*): “El Dasein es des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía” (p. 130; 105). *Ent-fernung*: en esta palabra tiembla un movimiento irreducible, tal que ella no sólo desaleja o deshace el alejamiento: ella acerca alejando y aleja acercando –siendo este doble movimiento lo que quizás ha hecho tan difícil su traducción. Sería mejor escribir: (*des*)*alej*ar –donde el gesto de los paréntesis obliga a leer dos veces la expresión. Cómo la puerta de la Ley en el relato de Kafka, el Dasein nunca ha cruzado su des-alejación, como lejanía de lo a la mano: “Esta des-alejación...el Dasein jamás puede cruzarla [*Diese Ent-fernung...kann das Dasein nie Kreuzen*]” (p. 133; s. 108).

Dando ahora un salto gigante hasta el §71 –único párrafo de *Ser y Tiempo* dedicado a la cotidianidad como tal–, encontramos allí el eco del extraño juego entre cercanía “óptica” y lejanía “ontológica”, donde éste vuelve a salir a flote en la plenitud de su enigmaticidad, siendo cuestionado precisamente en relación con el sentido *tempóreo* de la cotidianidad. En este punto muy avanzado del texto Heidegger ha ofrecido ya al lector de *Ser y Tiempo* una interpretación de la temporeidad como sentido del cuidado (capítulo 2 de la *sección 2*), alcanzado así una determinación, todavía preliminar, pero más profunda del *ser* del Dasein. Esta interpretación del cuidado por la temporeidad, sin embargo, no compete más que al sentido formal de la constitución de existencia; ella no encontrará su plena concreción más que el siguiente capítulo (el 3 de la *sección 2*), a la luz del problema al que ahora nos aproximamos: “temporeidad y cotidianidad”. Allí, la cotidianidad será considerada como el sentido concreto de la temporeidad (formal) del Dasein.

Preguntémonos por lo pronto, ¿cómo nos relacionamos cotidianamente con aquello que nos es ópticamente, quizás, lo más cercano – la cotidianidad misma? ¿Es ésta primariamente una relación de “conocimiento”? Pareciera que la comprensión que tenemos de ella, aquello por lo cual nos orientamos cotidianamente *en* la cotidianidad, aquello que constituye su familiaridad más próxima, antes que manifestarse al Dasein inmediata y regular de modo temático, lo hiciera más bien en el más silencioso “ir viviendo simplemente sus días”. En efecto, ¿de qué manera puede el Dasein “ir viviendo sus días” si no es volcado extáticamente (fuera de sí) en aquello en lo anda, cada vez (*jeweilig*)? ¿Y cómo puede andar ocupado con aquello de lo que se ocupa, si no es abandonándose a ello, incluso podría decirse con Gadamer, abandonándose al juego<sup>87</sup> de aquello que a cada momento se le plantea?

---

87 Tomo aquí un motivo que será tema de reflexión por parte de Gadamer (cfr. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Cap. 4, p. 143 y ss.): el juego como el ser de la obra de arte. Lo que allí se dice del juego, a contrapelo de todo pensamiento “subjetivista”, vale tanto aquí para nosotros: el “sujeto” del juego (de aquello a lo que “uno se abandona” ocupándose de ello) es aquí el *juego mismo*, no el jugador ni la conciencia lúdica.

Una indicación previa de este “abandonarse a...” la encontramos tempranamente en el análisis de la circunmundanidad (§15). Allí, al tratarse del modo de comparecer del útil, se habla de su esencial “no llamar la atención” (*nicht Auffallen*). De un modo más general, diríamos que esta *no llamatividad* es el esencial modo de ser de la cotidianidad, en cuanto se está completamente volcado y abandonado a ella.

¿Cómo se vuelve, sin embargo, temático aquello cuyo modo de ser esencial es el de no llamar la atención? Podemos de nuevo apelar aquí a la utilidad del análisis del útil, y retomar el ejemplo del martillo. El trato ajustado a él, único modo en el que el martillo se muestra “genuinamente” en su ser –dice Heidegger– es “el martillar con el martillo”. En el martillar no se aprehende “temáticamente” al martillo, sino que “cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo, tanto más originariamente será la relación con él...” (p.96; s.69), de modo que “...el martillar descubre la “manejabilidad” específica del martillo” (*Ibid*). Sólo por vía defectiva llega a hacerse temático el útil, el cual llama la atención precisamente en el momento en que éste no se encuentra a la mano, por ejemplo, cuando falta y se le necesita (en el modo de la “apremiosidad”) o cuando falla (en el modo de la “rebeldía”). Por vía defectiva, el útil se hace temático, pero no alterando su modo de ser, no convirtiéndose ahora en una “mera cosa” cuyo modo de ser sería otro (*vorhandenes*), sino, como caso extremo de su modo de ser (*zuhandenes*), como “trasto inútil”.

De muy diversas maneras, quizás infinitas, la esencial no llamatividad de la cotidianidad puede hacerse temática. Pero la cotidianidad misma no tiene el modo de ser del útil (*Zuhandenheit*); su esencial modo de ser no es el “estar disponible” o ser-a-la-mano, sino que la cotidianidad tiene el modo de ser del Dasein. Entonces lo que llamamos “volverse temático por vía defectiva” tiene aquí un sentido radicalmente distinto: tiene el sentido del “acontecer” de lo que le sobreviene al Dasein en el modo de la disposición anímica. El estar anímicamente dispuesto le abre a la existencia el “Ahí” de su cotidianidad.

Por ejemplo en la monotonía. ¿Qué pone de manifiesto este des-templado temple anímico? Podría decirse que un cierto achata- miento de todo lo sobresaliente en el ritmo de las cosas. Es casi un sentimiento que le anuncia al Dasein que nada “nuevo” adviene en el quehacer cotidiano, de modo que la rutina del “todos los días lo mismo” se le manifiesta al Dasein en su carácter opresor:

El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el “eterno ayer”. La monotonía de la cotidianidad toma como mu- danza lo que cada día trae consigo (p. 386; s. 371).

Como sentimiento de estar “a la espera del mañana como del eterno ayer”, la monotonía o uniformidad (*Einerlei*) del día a día cotidia- no –cercana a la aburrición (*Langeweile*) a la que dedica buena parte de sus lecciones del 1929/30<sup>88</sup>–, la existencia se procura consuelo buscando “lo nuevo”, añorando el cambio, la mudanza, “la renova- ción (*Abwechslung*) de lo que en cada caso trae justamente el día” (trad. Gaos). Justamente la huida de esta descolorida (mono- tona) indeterminación anímica, se la procura el Dasein en la distracción (*Zerstreuung*). Pero la distracción es el modo fundamental de esa tendencia de la caída del Dasein en la impropiedad cotidiana, cual es la “avidez de lo nuevo” o la “curiosidad” (*Die Neugier*).

Heidegger dedica el §36 a la tendencia de la “cura” (cuidado, *Sorge*) al declinar impropriamente en la “curiosidad”. Allí se des- cribe la curiosidad o avidez de novedades (en la sugestiva traduc- ción de Gaos) como la tendencia de la cotidianidad en la que el Dasein “busca lo nuevo... sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva” (p. 195; s.172). Esta búsqueda responde a “una específica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato [*ein spezifisches Unverweilen beim Nächsten*]” (*Ibid*). Lo que establece una paradójica relación con “lo inmediato” o “lo más cercano”: por un lado, la “incapacidad de demorarse” en lo más cercano (*beim Nächsten*) caracteriza a la distracción como modo de ser de la cotidianidad; por otro, la cotidianidad misma, tanto en el §9 (p. 67; s. 42) como en el §71 (p. 270; s. 285), es definida como “el modo de ser en el que el Dasein se mueve inmediata y regular-

---

88 Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, esp. § 19-38.

mente [*zunächst und zumeist*]”, en la inmediatez de lo más cercano. Es como si en la distracción, que evita demorarse en lo más cercano, la cercanía óptica de la cotidianidad se realizara como la huída de sí, revirtiéndose en lejanía ontológica.

Esta *Unverweilen* realiza una cierta imposibilidad del *extendirse, demorarse (verweilen, weilen)* en lo inmediato, como imposibilidad de abandonarse completamente a ello, y como incapacidad de espaciar extáticamente el tiempo, de rumiarlo, de pacerlo (diría con Nietzsche):

En su no-demorarse, busca [*procura*] la curiosidad la constante posibilidad de distracción<sup>89</sup> (p. 195; s. 172).

Tal “incapacidad de demorarse” se ve claramente potenciada hoy en día por la industria del entretenimiento, en la que pareciera revelarse esta avidez de novedades o curiosidad como voluntad de controlar y disponerlo todo, ¡hasta el aburrimiento! De manera paradójica, el “tiempo de descanso” dispuesto industrialmente<sup>90</sup>, propicia que el *Dasein* se abandone de sí mismo, para restituirse inmediatamente en la impropiedad del uno o el se (*das*

---

<sup>89</sup> Dice en el original: “*In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der Zerstreuung*”.

<sup>90</sup> Este manejo “industrial” procura re-capitalizar productivamente el “tiempo de ocio”, en un doble sentido: como gasto productivo, que ideológicamente sirve para restituir en el trabajador su fuerza de trabajo; pero a la vez, como el motor de una industria manejada con criterios de productividad, optimización y ganancia. Sin embargo, esta re-capitalización se funda sobre un principio soberano de gasto improductivo nunca recapitalizable (Cfr. Bataille, G. “La noción de gasto”. En: *La parte maldita* p. 25 y ss.). En el caso de la ociosa distracción, esta improductividad fundamental se manifiesta como ocuparse en “perder el tiempo”; en el caso de la producción industrial, como el soberano desperdicio que se produce constantemente en el mundo, tanto a nivel material como cultural, incluyendo el incremento de niveles de pobreza, de diferencias sociales, etc. Pero, según la perspectiva de una economía general batailliana, no hay que buscar restituir en todo ello un principio de productividad, por ejemplo, bajo una ideología del empleo “productivo” del tiempo libre-. Sino que es casi un imperativo el proteger los espacios de la improductividad, de modo que el desfogue inevitable del gasto improductivo (ese motor de la economía general, según Bataille) tenga lugar de manera menos cruel.

Puede encontrarse un correlato existencial de este principio de improductividad soberana en el pensamiento de la impropiedad que aquí desplegamos en Heidegger. La impropiedad característica de la cotidiana distracción que “pierde el tiempo” ociosamente, se funda en aquella impropiedad más “originaria” de la que justamente *huye*: la impropiedad en el fundamento, que me usurpa de “mi propiedad” y me asedia con una usurpación que ya siempre ha tenido lugar –pues eso único que creería “poseer” cuando ya no tengo nada, mi

*Man*)<sup>91</sup>. Procurándose constantemente la posibilidad de distracción, el Dasein más bien *evita, huye ante* un completo abandono a su más “propia” impropiedad. Pues este disponer en la distracción del “tiempo de descanso”, tiene sobre el Dasein anímicamente dispuesto, una función eminentemente *tranquilizadora*: lo saca del aburrimiento –de esa otra disposición anímica que, en cuanto fundada en el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*), le revela al Dasein la esencial insignificancia del mundo<sup>92</sup>, la carencia de morada como su más propia impropiedad–, refugiándose en una impropiedad más cotidiana.

Cotidianamente, esa “distráida incapacidad de demorarse” o “desasosiego distraído” (como traduce Rivera esta *zerstreute Unverweilen*), ciertamente le revela al Dasein su esencial desasosiego, “carencia de morada” (*Unheimlichkeit*) como “falta de paradero” (*Aufenthaltlosigkeit*), pero de manera *encubierta*: disimulándola en la familiaridad de aquello a lo que “uno se entrega”. Estando en todas partes y en ninguna, la curiosidad desplaza al Dasein de sí –de su más propia impropiedad–, pero inmediatamente restituyéndole una mismidad en el “uno mismo”, mismidad en la que se procura el Dasein una familiaridad indiferente, desarraigada, una impropiedad travestida de familiaridad.

Esta huida de sí “carente de paradero” en la familiaridad del uno, que encuentra refugio en la *distracción*, temporiza a la existencia cotidiana en un “presente” impropio (*die Gegenwart*) –el de aquello que “pasa” de manera indiferente, como sin que nada pasara o aconteciera, sin interpelarme, sin atañerme, saltando ya siempre fuera de sí en la novedad del siguiente “ahora”–. Así, un poco antes, en este mismo capítulo 4 de la *sección 2* (“Temporeidad y cotidianidad”), específicamente en la parte C) del §68 que lleva por título *La temporeidad de la caída*:

---

“ser mí mismo” (*Jemeinigkeit*) está originariamente marcado por la impropiedad de un don sin sujeto: ella me ha sido “dada”. *Don* de la existencia, que inquieta y desajusta toda lógica restitutiva en el “origen” –y a la vez toda economía general–, del cual, la marca de esa finitud infinita que me constituye, no es otra que la de una impropiedad que abre el ser a la existencia como puro gasto improductivo y sin reserva.

91 Ver más adelante: “¿Quién?”, p. 220 y ss.

92 Cfr. *¿Qué es la metafísica?* (1929). En: *Hitos* p. 98.



El presentarse [*Gegenwärtigen*] que constantemente “salta fuera” del estar a la espera de una determinada posibilidad ya asumida, posibilita ontológicamente el *desasosiego* [das *Unverweilen*, lo que hemos traducido aquí por: “no demorarse”] que caracteriza a la curiosidad... (p. 363; s. 347).

Y más adelante en esta misma página:

La presentación presenta por mor del presente [*um der Gegenwart*]. Enredándose de este modo en sí mismo, el desasosiego distraído [das *zerstreute Unverweilen*] se convierte en *falta de paradero* [*Aufenthaltlosigkeit*]. Este modo del presente [*der Gegenwart*] es el fenómeno máximamente opuesto al *instante* [*Augenblick*]. En aquel el Dasein está en todas partes y en ninguna. En cambio el *instante* pone a la existencia en su “Ahí” propio [*Dieser bringt die Existenz in die Situation und erschliesst das eigentliche “Da”*] (*Ibid*).

Aquello de lo que propiamente huye el Dasein en su distracción cotidiana es, entonces, del *instante* (*Augenblick*). La *zerstreute Unverweilen*, esa “incapacidad de demorarse en lo inmediato” de la que hablábamos hace un momento, es en realidad una distraída “incapacidad de demorarse” *en el instante*. ¿Más es acaso el instante algo heterogéneo con respecto a lo que lo que llamaríamos “el orden de la cotidianidad”? ¿Acaso el instante (del que huye saltando constantemente en el “presente”, encontrando en él refugio para su desasosiego distraído) saca al Dasein “fuera” de su cotidianidad? No, más bien le abre al Dasein su cotidianidad como tal, lo pone propiamente en su “Ahí”, arrojándolo a la más propia impropiedad de su cotidianidad.

Volvamos, entonces, a esa “descolorida indeterminación anímica” de la que partimos en el §71, para señalar una manera en la que se vuelve aquí temático lo no temático: la cotidianidad. En la monotonía –nos dice Heidegger– la cotidianidad le es al Dasein “individual” (y no sólo “como manera de *ser* a la que pertenece lo públicamente manifiesto” del “uno”) cada vez, en mayor o menos grado, “conocida” (p. 386; s. 371). Y agrega:

El Dasein puede «padecer» sordamente la cotidianidad, puede hundirse en su oscura pesadez, o bien evitarla buscando nuevas distracciones para su dispersión en los quehaceres. La existencia también puede *hacerse dueña, en el instante* –aunque *sólo «por un instante»*– de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla (*Ibíd.*).

Paradójicamente, es en este “«padecer» sordamente la cotidianidad” en el que el Dasein “se hunde en su oscura pesadez” –en lugar de “evitarla buscando nuevas distracciones”–, donde le acontece a la existencia el “hacerse dueña” de la cotidianidad. Pero a condición de que tal acontecer tenga lugar tan sólo *en el instante*: “...aunque sólo «por un instante»...”. Del instante, decíamos, tiende a huir precisamente el Dasein en la distracción, evitando así su contra-movimiento, que sería el *demorarse en el instante*. Sólo «por un instante» la existencia puede “hacerse dueña”, “tomar posesión”, *apropiarse* de la cotidianidad misma, tenerla o re-tenerla como *su* “propiedad”. Más esto sólo puede acontecer por una vía eminentemente defectiva: la de un «padecer». Lo que este padecer padece es la facticidad misma del “Ahí”, ese “Ahí” al que me abren originariamente los estados de ánimo (§29) en cuanto aquello que me sobreviene. Y acontece “sin llegar nunca llega a borrar...” aquello de lo que –tan sólo «por un instante»– se apropia: la cotidianidad misma. “Sin llegar nunca a borrarla”, esto es: sin llegar nunca saltar por fuera de ella. Desde este punto de vista, ¿no es, acaso, este extraño “tomar posesión” de la cotidianidad, más bien un cierto “ser tomado por” el instante?

\* \* \*

Ante todo, ¿qué es el instante? Tiempo sin tiempo, el de un cerrar y abrir de ojos, una “picada de ojo” (*Augenblick*). Técnicamente, es el *acontecer* extático del tiempo de la existencia (*Zeitlichkeit*). En el §65 (*La temporalidad como sentido ontológico del cuidado*) sale a luz el instante en el que acontece la temporeidad ex-tática, como rayo que ilumina a la vez el haber sido como

lo que será (y viceversa), los tres éxtasis del tiempo en su unidad originaria<sup>93</sup>.

Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado de la caída para “ex”-sistir tanto más propiamente en el «instante» [«*Augenblick*»] que abarca la situación abierta (p. 345; s. 328).

Pero lo hace para re-caer inmediatamente –pasado el rayo del «instante»– en esa otra luz que por un instante interrumpe, la luz pública o estado interpretativo público del tiempo. Es decir, re-cae en una comprensión vulgar del tiempo (*vulgären Veständnis*), del tiempo como el paso indiferente e incesante de “ahoras” en una línea recta o curva, en todo caso, continua e infinita –como lo que mide el reloj–, que comprende el tiempo como si se tratara de un ente presente más, una cosa, esquema o recipiente formal en donde “cae” la existencia. Pero lo que pone de manifiesto el instante es que el tiempo es el ser mismo de la existencia finita, cuyo acontecer extático queda nivelado, neutralizado en esta comprensión vulgar<sup>94</sup>.

No digo que pasado el instante se “caiga” inmediatamente de vuelta en la cotidianidad, como si «por un instante» se pudiera salir de ella. Más bien, el instante le abre resueltamente al Dasein el “Ahí” de su cotidianidad, la facticidad de su tiempo concreto. La hipótesis que sostenemos aquí es entonces la siguiente: *instante y cotidianidad* no son dos órdenes heterogéneos. El “no conseguir nunca borrar” a la cotidianidad implica que es justamente en ella (en una determinada modificación) y nunca por fuera de ella, dónde el tiempo acontece extáticamente como instante.

93 “*Temporeidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis*” (p. 346; s. 329).

94 “Lo característico del «tiempo» accesible a la comprensión vulgar consiste, entre otras cosas, precisamente en que en él, en cuanto pura secuencia-de-ahoras, sin comienzo ni fin, queda nivelado el carácter extático de la temporeidad originaria [*al einer puren, anfangs-und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist*]” (p. 346; s. 329). Pero, añade Heidegger, “esta nivelación se funda, en virtud de su sentido existencial, en una determinada temporización posible” (*Ibid*): aquella *temporeidad impropia* [*uneigentlichen Zeitlichkeit*] que echa sus raíces en un cierto demorarse (*Verweilen*) impropio, impaciente (*un-verweilend*) y tranquilizador.

Pero “demorarse en el instante” –ello es imposible. O mejor: es lo imposible mismo, el quizás<sup>95</sup> absoluto, como posibilidad de lo imposible. Como la posibilidad de “retener” lo que no se puede retener, lo inasible. Este paradójico “ser propio” o “adueñarse” de la cotidianidad *en* el instante y por un instante, da a pensar más bien una suerte de impropiedad radical o de impropiedad “propiamente dicha” de la existencia: un habitar *Unheimlich* que, al de-morarse en el instante, lo mora, lo habita –el *verweilen* se demora un rato (*ein Weile*) en su caserío (*Weiler*)–.

El instante puede ser el instante “propicio” (*Kairós*), aquel en el que se está a la altura de lo que viene, de lo que viene sin que se lo pueda prever o anticipar de antemano. Es el estar a la altura (¿pero acaso tiene el instante una connotación sublime?) de lo incalculable, de lo imprevisible, incluso de lo improbable, de lo imposible. Si sólo se estuviera a la altura de lo anticipable como de lo posible, el instante no sería, cada vez, *el instante decisivo*. Es justamente el instante decisivo de la resolución (*Erschlossenheit*), que Heidegger distingue de la “irresolución” o “no-resolución” en la que el Dasein se mantiene regularmente en el estado interpretativo público del “se” o “uno” (§27), descargándose de toda responsabilidad (p.152; s.127).

---

95 Un pensamiento del «quizás» como *posibilidad (de lo) imposible*. J. Derrida se acerca a este a partir de Nietzsche, lo que quizás no está lejos de un pensamiento del «instante» en Heidegger:

“No diré que este pensamiento de lo posible imposible, ese otro pensamiento de lo posible es un pensamiento de la necesidad sino, como también intento mostrar en otra parte, un pensamiento del «quizá», de esa peligrosa modalidad del «quizá» de la que habla Nietzsche y que la filosofía ha querido siempre domeñar...” (*La Universidad sin Condición*, p. 73).

O en otro lugar:

“El pensamiento del «quizá» involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir, pues para amar la amistad no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del «quizá». Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el *quizá* para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, bajo el régimen de una posibilidad cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que fuera solamente posible (no imposible), un posible segura y ciegamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible *ya dejado de lado*, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento... La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecidible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo.” (*Políticas de la amistad*, p. 46).

“En cuanto resuelto, el Dasein ya *actúa*” (p. 318; s. 300) –dice en el §60, al final del capítulo 2 de la *sección 2* de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, hay que evitar –advierte Heidegger– el uso de esta palabra (“actuar”), no solo porque carga con el malentendido de dar a pensar la resolución como “un comportamiento particular de la facultad práctica frente a una teórica” (*Ibíd.*), sino porque ella “tendría que ser comprendida en un sentido tan amplio que la actividad abarcara también la pasividad [*Passivität*] de la resistencia” (*Ibíd.*) El instante de la resolución del Dasein se presenta como modificación existencial del cotidiano “estado de irresolución en el uno”, en la que está en juego un cierto actuar que no sería, ni puramente “activo”, ni “pasivo” –una suerte de *accio-pasión* (*dixit* B.M.) –como ese tercer género de la acción, del que trata Giorgio Agamben, que hace del *gesto* un *gestar*<sup>96</sup>-. Más, ¿no es este instante del resuelto hacer/padecer,

96 *Nota sobre el gesto*. Un tercer género de la acción, que no es ninguno de los dos géneros de los que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, cuando dice: “El género del actuar [*praxis*] es distinto al del hacer [*poiesis*]...porque el fin del hacer es distinto del hacer mismo; pero el del actuar no puede serlo, pues el actuar bien es en sí mismo un fin...” (VI, 11,40b; citado por G. Agamben, *Medios sin fin* p. 54).

Un *tercer género* sería aquel que no fuera ni un “hacer” (*poiesis*) –comprendido como medio con arreglo a un fin distinto de él (p.e. el “hacer” una casa, cuyo fin no es la casa como tal sino habitarla, o incluso, todo “hacer” que “dispone”)–, ni tampoco un “actuar” (*praxis*) –el cual lleva el fin en sí mismo (p.e. en el actuar ético en Kant), y donde medio y fin se identifican–. Se trata de un género de acción que habría que describir como un “medio sin arreglo a un fin”, el moverse en una pura medialidad.

Tal es, según Agamben, el sentido del gesto. “Si la danza es gesto, es precisamente porque no consiste en otra cosa que en *soportar* y *exhibir* el carácter de medios de los movimientos corporales” (Agamben, “Notas sobre el gesto”. En *Medios sin fin* p. 54).

*Soportar, sostener, asumir* (p.e., aunque este no es un ejemplo cualquiera, *asumir* y *cargar* con una responsabilidad), tiene también el sentido del “cargar”, “llevar”, “portar”, “Gestum”, “gerere”, “to bear”, “bearing”: “la postura soporta” (Cruz, Tupac, *Yestemow* p. 127).

Así, en el diálogo de Heidegger con Tezuka (1953/54):

J. ...Es difícil decir lo que es lo propio de lo que en su lengua se llama un gesto [*Gebäre*].

I. ...gesto es el recogimiento de un “portar” [*Gebäre ist die Versammlung eines Tragens*]... aquello que propiamente “porta”, se porta primero *hacia* nosotros.” (“De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor” en: *De camino al habla* p. 98).

Es este género de acción del *gestar* es también el del “portar un bebé”. Se le da acogida en su *gestarse*, que no es ni activo ni pasivo, hacer que es *a la vez* un padecer, un soportar-cargar, como apertura de un espacio, de un medio –sin arreglo a un fin determinado– gestación de Dasein. Más el Dasein, según el modo de ser como naciente (*geburtig*), ¿no está él o ella misma ya siempre en *gestación*?

justamente, lo que podría llamarse el “instante” de la improvisación resuelta?

*It's not easy to improvise / In fact, it's the most difficult thing to do  
/ it is imposible, it is the imposible that happens.*

Sólo hay verdadera improvisación allí donde la maestría adquirida por la práctica permite “estar a la altura” de lo que viene sin que se lo pre-vea de antemano; como quien dice: *la improvisación no se improvisa*. Esta es indistintamente el arma del samurai<sup>97</sup> como la del actor de teatro, y también el arma de quien escribe –dejándose actuar, dejándose escribir por el otro. El “instante propicio” es el instante de un resuelto abandono a una impropiedad o extaticidad radical, como abandono sereno o a cierta serenidad (*Gelassenheit*) que se recoge en la impropiedad.

En el recogimiento (*Versammlung*) de este abandono, la existencia abandona –aunque sólo «por un instante»– la distraída voluntad de controlar y disponerlo todo, desistiendo de aquella voluntad de poder tan profundamente arraigada entre nosotros –en la que, resistiéndonos a un pleno abandono recogido, nos procuramos a toda costa una restitución de la “mismidad” en la dispersión del “uno”–. Quizás, sólo «por un instante» se pone de manifiesto que el orden de “lo excepcional” y de “lo cotidiano” no son mutuamente excluyentes. Más aún, que lo excepcional no puede consistir en otra cosa que una cierta modificación dentro y nunca por fuera del orden de lo habitual y cotidiano. Desde esta perspectiva,

---

*“El gesto es la exhibición de una medialidad como tal. En el gesto lo que se comunica a los hombres es la esfera no de un fin en sí sino de una medialidad... El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el-lenguaje del hombre como pura medialidad”.* (G. Agamben, “Notas sobre el gesto”. En *Medios sin fin* p. 55).

97 La impropiedad de la *cotidianidad* prescrita por el camino del samurai, se pone de manifiesto en su relación con la muerte, donde el resuelto *ser-para-la-muerte* se convierte en arma técnica que hay que cultivar. Así, en *Hagakure*, código samurai japonés del s. XVII:

“The way of the samurai is found in death. Meditation on inevitable death should be performed *daily*. *Everyday* when one's body and mind are at peace, one should meditate about being ripped apart by arrows, ruffles and swords... and *everyday* without fail one should consider himself as dead. This is the substance of the way of the samurai...” (citado de la película “Ghost dog –the way of the samurai” de Jim Jarmush, 1999).

la cotidiana rutina, la repetición no es lo opuesto, ni siquiera algo heterogéneo con respecto al orden de “lo nuevo” y de “lo excepcional”, sino que sólo en el pleno abandono a la repetición, a la costumbre, a lo habitual, etc., puede acontecer algo así como “lo nuevo” en un sentido genuino. Confiando toda “autenticidad” a la repetición absoluta, llega la existencia a ser tomada por el instante.

Pero, ¿no choca esto con cierta tradición estética, fundada sobre la idea de una supuesta “originalidad” del genio? En efecto, la repetición absoluta de la que hablamos es, desde cierto punto de vista, más bien sinónimo de inautenticidad. Con la irrupción de los nuevos medios de reproducción técnica de la imagen o del sonido, el siglo XX vivió entonces la explosión de la impropiedad y la repetición en diversos campos de la actividad artística –lo que W. Benjamin en *El arte en la época de su reproductibilidad técnica* llamó “devastación [Verfallen] del aura” de la experiencia (de lo) original. De donde, incluso en la experiencia estética, lo nuevo y lo excepcional ya no tienen lugar más que en medio y en el medio de la inautenticidad propiamente asumida.

Esta complicidad entre autenticidad y repetición automática, entre propiedad e impropiedad, no es, sin embargo, algo fundamentalmente nuevo. En efecto, podría decirse que ella se arraiga desde muy antiguo en milenarias prácticas orientales, que hay que situar más allá de la diferencia (occidental) entre lo práctico y lo teórico. Piénsese en las artes marciales o en prácticas basadas en el ejercicio con el ritmo y con la respiración como el yoga. Podría decirse que es justamente esa conjunción entre técnica y éxtasis, aquello de lo que participan tantas tendencias de la mística –que generalmente no gozan de la simpatía del Vaticano–. Lo que quizás no sea ajeno del todo a un pensamiento místico como el de Meister Eckhart, de quien Heidegger, por otra parte, parece tomar el tema del abandono o de la serenidad (*Gelassenheit*), en textos posteriores a *Ser y Tiempo*.

Este abandono de la voluntad de control, como abandono no distraído sino plenamente atento a un cierto automatismo de la repetición, logrado técnicamente a través de la práctica, acontece

en los límites del canon musical en occidente. Tal y como sale a flote en la conversación que sostiene Jacques Derrida con el músico Ornette Coleman, es precisamente el pleno abandono al orden de la repetición lo que propicia la verdadera improvisación en el jazz<sup>98</sup>.

A partir de esta caracterización de la improvisación resuelta podríamos decir que la paradójica apropiación de la cotidianidad, que no puede “hacerse dueña” de ella más que en el instante y sólo «por un instante» sin llegar nunca a borrarla, no significa otra cosa que “auténtica” expropiación. Ella tiene lugar en un pleno abandono al orden de la cotidianidad misma –como abandono *al* orden de lo profano, diríamos con W. Benjamin<sup>99</sup>–, que desiste de buscar más “lo propio” del hombre por fuera de este mundo. Este ser tomado por la cotidianidad en el instante sólo puede tener lugar en el límite de toda la familiaridad desarraigada y distraída del “uno”. Es el instante de la serena *Unheimlichkeit*: esa serenidad inquietante en la que se difiere de sí, siendo tomado por el otro. Sin nostalgia: la nostalgia de aquel “retorno a casa” que restituye y asegura cada vez la “propiedad” del Dasein en su “mismidad” perdida, la del “uno mismo”.

Se podrá objetar que lo más común de la cotidianidad, su persistente normalidad, consiste justamente en todo lo contrario: en resistir a un pleno o intenso abandono de la “mismidad”, en no rendirse nunca plenamente a la impropiedad, y en suplir cada vez el peligro de este diferir de sí mismo, restituyendo la familiaridad del “uno mismo”. Resistir a este abandono a la impropiedad más propia es tanto como resistir a extenderse en el instante, supliendo esta impropiedad con otra impropiedad más cotidiana, aquella en la que la existencia se procura siempre la restitución irresponsable de su “propiedad”, descargándose de toda responsabilidad en el uno. Pero quizás no haya auténtica responsabilidad más que en el instante decisivo –«el instante de la decisión es la locura»

---

98 Cfr. J. Derrida. *La langue de l'autre*. Entrevista con Ornette Coleman, 1997.

99 Se trata, para W. Benjamin (*Fragmento teológico-político*), del “orden de lo profano”, en cuyo abandono se propicia la llegada inesperada e inesperable del “reino mesiánico”, de lo radicalmente nuevo. Este está marcado por el “ritmo de la naturaleza mesiánica” (*G.S.* III, s.203-204) que, como interrupción mesiánica, viene a interrumpir el *continuum* de la historia.



(Kierkegaard)– de ese abandono recogido que porta una carga soportando la responsabilidad dada, y entonces quizás no se sea nunca suficientemente responsable. Pues, desde cierto punto de vista, “lo más cotidiano” es andar calculando, andar disponiendo siempre mí tiempo, andar asegurando cada vez un “sí mismo” confiándolo inmediata y regularmente a aquel del que ya se dispone, el del “uno mismo”, y entonces, no andar nunca plenamente abandonado (desprendido) a la exitaticidad, nunca completamente volcado fuera de sí. Tal es, paradójicamente, el sentido concreto de la estructura formal de la ex-taticidad.

El formal estar ya siempre “de camino hacia el sí mismo”, no puede ser otra cosa que el concreto estar ya siempre “de camino hacia el diferir de sí mismo”. Pues “estar de camino hacia...” implica un sentido necesariamente *diferido* de la “presencia”, del *Gegenwart* al que Heidegger opone el *Augenblick* del instante. En el sentido del *Gegen-wart*, la existencia esta ya siempre inmediata y regularmente a la espera: espera (*wartet*) la llegada de una plena presencia, constantemente diferida y aplazada. A lo cual se opone el *instante*, entendido entonces como el justo nombre del diferir de sí, instante en el que *sí se llega plenamente a no llegar*, en el que se abandona toda espera, toda pretensión o ideal de “plena presencia” –aunque sólo «por un instante». No es entonces éste el instante de la plena visión y de la plena presencia sino, muy al contrario, el *instante de la ceguera actuante*<sup>100</sup>, el instante del recogimiento en un pleno diferir de sí.

El “instante *propicio*” como “instante de la *improvisación*” dista infinitamente entonces de poner en juego la idea o el ideal de una “plena presencia a sí de sí mismo”, ideal con el que coquetea toda lectura de Heidegger orientada por la búsqueda de la propiedad de la existencia (lectura que acentúa lo que aquí llamamos un plano formal y de la que tomamos decididamente distancia), ideal que erróneamente da a pensar la metáfora de la luz. En

---

100 Ella opera en todo aquel que, como samurai con ojos vendados, no encuentra más salida a la amenaza acechante de la familiaridad de la existencia, que el gesto resuelto: “La resolución precursora le da [al Dasein] al mismo tiempo, la certeza originaria de su estar cerrado.” (p. 327; s. 308).

razón de su más impropio modo de ser como arrojado fuera de sí en-el-mundo, la existencia ciertamente nunca está “plenamente presente a sí misma”. Así, el momento de este pleno diferir de sí con el que caracterizamos a la impropiedad más propia y a la improvisación resuelta, se funda en la misma estructura de la existencialidad de la existencia. Según esta estructura, la existencia es aquella compuerta que está cooriginariamente abierta y cerrada: en sentido ontológico, al ser y a su ser; en un sentido óptico, presente en tanto que ausente y ausente en tanto que presente. Así, el *Da-sein* es siempre cooriginariamente un *Weg-sein* o un *Fort-sein*, el “ser/estar-ahí” es cooriginariamente un “no-ser/estar-ahí”, un “estar-ausente” o un “estar-ido”, tanto en sentido ontológico como en sentido óptico-circunstancial. Y esto, no sólo en el sentido de su estar ya siempre arrojado fuera de sí, sino además y sobretudo fuera de sí volcado en posibilidades, proyectado en posibles maneras de ser, dislocación de “presencia” inherente al pliegue y despliegue de realidad y posibilidad en el pensamiento de Heidegger (“por encima de la realidad está la posibilidad”). Es también en razón de esta cooriginariedad del “propio” *Dasein* y el *Wegsein* o *Fortsein*, que el otro con quien co-existo (siendo la co-existencia un momento estructural del *Dasein*) puede no estar allí:

...faltar y “estar ausente” son modos de la coexistencia [...*das Fehlen und “Fortsein” sind Modi des Mitdaseins.*] (p. 146; s. 121).

Por ello, quizás no haya en el mundo nada más cotidiano que el estar-ausente (*Weg-sein*). Pero, más allá del hecho, tal es su posibilidad fundamental, inherente a la estructura existencial del *Dasein*; lo que Heidegger llamará en sus lecciones de 1929/1930 “poder estar ausente” (*Wegseinkönnen*). De esta potencia o posibilidad estructural, que como la muerte es al *Dasein* también su posibilidad más “propia”, nos dice allí:

Cuán frecuentemente sucede que estando en medio de una conversación entre un grupo de gente ‘no estamos ahí’ [*sind wir... ‘nicht da’*], cuán frecuentemente encontramos que estábamos *ausentes* [*abwesend waren*], sin que nos hayamos quedado dormidos. Este no-estar-ahí [*Nicht-Da-sein*], este estar-ido [*Weg-sein*] no tiene nada que ver con consciencia o inconsciencia en el sentido usual. Por el

contrario, este no-estar-ahí [*Nicht-Da-sein*] puede ser bastante consciente. En tal estar ausente [*Abwesendsein*], estamos ya ocupados [*beschäftigt*] con nosotros, cuando no con otros. Pero este no-estar-ahí [*Nicht-Da-sein*] es, sin embargo, un *estar-ido* [*Weg-sein*]. Pensemos en el caso extremo de la locura, donde puede dominar el más alto grado de conciencia, y entonces decimos: la persona está loca [*ver-rückt*], dis-locada [*verschroben*], ida y aún ahí [*weg und doch da*]. Estar-ahí e ido, [*Da- und Weg-sein*] tampoco son lo mismo que estar despierto y dormido... Este *poder-estar-ido* [*Wegseinkönnen*] pertenece en últimas al modo en que el hombre es en general. Pero sólo *puede estar-ido* [*weg sein*] de este manera si su ser tiene el modo de ser del *Da-sein*... No es algo que sucede arbitrariamente de vez en cuando [*zuweilen*], sino que es una característica esencial del ser humano mismo que indica *cómo es/ está* en general; en la medida en que existe, está también en su ser-ahí [*Da-sein*] siempre y necesariamente de alguna manera ido [*weg ist*] (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 95 La traducción es mía).

El “pleno diferir de sí” del que hablo, sería cierta modalidad o modificación existensiva del existencial poder-estar-ausente. Y quizás no haya, entonces, más que modalidades posibles, modos posibles del estar-ausente o del no-estar-ahí correlativo y cooriginario con el estar-ahí del *Da-sein*. En particular dos. Por un lado, una manera indecisa, camuflada en la apariencia de un “estar presente a sí mismo”, al que el *Dasein* se aproxima pero que se desplaza constantemente en la espera en el “uno mismo”. Por otro, una manera decidida, resuelta, de no-estar-ahí (*Nicht-Da-sein*) al desnudo, caracterizado como el resuelto diferir de sí como pleno diferir del “uno mismo”.

Este pleno diferir de sí es una modalidad del existencial poder-estar-ausente, tal que pone en escena una extrema atención, atención dislocada quizás, pero no distraída en el sentido de Heidegger. Más bien una atención recogida en el dis-locar del lugar como tal (¿cierta u-topía?), en tanto que lugar de “presencia” o de “lo presente”, atención cercana a la locura (*ver-rückt*) –el instante de la locura como locura del instante–. Lo que está en juego en este instante del pleno diferir-de-sí de una “ceguera actuante”, es cier-

tamente un diferir, más no con vistas a una restitución (consciente o inconscientemente calculada) de mi mismidad en la apariencia del “uno mismo”. Si tomamos suficientemente en serio el pensamiento de “uno” (§27), quizás toda mismidad no sea más que apariencia y mueca, proyectada en los múltiples grados de sofisticación del “uno mismo”. En este sentido, el diferir de sí sería tanto como el lugar de encuentro –como lugar de des-encuentro o de dislocación– del pleno ser sí mismo con el pleno no ser sí mismo, esto es, de propiedad e impropiedad.

Si el *Augenblick* es más bien el tiempo sin tiempo<sup>101</sup> del diferir de sí, en el que la resolución carga con la gracia, la sorpresa o la descarga del instante, ¡cuánto menos es este instante el “ahora”! Como lo señala Heidegger con respecto a la “presencia” (*Gegenwart*), el instante es también lo máximamente opuesto del “ahora nivelado”. Más este “ahora nivelado” constituye el elemento simple del concepto tradicional de tiempo de Aristóteles a Hegel<sup>102</sup>. El ahora es definido por Hegel en la *Enciclopedia* (§257) en cuanto punto temporal, como negación de la simple negación en que consiste el punto espacial, en lo que opera ya un cierto trabajo de lo negativo. Así, al comienzo de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, el “ahora” se ofrece, junto al “aquí” como certeza sensible, esto es, como “saber de lo inmediato, o de lo que es”<sup>103</sup>. Este ahora nivelado, que en cuanto universal es indistintamente cualquier “ahora”, todos y ninguno en particular (al igual que el “aquí” es también cualquier aquí y ninguno en particular), se ofrece a una superación o *Aufhebung* dialéctica. En efecto, este “ahora” de la inmediata certeza sensible es relevado por el “ahora” determinado, que sólo llega a ser lo que es, éste “ahora” particular, por la mediación de todos los otros “ahoras” que éste no es: el “aho-

---

101 “...temporalidad intemporal, una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender*, más también lo que no se puede comprender, lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden *begreifen*, agarrar, concebir, entender, mediatizar, tampoco por tanto negar, denegar, incluir en el trabajo de lo negativo, hacer trabajar...” (Derrida, J. *Dar la muerte*, p. 67).

102 Sobre Heidegger y el concepto tradicional de tiempo, cfr. Derrida, J. “Ousía y grammé. Nota sobre una nota de *Ser y Tiempo*” En: *Márgenes de la filosofía* p. 63 y ss.

103 Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, p. 63.

ra” *percibido*. Pero el instante heideggeriano no es superado ni relevado en una percepción, no se deja retener ni percibir como tal: es *lo imperceptible*, tanto en un sentido visual como en sentido económico (no se deja percibir como un bien, un dinero, una recompensa). Como el tiempo del don, el instante no se deja capitalizar: es el tiempo de lo imperceptible<sup>104</sup>.

A diferencia del “ahora nivelado” en Hegel, el instante no me es nunca indiferente; por el contrario, es cada vez el instante insustituible, que me concierne y me interpela (tanto como mi propia finitud), el instante decisivo de lo que acontece, siendo quizás lo único que “propiamente” acontece. El instante como tal nunca se *presenta*, ni se muestra nunca como tal, no hay experiencia posible de él, ni el sentido de una pura aprehensión (empirista) de lo que se presenta, ni en un sentido hegeliano<sup>105</sup>. El instante heideggeriano no se presta a una superación dialéctica en ninguna economía del trabajo de lo negativo. En el instante, el Dasein difiere de sí mismo y se ofrece a la “ceguera actuante” que interrumpe toda circulación lineal y homogénea del tiempo.

\* \* \*

Por lo demás, lo que se pone de manifiesto en este punto tan avanzado en el texto (§71, “El sentido temporal de la cotidianidad del Dasein”), es que el sentido ontológico de la cotidianidad, de aquello que nos es “ónticamente más cercano y conocido”, permanece aún en la oscuridad:

---

104 “Para que haya acontecimiento (no decimos acto) de don, es preciso que algo ocurra, en el instante, un instante que sin duda no pertenece a la economía del tiempo, dentro de un tiempo sin tiempo, de forma que el olvido olvide, que *se olvide...*” (Derrida, *J. Dar (el tiempo I. La moneda falsa* p. 26). Y más atrás: “Basta pues con que el otro *perciba el don*, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o castellano, se *percibe* un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el *sentido intencional* del don, para que este simple *reconocimiento* del don *como don, como tal*, incluso antes de convertirse en *reconocimiento como gratitud*, anule el don como don. La mera identificación del don parece destruirlo.” (*Ibid.* p.23). Lo mismo habría que decir del instante.

105 Vuelvo sobre el contraste con la *experiencia* en Hegel más adelante: “Hacerse a una singularidad”, p. 233.

Lo que en el estado interpretativo fáctico del Dasein es ópticamente tan conocido que ni siquiera nos fijamos en ello, encierra ontológico-existencialmente una serie de enigmas. El horizonte “natural” para el primer arranque de la analítica existencial es obvio tan solo en apariencias (p. 386; s. 371).

Y ya terminando el párrafo agrega:

Dado que con el término cotidianidad no se mienta en el fondo otra cosa que temporalidad, y que esta posibilita el *ser* del Dasein [*Sein* en cursivas en el original], no será posible lograr una suficiente determinación conceptual de la cotidianidad sino dentro del marco de una dilucidación fundamental del sentido de ser en general y de sus posibles modificaciones (p. 387; s. 372).

La cotidianidad no es simplemente un modo más de la temporeidad, sino que en ella está implicado la complejidad concreta de lo que formalmente se llama la estructura extática de la temporeidad de la existencia. “Al no mentar la cotidianidad otra cosa que temporeidad”, en ella se ve imbricada la dupla propiedad-impropiedad hasta el punto en que podemos traducir el ser propio –que no es más que una modificación de la impropiedad cotidiana, de la que se apropia– como el ser propiamente impropio de la existencia.

## DASEIN E IMPROPIEDAD

De vuelta a la Introducción, ya el §5 nos advierte que la tarea de la analítica del Dasein presenta “dificultades peculiares, que a su vez se fundan en el modo de ser del objeto temático y del comportamiento tematizante mismo” (p. 40; s.16). El objeto temático: el ser del Dasein; el comportamiento tematizante: un modo de ser del Dasein, el interpretar. Tales dificultades pasan por entre el estado interpretativo público en el que el Dasein cotidiano inmediata y regularmente se mueve. La cotidianidad del Dasein revela como una esencial tendencia, la propensión a interpretarse en su ser justamente a partir del ser del ente que él mismo no es:

El Dasein tiene más bien la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”. En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el *reflejar-se* ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein (p. 39; s. 15).

Las comillas en la palabra “mundo” delatan aquí algo fundamental: se habla del “mundo” en un sentido impropio, en el sentido en que tradicionalmente se le ha pensado como aquel ente opuesto al “sujeto” y que contiene a todos los entes. Pero para Heidegger, mundo (sin comillas) es el esencial modo de ser del Dasein, en cuanto que este es un ser-en-el-mundo. A diferencia de mundo como estructura existencial, “mundo” denota la tendencia del Dasein a comprenderse en su ser a partir del ente cuyo modo de ser sería el de un mero “estar ahí” (*vorhandenes*), y a interpretarse de modo reflectivo respecto de este, proyectando sobre sí el modo de ser del ente que él mismo no es.

Dicha tendencia esta *formalmente* fundada en la estructura extática de la existencia, que consiste en estar volcado fuera de sí ocupado (*besorgt*) en aquello en lo que se anda, que *concretamente* se manifiesta como tendencia a absorberse y perderse en ello mismo. El “en” denota mundo como aquello en lo que se anda y la familiaridad del habitar. Pero también la manera como se anda, lo que nuestra lengua capta con su forma de adjetivar: andar *en-tusiasmado*, *en-furecido*, *en-amorado*, lo que pone de relieve la cooriginariedad de comprensión y disposición anímica:

El estado de ánimo manifiesta el modo “como uno está, como a uno le va”. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “Ahí” (p. 159; s. 134).

En este sentido, mundo no es tanto un *qué*, sino el fundamental *cómo* de la existencia: la manera como el Dasein generalmente cuida de sí (*sich sorgt*), ocupándose (*besorgen*) de diversos asuntos, tanto como de sí mismo o de los otros en el modo de la solicitud ocupada (*besorgender Fürsorge*) (p. 148; s. 124). Mundo es, de nuevo desde un

punto de vista formal, aquello que yo habito: aquello de lo que me cuido en el cuidado y con lo que estoy ya siempre de alguna manera familiarizado. Así, en medio de una frase subordinada del §18: “...esta familiaridad con el mundo que es constitutiva del Dasein y que, a su vez, forma parte de la comprensión del ser del Dasein” (p. 113; s. 86). La manera como está estructurada esta familiaridad con el mundo constitutiva del Dasein comprensor es la significatividad (*Bedeutsamkeit*), siendo “la significatividad misma, con la que el Dasein está ya siempre familiarizado...” (p. 114; s. 87) condición de posibilidad de todas las significaciones. En ella se fundan, dice Heidegger, la posibilidad de la palabra y el lenguaje<sup>106</sup>, que la hacen explícita. “El discurso es la articulación de la comprensibilidad”, de modo que en el lenguaje se hace explícito la comprensión de un mundo que es ya siempre compartido. Así, entre todos los entes, sólo el Dasein propiamente habita y tiene mundo –a diferencia de la piedra, dirá Heidegger en las lecciones de 1929/30, que es carente-de-mundo (*Weltlos*) y del animal que es pobre-de-mundo (*Weltarm*)–.

Sin embargo, la familiaridad del habitar un mundo-compartido articulada en la significatividad y en el lenguaje, no es otra cosa que el sentido formal de lo que, en el sentido concreto de la cotidianidad, se manifiesta como el ser esencialmente impropio del Dasein. El Dasein ha huido ya siempre en la impropiedad dispersándose en el modo de ser de un los otros, en el “se” o el “uno” (§27). En efecto, la otra cara de la familiaridad es aquí la “esencial tendencia de ser de la cotidianidad” (p. 190; s. 167) a perderse en aquello en lo que se anda y a comprenderse desde lo que no se es. Dicha tendencia denota entonces una propensión inherente al modo de ser cotidiano, fundado en su misma extaticidad, en su mismo modo de ser volcada fuera de sí. Más esta tendencia a la impropiedad ha de ser considerada un fenómeno positivo, pues es justamente ella la que hace posible y sustenta la familiaridad misma del habitar. Como veremos en un momento, la impropiedad cotidiana en que se funda la familiaridad, se revela en su verdad

---

106 Formulación que Heidegger va a corregir en una nota al margen del *Hüttenexemplar*: “Falso: el lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que *es* el originario desplegarse de la verdad como Ahí” (nota c, p. 114; s. 87).



como huida que procura un efecto esencialmente tranquilizador, como huida ante una impropiedad de otro orden, una impropiedad más fundamental que habría que llamar aquí propia, y que no es otra que la impropiedad del habitar del Dasein como ser-finito y arrojado a una existencia que no ha escogido, de un habitar esencialmente desarraigado y carente de morada: la impropiedad en el fundamento, inherente a la esencial *insignificancia de mundo* sobre la que se funda toda significatividad. Lo que intentamos mostrar acá es que ambos sentidos de impropiedad están esencialmente vinculados, tanto que merecen el mismo nombre. Debemos admitir así que es más bien la impropiedad que la propiedad el tema por excelencia de *Ser y Tiempo*, aquello que propiamente nos da a pensar.

\* \* \*

Vamos más despacio. En función de esta tendencia a interpretarse a partir de lo que no se es, el Dasein se mueve, existe cotidianamente en ese estado interpretativo que Heidegger llama “público” (§27), de modo que el Dasein existe generalmente en esa posibilidad de su ser que es justamente la de no ser sí mismo. Este no ser sí mismo siéndolo sólo aparentemente es lo que desde el §9 se llama “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*):

Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “*aparentemente*”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su *estricto sentido literal*– se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la *impropiedad* del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces (s. 43; p. 68).

“Impropiedad de la existencia” denota aquí la *posibilidad* de no ser sí mismo, perdiéndose o más específicamente ganándose aparentemente en su ser. A la altura del §41 (*El ser del Dasein como cuidado*), la impropiedad va a ser presentada, en cuanto posibilidad, como fundada en la “libertad” del Dasein:

En la medida en que este estar vuelto hacia el *poder-ser* está determinado por la libertad, el Dasein *puede* comportarse también *involuntariamente* en relación con sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular (p. 215; s. 193).

Ahora bien, este específico no ser sí mismo en cuanto posibilidad, no ha de ser considerado un fenómeno puramente negativo (no como un ser “menos” o de grado “inferior”), sino que ha de hacer valer su sentido eminentemente positivo. ¿Cómo entender esto? Quizás encontramos una respuesta a esto en el §38 sobre “la caída y la condición de arrojado” (*das Verfallen und die Geworfenheit*), en donde la impropiedad recibe una determinación –dice Heidegger– “más rigurosa”:

Sin embargo, *im-propio* o *no-propio* no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad no mienta aquí una especie de no estar ya en el mundo, sino que ella constituye por el contrario el modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno. El *no-ser-sí-mismo* representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en el mundo. Este no-ser debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en que éste se mueve ordinariamente (p. 198; s. 176).

El Dasein se pierde de sí mismo en cuanto es absorbido por el “mundo”. Pero sólo así el Dasein es su mundo. Y en cuanto su mundo es ya siempre un mundo-compartido y su existir un co-existir, la impropiedad del Dasein se manifiesta como ser en el modo de ser de los otros<sup>107</sup>.

---

107 Ver más adelante: “3ª Parada: de cómo se convive en la impropiedad”, p. 156 y ss.

Volviendo ahora a la pregunta planteada al comienzo del capítulo anterior, ¿para qué aclarar al Dasein en su ser, si ya lo comprende de antemano?, podemos responder ahora lo siguiente: el sentido concreto de la constitución existencial del Dasein nos revela cómo en el Dasein, a pesar de ser formalmente aquel ente que comprende ser y comprende algo así como su ser, está ya siempre cotidianamente “sujeto” a la tendencia desarraigadora a “quedar enteramente absorto por el “mundo” y la coexistencia...”, tendencia que arrastra inmediata y regularmente lo abierto por la comprensión a ese estado interpretativo que Heidegger llama público o la publicidad (*die Öffentlichkeit*), del cual, nos dice en el §27 que “oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible para cualquiera” (p. 152; s. 137).

Esta tendencia desarraigadora es lo que caracteriza, en distintos niveles, los tres caracteres de la caída (*Verfallen*), que son para Heidegger la “habladuría” (§35), la “curiosidad” (§36) y la “ambigüedad” (§37). El primero desarraiga el habla de su “decir originario”; el segundo desarraiga el ver en la “distracción” que está en todas partes y en ninguna; el tercero, desarraiga la interpretación haciendo pasar lo no comprendido por lo “auténticamente comprendido, aprehendido y expresado”, y lo que sí se ha comprendido, por confuso.

Entendemos ahora como, desde el §5 de la Introducción, se advierte que “...al Dasein no sólo le pertenece una comprensión de su ser, sino que ésta se desarrolla y decae [*zerfällt*] según el modo de ser que tiene cada vez el Dasein mismo” (p. 40; s. 16). La comprensión de ser está siempre sujeta a la posibilidad de decaer, a la tendencia a la caída en la impropiedad. No hace falta llegar a la comprobación de que, en efecto, el Dasein se comprende siempre a partir de lo que no es. Basta con reparar en la posibilidad del carácter desarraigado de la amplia gama de formas interpretación de sí mismo de la que dispone el Dasein, desarraigo fundado en los supuestos ontológico-metafísicos oscuros sobre los que estas interpretaciones están montadas.

Si el Dasein cotidiano es indiferente y tiende a perderse cotidianamente de su ser “en virtud de un modo de ser que le es propio”, no es

de extrañar que el olvido mismo de la pregunta por ser como impropiedad ontológica, esté ónticamente amarrada a esa posibilidad esencial del Dasein cotidiano que llamamos *impropiedad de la existencia*.

\* \* \*

Demos ahora un salto al decisivo §40. Aquello que en este punto se manifiesta como tendencia a perderse y a interpretarse en reflejo (lo que llamamos impropiedad cotidiana), encuentra su verdad en ese modo eminente de la aperturidad que es la disposición anímica de la angustia.

En la angustia uno se siente “*desazonado*”<sup>108</sup> (p. 210; s. 188).

Pero el sentido existencial de esta desazón (*Unheimlichkeit*), es más bien el de lo inquietante, como temple anímico, en el se revela una esencial carencia de hogar como condición de existencia. Esto, por un lado, en razón de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), por la cual la existencia se encuentra ya siempre arrojada a tener que ser su posibilidad, a tener que desplegar sus posibilidades, interpretar e interpretarse a partir de una situación hermenéutica que nunca ha escogido. Pues ya siempre se ha caído (gratuitamente) en ella como en su “Ahí”: en una determinada situación histórica, política, social, geográfica, sexual, en una determinada lengua, etc. Por otro lado, en razón de su estar así arrojada a tener que ser una existencia finita, y a no contar con ningún refugio “fuera de juego” en el cual huir de su ser temporal, ninguna eternidad en la cual escampar de esta impropiedad esencial de la existencia. Así:

Pero la desazón mienta aquí también el no-estar-en-casa<sup>109</sup> (p. 210; s. 188).

La angustia le abre al Dasein la verdad de su impropiedad cotidiana, en la que se pierde de “sí mismo” en la familiaridad del habi-

---

108 Dice en el original: “*In der Angst ist einem «unheimlich»*”.

109 Dice en el original: “*Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein*”.

tar, como huida ante una esencial no-familiaridad, ante una esencial extrañeza, la de un habitar originariamente desarraigado. Esta verdad de la impropiedad consiste propiamente en lo siguiente:

El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón [*Unheimlichkeit*] del Dasein, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario* (p. 211; s. 189).

De manera que cabe decir que *en la angustia, el Dasein se apropia de su misma impropiedad*, paradójicamente “toma posesión” de su ser esencialmente abandonado al “Ahi” y desposeído de morada.

Debemos entonces hablar de un doble sentido de la impropiedad. Evidentemente, lo que Heidegger llama impropiedad (*Uneigentlichkeit*) se refiere a la tendencia del Dasein a absorberse en aquello en lo que “se” anda (o en lo que “uno” anda), a perderse de sí mismo huyendo de su más propia impropiedad y ausencia de morada en la ocupación y en el interpretarse de modo reflejo a partir de lo que no es. Esta impropiedad que nosotros llamamos “cotidiana” –dijimos– es un fenómeno positivo, en cuanto que en ella se funda la familiaridad misma de la comprensión que, en el modo de la significatividad, articula el horizonte del sentido desde el cual nos orientamos en-el-mundo cada vez. Más esta huida en la impropiedad cotidiana tiene, con respecto a esa otra impropiedad más fundamental que nos abre la angustia, una función tranquilizadora:

...el estar-en fue caracterizado como habitar-en..., estar familiarizado con.... Este carácter de estar-en se hizo más concretamente visible [*konkreter sichtbar*] por medio de la publicidad cotidiana del uno, que introduce en la cotidianidad media del Dasein, la tranquilizadora seguridad de sí mismo, el claro y evidente «estar como en casa» [*das die beruhigte Selbstsicherheit, das Selbstverständliche “Zuhause-sein” in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt*] (p. 211; s. 189).

Si se da en general algo así como “...el claro y evidente «estar como en casa»<sup>110</sup>...” (Rivera) o “...el «estar en su casa» comprensible de suyo...” (Gaos), ello es así porque el “no estar en casa” es, desde el punto de vista ontológico-existencial, el fenómeno más originario y la impropiedad de la existencia, en un sentido redoblado, un fenómeno positivo. Sólo porque el Dasein se pierde a sí mismo en el uno, puede este tener la tranquilizadora seguridad en sí mismo: se puede contar con “uno” en general, con una identidad, volverse fiable, singularizarse del resto.

En cambio la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba, el Dasein queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el modo existencial del *no-estar-en-casa* [*Un-zuhause*]. Es lo que se quiere decir con la palabra “desazón” [*Unheimlichkeit*] (*Ibíd.*).

La pérdida de la familiaridad cotidiana tiene un sentido eminentemente positivo. No temiendo ante nada determinado, la angustia pone de relieve el ser-en-el-mundo como tal. Más precisamente: la falta de una significación trascendente al ser-en-el-mundo mismo sobre la que éste se erige, la esencial falta de significatividad (*Unbedeutsamkeit*)<sup>111</sup> sobre la que se sustenta la familiaridad del ser-en-

110 Dejémosnos arrastrar, en este punto, por la menos literal y más interpretativa traducción de Rivera, reparando en el *como* injertado por él en el «estar como en casa», completamente inexistente en el «*Zuhause-sein*» de Heidegger. Quizás, por efecto de diseminación de la traducción, este *como* añade algo a la comprensión del asunto, una posibilidad no contemplada explícitamente en el original. «estar como en casa», «sentirse a sí mismo *como* en casa»: esto no puede ser, desde el punto de vista de la impropiedad de la existencia que afirma el «no estar como en casa» como fenómeno más fundamental, más que el efecto de una interpretación. Más no se trata aquí de una interpretación cualquiera; casi tendríamos que decir: es el efecto de una interpretación originaria o primordial (lo que en alemán quisiera llamar una *Ur-auslegung*). «Sentirse a sí mismo *como* en casa» sería una interpretación fundante, que estando a la base del sentido mismo de toda familiaridad desde la que nos orientamos y comprendemos, hace posible cualquier otra interpretación. Más adelante vuelvo sobre otra espécimen de esta exótica especie de interpretación fundante o *Ur-auslegung* (“Entre-tanto: el doble punto de vista”, p. 162), así como sobre otro suplemento de *como* en la traducción de Rivera (“Hacerse a una singularidad”, p. 233).

111 “...el ante qué de la angustia es el mundo como tal. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el «nada y en ninguna parte» no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad” (p. 209; s. 187).

el-mundo como significatividad (*Bedeutsamkeit*). Se podría quizás aventurar esta fórmula: el sin sentido como condición del sentido. Correlativamente a lo que Nietzsche ha llamado “la huida de los dioses de la tierra” y a la total ausencia de un “ideal supramundano” al cual seguir como meta, aflora aquí el sin sentido como la madre del sentido. La expropiación esencial de un tal sentido, connota una impropiedad más fundamental como impropiedad en el fundamento, que podemos caracterizar a partir de la huida.

Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. *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. La huida cadente *hacia* el estar en casa de la publicidad [*das verfallende Flucht ins das Zuhause der Öffentlichkeit*] es una huida *ante* el no-estar-en-casa [*ist Flucht von dem Unzuhause*], es decir, ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser (*Ibíd.*).

Podemos ahora sí determinar el doble sentido de la impropiedad a partir del doble sentido de la huida (*Flucht*). El *hacia dónde* de la huida indica lo que hemos llamado impropiedad cotidiana, que perdiéndose distraídamente y absorbiéndose en la ocupación, huye *hacia* el ente intramundano en cuya familiaridad se siente como “en casa”, de modo tal que: “la manera cotidiana como el Dasein comprende la desazón es el cadente darse la espalda, que «atenúa» el no-estar-en-casa” (*Ibíd.*). El *ante qué* de esta huida indica, por el contrario, lo que hemos llamado impropiedad en el fundamento, el esencial no-estar-en-casa que se manifiesta como desazón. En cuanto que en la angustia la existencia se apropia de esta impropiedad fundamental, cabe llamarla la impropiedad propiamente dicha.

\* \* \*

Sin duda, al dar paso hacia la *Unheimlichkeit* como esencial no-estar-en-casa, este modo eminente de aperturidad que es la angustia marca la dirección hacia lo que Heidegger llama “propiedad” (*Eigentlichkeit*) o el ser sí mismo propio de la existencia. Pero no

cabe hacer demasiado eco de esta “propiedad”, si se tiene en cuenta que esta no consiste en otra cosa que en el apropiarse de su misma impropiidad. De modo que la propiedad del Dasein, el ser su posibilidad más “propia”, no es más que un giro, una modificación dentro de la condición fundamentalmente impropia en que consiste la existencia.

La existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente es sólo una manera modificada de asumir esta cotidianidad (p. 201; s. 179).

## APOSTILLAS

1. **Alegría.** Una caricaturización “angustiosa” de la angustia puede hacer perder el sentido de lo que ella abre: la condición esencialmente impropia de la existencia. No siendo completamente determinable ópticamente en su “estado puro”, y estando más cerca quizás de cierta disposición serena, de cierta serenidad (*Gelassenheit*), ella se contagia siempre de otros tem-  
ples anímicos. En efecto,—como se sugiere también en *¿Qué es la metafísica?* (*Hitos* p. 98)—, ella puede encontrarse en una peculiar filiación con una *vigorosa alegría*, como lo reconoce al final del §62<sup>112</sup>:

La serena angustia que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría de esta posibilidad...  
(p. 329; s. 310)

2. **Monstruosidad.** Esta impropiidad en el fundamento se disimula fácilmente bajo el nombre pomposo de poder-ser-propio o de “propiedad”, nombre que despierta tantas tentaciones en quienes buscan a toda costa en Heidegger la restitución de una autenticidad perdida, como un paraíso perdido cuya recuperación promete la superación y redención de toda condición impropia. Pero lejos de presentarse aquí como parálisis o

---

112 Allí mismo, se reconoce que debajo de la interpretación ontológica de la existencia del Dasein sí hay efectivamente “una determinada concepción óptica del modo propio de existir, un ideal fáctico” (*Ibid*). Tal ideal fáctico es el estado de resolución.



como portavoz de un tono apocalíptico que anuncia de manera peculiar un nuevo “fin del mundo”, la impropiedad en el fundamento traza en Heidegger un camino y es ante todo camino: camino hacia la temporeidad, historicidad y finitud como sentido de la existencia. Así, la recuperación de la pregunta por ser en el horizonte del tiempo, es esencialmente un estar de camino hacia ella, como apertura a lo por-venir, a un “horizonte” de futuro sin horizonte de anticipación posible, apertura a lo no-pre-visible de antemano, apertura a lo que sólo puede irrumpir y que sólo se puede anticipar –quizás– bajo la forma del peligro absoluto.

Lo porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma de peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y por lo tanto no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad (Derrida, *J. De la gramatología*, p. 10).

3. **Lo gigantesco y su sombra.** ¿Qué significa, sin embargo, el que esta reflexión sea pertinente justamente en tiempos en los que la tendencia a preverlo todo mediante el cálculo, a disponerlo y controlarlo todo, esté fuera de control? Esto que –como dirá Heidegger en 1938– sólo se deja anticipar bajo el nombre de *lo gigantesco*, arroja sobre este mundo una sombra, la sombra de lo incalculable que se emparenta con lo monstruoso, marcando la condición impropia de nuestro habitar contemporáneo. Es así la impropiedad misma la que se encuentra, como el tiempo de Hamlet, “out of joint”.

En cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser una sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen. Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter histórica-

mente único... (Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo", en: *Caminos del Bosque*, p. 93-94).

(Pero cuando lo gigantesco es la impropiedad cotidiana en el sentido de la producción masiva y sistemática de miseria en el así llamado "tercer mundo" –y ello bajo el programa de un mundo ordenado por la "propiedad" en sentido capitalista–, sólo un pensamiento de lo impropio puede aún, como su sombra, prometer algo a una democracia por venir).

4. **Carácter destructivo.** *Apropiación de la impropiedad* es la otra cara del motivo heideggeriano de la "destrucción de la historia de la ontología". Ésta no tendría –como se está tentado a pensar– el sentido de una destrucción *de* la impropiedad, sino muy al contrario: destrucción de todas las fortalezas, de todos los refugios "fuera de juego", de todas las "casas en el aire" en donde aún se busca (iy se seguirá buscando, quién sabe por cuanto tiempo!) un resguardo frente a la condición impropia de la existencia. Y es justamente ese resguardo lo que se ha encontrado siempre bajo las palabras "propiedad" o "autenticidad". La destrucción tiene aquí un carácter positivo: es el abrir camino hacia la impropiedad. Eco de un tal abrir camino lo encontramos en el *Carácter Destructivo* de Walter Benjamin, comprimido y enigmático texto de 1931:

El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino.

Benjamin, contemporáneo de Heidegger, procuró liberar también, aunque por caminos muy distintos a los de éste, un pensamiento de la *impropiedad*. Por ejemplo en *La facultad mimética*, donde su "teoría de la similitudes no sensibles" sostiene la idea de la *mimesis* o *imitación* en el "origen" de toda experiencia. La desconstrucción del "origen" que allí opera, es retomada en *El arte en la época de su reproductibilidad técnica*, donde la impropiedad de la imagen reproducida, como en el caso de la fotografía o el cine, es liberada de toda referencia a un "original", adquiriendo cierto carácter revolucionario fren-

te al conservadurismo fundado en el privilegio aura de la obra original. Ya en *Experiencia y pobreza*, la impropiedad ha tomado el rostro de “esa pobreza del todo nueva que cae sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica”. Esa pobreza de experiencia comunicable, lejos de llamar a una simple nostalgia, gesta un nuevo concepto de barbarie en el que “la humanidad se prepara para sobrevivir a la cultura” –a contrapelo de aquella *otra* barbarie que en una dialéctica en suspenso, relampaguea en todo documento de cultura (Tesis VII *Sobre el concepto de historia*). A pesar de que tanto en Heidegger como en Benjamin la tradición reviste una importancia fundamental, hasta el punto que ambos parecen estar justamente del lado de los tradicionalistas, tanto uno como otro mantienen con ella una cierta relación destructiva<sup>113</sup>:

El carácter destructivo milita del lado de los tradicionalistas. Algunos transmiten las cosas en tanto que las hacen intocables y las conservan; otros las situaciones en tanto que las hacen manejables y las liquidan. A estos se les llama destructivos.

5. **Heimlich - Unheimlich.** En el conocido artículo *Das Unheimliche*<sup>114</sup>, Freud rastreó el sedimento de esta palabra en la lengua alemana, la cual se ha dado a traducir de múltiples maneras: como lo “inquietante”, “sospechoso”, “ominoso”, “desazonante”, “siniestro”, “extraño”, “ajeno” (cuyo equivalente en griego es “*xénos*”); en inglés: “uncomfortable”, “uncanny”, “haunted” (en el sentido de la casa “tomada”, “encantada”, “poseída” por demonios o fantasmas) y entonces como lo “espectral”, entre otras. Con esto llega a un sorprendente resultado.

Por un lado, mediante el añadido del prefijo “*un-*”, lo *unheimlich* se opone a lo *heimlich*. Lo *heimlich* alude en principio a lo hogareño, lo doméstico, lo acostumbrado, lo consabido desde

113 Sobre las relaciones y diferencias entre la “destrucción” heideggeriana y la “destrucción” benjaminiana. Caygill, H. “Benjamin, Heidegger and the destruction of tradition” y García-Düttmann, A. “Tradition and destruction: Walter Benjamin’s politics of language”, ambos en: *Walter Benjamin’s philosophy, destruction and experience* (2000).

114 Me refiero al ensayo de Freud titulado “Lo ominoso” (*das Unheimliche*), en: *Obras completas XVII*, p. 219 y ss.

hace mucho, lo familiar, aquello a lo que uno se confía (*vertraut*) y donde uno “se siente como en casa” (*Zuhause*). Lo *unheimlich* nombra, por el contrario, la irrupción de lo ajeno en casa propia, que puede ser el recién llegado del extranjero o una presencia inquietante en lo familiar. En cuanto amenaza de la familiaridad, dice Freud, lo *Unheimliche* “sería, en verdad, algo dentro de lo cual uno no se orienta” (*Obras completas XVII*, p. 221), lo que resulta inquietante y terrorífico.

Por otro lado, lo *heimlich* se dice también en el sentido de “lo íntimo”. Este segundo sentido, si bien está vinculado todavía al primero de lo familiar, no por ello se opone a lo *un-heimlich*. En efecto, en “lo íntimo” el calor hogareño se revierte fácilmente, en cuanto comporta la posibilidad de lo clandestino, lo oculto, lo que no se deja mostrar<sup>115</sup>. Así, lo *heimlich* porta consigo el secreto (*Geheimnis*), que puede esconder el pudor, tanto como el pecado, la infidelidad, la traición posible, lo criminal, lo ilegal, lo clandestino. Como quien acoge al inmigrante ilegal, al extranjero en casa propia, a lo inquietante en lo familiar, al fantasma de la casa, lo *heimlich* corre el riesgo siempre de ser tomado por lo *unheimlich*, que puede espantar<sup>116</sup>. Pero entonces, ¿no es acaso lo *heimlich*, en este segundo sentido, aquello que da hospitalidad a lo *unheimlich*? ¿Y no está acaso el sentido de toda hospitalidad marcada por esta secreta correspondencia entre lo *heimlich* y lo *unheimlich*, tal que para acoger al otro, a lo otro de sí, sin aniquilarlo de

---

115 Destaco algunas de las citas que recoge Freud de este segundo sentido de lo *heimlich*: “2. Mantener algo clandestino, ocultarlo para que otros no sepan de ello, escondérselo. Hacer algo *heimlich*, o sea a espaldas de alguien; sustraer algo *heimlich*; encuentros, citas *heimlich*; alegrarse *heimlich* de la desgracia ajena, suspirar, llorar *heimlich*; obrar *heimlich*, como si uno tuviera algo que ocultar: amor, amorío, pecado *heimlich*; lugares *heimlich* (que la decencia impone ocultar [1 Sam.5:6]); “El *heimlich* gabinete (el escusado)”:...el arte *heimlich* (la magia); en el momento en que las cosas ya no pueden ventilarse en público, comienzan las maquinaciones *heimlich*”; “sólo la mano del intelecto, puede desatar el impotente sortilegio de la *heimlichkeit* (del oro escondido)...” “Mis traiciones *heimlich*”...” desde ahora quiero que no haya nada *heimlich* entre nosotros”...” (*Ibid.*, p. 223-4).

116 Así, “lo terrorífico [de lo *unheimlich*] se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar [de lo *heimlich*] desde hace largo tiempo” (*Ibid.*, p. 220).

antemano, deseándolo, debo siempre correr el riesgo de ser acogido por el otro<sup>117</sup> en casa “propia”, en su secreto? En razón de esta complicidad entre lo familiar y lo asediante, hay que dejar de reducir esta pareja *Heimlich-Unheimlich* a una simple oposición.

Lo más interesante para nosotros es que la palabrita *heimlich*, entre los múltiples matices de su significado, muestra también uno en que coincide con su opuesta *unheimlich*. Por consiguiente, lo *heimlich* deviene *unheimlich*. Cf. La cita de Gutzkow: “Nosotros lo llamamos *unheimlich*, ustedes lo llaman *heimlich*” (Freud, S. “Lo ominoso” en: *Obras Completas XVII*, p. 224).

En razón de esta complicidad irreductible y secreta, Freud aporta una luz decisiva sobre el planteamiento de la impropiedad que rastreamos en el texto de Heidegger. Si luego de considerar detenidamente el asunto, el pasaje entre lo familiar y lo asediante, entre *lo heimlich* y *lo unheimlich* resulta ser más fluido de lo que parece a primera vista, no es de extrañar que el pasaje entre *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* (propiedad e impropiedad) de la existencia resulte ser también más fluido de lo que parece. Hasta el punto en que amerite llamarlos a ambos, modos de una misma impropiedad fundamental de la existencia. Tenemos así por un lado, a la “impropiedad cotidiana” –lo que Heidegger llama el ser sí mismo impropio (*uneigentlich*)–, en el que se funda el sentido de lo familiar (*heimlich*) como aquello a partir de lo cual nos orientamos cotidianamente en-el-mundo. Por otro, tenemos a la “impropiedad propiamente dicha” –lo que Heidegger llama su ser sí mismo propio (*eigentlich*)–, donde la existencia se “apropia” de su misma impropiedad, vislumbrando la falta de fundamento sobre la que se erige todo sentido de familiaridad, la esencial insignificancia del mundo, aflorando allí el sentimiento

117 Es el riesgo marcado por un pensamiento de la acogida (“que es la actitud primera del yo ante el otro”) como un pensamiento del rehén, lo que Derrida recoge de Levinas: “Soy en cierto modo rehén del otro, y esa situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro a acoger al otro en mi casa, en la que soy en mi casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad...esta hospitalidad es cualquier cosa menos serena”. Derrida, J. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (entrevista con A. Spire), p. 51.

de lo *unheimlich* de la existencia. Mas, ¿no se evidencia en Heidegger, paralelamente a Freud, lo *unheimlich* como la verdad de lo *heimlich*? ¿Y entonces la impropiedad propiamente dicha como la verdad de la impropiedad cotidiana?

Frecuente, decisivo y organizador, consideramos que el recurso que se hace, en *Sein und Zeit* y en otros textos, al valor de *Unheimlichkeit*, en general sigue pasando desapercibido o desatendido. En ambos discursos, el de Freud y el de Heidegger, dicho recurso posibilita proyectos o trayectos fundamentales. Pero lo hace al tiempo que desestabiliza permanente y más o menos soterradamente el orden de las distinciones conceptuales que allí obran. Dicho recurso debería inquietar tanto a la ética como a la política que implícita o explícitamente derivan de dicho orden (Derrida, J. *Espectros de Marx*, p. 194).

EXCURSO: SUEÑO Y DESPERTAR  
DE LA IMPROPIEDAD

...el imperioso latido de lo impensado en lo pensado  
E. Fink y M. Heidegger, *Heráclito*, p. 208.

Como si el sueño fuese más vigilante que la vigilia ... Esto es lo que hay que hacer según Benjamin, autor de un «Traumkitch»: despertarse, cultivar la vigilia y la vigilancia, pero al mismo tiempo permaneciendo atento al sentido, fiel a las enseñanzas y la lucidez del sueño, cuidadosos de que el sueño dé que pensar, sobretodo cuando se trata de pensar la posibilidad de lo imposible... Habría que seguir velando el sueño, aún despertándose.

J. Derrida, *Acabados*, p. 17.

“Entonces será necesario despertar el sentido de la pregunta por ser”, dice la primera página de *Ser y Tiempo*. El olvido de la pregunta por ser es ese sueño del que hay que despertar. Este olvido implica la impropiedad de la existencia. En cuanto dormida con respecto al sentido de la pregunta por ser, ésta se debe entregar al despertar *de* su impropiedad. Esta formulación es ambigua.

\* \* \*

La hipótesis de esta exploración es la siguiente: el despertar *de* la impropiedad no sería otro que un despertar *a* esta misma impropiedad. Despertar del sueño en cuanto “olvido de la pregunta por ser” sería tanto como despertar a la existencia al sentido de este mismo olvido, pues sólo así despertaría el sentido de la pregunta como pregunta.

Pero este olvido se encuentra anclado en la impropiedad cotidiana de la existencia, como el sueño en el que el Dasein cotidianamente ek-siste. El sueño que caracteriza a la existencia cotidianamente dormida es la impropiedad de su distracción, de su ser en el modo de los otros, de su comprenderse a partir de lo que no es, de su “ganarse

a sí misma” aparentemente. Este sueño es la cara más concreta de lo que formalmente se ha dado a llamar la estructura extática de la existencia (su estar “entregada a sí” y a la vez ser “fuera de sí” en-el-mundo), estructura en la que se funda toda familiaridad y significatividad. Despertar del sueño de la impropiedad cotidiana implica despertar del sueño de todas las “casas en el aire”, todos los “estar como en casa” que día a día se procura la existencia para sí. Quizás sea, entonces, toda casa en cierto modo hecha, creada, inventada, prefabricada, lo cual no tiene nada de peyorativo. Más bien, delimitando este horizonte de impropiedad, la casa y el estar-en-casa se abren a lo que en y de ellas está *por hacer, por inventar o por venir*, como lo que no se puede anticipar dentro de un horizonte asegurado; se prepara la casa para la venida del otro y de otro pensamiento de la “casa”. Despertando de este sueño, la existencia despierta a su más propia impropiedad, a lo inquietante (das *Unheimliche*) que puede ser justamente ese otro pensamiento de la “casa” por venir.

Despertando del sueño que toma la casa y el “estar en casa” por algo dado de antemano y asegurado de una vez por todas, como si se tratara de un “hecho” acabado, la existencia despierta a ese latido de la posibilidad. Pero este *ser-posible* de la casa no es otro que su misma impropiedad propiamente asumida: la verdad de toda familiaridad y comodidad de la existencia como su ser finito y “fuera de casa” (*Un-zuhause*), su carencia-de-morada *originaria*.

Pero acaso, ¿no se desconstruye este concepto de *lo originario*, cuando se habla de una impropiedad en el origen, como cuando se habla (1928) de diseminación originaria (*ursprüngliche Streuung*)<sup>118</sup>, desde el momento que se piensa el fuera-de-casa como lo originario? ¿No supone acaso toda idea de origen justamente un originario estar-en-casa, un en-casa-en-el-origen? Es justamente esta “primera morada” la que es aquí cuestionada, desde que se intenta pensar a la finitud en el corazón de la existencia y el tiempo en el corazón del ser. Incluso cuando se habla en 1946 del lenguaje como

---

118 Ver más atrás: “Impropiedad de la traducción II: la dispersión sexual”, p. 32. Si bien Heidegger parece restituir en diversos lugares el privilegio del *origen* y de *lo original*, como cuando en 1935 habla del origen (*Ursprung*) de la obra de arte, éste seguiría guardando siempre su principio destructor, del que hay que dar cada vez cuenta.



“morada del ser”, no podemos olvidar esta “intrusión” del tiempo y la finitud en el ser y en la existencia, que no es otra que la intrusión misma e irreductible de la impropiedad en el corazón de toda propiedad y de todo “estar en casa”.

Más si el orden de lo excepcional cohabita en el seno de lo ordinario, de la repetición, de lo habitual y de lo más cotidiano –como se intentó sostener en “Dasein y cotidianidad”–, si no hay posible apropiación de la impropiedad *desde fuera*, sino únicamente *desde dentro* de la misma cotidianidad, entonces el despertar de la impropiedad (de lo familiar) a la impropiedad (de lo inquietante) no implica en rigor ninguna salida a ningún ámbito de “lo propio”, o de “lo que sí se posee”. Ninguna propiedad de la existencia. En esta medida, lo que intenta aprehender o apropiarse el pensamiento del ser-para-la-muerte es justamente lo inaprensible, lo radicalmente *inapropiable* de la existencia, que en cuanto precursa-la-muerte como su posibilidad más “propia”, como su más propio “ser-sí-mismo”, lo hace en verdad como posibilidad de su más radical *impropiedad*, como la posibilidad de su más impropio no-ser, donde se vislumbra la “cooriginariedad de lo propio y lo impropio” de la que habla Agamben.

El sueño es, entonces, cohabitado por el despertar. De donde Heidegger estaría rozado, aunque fugazmente, por esa posibilidad inaudita para la filosofía: la posibilidad imposible de un despertar dentro del sueño<sup>119</sup>.

\* \* \*

---

119 Dice Adorno en 1955: “En la paradoja de la posibilidad de lo imposible, se han encontrado por *última vez* en Benjamin mística e ilustración. Benjamin se ha *liberado* del sueño sin *traicionarlo* y sin hacerse cómplice de aquella intención en la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: de que el sueño no debe o no puede realizarse.” (*Prismas*, p. 258). Este texto es citado por Derrida al recibir el premio Adorno en el 2001, añadiendo: “No dejarse impresionar por la «unanidad permanente de los filósofos», esto es, la primera complicidad que romper, y justo eso por lo que hay que empezar a inquietarse uno, si quiere uno pensar un poco...” (*Acabados*, p. 17).

La pregunta es si Heidegger, quien en la vigilia de su pensar habría sido rozado por la posibilidad del despertar dentro del sueño, ha sido suficientemente *fiel* a las enseñanzas sueño, se habría liberado de él *sin traicionarlo* –sueño del que dice Derrida, “es también hospitalario para la exigencia de la justicia, al igual que para las esperanzas mesiánicas más invencibles” (*Ibid.*, p. 26)–. Dejo esta pregunta sin respuesta.

El despertar cohabitaría el sueño, tanto como la muerte cohabita la vida (y lo inquietante cohabita lo familiar). Heidegger reconduce en 1966-7 estas relaciones de cohabitación a la inmediatez de un rozar<sup>120</sup>:

A partir de la inmediatez y proximidad del rozar hay que comprender la relación del despierto con el que duerme y del durmiente con el muerto (*Heráclito*, p. 182).

¿Acaso sabemos algo del muerto por fuera de la inmediatez de la vida? En todo caso, nos dice, “el despierto no roza inmediatamente el muerto, sino sólo por mediación del sueño” (*Ibíd.* p. 170). Pero quizás tampoco sabemos nada del despierto por fuera de su relación con el durmiente, que en sueños roza al muerto<sup>121</sup>. En castellano, la ambigüedad del sueño, que alude tanto al dormir (*schlafen*) como al soñar (*träumen*), puede envolver así ese cierto sonambulismo cotidiano que llamamos vigilia, como aquella familiaridad impropia de la que hay que despertar. Si la cohabitación nos insta aquí en la luminosidad oscura de “la inmediatez y proximidad del rozar”, el despertar no es por tanto un asunto de “conciencia”. No se trata de “hacer consciente algo” o de “tomar conciencia” en el sentido de “tomar distancia”. Y entonces, el estar dormido –como dice en sus lecciones de 1929/30– tampoco es un asunto de “in-conciencia” o de mera “falta de conciencia”:

...por el contrario, sabemos que una peculiar y en muchos casos una extremadamente animada conciencia pertenece precisamente al dormir [*Schlaf*], particularmente aquella de los sueños [*Traum*], de modo que aquí la posibilidad de caracterizar algo empleando la distinción consciente/inconsciente se rompe. Despertar [*Wachen*] y dormir [*Schlafen*] no son equivalentes a con-

---

120 Esta analogía tiene lugar en medio de la relación que establece Heidegger entre la comprensión diurna y la comprensión nocturna (en la que insiste E. Fink), en la sesión XII del seminario sobre *Heráclito* (1966-7), dedicada a la ambigüedad del *aptestai* griego, que es tanto dormir como soñar (Cfr p. 177 y ss).

121 Del sueño, por otra parte, añade Derrida: “El sueño es el elemento más acogedor para el duelo, la obsesión, la espectralidad de todos los espíritus, y para el retorno de los aparecidos...” (Derrida. *Acabados*, p. 26).

ciencia e inconsciencia. (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* s. 92. La traducción es mía).

\* \* \*

“Despertar *de* la impropiedad” tiene un doble sentido. 1) Como un genitivo objetivo, la impropiedad mienta aquello de lo que hay que despertar, el *de dónde*, el “lugar” donde la existencia yace dormida o dormitante, cierto ámbito del sueño como lugar de procedencia del viaje hacia el despertar. 2) Como un genitivo subjetivo, la impropiedad mienta *aquel* que despierta del sueño, el “sujeto” de esta acción, el despertar *de* la bella durmiente impropiedad. Se trata del *despertar de la impropiedad de la impropiedad*.

“Despertar *a* la impropiedad”. Pero el acusativo se presta aquí también a una doble lectura. 1) La impropiedad como *aquel* que duerme y hay que despertar: idesperta *a* la bella durmiente impropiedad! 2) La impropiedad como destino del viaje del sueño al despertar, su *hacia dónde*: el despertar *hacia* cierto ámbito de vigilia, que sería entonces la impropiedad. De donde, *despertar a la impropiedad a la impropiedad*.

Genitivo y acusativo destacan así dos caras de una misma experiencia (imposible): por un lado, remitiendo tanto a *quién* duerme como a *quién* despierta; por otro, tanto al *de dónde* como al *hacia dónde* en el viaje del sueño a la vigilia. La impropiedad, en este contra-movimiento a la caída en el sueño, mienta tanto el *quién* como el *dónde* de la existencia: *Da-sein*. La ambigüedad de esta aventura hacia el despertar encarna la impropiedad constitutiva de la existencia, en cuanto que el “Da” o el “ahí” nombra tanto el *quién* como el *dónde* de la (in)comprensión de ser. Escindida en la ambigüedad (*Zwei-deutigkeit*), la impropiedad del *Da-sein* antecede a la analítica de la existencia, haciéndola posible. Y quizás ésta no tenga otro sentido que el de llevar su misma ambigüedad e impropiedad hasta sus últimas consecuencias.

\* \* \*

La ambigüedad es constitutiva de la caída (*Verfallen*), que es siempre caída en el sueño (por parte) de la impropiedad. Ésta no tiene connotación moral alguna, pero tampoco es un mero “accidente” de la existencia. En cuanto estructura ontológica esencial, no cabe fantasear con la posibilidad de escampar de la impropiedad en ningún ámbito de “propiedad”.

El fenómeno de la caída no nos da algo así como una “visión nocturna” del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, estructura que lejos de determinar su lado oscuro, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días (p. 201; s. 179).

Intentamos explorar la “luz propia” del sueño de esta caída y la posibilidad de un despertar. Ya en las tempranas lecciones de 1923 se habla de *Wach-sein* del *Da-sein*, como posibilidad del estar-despierto del “ser ahí”: “La “propiedad” es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto [*Wachsein*]”. (*Ontología - hermenéutica de la facticidad*, p. 26). Este cómo del ser, como modificación existencial del ente que comprende ser, indica la vía posible de un despertar: “propiedad” que no puede querer decir otra cosa que apropiación o aprehensión *de* lo impropio:

La existencia auténtica no tiene otro contenido que la existencia inauténtica; lo propio no es otra cosa que la *aprehensión de lo impropio* (Agamben, G. “Passion of facticity” en *Potentialities*, p. 197. La traducción es mía).

Pero no hay que confiarse demasiado cuando se trata de despertar, en el sentido de apropiarse *lo inapropiable* o de aprehender *lo inaprensible*.

### 3ª PARADA. DE CÓMO “SE” CONVIVE EN LA IMPROPIEDAD

Qué más decir sino esto: que en la decisión-modificación no tiene nada que ver una “autenticidad” flotante, en el aire, sino *lo propio* mismo de la impropiedad en la cual y como la cual la existencia existe cada vez y constantemente...

Lo que hay que apropiarse (decidir) no es nada más que el estar-arrojado, y entonces *en* el mundo del Se. Pero no hay ahí ningún empobrecimiento, ninguna burla...

J-L. Nancy, *Un pensamiento finito*, p. 104 y 106.

¿A quién se le puede considerar todavía un “sí-mismo” y no meramente un Se? Esto es precisamente lo que provoca la penetrante preocupación de los existencialistas acerca de la distinción, tan importante como imposible, entre lo auténtico y lo inauténtico, lo propio y lo impropio, lo expresado y lo inexpresado, lo decidido y lo indeciso.

P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p. 265.

Si hay una región donde reina la inautenticidad, es en la relación de cada uno con otro posible.

P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 85.

Un recayente es entonces un desalterante, de donde se sigue que nadie se rehabilita sin alterarse...

J. Cortazar, *La vuelta al día en ochenta mundos*, p. 64.

Hasta aquí se ha intentado explorar, tanto a partir de consideraciones “previas” a la lectura de *Ser y Tiempo* (1ª Parada) como a partir de una lectura de la primera página de texto y de la Intro-

ducción (2ª Parada), el lugar de la impropiedad en la investigación emprendida por Heidegger. En lo que sigue se hará un ejercicio distinto. Intentaremos acercarnos a la impropiedad de la existencia a partir del tema de la coexistencia humana. Será una lectura alrededor del capítulo 4 de la *primera sección* de *Ser y Tiempo*. En este capítulo se plantea, por una parte, las condiciones ontológico-existenciales para la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, a partir de las estructuras existenciales del co-estar (*Mit-sein*) y del co-existir (*Mit-Da-sein*), como de mundo-compartido (*Mitwelt*). Por otra, se ofrece una respuesta preliminar a esta pregunta: el *quién* del Dasein cotidiano es aquel que co-existe en la impropiedad, el “se” o el “uno” (*das Man*). Como lo ponen de relieve los citados epígrafes a esta 3ª parada, es éste un lugar privilegiado en el cual explorar y experimentar el potencial crítico del pensamiento de la impropiedad de la existencia en *Ser y Tiempo*.

#### ENTRE-TANTO: EL DOBLE PUNTO DE VISTA

Intentamos desarrollar la tesis según la cual: aquello que da a pensar *Ser y Tiempo* es ante todo la impropiedad de la existencia; y aquello que cae bajo el nombre de “propiedad” no es más que la apropiación de su misma impropiedad. Ahora nos acercaremos a ella a partir de ser-unos-con-otros en la coexistencia impropia.

Antes de ello, daremos un pequeño rodeo contextualizante. Cerrada la Introducción con el §8, ya en la entrada a la *primera sección* del libro, justo antes del §9, se ofrece un bosquejo general del camino que esta *primera sección* habrá de tomar (p. 65; s. 41). Se trata de interrogar al ente que comprende ser, el Dasein, como primer paso en el “despertar” el sentido de la pregunta por ser. Para llegar a determinar el sentido del ser del Dasein –que se revela como temporalidad en la *segunda sección*–, se hace necesario una previa caracterización del ser de este ente como un fenómeno entero, como una “totalidad originaria” (*ursprüngliche Ganzheit*), no dispersa en una multiplicidad. Esta caracterización previa se da tomando como punto de partida la descripción de la estructura

fundamental de la existencia como ser-en-el-mundo, la cual es llevada hasta el punto de determinar su sentido existencial como un todo en la aperturidad y el cuidado.

Dando un salto, ahora, hasta la mitad del libro (§45), podemos recordar ese pequeño balance que nos ofrece Heidegger al comenzar la *segunda sección*, de lo alcanzado durante esta *primera sección*.

¿Qué se ha logrado con el análisis preparatorio del Dasein y qué es lo que se busca? Hemos encontrado la constitución fundamental del ente temático, el estar-en-el-mundo, cuyas estructuras esenciales se centran en la aperturidad. La totalidad de este todo estructural se reveló como cuidado. En el cuidado está contenido el ser del Dasein. El análisis de este ser tomó como hilo conductor lo que anticipadamente fue definido como la esencia del Dasein, la existencia. *Formalmente (formaler Anzeige)* este término quiere decir lo siguiente: el Dasein *es* en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser la va este ser como suyo propio. El ente que es de esta manera lo soy cada vez y mismo. La elaboración del fenómeno del cuidado proporcionó una mirada al interior de la *constitución concreta (Konkrete Verfassung)* de la existencia, esto es, a su cooriginaria conexión con la facticidad y la caída del Dasein (p. 251; s. 231).

Destaco las expresiones “formalmente” o “indicación formal” (*Formaler Anzeige*) y “constitución concreta” (*konkrete Verfassung*) para explicitar lo que hasta aquí hemos llamado el “doble punto de vista” en el que mueve la analítica de la existencia, su “en tanto que” –cosa que no dejará de ser inquietante–, como las dos direcciones o sentidos en los que Heidegger toma en consideración la “constitución de existencia del Dasein” (*Existenzverfassung des Daseins*). Si nos dejáramos guiar por esta poco notoria, aunque recurrente distinción entre un sentido “formal” y uno “concreto” de la constitución existencial del Dasein, podemos caracterizar este “doble punto de vista” como dos direcciones constantemente entrecruzadas de la interpretación (*Auslegung*) en que consiste la investigación ontológica desarrollada aquí por Heidegger, esto es, como dos posibles direcciones en la “elaboración y apropiación de un comprender” en que consiste todo interpretar (Cf.

§32<sup>122</sup>; §45<sup>123</sup>). Hagamos como si esto fuera posible y veamos a dónde nos lleva en relación con la impropiedad.

**El punto de vista formal.** Ya en el §9 se plantea el “sentido formal” (*formale Sinn*) de la constitución de existencia, antes de introducir el punto de vista “concreto” de la cotidianidad:

El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que *él es*, y esto quiere decir, a la vez, que *él* comprende en *su* ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del Dasein [*Das ist der formale Sinn der Existenz-vefassung des Daseins.*] (p. 69; s. 43).

El punto de vista formal articula el estar entregada de la existencia a sí y a comprenderse en su ser. Y lo hace en cuanto “elaboración y apropiación” de una estructura interpretativa, articulada por el *como* [*als*]. Se trata aquí de ese “como” fundamental de la existencia, en que consiste el que al Da-sein le vaya este, su ser, como suyo “propio”. El *como* suyo propio, que desde el §9 sirve para la previa caracterización de la existencia en cuanto ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), sería ya siempre el resultado de una interpretación, y nunca un mero hecho dado y acabado. (Aquí quizás, más que en otro lugar, se hace valer la frase de Nietzsche: “no hay hechos, sólo interpretaciones”). Más no es ésta *Jemeinigkeit* –donde la referencia al Dasein “tiene que connotar siempre el pronombre personal: *yo soy, tú eres*”– el efecto una interpretación cualquiera, sino justamente de aquella (digamos entonces: archi-interpretación o *Ur-auslegung*) que está a la base de la estructura misma de la existencia como poder-ser-comprensor-interpretante, y entonces a la base de toda interpretación en cuanto “apropiación” de una comprensión, haciéndola posible.

**El punto de vista concreto.** Según nos dice Heidegger en el citado texto del §45, éste sería entonces aquel que permite elaborar una

---

122 “En la interpretación el comprender se apropia [*eignet*] comprensoramente de lo comprendido...” (p. 172; s. 148).

123 “La investigación ontológica es un posible modo de interpretación [*Auslegung*], interpretación que fue caracterizada como la elaboración y apropiación [*Zueignen*] de un comprender” (p. 252; s. 231).



comprensión de esta misma constitución de existencia, pero ahora en su “cooriginaria conexión con la facticidad y la caída del Dasein”. Pero no hay que subestimar el alcance de esta “cooriginariedad”, ni hay que considerar a la caída como la hija fea de la existencialidad (que hay que mantener guardada, no dejarla salir mucho a la luz pública). Facticidad y caída son aquí el índice de una “mirada interior” a la constitución concreta de la existencia, mirada que abre lo que Heidegger llama –a puertas de la parte B del capítulo 5 de la *primera sección*–, el horizonte fenoménico de la *cotidianidad* del Dasein (p. 189; s. 167). Este horizonte fenoménico, según él mismo lo reconoce, parece “perderse de vista” en diversos lugares de la analítica de la existencia.

\* \* \*

Cuando Heidegger habla del “perderse de vista” del horizonte fenoménico de la cotidianidad, se refiere explícitamente a la parte A del capítulo 5 de la *primera sección*. Puesto que este capítulo 5 –que trata del “ser-en como tal” en la expresión ser-en-el-mundo– nos arroja directamente al corazón de la “etapa preparatoria” en que consiste toda la primera sección, vale la pena redondear este rodeo contextualizante, determinando un poco mejor el camino que recorre Heidegger por los distintos momentos de la estructura unitaria ser-en-el-mundo. Este capítulo 5 es determinante en este recorrido, ya que hasta este punto del camino, los capítulos 3 y 4 habían desarrollado otros dos momentos de esta estructura unitaria: el capítulo 3, la “mundaneidad de mundo”; el capítulo 4, el “ser-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo”. Estos dos capítulos habrían servido, entre otras cosas, para lograr poner entre paréntesis dos prejuicios fundamentales que obstaculizan el acceso al corazón de la estructura y que podemos describir, respectivamente, de la siguiente manera:

Primer prejuicio. “Mundo” es un ente (generalmente contenedor de todos los entes) del cuál el ente que es el Dasein (o el ser humano) se encontraría esencialmente “separado”, “escindido” –tal prejuicio está a la base de la acreditada relación sujeto-objeto. Según

este prejuicio, el Dasein es primaria y esencialmente un “yo” carente de mundo, que sólo secundaria y contingentemente cae en un “mundo” para relacionarse con él –de manera preferentemente teórica–. Heidegger intenta mostrar que este prejuicio tiene su origen en una errada comprensión del ser del ente en general como *Vorhandenheit*. Al proponer, en el capítulo 3 de la primera sección, una reinterpretación del fenómeno de mundo como familiaridad, que articula en la significatividad el poder-ser comprensor (dilucidado en los §31 y 32 de la parte A del capítulo 5), se abre la posibilidad de pensar *mundo* como momento fundamental de la estructura de la existencia. Si mundo es aquello en lo que consiste el Dasein o la existencia en cuanto ser-en-el-mundo, hay que reconocer que este ente (el Dasein) es el único que esencial y propiamente hablando “tiene mundo” o “habita mundo”, incluso “es mundo”.

Segundo prejuicio. El Dasein, comprendido en la modernidad según una tendencia interpretativa heredada de la tradición como *subjectum e hypokéimenon* (“lo que está a la base”), es primariamente un Yo separado y escindido de los otros Yoes (también atómicamente separados unos de otros). De nuevo, este prejuicio se funda en una errada interpretación ontológica del ser de ese ente que es el Dasein. Al proponer una nueva interpretación ontológica del ser de la existencia como *Mitsein* (como co-ser o ser-en-común), y una nueva interpretación óptica de la existencia o Dasein como *Mitdasein* (como co-existencia), se abre la posibilidad de una comprensión más radical del convivir, del ser-con-los-otros, como momento fundamental del ser-en-el-mundo, momento cooriginario con el fenómeno *mundo*. Y con ello una comprensión más radical del *quién* del Dasein cotidiano. Ya en la puesta entre paréntesis de este segundo prejuicio (llevada a cabo en el capítulo 4 de la *primera sección*) podemos rastrear la diferencia entre los dos “puntos de vista”. En el plano *formal* (§25 y §26), el Dasein es ya siempre un ser-con-los-otros, habita ya siempre un mundo-compartido (*Mitwelt*); sólo a partir de un mundo-compartido puede el Dasein llegar a sentirse sólo). En el plano *concreto* (§27), el Dasein cotidiano no es primariamente un “yo” sino que se ha “diseminado” ya siempre en el modo de ser lo un “los otros” anónimo, en y

desde el cual brega por tomar distancia y hacerse a una singularidad (ver más adelante: “Hacerse a una singularidad”, p. 223).

Abriendo paso a la analítica de la existencia entre estos dos prejuicios profundamente arraigados en y por la tradición, quedaba entonces por desarrollar el sentido del “en”, del “ser-en” en la estructura unitaria: ser-en-el-mundo. De este “en” se ha ofrecido ya una previa caracterización en el capítulo 2 (§12), donde se procura interpretar este “en” de modo existencial y no categorial (p.e. el de la espacialidad física), esto es, en el sentido del “habitar en...”, en cuanto “estar familiarizado con...” y correlativo al del “aquello *en* lo que uno anda...”. El esbozo de esta apertura del horizonte de una *espacialidad existencial* es entonces retomado en el capítulo 5, en la consideración del “Da” del Da-sein (o del “Ahí” del “ser ahí”). Este capítulo está dividido en dos partes: A y B. Nos interesa preguntarnos cómo el “doble punto de vista” se juega en esta división.

\* \* \*

Dicho muy esquemáticamente, en la parte A se elabora la comprensión de los fenómenos cooriginarios de la disposición anímica y de la comprensión, y las estructuras que se fundan en esta última: la interpretación y la discursividad (el lenguaje). Estos articulan la constitución existencial del “Ahí” del Dasein en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) y aperturidad (*Erschlossenheit*). La descripción de estas estructuras se lleva a cabo al hilo de la dupla conceptual: *posibilidad - facticidad*. La hipótesis que intentaré sostener es la siguiente: en toda la descripción llevada a cabo en la parte A de este capítulo 5, predomina el “punto de vista” formal; lo que allí sale a flote es el “sentido formal” de la constitución de existencia.

De la interpretación de la existencia en términos de su “ser posibilidad”, nos dice el §31:

La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica [*leeren, logischen Möglichkeit*] como de la contingencia de algo que está-ahí, en cuanto

que con este puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí [*Als modale Kategorie der Vorhandenheit*], posibilidad significa lo que *todavía no* es real o *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. En cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein (p. 167; s. 143).

Y más abajo:

El Dasein en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a parar a ciertas posibilidades; por ser el poder-ser que *es*, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar. Pero esto significa: el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo [*das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein*], es, de un extremo a otro, *posibilidad arrojada* [*geworfene Möglichkeit*] (p. 168; s. 144).

El Dasein no sólo es posibilidad –pero no como mera “posibilidad lógica”!–, no sólo está proyectado (*Entwurf*) en ellas, sino que está entregado a sí mismo, y en este estar entregado a sí, está arrojado (*geworfen*) a “tener que ser” su posibilidad. Tal es –pero todavía como indicación formal– el sentido de su *facticidad*. La facticidad del Dasein consiste “estar arrojado a poder-ser” en una situación dada, “concreta”, que es justamente cada vez la suya propia. Sin embargo, el adjetivo *concreto* en la expresión “situación concreta” es aquí aún demasiado *abstracto* y no deja de ser por ello una determinación formal. La situación fáctica sólo cobra plena concreción al abordar el “punto de vista concreto” de la cotidianidad, el cual saca a luz esa tendencia fundamentalmente impropia de la cotidianidad que es *la caída*.

Ya desde el §12 (capítulo 2), Heidegger distingue el sentido de esta facticidad existencial del mero hecho o del mero *factum*, p.e., el hecho de estar ahí al frente una piedra “fácticamente presente”:

...el carácter fáctico del hecho del propio existir [*Dasein*] es, desde un punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral. El carácter fáctico del *factum*

Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos *facticidad* (p. 82; s. 56).

La *facticidad* de la existencia, por el contrario, nos pone de relieve que ésta no es nunca un “mero hecho” acabado, consumado. Más bien, su facticidad específica consiste en estar ya siempre arrojado a posibilidades, a ser-su-posibilidad. Pero a diferencia de la vacua posibilidad lógica de un ente que está ahí (*vorhandenes*), el ser-posible que constituye al Dasein no está por debajo de la realidad o la necesidad; de nuevo la indicación metodológica del §7: “por encima de la “realidad” [o del hecho consumado] está la posibilidad”. El concepto heideggeriano de *facticidad* desmonta así la simple diferencia entre contingencia y necesidad, la simple oposición entre necesidad y posibilidad.

Facticidad connota la forzosidad de la existencia, de la cual es testimonio privilegiado la disposición anímica (§29), que abre al Dasein su condición de arrojado: “El término condición de arrojado mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*. El *factum* de «que es y tiene que ser» [«*Dass es ist und zu-sein hat*»] abierto en la disposición afectiva...” (p. 159; s. 135). Este tener-que-ser es tempranamente introducido por Heidegger, al desglosar la proposición inicial del §9 en dos: “1. La «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]” y “2. El ser que está en cuestión para este ente es su ser en cada caso mío” (p. 67; s. 42). ¿Pero no es, acaso, esto que en el §29 se llama “la facticidad de la entrega a sí mismo”, justamente aquello que cae, según la indicación del §45, bajo la mirada de un “punto de vista formal”? Es así como la dupla facticidad-posibilidad que articula toda la parte A del capítulo 5, no escapa aún al punto de vista de una “indicación formal”.

\* \* \*

Y es precisamente el sentido de esta “entrega a sí mismo” y del “como suyo” que constituyen a la existencia en su aperturidad, aquello sobre lo que se extiende el “punto de vista formal” y que será justamente puesto en cuestión desde el “punto de vista con-

creto” de la cotidianidad del Dasein. Es allí donde la facticidad cobra plena concreción.

Como recordábamos hace un momento, el “punto de vista concreto” ha sido ya puesto en marcha en el §27, donde Heidegger responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano como “el uno [*das Man*]...«el sujeto más real» de la cotidianidad” (p. 152; s. 128). Sin embargo, en los párrafos inmediatamente siguientes (§29-34) y que constituyen la parte A del capítulo 5, este horizonte temático en que consiste la cotidianidad concreta “se pierde de vista”. Heidegger procura “recuperarlo” en la parte B del quinto capítulo (§35-38), donde se reinterpretan “las estructuras existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo” desde la cotidianidad del Dasein, al hilo del fenómeno de la caída (*Verfallen*). Detengámonos aquí.

Esta parte B revela la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, respectivamente como los modos de ser cotidianos del lenguaje, la visión y el interpretar. Lo que está en juego en estos fenómenos no es ya la “condición de arrojado” y la “aperturidad” como estructuras existenciales del Dasein (en un sentido formal), sino la “condición de arrojado” y “aperturidad” específicas del modo dominante de ser del Dasein en su cotidianidad media, esto es, la “condición de arrojado” y “aperturidad” específicas del uno (*das Man*). Dice, así, Heidegger al comienzo de esta parte B, a puertas del §35:

Al remontar hacia las estructuras existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo, la interpretación, en cierto modo, ha perdido de vista [*aus dem Auge verloren*] la cotidianidad del Dasein. El análisis debe recuperar este horizonte fenoménico que fuera antes temáticamente planteado. Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿cuáles son los caracteres existenciales de la aperturidad del estar en el mundo cuando el estar en el mundo se mueve en la cotidianidad en el modo de ser del uno? ¿Tiene el uno una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar? La respuesta a estas preguntas se vuelve más apremiante si recordamos que el Dasein inmediata y regularmente se absorbe en el uno y es dominado por él. En cuanto arrojado en el estar-en-el-mundo, ¿no está el Dasein arro-

jado ante todo precisamente en lo público del uno? ¿Y qué significa este carácter público sino la especificidad de aperturidad del uno?... (p. 189; s. 166).

Lo que pondrá de relieve el análisis de estos fenómenos, la hablauría, la curiosidad y la ambigüedad, en cuya conexión ontológica “se revela ese modo de ser fundamental de la cotidianidad que nosotros llamamos la *caída* del Dasein” (p. 198; s. 175), es que la cotidianidad del Dasein, encarnada en la figura del uno, revela una esencial tendencia de su ser, a saber: la tendencia justamente a no ser sí-mismo o a serlo aparentemente, esto es, la tendencia a ser en el modo de la impropiedad. Lo que el “punto de vista concreto” revela es, entonces, *la impropiedad de la existencia* como tendencia esencial en la cotidianidad. Así, nos dice en el §38 sobre *La caída y la condición de arrojado*:

Pero esta caracterización de la caída, ¿no ha destacado un fenómeno que va directamente *en contra* de la determinación con la que se indicó la idea formal de la existencia [*die formale Idee von Existenz*]? ¿Puede concebirse al Dasein como un ente a cuyo ser *le va su poder-ser*, si precisamente ese ente *se ha perdido* en su cotidianidad y «vive» *lejos de sí* en la caída? (p. 201; s. 179).

Dos cosas salen a flote aquí: 1) La determinación *concreta* de la caída no es ninguna prueba en contra de la determinación *formal* de la existencialidad de la existencia, sino más bien una prueba a favor de ella. 2) Es justamente al Dasein cotidiano, ese ente que “se ha perdido en su cotidianidad” y que “«vive» lejos de sí en la caída” a quien en su ser le va su poder ser. De modo que no hay aquí ninguna incompatibilidad entre los puntos de vista formal y concreto. Quien vea allí dos cosas incompatibles –añadiría Heidegger– no ha logrado poner entre paréntesis los prejuicios anteriormente señalados y se sustenta aún en ellos: tener al Dasein por un sujeto aislado y al “mundo” por un objeto<sup>124</sup>. Y sobre todo –añadimos

124 Así, cuando añade en §38: “La caída en el mundo sólo constituye empero una “prueba” fenomenológica *en contra* de la existencialidad del Dasein si se concibe al Dasein como un *yo-sujeto aislado*, como un sí-mismo puntual, del cual él se apartaría. En tal caso el mundo sería un objeto. La caída en el mundo sería reinterpretada ontológicamente y convertida en un estar-ahí a la manera de un ente intramundano. En cambio si mantenemos firmemente

nosotros ahora–, no ha entendido lo radical del planteamiento de Heidegger sobre la impropiedad como fenómeno positivo:

La caída, en cuanto *modo de ser del estar-en*, representa la prueba más elemental *en pro* de la existencialidad del Dasein. En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo, aunque en el modo de la impropiedad (p. 201; s. 179).

Y el modo de la impropiedad, de la cotidianidad cadente (*verfallende*) es tan esencial –tiene el rango de un existencial– que el existir en el modo de la “propiedad” no puede consistir en otra cosa que una de sus posibles modificaciones. La caída como “concepto ontológico de movimiento”, no mantiene entonces como punto de referencia ningún “ideal” de existencia, no cede a la tendencia a buscar el sentido del hombre “por fuera” o “al margen” de éste mundo (el mundo de la cotidianidad cadente) y más bien responde a la advertencia puesta al comienzo de esta parte B del capítulo 5:

...no está de más advertir que tal interpretación tiene propósito puramente ontológico y que está muy lejos de una crítica moralizante del Dasein cotidiano y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura” (p. 190; s. 167).

Lo expuesto por el “punto de vista formal”, en la parte A del capítulo 5 (disposición anímica, comprensión, interpretación y lenguaje), no tiene entonces sentido alguno de un “estado ideal” de la existencia, en el que el Dasein aún no habría caído en la cotidianidad y en el que la existencia aún no se ha proyectado en el modo de la impropiedad. No son tampoco entonces, estas estructuras, el lugar donde buscar el modo de ser “propio” de la existencia. De esta manera, el concepto heideggeriano de interpretación (*Auslegung*) como “apropiación” de una comprensión no deja de tener un sentido formal, con respecto a lo que concretamente llamamos “propiedad” o “impropiedad” como modos posibles de ser de la existencia, diferencia que se juega enteramente en el “punto

---

que el ser del Dasein tiene la estructura del estar-en-el-mundo ya mostrada, resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser del estar-en*, representa la prueba más elemental *en pro* de la existencialidad del Dasein.” (p. 201; s.179).



de vista concreto” de la cotidianidad –dentro del cual el ser propio no es más que un modificación existensiva. Dice en el §38:

La existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente es sólo una manera modificada de asumir esta cotidianidad (p. 201; s. 179).

Pero no nos engañemos sobre esto: ¿es la “cotidianidad” una mera contingencia tempórea del Dasein? ¿Qué significa el que Heidegger diga, al final del §45, que “la cotidianidad se revela como modo de la *temporeidad*” (p. 255; s. 234) y que luego, al final del §71, se reconozca que “con el término cotidianidad no se mienta, en el fondo, otra cosa que la temporalidad” (p. 387; s. 372)? En efecto, como vimos más atrás (ver: “Dasein y cotidianidad”), Heidegger dedica en la *segunda sección* del libro todo el capítulo 4 (§67-71) al tema “*Temporeidad y cotidianidad*”, donde procura dar una reinterpretación de las estructuras de la existencia descritas en la *primera sección* al hilo de la temporeidad *concreta*. ¿Más no es este un proceder paralelo al que pone en marcha en *primera sección*, particularmente en la “división” que estamos considerando (en las partes A y B del capítulo 5)? ¿No se juega acaso allí la recuperación del “horizonte temático de la cotidianidad”, que, de nuevo, a ratos se “pierde de vista”? ¿No es la “recuperación del horizonte temático de la cotidianidad”, lo que evidentemente tiene lugar en este capítulo 4 de la *segunda sección*? En este sentido, lo que está allí en juego es justamente un cierto cambio del “punto de vista”, el paso de una consideración formal de la temporeidad de la existencia (capítulo 3) a una consideración concreta (capítulo 4). Si ahora se interpreta a la cotidianidad como la temporeidad *concreta* del Dasein es porque ella determina el modo de ser del Dasein en su “realidad de todos los días” (*Alltäglichkeit*). Más aún, si esta caracterización diera pie para pensar en otros posibles modos de temporización del Dasein, ellos no podrían tener lugar más que como modificaciones existativas del modo fundamental que es la cotidianidad como existencial.

\* \* \*

El rodeo contextualizante a través de este “doble punto de vista” en el que se desplegaría la analítica de la existencia, sin que Heidegger lo haya hecho temáticamente explícito, lo que podríamos llamar entonces “su *en tanto qué* implícito”, da cuenta de lo intrínsecamente escindido que se encuentra este Da-sein o espacio de lectura, que arroja sinuosamente una mirada bizca sobre el asunto. Entre tanto, este rodeo nos ha servido para dos cosas:

1. En primer lugar, para mostrar cómo todo lo que cae bajo el “punto de vista formal” de la existencia *no equivale de ninguna manera al “ser-propio” de la existencia*. Ninguna de las estructuras existenciales del Dasein que articulan el cuidado y la aperturidad en la *primera sección* (tanto aquellas que en la Parte A del capítulo 5 engranan la disposición anímica, la comprensión, la interpretación y el lenguaje, como aquellas que en el capítulo 4 articulan la convivencia, el co-ser y el co-existir), ni cada una por separado, ni la suma de todas, hacen del Dasein un ser “propio” o “auténtico”. Propiedad e impropiidad son posibilidades esenciales del Dasein que sólo pueden ser objeto de consideración temática desde el “punto de vista concreto”.
2. En segundo lugar, ha servido para mostrar que aquello cuya interpretación corresponde al “punto de vista concreto” de la cotidianidad, punto de vista donde se pone de manifiesto la “cooriginariedad de las estructuras existenciales del Dasein con su facticidad y caída” (§45), es en última instancia la condición esencialmente *impropia* del Dasein. En este sentido, toda la *segunda sección de Ser y Tiempo* no es más que la exploración de una “modificación” posible de esta condición impropia del existir cotidiano. Con ello, hemos esbozado el horizonte de la lectura de *Ser y Tiempo* aquí proponemos.

Una confirmación de esto último, lo encontramos de nuevo en esa plataforma giratoria hacia la temporeidad en que consiste §45. Allí Heidegger describe de manera elíptica, en una sola frase, el resultado del camino recorrido durante la *primera sección*, diciendo:

Hasta aquí, la interpretación ha tomado pie en la cotidianidad media, se ha limitado al análisis del existir indiferente o impropio (p. 253; s. 232).

Podría decirse que en este “análisis del existir indiferente o impropio” no se ha hecho otra cosa que desplegar la potencia del imperio del *das Man* y de la impropiedad que llamamos “cotidiana”. Lo que en un comienzo se planteó como una extraña disyuntiva, “ser sí mismo, no-ser sí mismo, o serlo aparentemente” (tanto en el §4 como en el §9), se revela ahora de manera mucho menos equívoca, mucho más clara.

El modo de ser *impropio* del Dasein cotidiano, más que el puro “no-ser sí mismo” del Dasein corresponde estrictamente a las diferentes maneras de “ser sí mismo aparentemente”. Este se revela ahora como la tendencia esencial de cotidianidad. De esta manera ha desplazado o diferido la posibilidad del “ser-propio”, del “propio ser sí mismo”, hasta el límite, como la posibilidad misma del límite, la posibilidad en la que la existencia “toca” el límite de su ser-posibilidad, por lo tanto, donde la posibilidad del “ser-propio”, del “propio ser sí mismo” del Dasein paradójicamente “se toca” con la posibilidad del ser radicalmente impropio de la existencia, la posibilidad del extremo “no-ser sí mismo” en que consiste *la muerte* pensada existencialmente como posibilidad. O mejor dicho: la posibilidad del “puro y propio” ser-sí-mismo no es otra que la posibilidad del “puro y propio” no-ser-sí-mismo; donde el ser “propio” de la existencia no es otro que su radical impropiedad propiamente asumida. Así, el ser-para-la-muerte se convierte en tema del capítulo 1 de la *segunda sección*. A partir de la dilucidación de la finitud inscrita en el corazón de la existencia, se abre paso hacia de la temporeidad “originaria” del Dasein, siendo este el camino hacia tiempo mismo inscrito en el corazón del ser. Desde este punto de vista, debemos admitir que la impropiedad (propiamente asumida) está inscrita en el corazón de toda propiedad.

Pues sólo en el límite, la existencia (en su estar ya siempre volcada fuera de sí) se deja considerar como fenómeno “entero” no disperso. Correlativamente, lo “propio” de una interpretación apropiadora quizás no tenga lugar más que en el límite, en la experiencia límite o *del* límite de todo horizonte de comprensión, en el borde y desborde de la familiaridad impropia en que nos movemos cotidianamente asegurándonos nuestro horizonte “propio”, esto es,

en el encuentro con su otro: en lo otro de sí, en la más íntima extrañeza. Pero esta extrañeza no es otra que su más íntima impropiedad, una impropiedad no camuflada, no disimulada en “ser sí mismo aparentemente” en la familiaridad de lo público. Si durante toda la *primera sección*, la existencia considerada (formalmente) en su extaticidad como ser-su-posibilidad y (concretamente) en su cotidianidad no permitía una comprensión de la existencia como un todo (*Ganzheit*), esta imposibilidad estaba esencialmente fundada en ese modo del ser del Dasein cotidianamente impropio, disperso (*zerstreut*) en la familiaridad del estado interpretativo público, ya siempre volcado fuera de sí en aquello en lo que “uno” anda.

Pero el tener al ser de la existencia como fenómeno entero (lo tematizado en la *segunda sección*) no puede ser sino una suerte de modificación existensiva dentro de la tendencia a la dispersión característica del uno, en cuanto es éste un existencial esencial que se resiste, por así decir, a “tragar entero” la existencia. La *segunda sección* de *Ser y Tiempo*, en la que se despliegan los fenómenos de la conciencia, la resolución, la temporalidad y la historicidad del Dasein, a partir de la posibilidad extrema de considerar al Dasein como fenómeno entero, interpretado éste en primer lugar como ser-para-la-muerte, toda esta sección no será entonces, desde este “punto de vista concreto”, otra cosa que el desarrollo de una modificación existensiva dentro del ser esencial y cotidianamente impropio del Dasein, modificación que intenta aprehenderlo en su verdad, como apropiación de su misma impropiedad.

## MUNDO-COMÚN

Estamos de vuelta en el capítulo 4 de la *primera sección* de *Ser y Tiempo*. Este repite la no-simetría, la disimetría señalada entre los puntos de vista formal/concreto, por un lado, y el ser propio/impropio del Dasein, por otro. Si bien lo que sale a relucir en el “punto de vista concreto” es la esencial tendencia del Dasein a la impropiedad, lo que sale a flote en el “punto de vista formal” no es su contrario (la posibilidad de un ser “propio” del Dasein) sino una especie de precondition fenomenológica para pensar, desde

un “punto de vista concreto”, las condiciones de posibilidad del ser propio/impropio del Dasein.

Nos detendremos en aquello que enseña el “punto de vista formal” en este capítulo 4; esto es: una vía más apropiada para preguntar por el *quién* del ser humano en la cotidianidad. El ser de este ente, lo sabemos desde el §9, no responde a un *qué* sino a un *quién*. Pero la vía para responder por este *quién* no es la de considerar al Dasein, de entrada, como un “yo mismo” inmediatamente dado, aunque carente de mundo, como una “cosa pensante” –*res cogitans* en sentido cartesiano– o como lo que permanece y se mantiene “idéntico” en medio del cambio y la multiplicidad de las vivencias –lo que la tradición acuñó como *sub-iectum*, “lo que está a la base”–. Como lo recuerda Heidegger en el §25 (*El planteamiento existencial de la pregunta por el quien del Dasein*), estos modos de responder a la pregunta por el *quién*, que ha sido los que ha privilegiado la modernidad, suponen una determinada interpretación del ser del Dasein como mero “estar ahí” delante (*Vorhandenheit*), modo que caracteriza, sin embargo, al ser del ente que no es Dasein (p. 140; s. 115). En esta misma medida, renuncian de antemano a la pregunta (existencial) por el *quién* del Dasein, respondiendo más bien a una pregunta (categorial) del tipo *¿qué es...?:* ¿qué clase de “cosa” es el ser humano?

Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* [*Wer*] (existencia [*Existenz*]) o como *qué* [*Was*] (estar-ahí [*Vorhandenheit*]) en el más amplio sentido) (p. 70; s. 45).

Ahora bien, si “la «sustancia» del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*” (p. 142; s. 117), y si existir quiere decir ante todo estar volcado fuera de sí en lo que uno anda, absorbido por el mundo, ¿cómo responder a la pregunta por el *quién* del Dasein? Más aún, ¿cómo darle sentido a la pregunta misma, sin dar por supuesta la certeza de un “yo” autoevidente como lo previamente dado?

Para responder a esta exigencia, Heidegger abre camino hacia la pregunta (existencial) por el *quién* procurando una determinación preliminar del ser del Dasein a partir de la estructura ser-en-el-mundo. Lo que hace en dos pasos: 1) destacando en esta estructura la mundaneidad de mundo o el fenómeno mundo como modo de ser del Dasein (capítulo 3); 2) destacando otro “momento cooriginario” con el de la mundaneidad: el ser-en como coestar (capítulo 4). Si en un primer momento se interpreta mundo como modo de ser del Dasein, en el segundo momento se interpreta este mundo que habita y que es el Dasein, como mundo ya siempre compartido con otros. Así, en el §26:

El mundo del Dasein es un mundo común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia (p. 144; s.118).

De esta manera, el ser-en que caracteriza el modo de ser del Dasein como ser-en-el-mundo, es un co-ser o co-estar (*Mitsein*) con los otros. A esta determinación ontológica del ser del Dasein corresponde una determinación óptica de los otros entes que tienen el modo de ser del Dasein como co-existentes (*Mitdasein*). Ciertamente, en alemán no cabe pluralizar la expresión *das Dasein* en *die Daseinen*, para hablar de una multitud o de muchos existentes; tampoco cabe decir *viele Mitdaseinen*, mentando muchos co-existentes. Sin embargo, desde el planteamiento propuesto por Heidegger, puesto que el *Dasein* es ya siempre un *Mitdasein*, puesto que el existente es ya siempre un co-existente, el Dasein implica ya siempre a más de uno. En este sentido, se puede recuperar aquí la expresión de Jean Luc Nancy, para hablar del Dasein o de la existencia como un ser-singular-plural (Cfr. *Of being singular plural*).

Con esta determinación formal, por supuesto, no se ha respondido aún a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano. Todo lo que se proponen hacer los §25 y §26 es sentar las bases para preguntar por el *quién* del Dasein, de modo que la pregunta no presuponga de antemano una respuesta que impida la comprensión del fenómeno. Pues si el modo de ser del Dasein es cooriginariamente un co-estar, y si el existente es cooriginariamente un co-existente (o el *Dasein* un *Mitdasein*), los otros con quienes co-habito

el mundo no son nunca una mera contingencia, algo que le pasa por accidente a un “yo” aislado, cada vez que quiere salir de su aislamiento solipsista. Por el contrario: la marca de los otros está ya siempre inscrita en la estructura existencial del Dasein, de modo que su mundo es esencialmente un mundo-común, un mundo compartido (*Mitwelt*).

Sólo a partir del *factum* de la existencia como co-existencia es posible abordar la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano. Pero, de nuevo, no es este un *factum* en el sentido del mero hecho consumado, sino que también aquí el sentido de la facticidad de la existencia (en cuanto co-existencia) reside en tener-que-ser su posibilidad. Y la posibilidad, la potencialidad o el poder-ser en que consiste el Dasein reside justamente en estar ya siempre arrojado a la co-existencia, en co-habitar un mundo-común o –para emplear la expresión de Jean-Luc Nancy– en estar arrojado a ser-en-común.

Si hay en Heidegger un pensamiento de la comunidad<sup>125</sup>, se trata en todo caso de *comunidad en potencia*. Comunidad es siempre comunidad posible. Si se reduce la comunidad o el ser-en-común a lo que, desde el punto de vista del hecho, se presenta como algo meramente dado, se elimina inmediatamente con ello a la comunidad existencialmente pensada. Por lo tanto, no cabe reducir nunca aquí comunidad a cualquier tipo de identidad dada; pues en cuanto una comunidad llega al acto, se realiza, se consume, a la vez se consume, se destruye como tal, en cuanto comunidad en potencia, en cuanto comunidad por venir. Al hablar de comunidades indígenas, comunidad de trabajadores, comunidades gay, o cualquier otro tipo de comunidad minoritaria o no, lo que hay

---

125 Valga mencionar –sin hacer un balance– la discusión iniciada, sobre todo en Francia, hace algunos años alrededor del concepto de *comunidad*, suscitada a partir de la publicación del libro de Maurice Blanchot (1983): *la comunidad inconfesable (La communauté inavouable)*. En esta discusión se inscribe el citado planteamiento de Jean-Luc Nancy (1986) del “ser-en-común”, cuarta parte de *La Comunidad Desobrada (La communauté désœuvrée)*. Valga simplemente mencionar, al menos otros dos planteamientos surgidos de esta misma discusión, la cual se ha extendido ya por más de una década, el de Giorgio Agamben (1990) en *La comunidad que viene (La comunità che viene)* y el que propone Jacques Derrida (1994) a título de una “comunidad-sin-comunidad” (en *Políticas de la amistad*, p. 55; p. 81). Hasta cierto punto, en estos distintos planteamientos se intenta plantear y esbozar posibles respuestas a una pregunta: ¿cómo pensar la comunidad después de Heidegger?

propriadamente de *comunidad* allí es lo que en ellas está ya siempre por venir, lo que se mantiene abierto como potencia, aconteciendo desde un futuro que no es ya un pasado, y que quizás nunca será presente. Esta es al menos la consecuencia que capitaliza G. Agamben del planteamiento heideggeriano:

Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado ya siempre su potencia, no podría haber comunidad alguna, sólo coincidencias y divisiones factuales (*Medios sin fin – notas sobre política*, p. 18-19).

Y es quizás el lenguaje el lugar donde mejor queda expuesto este paradójico sentido de la facticidad potencial del ser-en-común. Si preguntamos ahora: ¿de qué es potencia la comunidad?, tendríamos que responder: comunidad es potencia de comunicación. Más si en la comunicación el ser individual se manifiesta como límite de la comunidad, es desde ella y nunca por fuera de ella que el Dasein se procura cada vez su singularidad<sup>126</sup>. Así en J-L Nancy:

La comunidad y la comunicación son constitutivas de la individualidad, y la individualidad no es tal vez, en último término, más que un límite de la comunidad. Pero la comunidad no es tampoco una esencia de todos los individuos, una esencia que estaría dada antes que ellos. Porque la comunidad no es algo distinto de la comunicación de “seres singulares” separados, que no existen como tales más que a través de la comunicación (*La comunidad desobrada*, p. 190).

Por su parte, comunicación, discursividad o lenguaje –en el sentido amplio en el que Heidegger destaca como sus fenómenos fundamentales al callar y al escuchar (§34)– sería también, ante todo, potencia o posibilidad. Si el lenguaje es comunicación, éste que no es entonces otra cosa que potencia de comunidad. Podríamos citar aquí otras formulaciones a las que da lugar un pensamiento

---

126 Ver más adelante: “Hacerse a una singularidad”, p. 223 y ss.



post-heideggeriano de la comunicación o el lenguaje: “solo hay lenguaje donde hay más de uno quien lo hable” (Agamben); “hablar es siempre hablar a otro” (Gadamer). Pero este *factum* del lenguaje como esencialmente com-partido, se funda –para Heidegger, al menos hasta 1927– en el *factum* de la comprensión en general, que es otro nombre para el ser del Dasein como poder-ser. Este consiste en que la comprensión es ella misma ya siempre compartida por seres que co-existen, habitando un mundo-común.

Ahora bien, si el ser-compartido o el co-estar del Dasein no ha de ser entendido como un mero hecho, cada vez que yo me encuentro facticamente sólo, cada vez que no estoy físicamente delante de los otros (ya se trate del tener un “contacto inmediato” con los otros, perceptual, visual, táctil, olfativo, auditivo, gustativo, o se trate de cualquier modalidad de “contacto técnicamente diferido”, mediante teléfono, televisión, carta, texto, etc.), cada vez que estoy desligado de y sin contacto con cualquier otro (Dasein), hay que decir, en el sentido de la existencialidad, no estoy nunca “sólo”. Pues no puedo más que habitar un mundo-común, y en esto consiste aquí la forzosidad de mi tener-que-ser, mi facticidad. Pues mi ser como poder-ser despliega sus posibilidades, comprende, interpreta y habla ya siempre en y desde un mundo-común y de un modo esencialmente compartido. Lo que no implica en manera alguna destruir la posibilidad de la “soledad” o del “sentirse sólo” como disposición anímica, sino circunscribir dicha posibilidad al *factum* de una comprensión com-partida:

El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar sólo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan solo en y para el coestar puede faltar el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de este (p. 145; s. 120).

Sentirse sólo no es únicamente un modo deficiente del coestar (y su posibilidad es la prueba de éste), sino que puede incluso sobrevenirme anímicamente cuando sí estoy físicamente junto con o delante de otros, sobretodo en medio de una multitud. La soledad es entonces comprendida existencialmente desde el punto

de vista de la posibilidad de un Dasein que habita ya siempre un mundo compartido. Más, ¿no vale esto para cualquier otro posible estado de ánimo que me sobreviene? ¿No somos dispuestos anímicamente ya siempre a partir de la convivencia o del ser- o estar-unos-con-otros (*Mit-einander-sein*)? Así, en las lecciones de 1929/30 dice Heidegger:

La tonalidad anímica no es un ente que aparezca en el alma como vivencia, sino el *cómo* de nuestro existir-conviviendo [o “ser-ahí”-unos-con-otros]<sup>127</sup>(*Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 100. La traducción es mía).

Y un poco más adelante:

Las tonalidades anímicas no son *ningunos efectos colaterales*, sino aquello que determina/dispone nuestra convivencia ya de antemano<sup>128</sup> (*Ibid*, s. 100. La traducción es mía).

## SOLICITUD Y CONVIVIR COTIDIANO

Heidegger llama *solicitud* o *cuidar-de-los-otros* a la manera como se comporta el Dasein relativamente a los otros entes con quienes coexiste y cohabita un mundo-común. Como el estar-ocupado (*Besorgen*) con el útil o con el ente-a-la-mano del que trata el capítulo 3, la solicitud (*Fürsorgen*) en el capítulo 4 es también un modo del cuidado (*Sorge*), esa totalidad estructural que hacia el final de la primera sección (§41) permite una primera comprensión del ser del Dasein como un fenómeno “entero”.

Que la solicitud sea un modo del cuidado implica que también allí –y yo añadiría: precisamente allí, en la solicitud– el Dasein se anticipa a sí mismo. Al cuidar-de-los-otros en el modo de la solicitud (*Fürsorge*), el Dasein cuida-de-sí (*selbstsorgt*). Pero tanto el cuidar-de-los-otros como el cuidar-de-sí en el trato ocupado, tanto lo

127 Dice en el original: “*Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sonder das Wie unseres Miteniander-Daseins*”.

128 Dice en el original: “*Die Stimmungen sind keine Begleiterscheinungen, sonder solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt.*”

uno como lo otro son aquí estructuras ontológico-existenciales, y no meras determinaciones ópticas. El cuidado (tanto de sí como de los otros) determina formalmente al Dasein en su posibilidad, en su ser-posible, esto es, no como si se tratara de un mero hecho contingente desde el que se quisiera valorar el cuidar como un aspecto moralmente laudable en el ser humano. Solicitud y cuidado no tienen aquí un sentido óptico (no se trata de una actitud preocupada o despreocupada) ni un sentido empírico (tampoco se trata de hechos verificables, posibles objetos de estudio de una psicología), sino que tienen un sentido ontológico-trascendental: *Besorgen*, *Fürsorgen*, *Selbstsorgen*, como modos de la *Sorge*, son estructuras *a priori* de la existencia. Que el cuidado y la solicitud, en cuanto modos del anticiparse a sí, comparecen dentro de lo que he llamado el “punto de vista formal” de la analítica de la existencia, queda claro en el §41:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse pues, *formalmente*, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (p. 214; s. 192).

Pero más allá de esta determinación formal, el “punto de vista concreto” de la cotidianidad pone de relieve la tendencia por la que inmediata y regularmente se inclinan el cuidado y la solicitud: a cuidado de sí como de los otros en el modo de la impropiedad. El Dasein cotidiano tiende a cuidar de sí y de los otros, inmediata y regularmente, en diversos modos deficientes del cuidado, tales como el descuido o la indiferencia. Si sólo al Dasein puede, en general, serle algo indiferente o no-indiferente, este “algo” puede ser precisamente su ser, tanto como el ser de los otros.

Y sin embargo, en cuanto fundada en la estructura existencial que Heidegger llama “caída” (*Verfallen*), lejos de ser una mera contingencia, esta tendencia a la impropiedad tiene un sentido ontológico-existencial: determina *a priori* a la existencia en cuanto tendencia, por lo cual añade en este mismo §41: “También en la *impropiedad* el Dasein se anticipa esencialmente a sí” (p. 215; s.193).

Es justamente en el plano concreto de la cotidianidad y particularmente en la tendencia hacia el modo impropio de la solicitud, donde se juega la posibilidad de una respuesta a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano.

\* \* \*

Antes de entrar en la respuesta cabe, sin embargo, considerar el mundo-común que habita el Dasein en la co-existencia, en relación con la impropiedad de la solicitud que caracteriza el convivir cotidiano, sus modos deficientes. Con respecto a estos, nos dice el §26:

...inmediata y regularmente, el Dasein se mueve en los *modos deficientes de la solicitud*. Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados hacia el final, caracterizan el *convivir cotidiano* y de término medio. Estos modos de ser ostentan una vez más el carácter de la *no llamatividad* y de *lo obvio* que es tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana de *los otros como del estar a la mano* [Zuhandenheit] del útil de que nos ocupamos a diario (p. 146; s. 121).

La tendencia hacia los modos deficientes de la solicitud que predomina en el trato ocupado y en el convivir cotidiano con los otros, hunde sus raíces en la estructura misma de mundo descrita ya en el capítulo 3 de la *primera sección*. Allí se habla de mundo como mundo-circundante (*Umwelt*), del cual se dice hacia el final del §14 que es “el mundo más cercano al Dasein cotidiano” (p. 94; s. 66). En el trato (*Umgang*) cotidiano con los entes intramundanos o con los asuntos de los que se ocupa, el Dasein habita un mundo circundante o mundo-entorno (*Umwelt*), de un modo tal que “ya siempre se ha dispersado [zerstreut] en la multiplicidad de los modos de ocuparse” (p. 95; s. 67). En razón de esta inmediata dispersión en los quehaceres, ni uno mismo ni los otros con quienes coexisten aparecen nunca inmediatamente en el vacío, sino que lo hacen siempre en medio de un contexto de remisiones, articula-

do alrededor de ciertos quehaceres determinados. Recordemos que ya en el nivel más básico de la comprensión, este contexto de remisiones se teje significativamente como aquello en y desde lo cual uno se orienta en-el-mundo cada vez, orientándose en aquello en lo que anda. La significatividad que articula este contexto de remisiones se hace explícita en la interpretación, que a su vez tiene como su posibilidad esencial la de ser llevada a la palabra en el lenguaje. Así, la significatividad no es otra cosa que la articulación de esa esencial familiaridad en la que el Dasein habita cotidianamente su mundo circundante. Heidegger toma al *útil*, ese ente del cual el Dasein eminentemente “se ocupa” en su vida diaria, como punto de partida en su consideración del mundo circundante. Al hacerlo, determina la manera como éste ente intramundano (el útil) comparece en la inmediatez de la familiaridad de trato ocupado, esto es: en el modo de la no llamatividad. Es en el más absorbo y familiar no-llamar-la-atención de su uso, como al Dasein le ocurre encontrarse (*begegnen*) inmediatamente con el útil.

De manera análoga al modo de comparecer del útil, aunque lo separe de éste un abismo ontológico, tenderían a comparecer también los otros con quienes co-existo, tanto como yo mismo en el trato ocupado. Para “andar en lo uno que anda”, es necesario que la familiaridad misma del habitar y lo obvio de una comprensibilidad de base se despliegue anticipadamente. Más esta consideración formal se determina concretamente en la impropiedad de la cotidiana solicitud, donde predominan lo obvio y la no-llamatividad como modos deficientes de cuidar-de-los-otros en el trato ocupado. Más esta impropiedad tiene un sentido eminentemente positivo: hace posible la convivencia cotidiana como tal. Se entiende así que el ostentar el carácter de la no llamatividad y de lo obvio puede ser tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana de los otros *como* del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario.

### LA CARTA DEL “UNO”

Digamos que en este momento escribo una carta. Escribirla es aquello en lo que ando y de lo que me ocupo. La carta es aquí la obra.

La obra producida no sólo remite al para-qué de su empleo y al de-qué de su composición (p. 98; s. 71).

Supongamos que se trata de una carta dirigida a alguna empresa de servicios públicos, en la que se reporta un daño en el servicio, por ejemplo, el teléfono. El reportar el daño es aquí el para-qué del empleo de la carta, que como tal denunciar lleva consigo una serie de remisiones que apuntan en las más diversas direcciones: el teléfono dañado, el apremio por utilizarlo (apremio que pone de manifiesto todo un contexto remisional de ocupaciones que me asedian, paralelas a la escritura de esta carta, ocupaciones aplazadas, digamos, en potencia); pero así mismo, remite a la situación objetiva local de los servicios “públicos” y de la empresa misma (ya no tan pública) de servicios a la que me dirijo.

Por otro lado, la obra remite al de-qué de su composición, toda una serie de remisiones materiales involucradas en el *trato* con ella: antes solía ser el papel, y entonces los árboles de donde se obtiene el papel y todas las demás fuentes de la materia prima involucrada, sus transformaciones, hasta su comercialización y venta, etc.; lo que vale también para la tinta, la pluma y demás útiles con los que escribo. Así, la carta en cuanto obra “es la portadora de la totalidad remisional dentro de la que el útil comparece [*begegnet*]” (p. 97; s. 70). Hoy en día, quizás, esta totalidad remisional que porta la carta involucra otro útil, la máquina-computador, y entonces concierne al envío de la carta vía *world-wide-web*. Al mismo tiempo, comparece aquí la luz, tanto la luz natural como la luz artificial, ambas remisiones del *mundo público*<sup>129</sup>, tanto como la ventana, el cuarto desde donde escribo, la casa, y en general todo aquello que involucra el dónde, el cómo, el cuándo de mi habitar en este caso.

---

129 “Con el mundo público [*öffentlichen Welt*] queda descubierta y accesible la naturaleza del mundo circundante. En caminos, carreteras, puentes y edificios, la ocupación descubre la naturaleza en determinada dirección. Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones de alumbrado público, la oscuridad, e.d., la particular mudanza de presencia y ausencia de la claridad del día, la posición del sol. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral. Cuando miramos el sol estamos tácitamente haciendo uso de la posición del sol, por la que se hace la medición astronómica oficial del tiempo. En el uso de ese útil tan inmediata e inadvertidamente a la mano que es el reloj se encuentra también a la mano la naturaleza circundante” (p. 98; s. 71).

Pero a la vez y con igual derecho, en la totalidad remisional que porta la obra (aquí la carta) comparece el quién, el con quién, etc., de mi habitar ocupado. Con lo cual queda en evidencia que el plexo de remisiones que articula aquí el mundo de la ocupación, pone éste al descubierto como un mundo-público tanto como un mundo-común. Pero, ¿cómo comparecen los otros con quienes coexisten en esta totalidad remisional?

(Paréntesis 1. “Mundo es lo que sale al encuentro [*Welt ist, was begegnet*]” –dice tempranamente Heidegger en sus lecciones de 1923 sobre *Hermenéutica de la facticidad* (p. 111; s. 86). Resulta inevitable recordar aquí –aunque sea a modo de contraste– la proposición inicial del *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein: “1. El mundo es todo lo que es el caso [*Die Welt ist alles, was der Fall ist*]”. Aún cuando en ambos casos se tome distancia de la tendencia a considerar *mundo* como “la totalidad de las cosas”, en Heidegger *mundo*, lejos de ser entonces “la totalidad de los hechos”, es “lo que comparece” o “sale al encuentro” (...*was begegnet*), lo que “acontece”. Razón de más, por la cual Heidegger omite el artículo definido “el”, donde Wittgenstein lo emplea para nombrar *el mundo*, *die Welt*. Más que “ser el caso” (...*was der Fall ist*), diríamos en castellano que *mundo* es para Heidegger “lo que viene al caso”, “lo que me incumbe”, “lo que tiene lugar”, “lo que ocurre”, y nunca un mero hecho, ni siquiera, como en la proposición 1.1 del *Tractatus* de Wittgenstein, “la totalidad de los hechos [*Tatsachen*]”<sup>130</sup>, sobretodo si se tiene en cuenta que Heidegger distingue tajante y radicalmente entre la *Faktizität* de la existencia y la *Tatsächlichkeit* como el hecho de los demás entes intramundanos. En este sentido, podríamos decir que aquello que comparece, que sale al encuentro y que *viene* al caso es, cada vez, lo articulado en un determinado contexto de remisiones. Venir al caso no implica inmediatamente en modo alguno comparecer de modo temático; por el contrario, las remisiones constitutivas quedan siempre descubiertas tan sólo, dice Heidegger, en “algún grado de explicitud”<sup>131</sup>.

130 “1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas [*Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*]”.

131 “Pertenece a la esencia de la función descubridora de todo absorberse en el inmediato mundo de la obra, que, según el modo de absorción en él, el ente intramundano que queda

Más aún, la no-llamatividad sigue siendo aquí el modo predominante del comparecer y quedar al descubierto *mundo*, tanto el mundo-público como el mundo-común. Es la no-llamatividad la tendencia fundamental del inmediato salir al encuentro del contexto de remisiones implicadas en mi ocupación, como un comparecer silencioso, tácito, inadvertido –casi estaría tentado a decir, “inconsciente”, pero lo que está en juego aquí justamente no es un asunto de conciencia–. Este comparecer en principio tácito y silencioso –del que no se excluye el ruido ambiente, tanto de las máquinas como de la habladuría– de todo aquello en lo que ya me encuentro, de lo que ya me ocupo en la extaticidad de mi andar volcado fuera de mí, teje cada vez el plexo de remisiones de lo que viene al caso. Pero *venir al caso* no equivale inmediatamente a *venir a la palabra*. Y sin embargo, en el venir a la palabra puede estar en juego la esencial *pertinencia* de todo lo que viene al caso, si nos dejamos guiar aquí por la indicación de Gadamer, cuando dice: “la palabra ha de ser palabra *pertinente*” (*Verdad y Método II*, p. 150). Lo cual no se excluye que podamos hablar de “lo que no viene al caso”. La palabra impertinente es justamente pertinente de manera defectiva, digamos: impertinentemente pertinente. Lo que viene al caso en las más diversas modalidades de pertinencia puede constituir así, cada vez, el contexto de remisiones.)

(Paréntesis 2. La obra remite ya siempre explícitamente o no, “en diversos grados de penetración circunspectiva”, a los otros co-existentes y al Dasein mismo. ¿Cómo porta la obra la remisión al Dasein mismo? La obra evidentemente remite en última instancia al Dasein que soy cada vez “yo mismo”, ya como aquel que produce la obra, ya como aquel que recibe la obra o está ante ella o en algún otro tipo de relación posible con ella. Pero, la pregunta es por el cómo de esta remisión. Me gustaría en este punto lanzar una hipótesis aventurada, que rebasa el espectro de consideraciones formales según las cuales el Dasein es cada vez aquel que soy “yo mismo”: la manera como la obra porta esta remisión, es remitiendo siem-

---

también puesto en juego en la obra, e.d., en sus remisiones constitutivas, puede ser descubierto *en diversos grados de explicitud y con diversa profundidad* de penetración circunspectiva.” (p. 99; s. 71).



pre, cada vez y en diversos grados de explicitud, al Dasein como un otro. En la medida en que el Dasein es aquel al que remite la obra, en la medida en que el Dasein se encuentra ya siempre sometido a lo que podríamos llamar la “ley de remisión” instituida por la misma estructura remisiva de mundo como “significatividad”, el Dasein comparece como “lo remitido” y en cuanto remitido, *como un otro*. La hipótesis sería: en cuanto hay remisión, la remisión es siempre *a otro*, otro que puedo ser “yo mismo” según el caso. ¿Cómo comparece entonces el Dasein, visto desde la obra? Comparece ya siempre como un *otro*. El asunto está en el modo, en el cómo de este comparecer remitente o remitido. Una vez más, el Dasein puede salir al encuentro *como otro*, ya de manera propia, ya de manera impropia, con lo cual entramos en el espectro de consideraciones concretas: propiamente, siendo otro como “otro” (siendo “propiamente” impropio); impropriamente, siendo otro como “uno mismo” (*Man selbst*), encubriendo su *ser-otro* o su impropiedad más “propia”, bajo la máscara del supuesto ser “uno mismo” (*Man selbst*)—modo característico de su impropiedad “cotidiana”<sup>132</sup>).

El mundo público es ya siempre un mundo compartido. Y no sólo en cuanto participamos de una comprensión común, compartida y pública. También en cuanto queda al descubierto la remisión a aquellos a quienes remite el de-qué de la obra (no sólo trabajadores y empresarios, la lista sería interminable), tanto como su para-qué. Puesto que en el ejemplo propuesto la obra es una carta, ella remite esencial e inmediatamente *a otro* (otro coexistente, que tiene el modo de ser del Dasein), ese otro a quién la dirijo. Así, la carta no sólo es una especie de obra, sino que también es ella misma un *útil* que sirve en este caso para remitir una queja a otro coexistente. A este género de “útiles” que no sólo remiten en la medida en que sirven para-algo (lo que caracteriza al *útil* en general), sino que sirven justamente para-remitir, que sirven para-señalar y para-poner-al-descubierto la remisión misma, Heidegger

---

132 Más esta impropiedad del remitir o enviar (*schicken*) se radicaliza cuando se trata del envío del ser al Dasein. Cuando lo remitido no es un ente más sino el ser mismo, no se puede estar seguro del destino (*Schicksal*) de este envío, entrega que no restituye ni capitaliza nada, sino que tan sólo se entrega como regalo (*Geschenk*), el cual puede estar ya siempre envenenado. Ver más atrás: “impropiedad y finitud”, p. 76.

lo llama *señales* o *signos* (*Zeichen*). De modo que en la carta, en cuanto especie “compleja” de signo, hay de manera directa e inmediata una remisión al Dasein, como aquel a quien ya siempre está dirigida toda remisión en cuanto signo o señal.

Por lo demás, el destinatario de este tipo de cartas relativas a la burocracia de los servicios “públicos” es por lo general un destinatario indeterminado, que me puede ser completamente indiferente (jefe de tal o cual unidad de la empresa, a quien generalmente desconozco), pero con quien de alguna manera “me entiendo” de antemano, según ciertas reglas de formalidad que “se” usan o que “uno” emplea para escribir este tipo de cartas. Y por supuesto la carta remite también, y no en último término, a aquel que soy “yo mismo”: aquí, aquel quién la escribe, uno mismo como productor y usuario de la obra-útil-signo-carta, quien a pesar de optar por mantener un cierto tono neutral en ella, no deja de estar anímicamente dispuesto<sup>133</sup>, al igual que lo estará ide seguro! su destinatario sin rostro conocido. ¿Pero no es acaso toda carta –burocrática o personal–, no es acaso toda escritura ya siempre remisión? ¿Y en cuanto tiene la remisión la estructura de la huella, no remite ésta siempre a otro? ¿No hace valer como momento esencial de su extraña fenomenalidad el estar dirigida a un *otro lector posible*, otro que en cuanto puede siempre sobrevivir a mi “propia” muerte, me será ide seguro! desconocido, usted por ejemplo, futuro lector improbable de estas páginas?

Me disperso entonces en la escritura de esta carta, y en este mundo-tejido-de-remisiones en el que así me oriento, de modo que en este caso “yo” soy ante todo aquel que “uno” es o que debe ser (*man muss...*, *man soll...*) en el momento de escribir una carta de esta índole. Tan solo una carta – la carta del “se” o del “uno”.

---

133 La disposición anímica le abre al plexo de remisiones un campo de posibilidades inagotables. A su manera, la literatura, la pintura, la música, la obra de arte en general, no es otra cosa que un trabajo –en el lenguaje como escritura, en la tierra– en torno al *habitar* mundo y a la infinitud de sus pliegues (Cfr. “El origen de la obra de arte”, 1936). Por poco poético que pueda parecer un plexo de remisiones como el propuesto a modo de ejemplo, y más allá del elemento “estético” inherente a todo habitar, más allá incluso de “la poesía” misma como institución, lo que la frase de Hölderlin “Poéticamente habita el hombre sobre la tierra” pone de relieve es que ningún contexto de remisiones es completamente arbitrario y que su descripción exhaustiva es verdaderamente inagotable, potencialmente infinita.

## LA CARTA DEL OTRO

*I'll send you a love letter straight from my heart...  
you know what a love letter is? Is a bullet from my  
fuckin' gun...*

*Blue Velvet*, película de David Lynch

–Se objetará que apelamos aquí a ocupaciones (*Besorgen*) y solicitudes (*Fürsorgen*) tendenciosamente impersonales, sacadas de un tejido de remisiones característico de un mundo compartido público. ¿Qué sucede, sin embargo, en ese caso ejemplar de la vida privada, cual es la escritura de una carta amorosa? Indudablemente esta otra carta –digamos, *la carta del otro*– abre un campo de juego en el que se está mucho más cerca (en el sentido de la espacialidad existencial) a ese *otro* al que la carta remite, otro u otra como aquel o aquella que no es de ninguna manera ni indeterminado, ni indiferente, ni tan desconocido para quien la escribe, a diferencia de lo que puede representar un funcionario público, en el caso de la carta burocrática.

–Y sin embargo, en cuanto otro a quien se ama y se remite esta carta, él o ella debe ser quizás lo suficientemente otro, lo suficientemente desconocido, para no aniquilar en la remisión amorosa su propia alteridad, lo que hay de otro en el otro, y con ello el deseo, el amor. En este sentido, el otro debe seguir siendo suficientemente otro, ya no por falta de cuidado (*Sorglosigkeit*) ni por indiferencia (*Gleichgültigkeit*), sino por cierto exceso de cuidado (si es que el amor no ha dejado de ser siempre un cierto “exceso”), debe seguir siendo suficientemente otro por cierto exceso de solicitud (*Fürsorge*), una solicitud tal que, diría Heidegger, “deje en libertad al otro para ser sí mismo” (p. 147; s. 122).

–De modo tal que, en general, se pueda amar al otro. Si es que amar es ante todo, como piensa Lacan, “dar lo que no se tiene”<sup>134</sup>. De modo que amar implicara siempre, quizás, una impropiedad de más, un excesivo e inaudito darse a sí mismo como otro...

---

134 Lacan, J. *Escritos*, p. 598 (Cfr. Derrida, J. *Dar el tiempo. La moneda falsa I*, p. 12).

–Pero dejemos en suspenso aún, por un momento más, lo que pueda querer decir, en general, “ser sí mismo” y “darse a sí mismo”. Lo que está en juego en la remisión amorosa, como en otras remisiones de tipo “personal” o “afectivo”, es más bien un *cuidado por el otro en cuanto otro*, y quizás lo que Heidegger llama más adelante en el §34 “escucha”: estar abierto al otro. No se excluye que en tal apertura pueda estar en juego el “más propio” poder-ser sí mismo del Dasein, pero yo añadiría: ello en la medida en que la “propiedad” de este ser sí-mismo dependa justamente de su “ser suficientemente otro”. O para decirlo con Heidegger, de escuchar a ese amigo que todo Dasein porta consigo:

El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (p. 186; s. 163).

–Lo que está en juego en el trato ocupado de la carta amorosa (que no por ello deja de ser un trato ocupado), y en el plexo de remisiones que se articula alrededor de esta posibilidad extrema, sería, ni más ni menos, que la posibilidad del ser otro en cuanto otro y, quizás, del ser sí mismo en cuanto otro (y no sólo la posibilidad que se infiere fácilmente del texto de Heidegger: la del ser otro en cuanto sí mismo), un cualquier/radicalmente otro en su singularidad<sup>135</sup> y en su ser absolutamente irreemplazable e insustituible<sup>136</sup> en la existencia.

–Desde esta perspectiva, el ser sí-mismo “propio” no consistiría en otra cosa que en esta posibilidad extrema: la de *ser un otro* que el uno mismo, *ser otro* que el cotidianamente impropio. Ser otro como la posibilidad de ser propiamente impropio. Una impropiedad, casi diríamos invirtiendo la frase de Heidegger, que “deje en libertad al sí mismo para ser otro”.

–Lo cual no dejaría de ser, en Heidegger, una suerte de modificación existencial, aunque extrema y fundamental, del ser cotidianamente impropio del Dasein, una modificación de ese existencial

---

135 Ver más adelante: “Hacerse a una singularidad”, p. 237.

136 Ver más adelante: “Ser “sustituible” y estado interpretativo público”, p. 214 y ss.

esencial en que consiste su co-estar caído, modificación en la que éste se apropia de su verdad.

–Por lo demás, hay ya siempre todo un mundo público que participa del instante de intimidad en que consiste la escritura y lectura de una carta amorosa, por ejemplo, toda la serie de remisiones involucradas, no sólo en el envío mismo de la obra-carta (el cartero, el formato, etc.), sino también en su misma materialidad –lo que vale aquí tanto para la carta amorosa como para la carta burocrática, aun cuando los soportes sean a veces distintos–.

–Y más allá de esto, la privacidad de la ocasión se ve aquí, ya siempre y necesariamente, contaminada por un irreductible ámbito de publicidad: la palabra misma, y en este caso en particular, la letra escrita. Pues no hay palabra y no hay letra que no sea pública, como tampoco la hay sin repetición. No sólo no hay una “primera palabra” (Gadamer), sino que toda “autenticidad” de la palabra proferida o de la letra escrita se encuentra ya siempre de antemano dispuesta por una impropiedad esencial, la de aquello que tienen de esencialmente público y repetible tanto la palabra como la letra escrita. Pues sólo en y desde una tal impropiedad se abre, tanto como se cierra, el juego del llegar a ser auténticamente otro, un otro que aquel que cotidianamente soy, otro que aquél que se ha perdido ya siempre en el “uno mismo”. Parafraseando a Levinas, diríamos: sólo en y desde la impropiedad del lenguaje nos podemos pensar *de otro modo que* como un “uno mismo”, otro que aquel perdido en la habladuría y en la escribiduría, en el “yo hablo como se habla” o en el “yo escribo como uno escribe”.

–Digamos entonces que el drama de la privacidad, de lo privado y de la “vida privada”, tanto como el drama de “lo propio” y “auténtico”, tiene lugar ya siempre en, desde y nunca por fuera de ese mundo-compartido-público que habitamos y que llamamos lenguaje o escritura. De nuevo, no podemos evitar recordar aquí a Wittgenstein y su crítica a los lenguajes privados. El lenguaje, esa “casa del ser, cuyo guardián es el hombre” (*Carta sobre el humanismo*), es ya siempre compartido, es la casa-de-lo-común. Y sin embargo, lo que esta consideración formal tiene de concreto es la

esencial impropiedad misma del lenguaje: nadie puede reclamar “derecho de propiedad” sobre la palabra.

–Incluso la clave, la contraseña, el *password*, aquello que para ser tal no depende ya de su sentido, a veces ni siquiera de su grafía, sino de algo que tiene la apariencia de ser mucho más “propio” e “intransferible” como su pronunciación. Tal es el caso del *Schibboleth*, como en el poema de Paul Celan; pero ésta es la palabra radicalmente impropia, radicalmente in-apropiable: la palabra del radicalmente Otro.

–Una vez más, el “ser propio” y la “autenticidad” no son otra cosa que posibilidades del ser impropio del Dasein. Razón de más para decir que no hay en el lenguaje una frontera previamente trazada, un límite claro entre lo público y lo privado.

–Se estaría tentado a restituir el privilegio de “la propiedad” o “la autenticidad”, esta vez por vía del llamado silente de la conciencia y la culpa (*Ser y Tiempo*, capítulo 2, sección 2), donde parece asomar algo de “lo más propio” del Dasein. Pero lo que está en juego allí quizás no sea una simple restitución de los valores de “propiedad” y “autenticidad”, sino más bien la posibilidad extrema del encuentro cara-a-cara con la impropiedad misma, llevada hasta cierto límite: el del llamado silente. Se trata del llamado de esa voz desconocida (*eine fremde Stimme*), la voz del otro que llama al Dasein a su poder-ser más propio, en una suerte de vocación de la que, dice Heidegger: “nada mundano permite determinar quién es el vocante”. ¿No es acaso éste, en cuanto vocación, el llamado del otro, de un otro tan otro que no se lo puede siquiera “reconocer” como tal? ¿Más aún, no es éste acaso el llamado a ser un otro, a ser el radicalmente otro que soy, antes de ser el “uno mismo” que soy en la impropiedad cotidiana? ¿No está en juego aquí, de nuevo, una suerte de *apropiación de esta misma impropiedad*? Este exótico llamado “como llamado desde la desazón [*als Ruf aus der Unheimlichkeit*]” (p. 299, s. 280), abre en cuanto vocativo, la posibilidad extrema de ser “propiamente” ese otro, como posibilidad de ser un “tu” antes que un “yo”: la llamada del tu.

–La carta del otro como la llamada del tu. En ella está en juego la voz del amigo como la voz que llama del extranjero en uno. En cuanto este amigo es justamente ese extraño (*ein fremde Stimme*), no estamos nunca inmunes ante la posibilidad de que la voz muda que resuena en la llamada sea la del íntimo enemigo que todo Dasein porta consigo<sup>137</sup>. Contestar a la llamada no deja de ser entonces un asunto de hospitalidad.

### UN CONFLICTO ONTOLÓGICO-INTERPRETATIVO

Correlativa a la dispersión en la multiplicidad de los modos del ocuparse y a la impropiedad de la solicitud en el trato con los otros a un nivel óptico, la dispersión y la impropiedad operan al nivel ontológico de la interpretación de los modos de ser del ente. Partamos de la tendencia a interpretar el modo de ser de los entes como lo que está meramente dado, como un estar ahí delante (Rívera) o como un ser-ante-los-ojos (Gaos), modo que Heidegger llama *Vorhandenheit*. Heidegger vincula dicha tendencia interpretativa a la actitud teórica, que se erige sobre el supuesto de un “puro mirar” que se abstiene de una manipulación práctica de las cosas; más su ontogénesis existencial reside en la curiosidad. Por su parte, la curiosidad (*die Neugier*) entendida como tendencia de la mirada, es considerada ontológicamente, en cuanto modo de ser de la caída, como un existencial (y no como un categorial), en cuya raíz se guarda el declinar del cuidado mismo en su impropiedad cotidiana: *cura-curiositas*. El examen cuidadoso de la realidad que se suele llamar “actitud teórica”, en cuanto vinculado existencialmente a la curiosidad, caracteriza una posibilidad extrema en el trato disperso que, dando por supuesta una mirada neutral y carente de perspectiva sobre las cosas de que se ocupa, interpreta de antemano las cosas como si ellas estuvieran primariamente ahí para ser contempladas, desligadas o desconectadas<sup>138</sup> de cualquier

137 Sobre el tema del amigo/enemigo en Heidegger, cfr. Derrida, J. *Políticas de la amistad –seguido del oído de Heidegger*, p. 341 y ss.

138 No estamos pensando aquí en la actitud teórica que caracteriza la mirada fenomenológica en Husserl. Esta, por el contrario, anticipa el planteamiento heideggeriano, en cuanto que

trato ocupado y de todo contexto pragmático de remisiones, dando entonces por supuesta una mirada no predispuesta en su mirar por una orientación previa. Con lo cual se pierde de vista: 1) que todo mirar es ya un interpretar, al que le es inherente un mirar-previo, tanto como un haber-previo y un concebir-previo; 2) que todo trabajo teórico, es ante todo un hacer y un quehacer, esto es, la actividad de un Dasein que investiga, al que le es inherente un esencial demorarse (*Verweilen*) en lo que anda, un espaciarse en sentido existencial<sup>139</sup>.

Así, puede suceder que se interpreta el ser de los entes desde una determinación puramente contemplativa –como en efecto se habría tendido a hacer en la historia de la ontología–, para la cual se ha requerido, sin embargo (§13), de “una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo” (p. 87; s. 61). Una tal interpretación del ser de lo que es, es necesariamente ambigua, y puede desembocar en una errada concepción del ser de la existencia (humana) misma, como si su trato más primario con los demás entes (y con el ser mismo) fuera el de una relación de conocimiento –la cual no deja de ser derivada y secundaria con respecto a otros modos del trato ocupado, desde la perspectiva existencial–. Lo que puede conducir a una errada interpretación ontológica del ser de los entes que no

---

no *se ocupa* de otra cosa que de la *conexión o ligazón* misma entre el mirar y lo mirado, en la intencionalidad. Sin embargo, Heidegger revoluciona esta “mirada” fenomenológica de Husserl al traerla a la facticidad de la existencia y arraigarla en una *praxis* más fundamental que la diferencia misma entre “actitud teórica” y “actitud práctica”: aquella en la que arraiga el cuidado (*Sorge*).

- 139 Más el proyecto de ciencia moderna, en cuanto modo eminente del ser-en-el-mundo, lejos de suspender la estructura de la existencialidad, se *funda* sobre ella. Es decir, se funda sobre un previo proyectarse de la existencia en su poder-ser, en su posibilidad, y con ello, en su proyectar por anticipado un horizonte de sentido. Así, para que puede darse algo así como un mero “hecho” debe haberse proyectado una interpretación de lo que es como naturaleza, como lo constante (materia) y lo cuantificable en lo constante (movimiento, fuerza, espacio, tiempo, etc.), por lo que Heidegger llega a decir en la parte B del § 69 (que trata de la modificación del ocuparse circunspectivo en el descubrimiento teórico) lo siguiente: “La «fundación» de la «ciencia de los hechos» sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto «meros hechos»...” (p. 378; s.363). La interpretación del ente como lo que está meramente ahí, no resulta ser más que de una *modificación*. Así, por ejemplo, respecto del martillo en relación con su ser-pesado: “Lo ahora visto no es propio del martillo en cuanto útil de trabajo, sino como cosa corpórea sujeta a la ley de gravedad...”, de modo que “...ahora vemos «de un modo diferente» el ente que encontramos a la mano, vale decir, ...lo vemos como algo que está-ahí. *La comprensión del ser* que dirige el trato ocupado con el ente intramundano *se ha trastocado*.” (p. 377; s.361).



son *Dasein*, como si se tratara de meras “cosas” que estuvieran ahí delante para ser contempladas y conocidas. Tal interpretación es *errada*, en la medida en que tergiversa la “no llamatividad” y “lo obvio” de esa comprensibilidad media en y desde la que me oriento en la familiaridad del ocuparme, como si ella misma respondiera al modo de ser de la cosas que Heidegger llama *Vorhandenheit*. Por el contrario, lo “obvio” y la “no llamatividad” del trato ocupado y de manera paradigmática, del trato con el útil, responde a un modo de ser completamente distinto del ente, modo que Heidegger llama: ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*).

Pero esta tergiversación ontológica resulta todavía más peligrosa cuando se trata de interpretar, a partir de la “no llamatividad” y de lo “obvio” que ostenta el trato indiferente con *los otros*, el modo de ser de aquellos con quienes co-existo. Así, volviendo a los modos deficientes de la solicitud, continúa Heidegger el §25 diciendo:

Estos modos indiferentes del convivir desvían fácilmente la interpretación ontológica induciéndola a entender primariamente el estar con los otros *como* un simple estar-ahí de varios sujetos<sup>140</sup> (p. 146; s. 121).

La interpretación ontológica es allí desviada (*verleitet*) hacia una concepción errada del convivir o del ser-con-los-otros (*Miteinandersein*), como si se tratara de un “puro estar-ahí de varios sujetos”. Tal desvío se funda en la tendencia interpretativa que Heidegger llama “interpretación en reflejo” (*Rückstrahlung Auslegung*). El *Dasein* tiende a interpretar su ser o a interpretarse como ente en su ser, tanto como a interpretar el ser de los otros con quienes coexiste, de manera refleja al “mundo”. En la medida en que el *Dasein* queda inmediatamente absorbido por su ser-en-el-mundo en el trato ocupado, se mueve en una precomprensión de “mundo” como “la totalidad de los entes”, entes cuyo modo de ser sería el mero estar ahí (*vorhandenes*) presentes, incluidos indistintamente “co-

---

140 Dice en el original: “*Diese indifferenten Modi des Miteinanders verleiten die ontologische Interpretation leicht dazu, dieses Sein zunächst als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen*”.

sas”, “animales”, “seres humanos”, etc. Se comprende entonces que la existencia tiende a interpretarse en reflejo, en cuanto tiende a no distinguir entre el sentido ontológico de la solicitud indiferente y el del trato indiferente con cosas. Así, añade Heidegger:

Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el “indiferente” encontrarse-allí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros (p. 146; s. 121).

Por más que no se no interesen recíprocamente los unos por los otros en el trato ocupado, el encontrarse de modo indiferente del Dasein con otro coexistente está separado por un abismo ontológico del “indiferente”<sup>141</sup> encontrarse-ahí-juntas dos cosas cualquiera (*dem “gleichgültigen” Zusammenvorkommen beliebiger Dinge*). En

141 *Nota sobre la indiferencia.* Heidegger intenta ser, de nuevo, consecuente con el empleo de las comillas: ellas marcan aquí sobre la palabra “indiferente” un uso impropio, metafórico de ella, que proyecta sobre los entes que no tienen el modo de ser del Dasein (en este caso las cosas cualesquiera en su mero estar-allí-juntas), una posibilidad exclusiva del ente que tiene el modo de ser del Dasein y que sólo se puede predicar en sentido propio o literal de éste: sólo un Dasein puede ser indiferente (sin comillas).

Ahora, ¿con respecto a qué ente puede el Dasein ser, en sentido propio o literal, indiferente? Quizás sólo con respecto a otro Dasein. Decir que soy indiferente ante una olla o una piedra supondría, de nuevo, un proyectar metafórico, atribuyéndole a la olla o a la piedra una suerte de ánima, tal que pueda ella padecer mi indiferencia.

¿Qué sucede, sin embargo, en el caso del animal? Aquí la cosa es más complicada, pues si bien el género de indiferencia que corresponde a la especie animal no es el de un “no interesarse lo unos por los otros seres humanos”, tampoco parece ser del tipo del “...«indiferente» encontrarse-allí-juntas de cosas cualquiera”, asunto que habría dejado abierto el planteamiento existencial de Heidegger. Pues de hecho el trato de los seres humanos con los animales está anímicamente dispuesto. Y el amar a un animal no es una mera metáfora, tanto como el sentir repulsión, miedo, amenaza, fobia, etc., hacia otros animales. Por ende, el comportarse de manera “indiferente ante un animal” está también en cierto modo anímicamente dispuesto. Pero tampoco parece ser una mera metáfora el que la relación entre unos y otros animales esté, ella misma, anímicamente dispuesta. ¿Y qué sucede entre el lagarto y la piedra? ¿Qué género de “indiferencia” está aquí en juego? ¿Acaso el del “«indiferente» encontrarse-allí-juntas de cosas cualquiera”? Esto tampoco queda muy claro.

Por otra parte, ¿no está acaso todo trato con cualquier otro ente, incluso con cosas no animadas (por ejemplo las “pertenencias”, las cosas que “animan” mi habitar, los recuerdos, etc.), anímicamente dispuesto? ¿Qué implica esto para el caracterizar el ser de los entes que no tienen el modo de ser del Dasein como *Vorhandenheit*? Cabe sospechar que correlativamente al cuidado con que Heidegger procura determinar el modo de ser del Dasein como *existente*, descuida el modo de ser de los otros entes que no son Dasein al determinarlos ya como *Vorhandenheit* o *Zuhandenheit*, lo que deja dudas sobre sus recaídas metafísicas.

sentido estricto, una cosa nunca se encuentra (*begegnet*) con otra, sino que tan sólo yacen juntas (*Zusammenvorkommen*). Así como la silla, en sentido estricto no “toca” la pared, por más que el espacio entre las dos sea nulo, pues “supuesto previo para ello sería que la pared pudiese *comparecer* «para» ella [*dass die Wand “für” den Stuhl begegnen könnte*]” (p. 81; s. 55). Pero, añade Heidegger, “dos entes que están-ahí dentro del mundo y que además, por sí mismos, *carecen de mundo*, no pueden «tocarse» jamás, ninguno de ellos puede «estar junto» al otro...” (*Ibid*). Para que un ente pueda *estar junto a* otro, para que uno pueda *tocar al* otro o *encontrarse con* el otro, debe tener el modo de ser del Dasein, único que propiamente tiene mundo (planteamiento sumamente problemático, y no sólo con respecto a la posibilidad de un “tacto” animal<sup>142</sup>).

Correlativamente, se dicen en la página anterior, “el coestar y la facticidad del convivir no se funda en un encontrarse juntos varios «sujetos» [*gründet nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren “Subjekten”*]...”. (p.145; s. 120), pues este yacer juntos análogo al yacer juntas meras cosas caracteriza el ente que está meramente ahí delante, lo que no es el caso para el ente co-existente: los otros.

El modo de ser de los otros con quienes convivo es el co-estar (*Mitsein*), que se distingue radicalmente, no solamente del modo de ser que caracteriza al ente que meramente está ahí delante (*Vorhandenheit*) –el cual no deja de ser, quizás, una abstracción cientifista o un filosofema–, sino también del modo de ser del útil a-la-mano (*Zuhandenheit*). En lugar de fundarse en el yacer juntos (*Zusammenvorkommen*) de meros “sujetos”, a partir de una interpretación en reflejo desde el supuesto yacer juntas dos cosas, la convivencia se

---

142 Sugiere Heidegger en el § 46 de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* dedicado a la pobreza de mundo del animal y a la carencia de mundo de la piedra, que no cabe hablar más que metafórica o impropriamente, de un “tacto animal” o decir que “la piedra «toca» la tierra”. A contrapelo de esta apreciación, J-L Nancy estaría radicalizando el planteamiento de la impropiedad, al liberar un pensamiento del tocar, de este “comparecer ante” heideggeriano. Sin recaer en un animismo, lleva el tocar mucho más allá del privilegio del Dasein, reconduciéndolo hasta el origen del sentido, de modo que el tocar sería lo *sentido* del sentido, anterior a toda significación. De acuerdo con este pensamiento del tocar, no sólo la piedra sí *toca* literalmente la tierra y el lagarto que posa sobre ella es tocado por el sol, sino que en cuanto toco o soy tocado por otro, dice, “yo, supuesto *Dasein*, soy también piedra y lagarto” (*Sens du monde*, “Toucher”, p. 100 La traducción es mía).

funda en el encontrarse o comparecer propios del coexistir y el coestar, hasta el punto que todo devenir “sujeto” no puede ser más que un giro dentro del coexistir *impropio* en el que el Dasein se ha inmediatamente perdido ya siempre.

### ESTE “IRRESPETUOSO” COESTAR

Sobre esta abstracción que interpreta el modo de ser de los entes en general como mero estar ahí delante (*vorhandenes*), sin embargo, se sustentan modos que podríamos llamar “deficientes” de la solicitud ocupada, tales como el indiferente comparecer de unos junto a otros “a la luz pública”, por ejemplo en medio de un reporte estadístico, como un número de “sujetos”:

Sólo es posible encontrar un cierto número [*Anzahl*] de “sujetos” cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto coexistentes, son tratados meramente como “números” [*als “Nummern”*]. Semejante “número” de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este “irrespetuoso” coestar [*dieses “rücksichtslose” Mitsein*] cuenta con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin “tener que ver” con ellos (p. 150; s. 125).

Todo representar cuantitativo debe ciertamente traer a la presencia a los otros como si fueran “números”. Pero tal comportamiento puede conducir hacia una errada interpretación (ontológica) del ser del ente co-existente (*Mitdasein*) como el ser de una cosa que meramente está ahí (*vorhandenes*) para ser contabilizada. Tal comportamiento responde en realidad a un modo deficiente, indiferente, desconsiderado, “irrespetuoso”, de la solicitud hacia los otros, ello sin ninguna connotación moral, cuya correcta interpretación ontológica obligaría a considerar el ser de este ente como un co-estar, y a este ente como un co-existir, si bien en el modo de la impropiedad.

Este comportamiento desconsiderado o irrespetuosamente solícito puede dar lugar aún a otra tergiversación. En el juego del re-

presentar estadístico, debemos contar con que el representar (*Vorstellen*) ciertamente llama al ente a la presencia (*Gegenwart*) re-presentándolo (*ver-gegenwartigen*)<sup>143</sup>. Pero al hacerlo, a la vez dispone al ente, de manera que sea dominable mediante el cálculo. “Representar es disponer”: tal es según A. Mockus, la indicación fundamental que Heidegger va a aportar en 1938 a la comprensión previa que la Modernidad hace del ser<sup>144</sup>, de modo que:

El ente aparecería contemporáneamente pre-comprendido en su ser no sólo como representable sino también y sobre todo como *disponible* (Mockus, A. *Representar y disponer*, p. 11).

En el caso del representar estadístico que se realiza a partir de la información recogida mediante encuestas y determinadas “preguntas de opinión”, se puede pensar que el ser del ente que opina en una encuesta (el ser de los otros que coexisten indiferente o indiferenciadamente), más que comparecer en el modo del mero estar ahí (*Vorhandenheit*), lo hace en el modo de ser del ente que es dispuesto, y que está disponible en general (el útil), esto es: en el modo del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*). No se trata aquí una comprobación meramente empírica –siempre posible por lo demás– de que las encuestas son siempre “manipuladas”, en el sentido de “conducidas” según determinada orientación y determinados intereses, y por lo tanto dispuestas según la orientación previa del horizonte que abren en cada caso las preguntas. No se trata aquí de un asunto óptico sino de un problema ontológico.

En cuanto el ente en cuestión (los otros coexistentes) es representado, se lo dispone de manera que este sea calculable, dominable mediante el cálculo. Pero entonces el ser del ente se disimula bajo una interpretación que puede ser ontológicamente errada: la del

143 Dice en la parte B del § 69, que trata del *desencubrimiento teórico* del mundo: “En efecto, la re-presentación [*Vergegenwartigung*] no es sino un modo de ésta [la presentación: *Gegenwartigung*]...La circunspección representativa no tiene que habérselas, como podría pensarse, con «meras representaciones» [*Blosse Vorstellungen*]...” (p. 375; s. 359).

144 Dice Heidegger en “La época de la imagen del mundo” (1938): “El experimento comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto para ser dominable mediante el cálculo...” (*Caminos del Bosque* p. 80).

ser del ente que es disponible, el ser del útil como ser-a-la-mano. Se disimula así bajo otro modo de ser, cuando el suyo no es otro que un modo eminentemente deficiente (desconsiderado o “irrespetuoso”) del coestar del Dasein co-existente.

### EXISTENCIA INSACRIFICABLE, SER POLÍTICO Y COMUNIDAD POR VENIR

¿Hasta dónde puede llegar el modo defectivo de la solicitud, ese “irrespetuoso” de coestar, que no sólo *representa* a los otros como cosas, sino que *dispone* de ellos? Hay que recordar que la humanidad conserva archivos temibles de extremos inauditos de la “solicitud ocupada”, modos del ocuparse del otro, más que irrespetuosos, habría que decir brutales, modos en los que no sólo se “cuenta” con los otros sin contar en serio con ellos, sino que se lo hace incluso *para* aniquilarlos, y en muchos casos, por las vías más crueles imaginables. (Por su parte, el mismo modo de ser de los archivos históricos es, como se sabe, esencialmente manipulable, arrojado siempre al conflicto de interpretaciones e intereses, p.e., políticos, donde salen generalmente victoriosas las interpretaciones dominantes).

Cuando se trata al otro, ya no como número, sino que como carne de cañón, incluso cuando su propia carne y huesos llegan a convertirse en materia prima de una suerte de producción industrial, nos movemos en un extremo en el que las diferencias entre los distintos modos de ser del ente en general –entre el mero estar-ahí delante, el ser-a-la-mano (modo de ser del útil) y el existir (modo de ser del Dasein y de *los otros* co-existentes)– parecen diluirse. Cuando la solicitud ocupada pasa, no sólo por el matar o el dejar morir a otro, sino por el “quitar la vida” (modalidad del “matar” que no aplica ya propiamente al Dasein, sino al ser vivo completamente des-humanizado, animal o planta, p. e. con fines de consumo y sometido a la producción industrial), tal y como sucedió en los campos de exterminio nazi, cuando los otros ya no son tratados como números, sino como otra cosa que ya no es una existencia humana, como desecho, como abono o como jabón, en tales casos las categorías existenciales

de la analítica parecen tambalearse o quedar en suspenso. Se sugiere así la posibilidad (imposible) de un salto ontológico-cualitativo, un salto del *como si* (tratar al otro como si fuera un número y el ser del ente como si fuera un “estar ahí” o un “ser a la mano”) al *como tal* que lleva la potencia al acto, a la actualización de la posibilidad inaudita e imposible, desde el punto de vista de una analítica de la existencia: el ser del Dasein ya no interpretado como sino convertido en ser-a-la-mano. ¿O será esta una ilusión más, aunque en suma terrible, del carácter interpretativo de toda experiencia?

La solicitud brutal que dio lugar al exterminio masivo y sistemático de judíos y gitanos durante la segunda guerra mundial, habría pretendido restituirse de un *aura sacrificial*, bajo el nombre de “holocausto” –lo que a los ojos de Giorgio Agamben, ha sido producto de una irresponsable ceguera historiográfica (*Homo sacer*, p. 147)–. Se lo habría presentado así como el sacrificio de una raza por otra con vistas a su purificación, una “purificación” cuyo sentido metafísico se mostraría bajo el manto de medidas sanitarias de carácter eugenístico, fundadas en los avances de la ciencia genética de su momento, que habrían buscado el mantenimiento de la salud hereditaria del pueblo ario (*Ibíd*, p. 186). Pero quizás, en el acontecimiento de los modos de solicitud brutal experimentados en los campos de exterminio no hubo nada de sacrificial, si se entiende por sacrificio la comunión con el ser sacrificado, comunión cuya participación implica la incorporación del otro en el cuerpo “propio” con vistas a su purificación. Pero de una tal participación en la comunión sacrificial, que no es otra que la del sacrificio antiguo, como dice J-L Nancy, “nosotros [los modernos] ya no sabemos nada” (“Lo insacrificable”, en: *Un pensamiento finito*, p. 77). De modo que “en la modernidad, el principio de la sacralidad de la vida se ha emancipado por completo de la ideología sacrificial” (Agamben, G. *Homo sacer*, p. 147).

La verdad difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que, con todo, debemos tener el valor de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal y como Hitler lo había anunciado, «como piojos», es decir como nuda vida (*Ibíd*).

Al no haber tenido lugar en el exterminio de judíos y gitanos –pero, más allá de este paradigma de la biopolítica moderna, podríamos decir lo mismo de cualquier masacre que tenga lugar hoy en día en Colombia– más que la mimesis de una imposible comunión espiritual purificadora, tampoco habría tenido lugar allí ninguna “apropiación” en el sentido más literal de la palabra, ni tampoco ningún “sentido” trascendente para ser apropiado como tal.

Dejando por un momento de lado la mencionada mímica sacrificial y lo insaclicable de la existencia, lo que se pone de manifiesto aquí es la inmediata inscripción de la vida en la política. La pregunta es por el cómo de tal inscripción, por las condiciones de posibilidad de la biopolítica contemporánea. G. Agamben procura abrir un marco biopolítico de interpretación para los fenómenos totalitarios de la política del siglo XX, cuando dice:

El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se le puede dar muerte pero que no es sacrificable (*Ibíd* p. 147).

Pero este *homo sacer*, ¿no es acaso la existencia misma? Hacia principios de los años 20, Heidegger caracterizó a la existencia como vida fáctica. La hermenéutica de la vida fáctica da cuenta de la vida de ese ente que en su ser le va el ser mismo, una vida que en cada momento se juega su posibilidad, poniendo en juego su vida como su poder-ser. Pero una vida que, como tal, es indisociable de sus formas-de-vida es inmediatamente política<sup>145</sup>. Según el sentido de su facticidad, el ser político de la existencia no depende de ningún “hecho” meramente dado, por ejemplo, un determinación biológica, un rasgo racial (aún cuando es evidente que una “raza pura” no existe), el mero hecho de haber nacido en un determinado territorio y adquirir así una identidad acreditada por una cédula de ciudadanía. En todo caso, su ser político no se funda en

---

145 Este es el planteamiento que intenta sostener G. Agamben, cuando distingue entre *bios* y *zoe*: entre la vida fáctica y la nuda vida. Cfr. Agamben, G. *Medios sin fin – notas sobre política*, p. 14.



ningún hecho consumado al que se le sobreimprime el valor de “lo político”. Si la vida fáctica no se agota nunca en el hecho sino que es ante todo cada vez (su) posibilidad, en ella no se puede simplemente disociar la nuda vida como un “hecho bruto” (p.e., biológico), de su situación efectiva; más aún: en ella, la vida como hecho biológico no es, quizás, más que un concepto político secularizado (*Ibíd.*, p. 17). El ser político de la existencia no es en ningún caso la suma de hecho y valor, sino que su facticidad hace del *Dasein* inmediatamente un ser político, donde lo político es su ser-posibilidad. Heidegger mismo lo plantea ya en 1935:

La «polis» significa lugar, el *Da*, donde y como tal el *Dasein* es en tanto que histórico (*Introducción a la metafísica*, p. 189 Traducción modificada<sup>146</sup>).

Sin adentrarnos en el complejo pensamiento político de Heidegger por estos años, habría que decir que su pensamiento de la facticidad en *Ser y Tiempo* (1927) guarda en germen un pensamiento biopolítico, del cual G. Agamben y J-L. Nancy intentan explorar su potencial. Ciertamente este potencial va más allá, rebasa por mucho las posibilidades más violentamente crueles que exploró el nacionalsocialismo bajo la mimesis sacrificial que tuvo lugar en los campos de exterminio.

El escándalo de las relaciones entre Heidegger y el régimen nazi hacia mediados de los años 30, pasa por el fundamento filosófico que éste proyectaba sobre aquél, fundando la posibilidad y necesidad de asumir como tarea su misma situación fáctica, histórica, social, material (lo que más allá del discurso nacionalista, daría sustento a un comunismo existencial). Pero a diferencia de una biopolítica heideggeriana, que habría procurado ante todo cuidar la facticidad de la existencia de todo “pescar en las aguas turbias de los valores y de las totalidades”<sup>147</sup> (y añadiríamos: tanto como

146 Cfr. *Einführung in die Metaphysik*, s. 117, texto citado por G. Agamben en *Homo sacer*, p. 193.

147 Lo complejo del compromiso queda en evidencia en 1935, cuando Heidegger escribe: “Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo –pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a

de pescar en las aguas turbias de los meros hechos), la biopolítica puesta en práctica por el nazismo pretendió transformar la vida fáctica en un “hecho” bruto de carácter biológico y lo político en un “valor”. En este sentido, dice Agamben, el nacionalsocialismo “abandonó su inspiración originaria” (*Ibíd*), perdiendo lo fundamental del sentido biopolítico de la facticidad de la existencia:

Es en este punto donde el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen de modo radical. El nazismo hace de la nuda vida del *homo sacer*, definida en términos biopolíticos y eugenísticos, el lugar de una incesante escisión entre el valor y el disvalor, en que la política se trasmuta permanentemente en tanatopolítica y el campo de concentración pasa a ser en consecuencia, el espacio político *kat' exochen*. En Heidegger, por el contrario, el *homo sacer*, quien en cada uno de sus actos pone siempre en cuestión la propia vida, deviene el *Dasein*, “al cual le va su ser en su mismo ser”, unidad inseparable de ser y de sus modos, de sujeto y cualidad, de vida y mundo. Si en la biopolítica moderna la vida es inmediatamente política, aquí esta unidad, que tiene ella misma la forma de una decisión irrevocable, se sustrae de toda decisión externa y se presenta como un enlace indisoluble en el que es imposible aislar algo como una nuda vida (Agamben. *Homo sacer* p. 147).

\* \* \*

Lo fundamental del sentido biopolítico de la facticidad en Heidegger es que, al no depender de ninguna decisión externa de un poder soberano, la existencia es ya inmediatamente un ser político. No ofreciéndose nunca meramente como una nuda vida, ella deja de ser el sustento a un poder soberano que en caso de extremo peligro podría, declarando un estado de excepción, disponer

---

saber el contacto entre la técnica planetaria determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en aguas turbias de «valores» y «totalidades».” (*Introducción a la metafísica* p. 134). Si bien Heidegger no parece retractarse nunca públicamente de su compromiso de mediados de los 30 con el nacional-socialismo, sí toma distancia de todo nacionalismo, y lo hace en 1946 cuando dice en *Carta sobre el humanismo*: “Todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino que se amplía y se eleva a sistema...” (*Hitos* p. 280).

de ella, “sacrificarla”. La existencia, en la cual no se puede escindir nunca una “nuda vida” de su configuración potencial en determinadas formas-de-vida, se erige como lo que no es nunca *sacrificable*.

Lo insacrificable, es decir, lo radicalmente *inapropiable*: en ello consiste su más propia impropiedad. Más allá de toda mímica sacrificial, lo único que se puede aspirar a apropiarse es del ser radicalmente *inapropiable* de la existencia. Así, J. L. Nancy:

La existencia no es sacrificable, y no se la puede sacrificar. Uno no puede más que destruirla o compartirla. Es la existencia insacrificable y finita la que es ofrecida a compartir (“Lo insacrificable”. En: *Un pensamiento finito*, p. 81).

Este compartir una existencia finita e insacrificable del que habla J. L. Nancy, apunta a una comunidad que ya no se sustenta sobre el prejuicio metafísico de la “comunidad en cuanto comunión”. Tal prejuicio metafísico (metafísico en cuanto supone un ideal de plena presencia) estaría a la base de todo mito de comunión<sup>148</sup> en el que, más allá de la teología cristiana, se sustenta todo sacrificio, material o simbólico, en todo caso espiritual. Una tal comunidad en cuanto comunión habría presupuesto siempre el ideal de una participación absoluta, es decir, absuelta: ab-suelta de todo lo *otro*, libre de toda contaminación por parte de lo *no-propio*. Este ideal inmunitario<sup>149</sup> habría hecho de la participación absoluta la posibilidad de la comunión en un cuerpo “purificado”, libre de toda impropiedad, cuerpo “propio” como cuerpo “glorioso”, que sería también a su manera el “cuerpo lleno sin órganos” de A. Artaud a G. Deleuze. En franca oposición a este ideal de comunión, dice Nancy:

148 De esta “comunión” quizás todo mito participaría. Cfr. “El mito interrumpido”. En: Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*, p. 97 y ss.

149 Más allá del potencial del pensamiento de la facticidad, tal y como intenta ser explotado por J-L. Nancy y G. Agamben, en el pensamiento tardío de Heidegger quedarían aún restos de este ideal inmunitario y de pureza, en la restitución que se hace de la palabra *heilig* más allá de la onto-teología, aunque en la herencia de un cristianismo primitivo (Cfr. Derrida, J. *Fe y Saber*, p. 58).

Estamos al borde de otra comunidad, de otra *methexis*, en la que la mimesis del reparto borraría la mímica sacrificial de una apropiación del Otro (*Ibíd.*, p. 82).

Y quizás no se puede más que estar al borde de una tal comunidad, de una comunidad otra, en potencia, nunca completamente fundido en ella, pues la idea de una comunión en una plena presencia aniquila toda alteridad de la coexistencia, todo ser otro y todo lo que está ya siempre por-venir en ella. Si ponemos en suspenso todo ideal de una comunión, incluso con los muertos o con los misterios dionisiacos de la naturaleza en el “uno primordial” nietzscheano, por más que se mate, se aniquile o se destruya al coexistente, la existencia no deja de ser lo in-sacrificable. Se suspende así la mímica sacrificial, ya en el sentido de apropiación (antropofágica) del Otro, ya en el sentido de una participación absoluta bajo la forma de fusión en una masa.

No está de más recordar que en el concepto de “masa”, que ocupa un lugar central en el pensamiento europeo del periodo de entreguerras, retornan desacralizadamente los restos metafísicos del mito de la comunión. Pero de acuerdo con el pensamiento de una existencia insacrificable, no se diría más que impropriamente que el ser de la coexistencia se ha “trastocado” transformándose ésta, la coexistencia, en una masa. Ya se trate de la masa en el sentido peyorativo de “producción en masa” (*Massenherstellung*), como “fabricación a gran escala” de modos de coexistencia, ya en sentido de una “muchedumbre” (*die Masse*), pasando por la fusión sagrada o profana, espiritual o material, con todos los muertos en la fosa común (*Massengrab*); ya sea en otro sentido –que nos sugiere la diseminación del sentido de la palabra en castellano–, “masa” como materia concentrada, fundible, y que por metonimia crece al mezclarse con la levadura o como mortero. Hablar de masa supone aquí la degradación ontológica del modo de ser del Dasein al modo de ser de una materia, incluso una sustancia<sup>150</sup>, que en

---

150 “La masa es lo impenetrable en el sentido de lo penetrado sin resto y sin límite. penetrándose a sí mismo, a fondo. La masa es también el fondo absoluto y que solo es en el fondo, completamente. Ella es lo que se funda en sí y lo que se *funde* en sí. Es algo que, en ciertos aspectos, tiene una muy larga tradición en nuestro pensamiento filosófico, bajo un nombre

cuanto tal sería completamente impenetrable y concentrada, ensimismada. En lugar de ser lo que es, desde el punto de vista de la analítica existencial: lo que se da ofreciéndose como completamente expuesta y existente, volcada fuera de sí, y nunca plenamente “presente” a sí misma. Hablar de masa en este sentido, sería tanto como suponer la posibilidad de la fusión del Dasein con sus coexistentes, y entonces pensar el Dasein como sustituible por cualquier otro en la existencia, según el patrón de una determinada “propiedad”, cuando lo que se da, lo que hay (*es gibt*) es el ser finito, existente, cada vez radicalmente singular e insustituible, separado no sólo de cualquier otro, sino sobre todo separado de sí mismo. Este ser singular-plural, escindido de sí como de los otros con quienes en todo caso ya siempre coexiste, nombra también la más propia impropiedad de la existencia. Lo que así parece inaudito para una analítica de la existencia (su ser fundido y masificado), es tan sólo la evidencia de una situación fáctica de la vida moderna en la sociedad industrializada. La potencia óptica de la masa, tal y como se nos presenta por ejemplo en *Masa y Poder (Masse und Macht)* de Elías Cannetti, conviene ser pensada ontológicamente, a partir de lo vulnerable de ese ser singular-plural, como potencia impotente de la multitud.

A contrapelo de una interpretación de la coexistencia como una masa, J. L. Nancy ha intentado renovar recientemente esta vida fáctica, esbozando el camino hacia un pensamiento *corporal* de la multitud:

Lo que no es cuerpo es masa, o la substancia en el sentido de masa, sin extensión, sin exposición, un punto. Y a eso se lo puede llamar igualmente el espíritu mismo, el espíritu pensado como la concentración en sí, que se puede denominar de manera más terrible, justamente, la *concentración* misma. No tengo necesidad de abundar en ello. Lo que quiere decir hoy para nosotros la concentración en sí es efectivamente la anu-

---

harto simple, que todo el mundo conoce: el nombre de la «substancia», la misma que traduce el «hypokéimenon» de Aristóteles: lo que está debajo de algo y que, bajo cierto número de atributos y accidentes, tampoco pertenece a otra cosa que a sí mismo...” (Nancy, Jean Luc. *Corpus*, p. 94).

lación de los cuerpos, la anulación del cuerpo en tanto que extensión, del cuerpo del cual siempre hay varios. Cuerpo siempre hay *muchos*. Siempre hay una *multitud* de cuerpos, nunca hay una *masa* de cuerpos. Ahí donde hay una masa de cuerpo no hay tampoco cuerpos y ahí donde hay una masa de cuerpo hay un montón de cadáveres. Y eso es la concentración (*Corpus*, p. 95).

Donde hay uno hay siempre muchos; pero la comunidad en potencia de esta multitud de cuerpos coexistentes es esencialmente vulnerable. Su ser está ya siempre expuesto, a flor de piel, y su posibilidad, irreductible al hecho, se realiza por ello mismo en cierta im-potencia. Multitud de singularidades vulnerables, nunca fundidas ni fundibles en una masa, siempre tan sólo com-partidas, com-partiendo ya siempre una comunidad en potencia, nunca acabada, nunca realizada ni realizable, una comunidad ya siempre por venir, como comunidad prometida en la temporeidad de un paradójico horizonte sin horizonte, que se ofrece desde un futuro que –quizás– nunca será “presente”.

\* \* \*

Heidegger ciertamente no habla de una comunidad por venir. Pero sí habla, aunque sea brevemente, de la palabra “comunismo”. Y lo hace de manera significativa ya en 1946, en *Carta sobre el humanismo*:

Podemos adoptar distintas posturas en relación con las doctrinas del comunismo y su fundamentación, pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es la historia universal (*Hitos*, p. 280).

La experiencia elemental que se expresa en el comunismo de lo que es la historia universal, tiene que ver con la condición de desterramiento (*Heimatlosigkeit*) en que habita el hombre moderno, quien abandonado al dominio técnico del ente, está cada vez más lejos de su morar en la proximidad del ser. Se trata del “desterramiento por el que los hombres, si no la esencia del hombre, vagan

sin rumbo” (*Ibíd*, p. 278). La historia materialista en Marx se funda sobre la experiencia de lo elemental, siendo quizás la única que está a la altura de reconocer el devenir de este desterramiento como “destino universal” (*Ibíd*, p. 279), Así añade Heidegger:

Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento (*Entfremdung*) Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia, por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (*Ibíd.*).

Esta dimensión esencial de la historia, ya en 1946, es la de la historia pensada como extrañamiento o alienación (*Entfremdung*). La alienación o el extrañamiento, dice Heidegger, “hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno”. En cuanto esta condición aflora en medio de una concepción materialista de la historia, “todo ente aparece como material de trabajo”. El olvido del ser se presenta como sometimiento del hombre al orden de lo ente en cuanto producido (material de trabajo). Si bien aún desde la metafísica, esta determinación materialista de lo ente inscribe el olvido del ser en una historicidad irreductible, por lo cual Heidegger entreve “esa dimensión en la que sería posible un diálogo productivo con el marxismo”, diálogo al que “ni Husserl, ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre” estarían a la altura, por no reconocer “la esencialidad de lo histórico en el ser”. Este diálogo estaría quizás aún por venir.

¿Es acaso casualidad que, evocando tal desterramiento, Heidegger reconozca en 1946 la grandeza de la historia materialista, justo cuando la humanidad comienza a despertar a la gran pesadilla, la devastación que ha quedado de la segunda guerra mundial? ¿Y sobretodo tratándose de quien, estando bajo el asedio del fantasma de su compromiso político con la universidad nazi entre 1933 y 1934, evoca en 1935 la grandeza y verdad del movimiento nacional-socialista? Heidegger parece estar hablando aquí justamente, aunque de manera entrecortada y en medio de “su silencio en torno a este compromiso”, de la situación de impropiedad que acosa su propia condición histórica. Y particularmente cuando se refiere a lo lejos que nos encontramos nosotros, en la fase actual de la historia de la metafísica, de pensar lo que es el *ahora* (*jetzt*)

(*Ibíd* p. 280). Con respecto a éste, quisiera citar la nota consignada por Heidegger al margen de esta página, como lo registra la reedición de esta *Carta en Wegmarken*:

...¿qué es ahora? ¿ahora en la era de la voluntad de la voluntad?  
Ahora existe el descuido incondicionado, palabra pensada de modo estricto desde el punto de vista de la historia del ser: sin-cuidado; a la inversa destinalmente (*Ibíd*, p. 280).

“Ahora (¿1947?) existe el descuido incondicionado...” ¿Cómo entender esta frase? ¿Se trata acaso de cierto estado de excepción generalizado –que se ha vuelto la regla, diríamos parafraseando a W. Benjamin–, en cuya huella “ese irrespetuoso coestar” y los más novedosos y modernos medios de la “solicitud brutal” han quedado sobreimpresos como barbarie? La barbarie, en efecto, se anuncia entonces como destino de Europa, una Europa que se perfila además como destino de Occidente, en el “incipiente destino mundial”:

El peligro hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo, su pensar –que antaño fue su grandeza– queda relegado por detrás del incipiente destino mundial, el cual, sin embargo sigue estando determinado de modo europeo en lo que respecta a los rasgos fundamentales del origen de su esencia (*Ibíd*).

Ese “peligro hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible” pasa por la producción del olvido del ser, como de un estado de excepción vuelto la regla, mediante la compulsión irrestricta hacia el dominio técnico del ente. La cibernética es, para Heidegger, la punta de lanza de la recaída en la metafísica de su momento, formando “parte de la com-posición [*Ge-stell*] que todavía desplaza el acontecimiento apropiador [*Ereignis*]” (*Ibíd*).

Reconocer la alienación o el extrañamiento como motor de la historia, reconocer en el ahora “el descuido incondicionado”, es ante todo reconocer la condición fundamentalmente *impropia* de nuestro habitar. Pero es quizás también el camino hacia otro habitar posible, hacia un habitar más justo (y no en último término en



un sentido social), hacia una comunidad por venir<sup>151</sup>. Y quizás sea ésta, ese resto inapropiable de sentido en la palabra “comunismo”, que Heidegger deja en suspenso.

La apropiación de la impropiedad puede darse a pensar como la ganancia cierta pobreza. Así añade en la *Carta sobre el humanismo*:

El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos”, el hombre no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor (*Ibíd*, p. 281).

A la luz fugaz que destella de una especie de comunismo por venir, ¿qué tan lejos puede estar la militancia heideggeriana en esta pobreza del pastor del ser, “cuya dignidad –añade– consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad” (*Ibíd*)–, de aquella otra militancia en la pobreza que el materialismo histórico de W. Benjamin adopta de su amigo, el poeta y dramaturgo B. Brecht, cuando constata que “el comunismo no es la justa distribución de la riqueza sino de la pobreza”<sup>152</sup>? ¿Hay en este cruce de militancias en la pobreza, para un pensamiento de la impropiedad y de la comunidad por venir, potencial alguno por hacer estallar? ¿Es posible que entre la palabra “comunismo” y el ser-en-común se geste aún algún tipo de promesa que sobreviva a lo que se denomina el “desplome del comunismo” después de 1990?

Por otra parte, si tomásemos suficientemente en serio el pensamiento de la diferencia ontológica como la diferencia del todo excepcional que se juega en el *Ereignis*, ¿no da a pensar ese acontecimiento apropiador, que quizás no se apropie de otra cosa que de la impropiedad misma, algo así como “la producción del verdadero estado de excepción”? ¿No encuentra en ello el pensamiento tardío de Heidegger alguna suerte de resonancia *de secreta especie*, por lejana que pueda estar, con la *chance* revolucionaria que anima en Benjamin la tarea del materialista histórico, quien aten-

---

151 Lo que implicaría re-pensar, más allá de Heidegger, la categoría de “justicia” desde la impropiedad. Quizás aquí deba comenzar un diálogo productivo con Levinas.

152 Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza” en: *Discursos interrumpidos*, p. 169.

diendo al pasado oprimido (que enseña que “el estado de excepción en el que vivimos es la regla”) debe producir “el verdadero estado de excepción”, con lo cual mejorar “nuestra lucha contra el fascismo”? Dice Benjamin en la Tesis VIII *Sobre el concepto de historia*:

La tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción... (*La dialéctica en suspenso*, p. 53)

Podríamos decir que Heidegger tardíamente buscó acceder, a su manera, a un concepto de historia que se corresponda con la producción de un verdadero estado de excepción, donde la pobreza material en un plano óptico, remite a otra pobreza ontológica a la luz del *Ereignis* –acontecimiento tan apropiador como expropiador (*ent-eignen*)–. Pero ya en la hermenéutica de la facticidad de los años 20, está en germen un ser político de la existencia que promete algo así como la producción del verdadero estado de excepción, o lo que llamaríamos aquí la apropiación de la impropiedad, como la posibilidad sobre la que, de manera paradójica, se proyectaría esa *izquierda heideggeriana*<sup>153</sup> de la que habla Peter Sloterdijk. Esta es justamente la dirección en la que apunta Agamben cuando in-

---

153 “Sin embargo, hay que reconocer que Heidegger no sería, de acuerdo con su aportación filosófica central, un hombre de derechas, ni siquiera en el caso de que hubiera dicho políticamente cosas todavía más confusas de las que realmente dijo. Pues él fue el primero en hacer saltar con su cinismo de los fines, como yo lo llamo, las grandes teorías utópico-moralistas del siglo XIX. Y gracias a este servicio, sigue siendo uno de los primeros en la genealogía de una nueva y distinta izquierda: una izquierda que ya no se aferra a las híbridas construcciones histórico-filosóficas del siglo XIX; una izquierda que no se considera, en el estilo de la gran teoría dogmático-marxista, como la cómplice del espíritu del mundo; que no apuesta incondicionalmente por la dogmática del desarrollo industrial; una izquierda que revisa la tradición refinadamente materialista que pesa sobre ella... Sin saberlo y en buena parte sin querer saberlo (y aquí nuestro país con una airada decisión de no advertirlo), la nueva izquierda es una izquierda existencialista, una izquierda neocínica y, me atrevería a proponer, una *izquierda heideggeriana*. Y esto es, especialmente en el país de la teoría crítica, que ha suspendido sobre el ontólogo “fascista” un tabú impenetrable, un hallazgo bastante curioso. Sin embargo, ¿quién ha investigado profunda y exactamente los procesos de rechazo entre las orientaciones existencialistas y la investigación crítico-social izquierdo-hegeliana? ¿No hay una enorme cantidad de secretas semejanzas y analogías entre Adorno y Heidegger?” (Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica* p. 278).

tenta desarrollar el sentido biopolítico de la vida fáctica en Heidegger, diciendo de ella:

...política lo es inmediatamente en su misma facticidad. El hombre no es un viviente que tenga que abolirse o trascenderse para devenir humano, no es una dualidad de espíritu y cuerpo, naturaleza y política, vida y lógos, sino que se sitúa en una zona de indiferencia entre ellos... la experiencia de la facticidad equivale a una radicalización sin precedentes del estado de excepción (con su indistinción de naturaleza y política, afuera y adentro, exclusión e inclusión), en una dimensión en que el estado de excepción tiende a convertirse en regla... [en éste] la vida del *homo sacer*, que era la otra cara del poder soberano, se trasmuta en una existencia sobre la cual el poder soberano no parece tener dominio alguno (*Homo sacer* p. 193-4).

\* \* \*

–Se dirá que estoy sobreinterpretando demasiado. ¿No está acaso la tarea materialista de producir “el verdadero estado de excepción” en las antípodas de Heidegger y su pasado fascista, cuya orientación política estaría más cercana a la de un Carl Schmitt, cuya definición de “soberano” parece más bien cómplice de aquello que la tradición de los oprimidos en Benjamin denuncia?

–Por lo demás, ¿cuándo ha hablado Heidegger de “comunidad por venir”, de “lo insacrificable” e incluso –como se hizo ya antes al tratar de la remisión amorosa– de ese “ser radicalmente otro” o siquiera del Dasein propiamente *impropio*? Se dirá, ¡y con razón!, que nada de esto está “presente” en los textos de Heidegger...

–Y sin embargo –primera hipótesis–, ¿si todo esto, hasta cierto punto, no está tampoco “negado” *a priori*, en su posibilidad por el pensamiento de Heidegger, de modo tal que no lo contradijera? (Digo “hasta cierto punto”, consciente de que con todas estas palabras se puede llegar a ser también bastante anti-heideggeriano...)

–Y además –segunda hipótesis–, si todo esto estuviera ya, no diría “conscientemente” contemplado de manera intencional por parte

de Heidegger, pero sí posibilitado por este mismo pensamiento, de modo que lo que aparentemente (en la apariencia del hecho) no está “presente” en los textos de Heidegger, sí lo estuviera en potencia en él, esto es, en su posibilidad...

–Acaso, ¿dónde cruza el límite entre el hecho y la posibilidad, cuando se trata del pensamiento de un autor? ¿Está acaso este límite previamente trazado, prescrito de manera absolutamente controlable por la autoridad del autor? ¿No está el texto, que es en el fondo aquí la autoridad, arrojado ya siempre a otra lectura posible? Este límite quizás no habría sido nunca completamente determinable; si lo fuera, quizás el quehacer filosófico se habría extinguido hace mucho tiempo. ¿No es acaso el mismo Heidegger aún bastante aristotélico y anti-aristotélico? ¿No seremos nosotros aún suficientemente heideggerianos y anti-heideggerianos?

### SER “SUSTITUIBLE” Y ESTADO INTERPRETATIVO PÚBLICO

El acontecimiento sería lo que excede a la máquina.  
Lo que habría que tratar de pensar, y cuán difícil  
resulta, es el acontecimiento *con* la máquina .

J. Derrida, *Y mañana qué...*

Y sin embargo se convive *en la impropiedad*. Esto quiere decir: se convive en medio de la escisión entre dos modos de impropiedad. Por una parte, el modo de ser propiamente *inapropiable* del ser insacrificable y finito, al que le es “dado” el ser como suyo, de modo que ese ser que “soy cada vez soy yo mismo”, es insustituible y nadie le puede reemplazar en la existencia ni en la muerte. Por otra, el ser cotidianamente impropio, que coexiste en diversos modos de solicitud, que tiende a perderse en medio de los otros, como en ese “sujeto anónimo de la cotidianidad”.

En cuanto soy representado como un número, p.e., en la situación de una elección democrática donde lo que cuenta es el nú-

mero de votos, o peor aún, en la situación de una encuesta de opinión, “yo soy” allí aquel que “se es” o que “uno es”, mi ser se ha nivelado hasta el punto en que mi opinión cuenta como la de cualquier otro. Así, parece llegar a fundirse en comunión con la masa anónima de la “opinión pública”, en la mímica de una apropiación absoluta o absuelta, donde mi “yo” y mi “opinión” (*Meinung*) está sujetos a representarse como intercambiables por los de cualquier otro.

Ciertamente la apariencia suscitada por este modo deficiente de la solicitud *oculta* el ser propiamente impropio de la existencia, su ser inapropiable e insustituible, mediante la huída hacia el estado interpretativo público, hacia la supuesta comunión o comunidad fusional con la “opinión pública”, quedando así desarraigado de toda impropiedad propiamente dicha, en la apariencia de una “propiedad” anónima. El ser íntimamente desarraigado y carente de morada de la existencia (esa *Unheimlichkeit* de la que la angustia se apropia en la expropiación del sentido), queda expuesto, a la luz de la cotidiana “opinión pública”, a un desarraigo disimulando en familiaridad, en la hogareñidad indiferente. Ésta me expropia hasta de mi más íntima impropiedad, hasta el punto en que ella puede llegar a serme completamente indiferente. Así, cuando me encuentro representado estadísticamente, estoy abandonado al imperio del se o del uno (*das Man*), del “uno dice...”, “uno piensa...”, del “uno” que son “los otros” (§27) pero que a su vez no es nadie en particular: “el se o el uno es el nadie” (p. 152; s. 128). No hay nadie detrás que responda por lo que así públicamente “se dice”, “se opina” o “se piensa”. Sólo en la medida en que cotidianamente se convive en, desde y contra el uno, puede suceder que el ser del ente insustituible que “soy en cada caso yo mismo”, se proyecte como “sustituible” en la existencia.

Pero en cuanto abandonado a esta suerte de desarraigo vulgar, tranquilizador, apaciguador del desarraigo esencial “propio” del ser finito y carente de morada, el uno no deja de manifestarse como un fenómeno positivo. Antes que cargar con sentido peyorativo alguno, el uno (*das Man*) va a ser un fenómeno regulador fundamental, tal que no sólo le procura cada vez al Dasein una familiaridad artifi-

cial o construida (ella misma, a su manera, desarraigada e impropia), sino que comporta la estabilidad misma del Dasein cotidiano, procurándole el sentido de la familiaridad en general. Se trata de la familiaridad misma, en, desde y contra la cual nos orientamos en el trato ocupado, en la solicitud ocupada, en el mundo-compartido que habitamos. Aquella familiaridad en y desde la cual se comprende, se interpreta y se habla (pues sin el automatismo de lo que viene prescrito públicamente por la máquina del “se” tampoco habría lenguaje, ni posibilidad de ser propiamente impropio en el lenguaje como en la escritura), tiene el carácter fundamentalmente positivo que sale a flote final del §27:

Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo. El uno mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respectiva que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana (p. 153; s. 129).

El estado interpretativo público (esa interpretación inmediata del mundo), se teje desde los más inmediatos contextos remisionales de la significatividad. Un vestido mandado a hacer a la medida, en “condiciones artesanales simples” –diría Heidegger– remite inmediatamente al Dasein, como a un portador o usuario determinado, con nombre propio. Pero en el caso de una camiseta producida en serie, la familiaridad de la solicitud remite un Dasein anónimo. En un mundo crecientemente industrializado y en vías de lo que muy problemáticamente se llama “mundialización” o “globalización”, la solicitud se teje en las condiciones tecnificadas y masificadoras del co-existir. Uno mismo, en cuanto portador de una camiseta reproducida en serie, puede ser cualquier otro, sin ser nadie determinado. El producto remite aquí al Dasein de la vida industrializada de la ciudad, quien a la pregunta de la vendedora de la camiseta, “¿y usted *qué* es?”, responde: “yo soy un talla

M". En las condiciones mediático-publicitarias actuales, aquel portador puede "identificarse" con quienes portan esta misma camiseta, de modo aparentemente sustituible.

En la producción de artículos en serie tampoco falta esta remisión constitutiva [remisión al *otro* Dasein, portador o usuario], sólo que entonces es indeterminada, apunta a cualquiera, al término medio. Por consiguiente con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano, sino también entes que tienen el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en que viven los portadores y consumidores, mundo que es también el nuestro (p. 98; s. 71).

"Entes que tienen el modo de ser del hombre..." Por muy masificada que se pretenda la vida fáctica bajo las condiciones actuales de producción y reproducción técnica (mecánica, cibernética, digital o cualquier otra por venir), el "se" o el "uno" no llega nunca a tener el modo de ser de una masa informe y disponible, cuyo sentido ontológico sería el estar-ahí delante (*Vorhandenheit*) o el ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*). Por muy diversas caras que represente la impropiedad cotidiana, por extremos que sean los modos de solicitud ocupada, indiferente, irrespetuosa o brutal, no se deja de tener el sentido ontológico del ser coexistente.

En razón de los modos deficientes de la solicitud de la vida moderna, se requiere de instituciones que se encarguen del cuidado. Así, recuerda Heidegger *Fürsorge* (la misma palabra para "solicitud") es en la Alemania de los años 20 "una institución social fáctica" (p. 146; s. 121), equivalente al Instituto de Seguro Social. Modos cotidianamente impropios de la solicitud que apuntan a su producción técnica y "en masa", acechan los más diversos ámbitos institucionales, incluso aquellos donde de manera paradigmática está en juego la solicitud, como hospitales o centros de enseñanza. Desde el punto de vista de las tecnocracias modernas, tanto a nivel político como académico, todo Dasein se hace hasta cierto punto "disponible" y "sustituible"; hasta el punto en que se diga (como dicho popular) que "nadie es indispensable en este mundo".

Heidegger llama a la familiaridad del uno el estado interpretativo público dominante. Gracias a que “la publicidad regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein y tiene en todo razón” (p.151; s, 127), podemos siempre abandonarnos a aquello en lo que se anda. Esta máquina reguladora de la cotidianidad media, cuenta con un motor fundamental: el modo de ser cotidianamente impropio de la interpretación que Heidegger en el §37 llama *ambigüedad* (y que junto con la habladería y la curiosidad articulan la estructura ontológico-existencial de la caída). En ella “todo parece auténticamente comprendido aprendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece y en el fondo lo está” (p. 196; s. 174), de modo que esta máquina comprensora interpretante (§27), “oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa ya hace tiempo sabida” (p. 152; s. 127). Y sin embargo, la publicidad tiene antes que nada un sentido eminentemente positivo:

Esta comprensión media no es inferior en inteligibilidad; simplemente oscurece su falta de fundamento (Dreyfus, H. *Being-in-the-world*, p. 157 La traducción es mía).

Esta máquina tiene ante todo el sentido de la producción de un esencial efecto “tranquilizador”: descarga al Dasein de su más propia impropiedad, del esencial desarraigo sobre el que se erige la existencia en la falta de significatividad en el fundamento, impropiedad de lo inquietante inherente al tener-que-ser una existencia finita, con la que sin embargo ha de contar toda solicitud que (como la solicitud amorosa) arroje un excedente de cuidado por lo inapropiable del otro. Este efecto tranquilizador, encubre lo inquietante (*das Unheimliche*) con otra suerte de desarraigo más cotidiano, el de la familiaridad desarraigada, sobre el que se erigen los más variados modos de la solicitud indiferente, desarraigo encarnado en la figura del “uno” (*das Man*), esto es: de aquel que “se siente como en casa” en cualquier parte y con cualquiera, y que “está en todas partes y en ninguna” (p. 199; s. 177). Dice el §39 sobre la caída:

La presunción del uno de alimentar y dirigir la “vida” plena y auténtica procura al Dasein una *tranquilización* para la cual todo



está “en perfecto orden” y todas las puertas están abiertas. El caciente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, *tranquilizante* (p. 200; s. 177).

En medio de este doble desarraigo “se” convive en la impropiedad.

\* \* \*

Y sin embargo, sería ingenuo pensar que la diferencia entre una solicitud defectiva y una solicitud cuidadosa (aquella que se apropia de la impropiedad, para dejar que el otro sea suficientemente otro) pasa por la simple la diferencia entre “lo natural” o “lo espontáneo”, por un lado, y el trato “técnicamente” dispuesto o intervenido, por otro. Antes de distinguir entre una solicitud técnicamente mediada y una solicitud natural o no mediada por la técnica, habría que pensar que se trata de diferencias técnicas, de velocidad o de ritmo, lo cual obliga ciertamente a repensar la esencia de la técnica (como se refleja en textos posteriores de Heidegger). En suma, ningún salto absoluto por fuera de la impropiedad.

Diríamos entonces que toda “espontaneidad” y “naturalidad” en el trato se encuentra ya de antemano pre-dispuesta, en su familiaridad, por cierto estado interpretativo público. Se trata de esa enorme máquina interpretativa en, desde y contra la cual nos proyectamos cada vez, tanto en la comprensión, en el lenguaje o en el deseo –de donde el cálculo opere también a nivel inconsciente dentro de una economía libidinal (Freud)–, hasta el punto en el nunca sabremos si en el fondo yo no “me siento” como “uno se siente”<sup>154</sup>. ¿Hasta dónde llega el reino de la impropiedad? Quizás los límites de este reino sean incalculables o imprecisamente! lo incalculable mismo. El ser propiamente impropio acontecería en la

---

154 Así, cuando Heidegger indaga en las técnicas arcaicas de producción de “afectos” y “sentimientos”. Dice en el §29 sobre la disposición anímica: “Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina”, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. La publicidad en cuanto modo de ser del uno (cf. §27) no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita de estados de ánimo y los “suscita” para sí. Apelando a ellos y desde ellos habla el orador...que los suscita y orienta.” (p. 163; s. 138).

experiencia del límite, de lo incalculable, como experiencia de aquello donde toda disposición, toda representación, toda previsión calculadora que constituyen la dinámica de la impropiedad cotidiana, encuentra su límite.

¿Dónde queda entonces la “libertad”? Quizás no haya que seguir buscándola en ningún ámbito ideal de “autenticidad” o “propiedad”, como lo que yace a las afueras de esta máquina interpretante que articula la impropiedad cotidiana. La libertad acontecería, como el acontecimiento incalculable, como lo imposible que acontece, *con* y nunca *sin* esta máquina: como el incalculable exceso de juego en la máquina, ámbito irrestricto de *lo imprevisible en ella*, de toda imprevisible libertad<sup>155</sup>.

### ¿QUIÉN?

*Das Man* es la manera como Heidegger nombra al Dasein cotidianamente impropio. Sustantivando el pronombre impersonal (*man kann...*) en *das Man*, el giro se torna casi intraducible, razón por la cual es inevitable aquí la dispersión de nombres. Vacilamos entre el “se” y el “uno” al momento de traducir. Con éste, sin embargo, responde Heidegger en el §27 a la pregunta, de la cual todo el desvío de esta 3ª Parada no habría sido más que la consideración de sus condiciones de posibilidad: ¿*quién* es el Dasein de la cotidianidad concreta?

El Dasein se encuentra a “sí mismo” inmediata y regularmente a partir del mundo en el cual ya siempre se ha absorbido, es decir, en ese modo de la dispersión (*Zerstreuung*) que Heidegger llama la dispersión en el “uno”. “Esta dispersión caracteriza al «sujeto»

---

155 “Si la libertad es un exceso de juego en la máquina, de toda máquina determinada, entonces militaría para que se reconociera esa libertad y se la respetara, pero prefiero no hablar de libertad del sujeto o del hombre... Máquinas hay por todas partes, y sobretodo en el lenguaje... Yo definiría la máquina como dispositivo de cálculo y repetición... Sin embargo, existe en la máquina un exceso respecto de la máquina misma... entre lo maquina y lo no maquina se pone en práctica una relación compleja que no es la de simple oposición. Puede llamarse a eso libertad, pero sólo a partir del momento en que existe lo incalculable... El otro responde, por definición, al nombre de lo incalculable...” (Derrida, J. en diálogo con E. Roudinesco “Imprevisible libertad” en: *Y mañana qué...* p. 59).

en la manera de ser que llamamos absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente” (p. 153; s. 129). Yo soy cada vez, inmediata y regularmente en el modo de ser del impersonal “se” o “uno”, tal que ya siempre me he dispersado en un «los otros» anónimo, que no es nadie determinado, que son todos pero no como la suma de ellos.

El se o el uno “prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (p. 151; p. 127). Mas el sentido de este prescribir (*vorschreiben*) por parte del “se” o “uno”, no es el de algo que dependa de una decisión “libre”, como el acogerme a una ley jurídica o moral (en el supuesto de que haya en absoluto algo así como una “decisión libre”), sino que ya de antemano el Dasein cotidiano se encuentra *sometido* al silencioso imperio del “uno” o el “se” (de nuevo, la tentación a decir aquí “inconscientemente”), como al imperio de la “no llamatividad” misma:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno o el se despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del montón como *se* debe hacer; encontramos irritante lo que *se* debe encontrar irritante (p. 151; s. 127).

La traducción de Rivera introduce en los últimos casos un “*se debe...*” donde no lo hay en el original de Heidegger –lo cual, por supuesto, evita Gaos–. Cabe recordar que el método fenomenológico empleado por Heidegger en la analítica tiene un sentido eminentemente descriptivo, y nunca prescriptivo. De modo tal que con el fenómeno del “uno” se mienta aquí el *ser* del Dasein, y nunca un *deber-ser*, ni tampoco un *no deber-ser* alguno por parte del Dasein; ningún “deber” y mucho menos de tipo moral. El sentido del dominio (*Botmässigkeit*), del sometimiento de la dictadura (*Diktatur*) del “uno” no es el de un deber al que se atiende obedeciendo, ni tampoco algo de lo cual pueda uno resistir a voluntad, amparado en la “fuerza de la voluntad”. De acuerdo con lo dicho anteriormente (ver más atrás: “Dasein y cotidianidad”, p. 130), podemos quizás decir todo lo contrario: sería en cierto *desistir* del movimiento “apropiador” la voluntad, en el rendirse incondicio-

nalmente al orden de la cotidianidad más mundana (como en el caso de la *improvisación resuelta*), donde acontecería el que esta dictadura quede en suspenso –“aunque sea por un instante”, el instante del resuelto diferir de sí y del ser otro, otro que el “uno mismo”–. Pues esta dictadura del uno connota la fuerza misma de la costumbre, de la normalidad desarraigada e impropia que domina cotidianamente sobre el Dasein, prescribiendo su modos de ser “uno mismo”. Connota la fuerza del estar de antemano “*sujeto* al dominio de los otros en su convivir cotidiano” (*Ibíd*), “bajo el *señorío* de los otros” (Gaos), “*in der Botmäsigkeit der Anderen*”, dice Heidegger. El Dasein está inmediata y regularmente sujeto a esta dictadura sin cabeza, donde el dominio silencioso de *los otros* anónimo, deja al descubierto su más cotidiana constitución de *subjetividad* como sujeción:

Esta descripción del “Se” con la que Heidegger conquista una posibilidad hablar filosóficamente del Yo sin tener que hacerlo en el estilo de la filosofía sujeto-objeto, actúa como una retrotraducción de la expresión “sujeto” a la lengua cotidiana, en la que significa “lo sometido”. Quien esté “sometido” no se posee a sí mismo (Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*, p. 164).

Esta sujeción le abre al Dasein el ámbito de una libertad paradójica: el Dasein es “libre” en cuanto es su posibilidad, pero de modo tal que es su poder-ser ya siempre en, desde, para y contra el dominio del se o el uno. Éste le abre al Dasein el campo de juego de su libertad, una “libertad” cuyo acontecimiento no sería otro que el del exceso de juego en esta máquina dictatorial. Libertad paradójica: incluso los modos del “apartarme de *los otros*”, son inmediatamente (consciente o inconscientemente) prescritos por el modo de ser del se o el uno: “nos apartamos del «montón» como *se* aparta de él; encontramos sublevante como *se* encuentra sublevante” (Gaos, p.143). Sublevante, indignante, escandaloso, digno de rebelarse (*empören*) contra este imperio, el uno o el se prescribe también los modos de “tomar distancia” de este dominio, los modos por los que el Dasein (inocente o desesperadamente) procura siempre, a toda costa, “hacerse a una singularidad”.

## “HACERSE A UNA SINGULARIDAD”

Precipitemos el asunto<sup>156</sup>: el drama de los seres humanos en la realidad de todos los días, de aquello en lo que andamos inmediata y regularmente los unos con los otros, no se abre –como habría creído el subjetivismo moderno de línea cartesiana– sobre la escena del problema acerca de cómo restaurar el puente originariamente quebrado entre el “yo” aislado, primeramente dado, y los otros “yoes”, dados siempre de modo secundario. Todo lo contrario: el drama de nuestra coexistencia cotidiana consiste en cómo “tomar distancia” de los otros, cómo singularizarse, cómo “hacerse a una singularidad”. El asunto es éste: cómo no ser aquello que ya inmediatamente se es; cómo no ser en el modo del se o el uno, en el modo de un *los otros* que no es nadie; cómo tomar distancia de éste para llegar a ser propiamente “yo mismo”; cómo singularizarse.

En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros subyace constantemente el cuidado por una dife-

---

156 De no precipitar el asunto *concreto* y llegar a él desde la estructura *formal* de la existencia, habría que reconstruir el siguiente camino. El Dasein está entregado a su ser –ya lo ha sido siempre, antes de haberse percatado o preguntado por ello–, arrojado a tener que ser la existencia como suya “propia” e “intransferible” (testigo *impropio* de lo cual son, cada uno a su manera, el “nombre propio” tanto como la tarjeta de identidad). Y sin embargo, el Dasein habita un mundo ya siempre compartido, que por cierto ha sido de antemano articulado desde un estado interpretativo público por un *los otros* que prescribe el modo de ser de la coexistencia del Dasein, y sólo en razón del carácter interpretativo del mundo que habita, éste lo habita *como* “suyo propio”. El “como” es el índice de la naturaleza interpretativa de esta atribución heredada. Esta herencia es más antigua que cualquier herencia identificable. Hay que admitir, sin embargo, que es heredada de ese *los otros* anónimo, siendo por ello mismo una herencia desarraigada en y de sus orígenes, de antemano *impropia*, en un sentido para nada peyorativo.

No cabe reducir lo radicalmente impropio de esta asignación, lo tajante de esta expropiación de principio, recurriendo a criterios tales como cultura, educación, familia, etc., esto es, criterios antropológicos, sociológicos, psicológicos, incluso biológicos, genéticos o de otro tipo, lo cuáles vienen a construir, a montar cada vez capas interpretativas cuya originalidad fenomenológica es puesta entre paréntesis por la analítica de la existencia tempranamente ya en el §10. Tales interpretaciones no podrían contribuir en este punto más que a *encubrir* el fenómeno en cuestión, la esencial impropiedad de la existencia. El Dasein se encuentra así ya siempre (casi se podría decir, de hecho y de derecho) *expropiado* de aquello que, sin embargo, le es asignado *como* “propio”, de su “propia” situación hermenéutica. Expropiado entonces de aquello que le es asignado, más allá de toda voluntad, *como* aquello *por* lo que *ha de* responder, no siendo aquí la irresponsabilidad, más que el modo concretamente impropio de *responder* por aquello que así le está “asignado” al Dasein, y de encontrarse en medio del drama de su singularización.

rencia frente a los otros... El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la *distancialidad* (p. 150; s. 126).

Pero justamente en el constante “cuidar de su diferencia frente a los otros” (*ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen*) y en el estar intranquilizado por el cuidado de esa distancia (*von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt*), el Dasein cuida tanto de los otros como cuida de sí. Lo cual es una tautología<sup>157</sup>: en el cuidado (*Sorge*) está ya implicado el cuidado-de-sí. Y podríamos aventurar la siguiente hipótesis: quizás todo cuidado no sea más que el cuidado de esta distancia, distancialidad (*Abständigkeit*) que podríamos llamar aquí el “pathos heideggeriano de la distancia”. Tomar distancia del “uno mismo” para ser “yo mismo”, pero...

El quien del Dasein es regularmente, no *yo mismo*, sino el uno mismo.<sup>158</sup> (p. 287; s. 267).

Estamos con esta cita a puertas del §54 (*El problema de la atestiguación de una posibilidad existencial propia*). A esta altura sabemos ya que todo tomar distancia del uno, implica tanto como tomar distancia de la familiaridad misma. Podemos anticipar entonces que, en la medida en que el tomar distancia del uno tienda a restituir una nueva familiaridad, todo intento de distanciarse del dominio del uno mismo se encuentra de antemano prescrito por éste. Y puesto que el uno o el se no es esa oscura masa informe que uno se imagina, sino más bien “nuestra luz de todos los días”, la ambigüedad en la que se mueve el Dasein en la familiaridad de su convivir cotidiano es también su más íntima estabilidad. En cuan-

---

157 Dice Heidegger en el §41: “Cuidado no quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], por analogía con el *Besorgen* [ocupación] y el *Fürsorge* [solicitud] sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí...” (p. 215; 193).

158 Dice en el original: “*Das Wer des Daseins bin zumeist nicht ich selbst sonder das Man selbst.*”

to regulado por la familiaridad del uno, el Dasein cotidianamente *toma distancia*. En la distancialidad prescrita por el uno, éste se procura su estabilidad cotidiana, la cual “no concierne al continuo estar-ahí de algo [*das fortwährende Vorhandensein von etwas*] sino al modo de ser del Dasein en cuanto coestar” (p. 152; s. 128). Más esta estabilidad (*Ständigkeit*) y distancialidad (*Ab-ständigkeit*) hacen patente su ser en el modo de la impropiedad y de la dependencia –literalmente: no-independencia (*Un-selb-ständigkeit*)– con respecto al *das Man*:

Se es en el modo de la dependencia y de la impropiedad<sup>159</sup> (p. 152; s. 128).

Este “pathos de la distancia” recuerda lejanamente la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Allí se pone de manifiesto cómo la singularidad no es nunca algo meramente dado, sino que es siempre algo que hay que alcanzar. El hacerse a una singularidad está ya de antemano inmerso en una brega por el reconocimiento de esa singularidad, brega que ejemplarmente encarna la lucha a muerte en la dialéctica del amo y el esclavo<sup>160</sup>. La experiencia de la conciencia *como* autoconciencia, se expone allí en su negatividad al juego del ser reconocido por el otro. Sólo se llega a ser sí mismo como auto-conciencia libre en la medida en que se accede al reconocimiento por un otro que sí mismo. Para lo cual la autoconciencia ha de haberse previamente “apropiado” de la mediación en la inmediatez del deseo<sup>161</sup>, resistiéndose a la compulsión inmediatamente apropiadora a la incorporación, consumo y aniquilamiento del otro. De modo que, para que “yo” pueda ser reconocido por el otro, el otro debe haber abierto ya su lugar *en mí*. Reduciendo la complejidad del nudo dialéctico a su mínima expresión, diría que la singularidad pasa en Hegel por la mediación del otro en uno mismo, como su íntima negatividad. Con lo cual, sin embargo, no se pone nunca en duda el privilegio de la subjetividad, sino que se lo reafirma, en el movi-

159 Dice en el original: “*Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit.*”

160 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Parte B. *Autoconciencia*: “A. Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”, p. 113 y ss.

161 *Ibid.*, “La certeza de sí mismo. 3. El yo y la apatencia”, p. 111 y ss.

miento por medio del cual el objeto deviene sujeto, el ser en-sí se manifiesta como un para-sí. Poniendo en juego cada vez su ser, el sujeto se somete a la experiencia de su otro, tal que lo que se le opone (ob-jeto) llega a ser reconocido como otro sujeto. Hasta aquí Hegel.

Sin embargo, en Heidegger, la lucha por el reconocimiento se ve, por así decir, llevada a la clandestinidad del uno o el se (*das Man*). El “enemigo” frente al cual hay que distanciarse y hacer valer su singularidad se encuentra ya siempre *diseminado* en el anonimato. Tal es la luz pública, ella misma invisible, de la cotidianidad del uno, quien es a decir verdad un fantasma poderoso. La brega por el reconocimiento de la singularidad pierde aquí lo que puede conservar de noble y sublime en Hegel. Ninguna *Aufhebung*, ningún superar conservando. La paradójica pseudo-dialéctica de esta brega por la singularización y por des-tacarse del se o el uno implica aquí un doble movimiento: por un lado, todo distanciarse *del* uno es ya un distanciarse *desde* el uno; por otro, todo distanciarse *del* uno es un distanciarse *de* uno mismo. Pero el distanciarse de uno mismo no puede acontecer más que en el resuelto diferir de sí mismo (lo que aquí hemos llamado: ser propiamente impropio). Esta paradójica lucha o brega queda quizás mejor retratada por una pintura dadaísta, donde lo que está en juego es más bien el *acecho* de la familiaridad y de la banalidad mismas, de la extraña e inhóspita (*unheimliche*) familiaridad, situación que recuerda entre tantas, aquella otra dialéctica del amo y el esclavo que tiene lugar entre Pozzo y Lucky en la obra de Beckett *Esperando a Godot*.

“Hacerse a una singularidad”: esta es también la situación en la que se encuentra todo aquel que, como Karl Rossmann, se decida a presentarse ante ese gran teatro del mundo –“El gran teatro natural de Oklahoma” con el que cierra *América* de Kafka–. Allí “todos serán admitidos”, sugiere el cartel<sup>162</sup>. Si bien los criterios

---

162 “¡En el hipódromo de Clayton se contratará hoy, desde las seis de la mañana hasta la medianoche, personal para el Teatro de Oklahoma! ¡Os llama el gran Teatro de Oklahoma! ¡Y llama sólo hoy, solo una vez! ¡El que ahora pierda la oportunidad, la perderá para siempre! ¡El que piensa en su futuro es de los nuestros! ¡Todos serán bienvenidos! ¡El que quiera hacerse artista preséntese! ¡Este es el teatro que está en condiciones de emplear a



de admisión son inescrutables, comenta W. Benjamin, la vocación histriónica (*die schauspielerische Eignung*) no parece jugar allí papel alguno (*spielt scheinbar gar keine Rolle*). Lo único que se le pide a los aspirantes es que representen lo que ya son, que se “actúen a sí mismos” (*sich zu spielen*). “Qué en última instancia puedan ser efectivamente lo que declaran ser, es algo que escapa a la dimensión de lo posible”<sup>163</sup>. Mas, ¿no es el *das Man* aquel que ha tomado por uno ya siempre cada vez el papel que le es asignado representar en el gran teatro de la cotidianidad de la existencia, actuando ya siempre por uno en el drama del “hacerse a una singularidad”?

Por otra parte, este “hacerse a una singularidad” no es ajeno a la tendencia de la impropiedad cotidiana que Heidegger llama *die Neugier* (§36). La “avidez de lo nuevo” (Gaos) encarnada en la moda, puede convertirse en una máquina de confección de singularidades, que promete una constante la salida del uno, cada vez hacia una *nueva* singularidad. Pero lo que en esta “salida por entrada” está en juego no es más que la restitución inmediata de una estabilidad, en la familiaridad regulada por el dominio silencioso del uno. Una manera para nada singular de “hacerse a una singularidad” es, precisamente, la del procurarse algún tipo de “identificación”, material o simbólica, a partir de la posesión de un determinado producto (tal y como se procura hoy publicitariamente). En el comercio masivo de la singularización, la existencia se restituye cotidianamente su “propiedad” comprándola. Digo “propiedad” en el sentido más burdamente literal de la palabra, como “lo que tengo”, “lo que poseo”, “lo mío”, como “propiedad” de una existencia distraída y absorta por el fetichismo de su mercancía. O bien, este “hacerse a una singularidad” se lo procura cotidianamente la existencia mediante el tomar posesión de su sentido de identidad y pertenencia, de lo que fácticamente me pertenece y me identifi-

---

cualquiera! ¡Cada cual tendrá su puesto! ¡Felicitemos anticipadamente a todo el que se decida! ¡Pero daos prisa a fin de que seáis atendidos antes de la medianoche! ¡A las doce cerramos y ya no volveremos a abrir! ¡Maldito sea el que no nos crea! ¡Adelante, a Clayton!” (Kafka, *F. América*, p. 293).

163 Benjamin, Walter. “Franz Kafka en el 10º aniversario de su muerte” en: *Iluminaciones IV*, p. 148.

ca, las múltiples identidades de las que “de hecho” participo: *soy* colombiano, joven, estudiante, mujer, obrero, seropositivo, etc. Pero nada de esto está a salvo del imperio del uno, de los lugares comunes que articula en cada caso un determinado estado interpretativo público desarraigándolo: todo esto está ya de antemano organizado, prescrito por él.

\* \* \*

El problema de la singularidad tampoco es aquí simplemente lo que se suele llamar un “problema de comunicación”. Ya recordábamos cómo el mundo-común que habitamos abre el Dasein a la comunidad en la comunicación y viceversa, de modo que el “problema de la comunicación” no se resume aquí en el problema acerca de cómo restaurar los puentes entre hombres primeramente dados como unidades atómicamente aisladas las unas de las otras. En cierto modo (consideración de carácter formal) no hay más que comunicación: los hombres co-existen ya siempre en ella. La pregunta es *cómo* co-existen. Heidegger responde: de manera cotidianamente desarraigada, impropia (consideración de carácter concreto). En función de este desarraigo, todo intento de “tomar distancia” y de “hacerse uno a su singularidad” queda inmediatamente sometido a esta dictadura sin cabeza de la que hablamos.

Un fenómeno que revela de la manera más dicente esta “realidad” de la comunicación –realidad que es para el Dasein su posibilidad–, son los medios masivos de comunicación. Al ser en ellos donde se concentra en mayor grado el monopolio de la “opinión pública”, también allí tiene lugar el mayor desarraigo del lenguaje (lo que en 1946 Heidegger evocará como devastación de “la casa del ser”). El manejo constitutivamente ambiguo del lenguaje (como lo denuncia Guy Debord y el movimiento situacionista), reducido éste a una función “informativa”, hace de estos “medios” realmente el paraíso del estado interpretativo público, de modo que tras lo que allí “*se dice*”, “*se muestra*”, “*se opina*” o “*se informa*”, realmente no hay nadie, nadie *quien* responda.

Más que un “problema de comunicación”, lo que está en juego hoy en día es el problema de la *comunicabilidad* como tal. Ya no el problema de encontrar lugares de “comunión” discursiva en comunidades previamente dadas, sino el problema de liberar la inagotable comunidad posible o en potencia en el lenguaje. Para lo cual hay que comenzar por combatir su alienación<sup>164</sup> (*Entfremdung*), lo que paradójicamente puede implicar: liberar en el lenguaje su potencial de extrañamiento fundamental. Pues si lo que hoy en día está en riesgo es la comunicabilidad entre los hombres, ello no es por falta, sino quizás por *exceso* de (medios de) comunicación. Hay, en esta situación esencialmente impropia de la comunicabilidad, que es tanto potencia de comunicación como de comunidad, una especie de expropiación en obra del lenguaje.

\* \* \*

Encontramos una extraña luz en la sombra que amenaza con tenderse sobre la comunicabilidad, al reparar en que esta misma expropiación propicia el que los hombres estén hoy a la altura de experimentar algo de “la esencia del lenguaje”. Heidegger dedica a la posibilidad de hacer una tal experiencia tres conferencias en el invierno de 1957/58, que llevan por título “La esencia del habla” (*De camino al habla*, p. 143 y ss). La palabra poética se manifiesta allí como lugar privilegiado para hacer una experiencia con el habla, en cuanto que el habla “habla allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos oprime o nos anima” (*Ibid*, p. 145). Ello a diferencia del “hablar cotidiano”, dice Heidegger, donde “el habla misma no llega propiamente al habla, sino que se retiene”. Más por ello mismo, porque la esencia del habla regularmente no llega al habla, “estamos capacitados para hablar un habla, para tratar de *algo* a propósito de *algo* en el hablar, para entrar en el diálogo, para permanecer en el diálogo” (*Ibid*, p. 145).

---

164 “...y esto significa que el análisis marxiano debe ser completado en el sentido en que el capitalismo (o cualquier otro nombre que quiera darse al proceso que domina hoy la historia mundial) no se encamina sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino, sobretodo, a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza comunicativa del hombre.” (Agamben, G. *Medios sin fin Notas sobre política*, p. 83).

Algo de esta exótica “experiencia” (cuya negatividad tiene un sentido radicalmente diferente de la de la experiencia en Hegel) estaría implicada en la idea del lenguaje de Walter Benjamin, cercana hasta cierto punto aquí al planteamiento heideggeriano, donde el lenguaje es ante todo comunicación de una comunicabilidad<sup>165</sup>. Si aquello que los hombres tienen para comunicar –y para comunicarse unos a otros en medio de esta “brega por la singularización”– es, antes que cualquier contenido o información, la comunicabilidad misma, podemos preguntarnos entonces: ¿cómo se comunica la comunicabilidad como tal? La respuesta sería: en la inmediatez de un *mostrar*, de un exhibirse de un medio como tal, anterior a todo lo dicho (a todo contenido lingüístico, a todo lo que “se dice”), incluso en el vacío comunicativo.

Volvamos al Heidegger de *Ser y Tiempo*. ¿No es precisamente ese cierto “vacío comunicativo”, el silencio que comunica la llamada (*der Ruf*) del que trata el §57, aquel en el que el Dasein es interpelado “por algo así como una voz desconocida [*eine fremde Stimme*]”? Puesto que ese “algo” que llama, no ofrece al oído distraído, curioso y ocupado *nada* para repetir y discutir o ventilar públicamente, ¿qué le comunica si no justamente el vacío comunicativo de su misma comunicabilidad? En efecto, “la llamada carece de toda expresión vocal”, “...habla única y constantemente en la modalidad del silencio” (p. 293; s. 273). Llamando al uno mismo, esa voz silente no llama al Dasein a su interioridad, sino todo lo contrario. Lo llama *fuera de casa*, a cierta exterioridad:

la llamada del “mismo” en el uno-mismo no empuja a aquel hacia sí mismo, en el sentido de una interioridad en la que quedaría encerrado frente al “mundo exterior”... (p. 293; s. 273).

Si la llamada del “mismo” (cuyas comillas nosotros osamos traducir como *la llamada del otro* en uno mismo) no llama a una “interioridad” inmune y aislada, encerrada frente a todo “mundo exterior”, ella llama al “uno-mismo” a la exterioridad propiamente tal. Tal exterioridad es, puede ser, el lenguaje en la *Unheimlichkeit* de su

---

165 Cfr. “Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen”. En: *G.S. II* s. 140.

comunicabilidad. Exterioridad como lenguaje, su mostrarse y exhibirse al desnudo, *el decir* más allá de todo *lo dicho*, más allá de todo contenido, el lenguaje como rostro, diríamos con Levinas. La llamada llama al Dasein a la intemperie. Si cotidianamente la llamada parece no escucharse, es quizás por la manera en que ella misma es escuchada, esto es, de manera impropia, silenciada por el ruido del se o del uno, de la habladoría. Pero justamente allí la llamada se escucha, en una especie de modificación existencial del uno, que no es ningún estado excepcional.

Este puede ser también el esencial silencio de la letra en medio del ruido de la escribiduría<sup>166</sup>, o el mutismo inherente a la escritura cinematográfica<sup>167</sup>, cuya escucha está llamada a acontecer en todas partes, tanto en la imagen de noticiero como en la sección de entretenimiento. Allí el vacío comunicativo toma el lugar del rostro y la apariencia de lugar de la verdad. Como lo que se expone, sin dejarse nunca alienar completamente por esa “voluntad de autoapropiación total” que caracteriza a la política moderna según G. Agamben (ya en el sentido de una “totalitarismo apropiador”, ya como “irrefrenable voluntad de falsificación y consumo”):

Puesto que el hombre es y tiene que ser solo rostro, todo se divide para él en propio e impropio, verdadero y falso, posible y real. Toda apariencia que le manifieste se le convierte en impropia y ficticia y le sitúa frente a la tarea de hacer propia la verdad. Pero ésta es ella misma algo de lo que no es posible apropiarse nunca y no tiene, con respecto a la apariencia y lo impropio, otro objeto: es sólo la aprehensión, la exposición de estos. La política totalitaria

166 Dice Heidegger en el §35 sobre “la habladoría” (*Das Gerede*): “Y además, la habladoría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como “escribiduría” [*sonder breitet sich aus im Geschriebenen als das “Geschreibe”*]...” (p. 191; s. 168). Habría que ir más allá de este esquema, hacia un pensamiento de la impropiedad “propia y dicha” del habla como escritura.

167 “El “mutismo” esencial del cine (que nada tiene que ver con la presencia o ausencia de una banda sonora) es, igual que el mutismo de la filosofía, exposición del ser en el lenguaje del hombre, gestualidad pura. La definición de Wittgenstein de lo místico, como el mostrarse de lo que no puede ser dicho, es literalmente la definición de *gag*. Y todo gran texto filosófico es el *gag* que exhibe el lenguaje mismo, el propio ser-en-el-lenguaje, como gigantesco vacío de memoria, como un incurable defecto de palabra.” (Agamben, G. *Medios sin fin –Notas sobre política*, p. 55).

moderna es, por el contrario, voluntad de autoapropiación total, en que, o bien lo impropio (como sucede en las democracias actuales avanzadas) impone en todas partes su dominio en una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo), o bien (como sucede en los llamados Estados totalitarios) lo propio pretende alejar de sí toda impropiedad. En ambos casos, en esta grotesca falsificación del rostro, se pierde la única posibilidad verdaderamente humana: la de *apropiarse de la impropiedad* como tal, la de exponer en el rostro la *propia sencilla impropiedad*, la de caminar oscuramente en su luz (Agamben, *G. Medios sin fin – Notas sobre política* p. 84).

*Apropiación de la impropiedad* como “única posibilidad propiamente humana”. Quizás sea ésta hoy la única salida al drama de la singularidad. Aunque sea “por un instante”.

\* \* \*

Habría singularización y apropiación de la impropiedad tan sólo en el instante<sup>168</sup>, él mismo bastante singular, en que toda familiaridad es puesta entre paréntesis. Instante de la insignificatividad como instante de extrañeza frente al ser-en-el-mundo como tal: este sería el instante de “la llamada” (*der Ruf*). Sólo en el tiempo-sin-tiempo del instante de la interpelación o de la vocación de la que habla Heidegger, en la que (el) uno mismo se ve interpelado por algo así como una voz desconocida [*so etwas wie eine fremde Stimme*], se toma suficiente distancia del “sí mismo” en cuanto “uno mismo”, abriéndose al abismo de la diferencia, de la diferencia frente a la familiaridad misma, que es la familiaridad del “uno”. Sólo en el instante del más radical diferir-del-uno-mismo como diferir-de-sí en la vocación, se abriría para Heidegger lo que a veces se ha querido ensalzar demasiado como el “reino de la propiedad”. Como si allí quedara el Dasein “redimido” de todo caída en la impropiedad, cuando lo que está en juego es más bien la posibilidad de una suerte de *apropiación de la singularidad* al des-

---

168 Ver más atrás: “Dasein y cotidianidad”, p. 124 y ss.

nudo, de su más nuda impropiedad, la desnudez del “que” en la nada del mundo (*das nackte “Dass” im Nichts der Welt*). Se trata de la impropiedad radical de “la llamada” en la que, dice Heidegger:

*Nada* “mundano” puede determinar quién es el vocante. Ese que llama es el Dasein en su desazón [*Unheimlichkeit*], es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa [*als Un-zuhause*], el nudo “*factum que...*” en la nada del mundo. El vocante [el que llama] no es familiar al uno-mismo –es algo así como una voz *desconocida*. ¿Qué podría haber más extraño [*fremder sein*] al uno, perdido como está en el variado “mundo” de los quehaceres, que el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada? “Algo” llama... (p. 296; s. 277).

“...experimentado como un estar fuera de casa” dice la traducción de Rivera, introduciendo quizás ingenuamente (¡Rivera!) un “experimentado...”, donde Heidegger apenas dice *als Un-zuhause*<sup>169</sup> (lo que Gaos traduce escuetamente “como fuera de casa”). Dejémonos llevar esta vez por la intrusión de la traducción en Rivera, totalmente inexistente en Heidegger; leamos pues a Rivera.

Se trataría entonces del instante de extrañeza en el que “se experimenta” el estar *fuera-de-casa* como tal. ¿Cómo pensar un experimentar tal? Habría que decir entonces: “experiencia” sin experiencia, si con esta palabra decimos, como se ha mentado siempre (de Ulises a Hegel y de Hegel a Gadamer), un salir de sí *para* volver a sí enriquecido, de modo que el sentido del viaje sea “traer de vuelta a casa algo”, siendo ese *algo* una cierta negatividad experimentada. Pero en Heidegger, la experiencia del “salir de sí” tendría un sentido distinto: se trataría del *salir del* “fuera de sí” –en lo cual, sin embargo, resuena cierta etimología de la palabra: *ex-perientia* como *ex-curso*, viaje *sin* garantía ninguna de regreso, éx-odo, llamada exótica-. Sería la experiencia del salir del “fuera de sí” en

169 En el “como fuera-de-casa” o “como no-estar-en-casa”, Heidegger hace explícito el *como* (*als*) que pone de manifiesto el carácter interpretativo del sentido de lo inhóspito e inquietante (*Unheimlichkeit*) de la existencia. Pero entonces la familiaridad misma del “estar como en-casa” tampoco escapa al movimiento de la interpretación, constituyéndola *como tal*, lo que antes que interrumpir el imperio de la impropiedad, le da acogida en la cotidianidad.

cuya familiaridad cotidianamente nos encontramos, pues el “estar como en casa” es para Heidegger la familiaridad misma del “estar ya siempre volcado fuera-de-sí en lo que se anda”, “fuera de sí en la dispersión del uno”. Se trataría, sin embargo, de la experiencia de un *salir* del “fuera de sí”, que no revierte dialécticamente la salida en una entrada (ninguna “entrada por salida”). Lo exótico de esta experiencia que experimenta el “estar fuera de casa” *como tal*, en cuanto *salir* del “fuera de sí en el uno”, no tendría sentido alguno de un retorno a casa, como retorno a la familiaridad de una patria perdida. La experiencia de la que hablamos, por el contrario, como experiencia del ser-expatriado en el sentido de la espacialidad existencial, suspendería toda posible restitución del valor del *en-casa*. A menos que por “casa” se miente aquí la más (im)propia desnudez de la existencia, el propio estar a la intemperie de “la nada del mundo”, lo que se daría a pensar en todo caso como una “casa tomada”, donde se experimenta la íntima complicidad<sup>170</sup> entre lo hogareño (*heimlich*) y lo inquietante (*unheimlich*), como experiencia de lo extranjero en uno.

Pero la negatividad de esta experiencia, la negatividad de este exótico *salir del* “estar fuera-de-sí en el uno”, no es otra que la de aquello que Heidegger llama “nihilidad” (*Nichtigkeit*), la cual difícilmente se deja retro-interpretar como “retorno a casa”<sup>171</sup>, en cuanto que implica justamente la experiencia de la pérdida de toda familiaridad. Experiencia sin experiencia posible, dijimos, pues no cabría “restituir” esta familiaridad impropia en una familiaridad más propia, capitalizar allí una “ganancia”; pues aquello que esta experiencia experimenta, aquello de lo que se “apropia” es de su misma impropiedad: la impropiedad del *Un-zuhause sein*. En cuanto experiencia del instante, como instante de extrañamiento

170 Ver más atrás: “Apostillas” 5. *Heimlich-Unheimlich*, p. 149.

171 A menos que en esta “nihilidad” resuene secretamente ese resto del legado cristiano en el pensamiento de Heidegger, de modo que, más allá de la onto-teología, *la Nada* se diera a pensar como lugar (sin lugar) de una restitución infinita. ¿Pero cómo leer entonces el que Heidegger tempranamente toma de distancia de la teología cristiana, considerando su hermenéutica de la vida fáctica y luego su exploración ontológico-existencial como una de carácter eminentemente *ateo*? Es difícil medir el peso de dicha herencia. Entre otras razones, por tratarse de un pensamiento que quizás no de a pensar más que la impropiedad antes que “lo propio”. Lo cual no salva a Heidegger de sus recaídas apropiacionistas.



y desazón sin objeto (identificable), ella es la “experiencia” que no se puede retener (como tal) y *de lo que* no se puede retener, como experiencia imposible y –quizás– *de lo* imposible. Pues no hay en este llamado silencioso nada que “retener”, ninguna experiencia para contar, desde que ese “algo” que llama (“*Es*” *ruf...*), “sin embargo, no ofrece para el oído atareado y curioso nada que pueda ser comunicado a otros, y discutido públicamente” (p. 296; s. 277) –experiencia de lo (*un*)heimlich que no puede ser más que secreto (*Geheimnis*)–.

Así como tampoco hay propiamente nada qué retener en el instante de la resolución (*Entschlossenheit*) del que trata el §60, ese golpe en el que “la resolución no está segura de sí misma más que en el acto resolutorio”<sup>172</sup> (p. 317; s. 299), y que al sacar al Dasein de golpe<sup>173</sup> fuera del cotidiano estado de irresolución (*Unentschlossenheit*)<sup>174</sup>, lo llama a la responsabilidad más propia. Lo llama a que se apropie de su más propia impropiedad como ser finito (vuelto hacia la muerte), no respondiendo así la resolución más que a “la pregunta por el poder-estar-entero del Dasein” (p. 328; s. 309). Aunque sea “por un instante”, para recaer ya siempre

---

172 Dice unas líneas atrás: “El acto resolutorio no se subtrae a la «realidad», sino que descubre por primera vez por fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno.” (p. 317; s. 299).

173 Este golpe resolutorio, sin embargo, quizás sólo se resuelve en la ceguera actuante del gesto. Como lo pone de manifiesto el “ademán definitivo” con el que de repente el escribiente “dijo: –Admitido– y anotó además inmediatamente la decisión en el papel...” (Kafka. *América*, p. 305). Esto para sorpresa del jefe de la oficina, quien dilatava la espera de Karl Rossmann a ser admitido en el Gran Teatro de Oklahoma, por tratarse de alguien sin papeles. Así, comenta Benjamin, “el gesto era para Kafka sin duda lo más inabarcable. Cada uno de ellos significaba de por sí un telón, más aún, un drama...” (*Iluminaciones IV*, p. 144). ¿Y no estaba en juego para Karl, en ese gesto resolutorio del escribiente, la redención del drama de su singularidad? “Su último refugio –comenta Benjamin– lo que no quita el que pueda ser el de la redención. La redención no es un premio de la existencia sino el último recurso para un ser humano, en palabras de Kafka, «cuyo camino está obstruido por su propio hueso frontal».” (*Ibid*, p.148).

174 “El Dasein está desde siempre, y volverá a estar quizás de nuevo en la irresolución. Este término hace más que expresar el fenómeno que anteriormente interpretamos como el estar entregado al dominio del estado interpretativo del uno. El Dasein como uno-mismo es “vivido” en la ambigüedad de la comprensión común de lo público, en donde nadie se resuelve, y donde sin embargo, ya todo está siempre decidido. La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno.” (p. 316; s. 299).

inmediatamente de vuelta en la irresponsabilidad de la irresolución. Dice Heidegger en el §62:

La comprensión de la llamada de la conciencia revela el estar perdido en el uno. La resolución trae al Dasein de vuelta a su más propio poder-ser-sí-mismo. El poder-ser-propio adquiere el modo de la propiedad y se hace enteramente transparente en el comprensor estar vuelto hacia la muerte como posibilidad *más propia* (p. 326; s. 307).

“Nada qué retener” –manteniéndonos en la indecisión irresoluble entre el doble sentido (adjetivado/sustantivado) del nada o de la nada– sería aquello que experimenta la existencia como su más propia impropiedad. Tal experiencia no sería otra que lo que aquí llamamos *apropiación de la impropiedad*. Ello a contrapelo de toda distancialidad, de todo “hacerse a una singularidad” que se procura cada vez la restitución de la familiaridad en medio de la “avidez de lo nuevo”, trayendo siempre de vuelta a casa “algo” (“algo” que es siempre del orden del ente, de lo que “es” y de lo que se posee; no el fugitivo don del ser, que “es” nada, nada qué retener), restituyéndose cada vez su posesión y propiedad, como puerta giratoria del “uno mismo”. A contrapelo de toda falsa salida de la impropiedad, la exótica experiencia (de lo) que no se puede retener, como apropiación de la impropiedad, procuraría entrar propiamente en ella, desmontando el reino del “poder-ser propio” tan sobreinterpretado y recargado de malentendidos, del cual sin embargo advierte Heidegger al comienzo del §54:

El ser-sí-mismo-propio se determina como una modificación existencial del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente (Cf. §27)... (p. 287; s. 268).

\* \* \*

No cabe entonces más que singularizarse en, desde y contra el “uno”. Lo cual es otro pliegue de la primera hipótesis de esta exploración: no cabe apropiarse de otra “cosa” más que de su misma impropiedad. El “se” o el “uno” como aquello en, desde y

contra lo cual se despliega el drama de la singularización en la convivencia cotidiana, da cuenta de su insuperable condición de impropiedad, como aquello y nada más que aquello de lo que cabe “apropiarse”. Ya sea que el “hacerse a una singularidad” tenga lugar por vía de la impropiedad cotidiana, como restitución de la familiaridad y del retorno a casa en los modos prescritos por el uno. Ya sea que éste tenga lugar por vía de la exótica experiencia (sin experiencia posible) del salir del cotidiano “fuera de sí en el uno”, del cara-a-cara con la impropiedad al desnudo, como experiencia del nudo “qué” de la nada del mundo, de la condición finita del existir, del imposible *ser propiamente impropio*, como única manera de resistir al imperio del “uno”.

Esta última posibilidad es lo que por momentos he llamado el propio “ser sí-mismo” como *otro*. Ese otro que el uno mismo resguardaría el secreto de una singularidad, como la singularidad de ese ser-otro que Derrida llama *tout autre*<sup>175</sup>: ese resto de otredad, de *otro inapropiable* que resta en todo “uno mismo”, como lo que resta de responsabilidad en el imperio de la irresponsabilidad – pues ésta comienza allí donde hay que *responder ante otro*, esa voz del amigo / extranjero que llama en uno a la más propia impropiedad.

---

175 “El deber y la responsabilidad me vinculan, en mi singularidad absoluta, con el otro en cuanto otro... *Tout autre est tout autre*” (Derrida, J. *Dar la muerte*, p. 70).

## EX-CURSO FINAL

Esta exploración ha intentado mostrar que en cierto modo, no hay más que impropiedad de la existencia. La *impropiedad* estaría tan inscrita en el corazón de toda propiedad, como lo está la *finitud* en el corazón de la existencia o el *tiempo* en el corazón del ser. Lo que nos es dado serían modos del existir en la impropiedad. En particular, hemos distinguido dos: aquel que hemos llamado “impropiedad cotidiana”, que consiste en moverse en ella sin asumirla como tal; por otro lado, una “impropiedad propiamente asumida”, con la que intentamos retrotraducir lo que Heidegger llama ser sí-mismo propio. Ambos modos responden, sin embargo, a una misma condición impropia del existir.

Hemos vuelto sobre el *quién* del Dasein cotidianamente impropio: el “se” o el “uno”. *Das Man* está en todas partes, tanto en el haber-previo, como en el ver-previo y en el conceptuar-previo; tanto en el nivel más primario de la comprensión actuante que articula la familiaridad en la que nos orientamos, como en el nivel de las interpretaciones en las que nos “apropiamos” de esta comprensión, como en el lenguaje. El imperio del uno se extiende sin límites, de modo que no hay propiamente un “afuera” del uno. Ningún intento de salir del uno como de esa impropiedad cotidiana, hacia un “sí mismo propio” (encarnado en las figuras de la angustia, el ser-para-la-muerte o la finitud, la llamada, la resolución), sería inmune ante el acecho de la familiaridad del desarraigado estar “ya siempre como en casa” en el uno, cobrando únicamente el sentido de una posible “modificación existencial” en ella.

Hemos mostrado así que toda posible apropiación no es más que un movimiento “dentro” (i)pero existir es estar ya siempre “fuera” de sí!) de la situación esencialmente impropia del existir, movimiento que intenta asumir como tal su impropiedad, en lugar de

encubrir la y recubrir la más bajo tantas apariencias de “propiedad” a las que cotidianamente cedemos. Pues *das Man* es otro nombre para este movimiento que encubre en la existencia su impropiedad más propia. De modo que no hay más que apropiarse de esta misma impropiedad, en el sentido de asumir o, dejar exhibir esta condición y su movimiento como tal.

Desde la perspectiva la rescatada en esta exploración, por otra parte, una auténtica singularidad no puede ser alcanzada “a voluntad”, en la dirección “apropiadora” de un sí mismo ya siempre desarraigado en el “uno” y en la publicidad. Ella se desplaza cada vez a la clandestinidad de su ser propiamente impropio en la experiencia radicalmente *expropiadora*, en cuyo extremo hemos localizado el *diferir de sí* y el *ser otro*. Al introducir aquí la alteridad, fundado en afirmaciones del mismo Heidegger, estamos jalando ciertamente ya más allá de él y de su proyecto ontológico, hacia otros pensamientos donde la alteridad cobra el centro de la reflexión. Al forzar un poco esta improbable filiación o coqueteo heideggeriano con la alteridad, se ha intentado mostrar los íntimos lazos que vincularían la alteridad y la impropiedad, siendo esta última quizás el tema fundamental en Heidegger. Todo pensamiento post-heideggeriano de la alteridad sería deudor e implicaría el paso por la impropiedad de la existencia. Quizás allí también comenzaría la ética, si hubiera que contar con Heidegger para pensar una ética por venir:

La ética comienza... donde lo auténtico y lo propio no tienen otro contenido que lo inauténtico y lo impropio ...la verdad se manifiesta sólo dando lugar a la no-verdad, como tener lugar de lo falso, como exposición de la propia e íntima impropiedad (Agamben, G. *La comunidad que viene*, p. 15).

EPÍLOGO: APROPIACIONES *DE* LA IMPROPIEDAD  
(HERMENÉUTICA O DESCONSTRUCCIÓN)

En razón de nuestra condición finita, estamos ya siempre expuestos ante la impropiedad en que consiste el carácter limitado de toda comprensión. Así, el encuentro con el otro y con *lo otro* del propio horizonte de comprensión abre siempre la posibilidad de lo que hemos llamado hasta aquí *apropiación de la impropiedad*: como apropiación de aquella impropiedad en que consiste ya siempre el supuesto de un horizonte “propio”. A partir de dos grandes herencias del pensamiento de Heidegger, cuales son hermenéutica (Gadamer) y desconstrucción (Derrida), podemos discernir dos tipos de *experiencia* de una apropiación *de* la impropiedad, como encuentro con lo otro.

Este puede tener lugar, en un sentido hermenéutico, como una experiencia del límite del “propio” horizonte, tal que éste se restituye en su familiaridad del trauma de su encuentro con lo otro, mediante la fusión de horizontes (Gadamer). Esto paradigmáticamente ocurre en el diálogo como experiencia de acceso a “lo común”. Aunque tal experiencia afirma al otro en el “siempre se comprende de *otro* modo”, abriendo su comprensión al infinito, ésta restringe ya hasta cierto punto su apertura, en cuanto supone el interpretar al otro de antemano como otro *horizonte*. El otro se *reconoce* como otro, a condición de comparecer como otro horizonte.

Otro tipo de experiencia sería aquella a la que apunta la desconstrucción, cuando piensa esta “apropiación *de* la impropiedad” como ex-apropiación, de modo que en ella la irrupción del otro no es neutralizada por anticipado en la tendencia a pre-comprender al otro como otro “horizonte” (lo que, desde cierto punto de vista, no es más que una estrategia terapéutica para amortiguar el trauma de la venida del otro). Resistiendo a la tendencia o inclinación hacia la fusión de horizontes como re-apropiación no inmune a cierto narcisismo, la experiencia desconstruccionista libera la extrañeza radical que emana siempre del encuentro con el otro, dándole hospitalidad a lo *Unheimliche* que allí resiste a ser pre-comprendido y re-apropiado, para no destruir allí la alteridad del otro.

“Apropiación *de* la impropiedad” tiene un doble sentido. Por un lado, el de un genitivo objetivo, tal que la impropiedad se expone a ser apropiada, esto es, re-apropiada: tal es la tendencia que podemos reconocer en una experiencia hermenéutica del otro. Por otro, el sentido de un genitivo subjetivo, tal que es la apropiación misma la que se expone a *ser tomada por* la impropiedad; “apropiación como ex-apropiación”: tal sería el sentido de la experiencia *de* la alteridad en la desconstrucción, cuando nos expone ante la posibilidad de que la casa sea tomada por el otro (como en el cuento de Julio Cortazar); como riesgo de no retornar a la familiaridad de “lo propio” al que nos expone todo encuentro con el otro, cuando nos expone ante una extrañeza infinita.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *Ideología como lenguaje. Jerga de la autenticidad*. Taurus. Madrid, 1982.
- Agamben, Giorgio. "Passion of facticity" (1988). En: *Potentialities*. Trad. H. Roazen. Stanford U. Press, 1999.
- . *La comunidad que viene*. (1990) Trad. J. Villascañas. Pre-textos. Valencia, 1996
- . *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (1995) Trad. A. Gimeno Pre-textos. Valencia, 1998.
- . *Medios sin fin – notas sobre política*. (1996) Trad. A. Gimeno. Pre-textos. Valencia, 2001.
- . *The open: man and animal*. Stanford U. Press, 2004.
- Aristóteles. *Poética*. Ed. trilingüe a cargo de García Yebra. Gredos. Madrid, 1974.
- Bataille, George. "La noción de gasto" (1933). *La parte maldita*. Icaria. Barcelona, 1987.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften* (Band II, III, IV). Surhkamp. Frankfurt Am Main, 1977.
- . *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzun. Arcis. Santiago de Chile, 1997
- . *Discursos interrumpidos*. Trad. J. Aguirre. Taurus. Madrid, 1982.
- . *Iluminaciones IV*. Trad. R. Blatt. Taurus. Madrid, 2001.
- Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable*. Éditions Galilée. Paris, 1983.
- Borradori, Giovanna. *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Habermas y Derrida*. Trad. J.J. Botero. Taurus. Bogotá, 2004
- Canetti, Elías. *Masa y Poder* (1960). Trad. H. Vogel. Muchnik. Madrid, 2000.
- Cruz, Tupac. «Yesternow». Tesis de filosofía. Universidad de los Andes. Bogotá, 2000
- De Man, Paul. *Alegorías de la lectura*. Ed. Lumen. Barcelona, 1990.
- Derrida, Jacques. "La farmacia de Platón" (1968), "Fuera del libro (Prefacios)". En: *La diseminación*. (1972) Trad. J. M. Arancibia. Fundamentos. Madrid, 1997.



## BIBLIOGRAFÍA

- . “Firma, acontecimiento, contexto” (1971). En: *Márgenes de la filosofía* (1972). Trad. C. González M. Cátedra. Madrid, 1989.
- . “Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique” (1983). En: *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée. Paris, 1987.
- . *Del espíritu - Heidegger y la pregunta*. (1987) Trad. M. Lázaro. Pre-textos. Valencia, 1989.
- . “¿Qué es la poesía?” (1988). Trad. B. Mazzoldi. En: *Gradiva*. Revista literaria. Año 6, No. 10. Julio, 1992.
- . “La retirada de la metáfora” (1987). En: *La desconstrucción de las fronteras de la filosofía*. Trad. P. Peñalver. Ed. Paidós. Barcelona, 1993.
- . *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. (1991) Trad. de C. De Peretti. Ed. Paidós. Barcelona, 1995.
- . “Cómo no hablar - denegaciones”. En: *Cómo no hablar y otros textos*. Anthropos. Madrid, 1996.
- . *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*. (1994) Trad. P. Peñalver y P. Vidarte. Ed. Trotta. Madrid, 1998.
- . *Espectros de Marx*. (1995). Trad. J. M. Alarcón. Trotta, Madrid, 1995.
- . *El siglo y el perdón. Fe y saber*. (1996) Trad. M. Kelisek. Ed. de la Flor. Buenos Aires, 2003.
- . *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. (1996) Trad. H. Pons. Manantial. Buenos Aires, 1997.
- . “La langue de l'autre”. En: *Les Inrockuptibles*. No. 115, ag-sep, 1997.
- . *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. (Entrevistas, 1997). Trotta. Madrid, 2001.
- . *Dar la muerte*. (1999) Trad. De Peretti y P. Vidarte. Paidós. Barcelona, 2000.
- . *Papel-máquina*. (2001) Trad. De Peretti y Vidarte. Editorial Trotta. Madrid, 2003.
- . *Acabados*. (2001) Trad. C. De Peretti y P. Vidarte. Ed. Trotta. Madrid, 2003.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-world*. MIT Press. Cambridge, 1991.
- Fink, Eugen y Heidegger, Martin. *Heráclito*. (1966-7) Trad. J. Muñoz. Ed. Ariel, Barcelona, 1986.
- Freud, Sigmund. “Lo ominoso” (*das Unheimliche*) (1919). En: *Obras completas XVII*. Trad. J. Etcheverry. Amorrortu Ed. Argentina, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Aparicio y Agapito. Ed. Sígueme. Salamanca, 1996.
- . *Verdad y Método II*. Trad. M. Olasagasti. Ed. Sígueme. Salamanca, 1992.
- Gaos, José. *Introducción al Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. F.C.E. México, 1951.

## BIBLIOGRAFÍA

- Gutiérrez, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica*. Ed. Uniandes. Bogotá, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (1807) Trad. W Roces. FCE. Bogotá, 1993.
- . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827). Trad. Valls. Alianza. Madrid, 1997.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. (1921) Trad. J. Muñoz. F.C.E. México, 1999.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles – Indicación de la situación hermenéutica (Inf. Nartop)* (1922) Trad. A. Escudero. Trotta. Madrid, 2002.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (1923) Trad. J. Aspiunza. Alianza Ed. Madrid, 1999.
- . *Sein und Zeit*. (1927) Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1993.
- . *El ser y El tiempo*. Traducción de José Gaos. F.C.E. (1951) México, 1988.
- . *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Rivera. Editorial Universitaria. Chile, 1998.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (1927) Trad. J.J. García Norro. Trotta. Madrid, 2000.
- . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (im Ausgang Von Leibniz)* (1928) Gesamtausgabe Band 26. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main, 1978.
- . *¿Qué es la metafísica?* (1929) Trad. X. Zubiri. Ed. Séneca. México, 1941.
- . *Die grund Begriffe der Metaphysik. Welt-Endilchkeit-Einsamkeit*. (1929) Gesamtausgabe Band 29/30. Vittorio Klostermann. Frankfurt Am Main, 1992.
- . *Introducción a la Metafísica*. (1935) Trad. E. Estú. Ed. Nova. Buenos Aires, 1969.
- . “La época de la imagen del mundo” (1938). En: *Caminos del Bosque* (1935-1946) Trad. H. Cortés y A. Leyte. Alianza Ed. Madrid, 1997.
- . “De la esencia del fundamento” (1929). En: “Carta sobre el humanismo” (1946) En: *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Alianza Ed. Madrid, 2001.
- . *La proposición del fundamento*. (1956) Trad. Duque y Pérez. Odós Serbal. Barcelona, 1991.
- . “La esencia del habla” (1957-58). En: *De camino al habla* (1959) Trad. Zimmermann. Odós Serbal. Barcelona, 1990.
- . “Tiempo y Ser” (1962). En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Trad. Soler. Ed. Universitaria. Chile, 1997.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) Trad. José Gaos (1949). F.C.E. México, 1995.
- Kafka, Franz. *Zur Frage der Gesetz*. Fisher Verlag. Frankfurt am Main, 1994.

## BIBLIOGRAFÍA

- . *El proceso*. Trad. F. Formosa. Círculo de lectores. Bogotá, 1980.
- . *América*. Trad. D. J. Vogelmann. Alianza Ed. Madrid, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1971). Trad. D. Guillot. Ed. Sígueme. Salamanca, 1997.
- . *Dios, la muerte y el tiempo* (1975). Trad. Rodríguez. Cátedra. Madrid, 1994.
- Mockus, Antanas. *Representar y disponer*. U. Nacional de Colombia. Bogotá, 1988.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. (1986). Trad. P. Perera. Arena. Madrid, 2001.
- . *La experiencia de la libertad* (1988). Trad. P. Peñalver. Paidós. Barcelona, 1996.
- . “La decisión de la existencia” (1989) y “Lo insacrificable” (1989) En: *Un pensamiento finito*. Trad. J. C. Moreno. Anthopos. Barcelona, 2002.
- . *The birth of presence*. Trad. B. Holmes. Stanford U Press, 1993.
- . *Le sense du monde*. Éditions Galilée. Paris, 1993.
- . *Being singular plural*. (1996). Trad. R. Richardson. L. Stanford U., 2000.
- . *Corpus*. (2000) Trad. Patricio Bulnes. Arena. Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friederich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (1873). Trad. Melendez, González, y otros. Señal que cavalgamos. U. Nacional. Bogotá, 2004.
- Platón. *Sofista*. Trad. N. Luis Cordero. *Diálogos*. Ed. Gredos. Madrid, 1992.
- . *Fedro*. Trad. E. Lledó Íñigo. *Diálogos*. Ed. Gredos. Madrid, 1992.
- Pöggeler, Otto. “Being as appropriation”. En: *Heidegger Critical Assessments* vol. I. Trad. R. Grimm. Routledge. 1997.
- Poe, Edgar Allan. *Cuentos I*. Trad. Julio Cortazar. Alianza Ed. Madrid, 1970.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. F.C.E. México, 2002.
- . *Tiempo y narración III*. Trad. A. Neira. Siglo Veintiuno Ed. Madrid, 1996.
- Roudinesco, Elizabeth y Derrida, Jacques. “Imprevisible libertad”. En: *Y mañana qué*. FCE. Argentina, 2003.
- Sloterdijk, Peter. “El “Se” o el más real sujeto del difuso cinismo moderno”. En: *Crítica de la razón cínica* (1983). Taurus. Madrid, 1990.
- Tugendhat, Ernesto. “«No somos de alambre rígido». El concepto heideggeriano de «uno»”. En: *Lecciones de Ética*. Gedisa. Barcelona, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. J. Muñoz. Alianza Ed. Madrid, 1993.

Reflexionar en torno a la impropiedad es hoy una tarea imprescindible para pensar el otro, la comunidad por venir, el lenguaje, la traducción, lo político, tópicos fundamentales de la filosofía contemporánea en los que la huella de Martin Heidegger ha quedado indisolublemente marcada. «Fuera de casa» es el signo de un cuestionamiento renovado del habitar, donde *lo impropio* se encuentra tan inscrito en *lo propio*, como la *finitud* en la *existencia* y el *tiempo* en el *ser*.

Este libro se concibe como introducción a algunos de los temas centrales de *Ser y Tiempo* (1927): cotidianidad, convivencia, interpretación, muerte, historicidad, olvido del ser, tratados desde la perspectiva abierta por el diálogo entre filosofía hermenéutica y deconstrucción.



**EDICIONES UNIANDES**  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Sociales



**CESO**

ISBN 958695154-5

