

Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): el problema de los discursos objetivantes

Theory and inauthenticity in M. Heidegger (1923-1927): the question of the objective discourses

Adrián BERTORELLO

Recibido: 25/04/2006

Aceptado: 01/06/2006

Resumen

El objetivo de este trabajo es determinar la posición dominante de Heidegger frente a la relación entre teoría y modalidad impropia de la existencia. Partiendo de la ambivalencia frente a esta cuestión en *Sein und Zeit*, el trabajo recorre distintas lecciones del periodo de Marburg donde Heidegger aborda la misma problemática. El texto examina la explicación heideggeriana de la noción fenomenológica de conciencia y de los conceptos aristotélicos “sofía”, “dóxa” y “episteme” a fin de establecer la posición dominante de Heidegger respecto del origen impropio de estos conceptos teóricos.

Palabras clave: Teoría, Conocimiento, Impropiedad, Episteme, Sofía.

Abstract

The purpose of this study is to determine Heidegger's dominant position in front of the relationship between existence improper modality and theory. From the ambivalence of this issue in *Sein und Zeit*, the study goes through the different lectures of the Marburg period where Heidegger talks about this same issue. The text examines Heidegger's explanation of the phenomenological notion of conscience

and the Aristotelian concepts “*sofía*”, “*dóxa*” and “*episteme*” in order to establish Heidegger’s dominant position in relation to the improper origin of these theoretical concepts.

Keywords: theory, knowledge, impropriety, *episteme*, *sofia*.

Durante los años 1919 y 1923 Heidegger expone en sus lecciones un pensamiento cuyo principal oponente es lo que denomina “teoría”. En este concepto no sólo están contendidas las filosofías vigentes de su época (neokantismo, fenomenología y filosofías de la vida), sino también las ciencias. Los discursos teóricos tienen la particularidad de que son lenguajes objetivantes, es decir, miran los fenómenos desde una perspectiva externa que pone una distancia entre el sujeto de conocimiento y lo que se conoce. Las cosas se presentan para esta mirada como objetos, es decir, como entidades neutras que carecen de cualquier valor axiológico respecto de los intereses prácticos del obrar.

Heidegger se esfuerza por describir cómo surge la mirada de la tercera persona a partir de la vida fáctica cotidiana donde la subjetividad se define por los intereses prácticos que guían su obrar y las cosas se presentan no aisladamente sino en una red pragmática de significaciones. La tesis que aparece a lo largo de las lecciones tempranas de Freiburg (*Frühe Freiburger Vorlesungen*) es que la mirada objetivante se origina cuando el sí mismo práctico, histórico y concreto se elide a sí mismo. La supresión y eliminación de las condiciones histórico-pragmáticas de la subjetividad es la condición de posibilidad de la mirada objetivante de las filosofías contemporáneas y de la ciencia. Pero Heidegger no se limita a esta caracterización negativa del origen de la teoría. Introduce también otra tesis que está íntimamente ligada a la anterior. En efecto, los discursos teóricos no sólo llevan consigo negativamente una elipsis del yo histórico, sino también una determinada concepción positiva de la subjetividad. El sujeto de la enunciación de la teoría es lo que Heidegger denomina “impropiedad”. Con este término expresa el hecho de que la actitud del *Dasein* por la que se suprime a sí mismo y guarda una posición objetiva con los entes surge en la búsqueda de seguridad y en la caída (*Verfallen*) (Cfr. GA 61:121-122). Los discursos objetivantes son aquellos modos de ser por los que el *Dasein* se desfigura a sí mismo (*Maskierung*).

Si se compara esta tesis con la exposición de la tematización científica en *Sein und Zeit* (1927) queda claro que la posición de Heidegger frente a la teorización es ambivalente en su obra fundamental. En efecto, mientras que, por un lado, afirma que su origen temporal está en la propiedad, motivo por el cual, la existencia científica sería una modalidad de la existencia propia (Cfr. SuZ: 363), por otro, señala que la estructura que explica el conocimiento como el pasaje de la inmanencia del

sujeto a la trascendencia del objeto, es una interpretación ontológica deformante del trato pragmático y cotidiano con los entes (Cfr. SuZ: 58-60). La razón de esta desfiguración ontológica radica en que el *Dasein* cotidianamente se comprende por los entes de los que se ocupa. En esta última afirmación se puede ver que la existencia impropia es la que provee la interpretación ontológica inadecuada de la constitución ontológica del *Dasein*, ya que en virtud de ella el *Dasein* cae en su mundo y se comprende por las ocupaciones que el uno le provee.

La ambivalencia frente a la modalidad teórica se vuelve una paradoja en la estructura argumentativa de *Sein und Zeit*: si la ciencia se origina en la propiedad no es posible la afirmación de una lectura ontológica desfigurada de la experiencia óptica del conocimiento y, viceversa, si el concepto tradicional del conocimiento es una interpretación ontológica deformante, entonces no puede derivarse de la propiedad, sino de la impropiedad. Creo que *Sein und Zeit* no encuentra una salida a este problema. Por este motivo el presente trabajo tiene una doble finalidad: por un lado, analizar algunos conceptos de las lecciones del período de Marburg (1923-1928) para determinar la idea dominante respecto de la relación entre teoría e impropiedad en el período en que Heidegger publica *Sein und Zeit*. Estos conceptos son los siguientes: a) la crítica a la noción de conciencia de la fenomenología, y b) impropiedad y modalidad teórica en Aristóteles. Por otro, presentar como conclusión del artículo una hipótesis explicativa de la actitud ambivalente de Heidegger frente a la teorización en *Sein und Zeit*. Creo que la ambigüedad de su postura responde a una dificultad inherente a su propio discurso, a saber, cómo justificar un metalenguaje que describa estructuras objetivamente válidas y al mismo tiempo escape a la teorización dominante de su época. Dicho de otra manera: la propia filosofía heideggeriana presenta estructuras que describen objetivamente al *Dasein*. Ahora bien, dichas estructuras no tienen valor teórico en el sentido del discurso que surge de la subjetividad impropia. Por eso, la gran dificultad metodológica de *Sein und Zeit* radica en la justificación de un metalenguaje descriptivo que tiene su origen en la subjevidad propia y no en la impropia (Cfr. Bertorello, 2005).

Resta hacer una aclaración: a lo largo de mi exposición voy a usar la expresión “subjetividad” para referirme a las dos posibilidades de realización (*Vollzugsmöglichkeiten*) del *Dasein*: la propiedad y la impropiedad. El uso de este término no alude a la noción moderna de un sujeto epistemológico expresado en la proposición “yo pienso”. Heidegger se opone terminantemente a esta tradición. No obstante, creo que si bien el *Dasein* no es el sujeto de la modernidad, en *Sein und Zeit* todavía Heidegger le atribuye a la vida humana roles subjetivos expresados en los dos modos de ser sí mismo. De hecho, tampoco abandona por completo el uso del término “sujeto” para referirse al *Dasein*. Esto resulta evidente cuando aborda el problema de la historicidad donde afirma que el *Dasein* es sujeto de su historia. Para significar que no se trata de la subjetividad moderna usa el término sujeto entre

comillas (Cfr. Bertorello, 2001). Por este motivo, creo que, haciendo la salvedad correspondiente, no es inadecuado destacar que el *Dasein* lleva consigo dos roles subjetivos: propiedad e impropiedad. En la lección del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a propósito de la subjetividad, dice lo siguiente:

Kant no pone en el centro la explicación de la realidad efectiva, existencia cuando equipara la realidad efectiva con la percepción (...) Sin embargo, la orientación que introduce por medio del retroceso (*Rückgang*) al sujeto es, en un sentido amplio, la única posible y correcta (...) Toda filosofía, como siempre comprende el “sujeto” y lo pone en el centro de la investigación filosófica, recurre al alma, al espíritu, a la conciencia, al sujeto cuando explica los fenómenos ontológicos fundamentales (...) El retroceso al yo, al alma, a la conciencia, al *Dasein* es, por motivos objetivos determinados, necesaria (GA 24: 103-104).

1. La crítica a la noción de conciencia de la fenomenología

Heidegger aborda esta problemática en dos lecciones: en la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1923-1924 *Einführung in die Phänomenologische Forschung* y en la lección del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. A fin de lograr una exposición más clara las trataré en forma independiente.

1.1 La génesis de la conciencia en la lección de 1923-1924

Heidegger se plantea dos preguntas: ¿cómo la conciencia se vuelve el tema de la fenomenología? y ¿qué tipo de ser le corresponde? El núcleo central de la respuesta a la primera pregunta radica en una explicación genética de la conciencia, es decir, en concebirla como una modificación del cuidado (*Sorge*). La noción de conciencia surge en una determinada esfera de intereses del *Dasein*, a saber, en el ámbito de la preocupación por el conocimiento teórico (Cfr. GA 17: 59-60). Dentro de este dominio de la *praxis* el cuidado se coloca bajo una determinada modalidad: “el mirar hacia” (*Hinsicht*) del conocimiento. Heidegger expresa esta transformación modal del cuidado como “el absorberse en el conocimiento conocido”¹ para indicar que el conocimiento se hace responsable y asume la seguridad del *Dasein* y la cultura. Así entonces, el cuidado del conocimiento conocido –como la búsqueda de un lugar seguro– es el origen de la región de la conciencia que la fenomenología investiga. Esta región se constituye concretamente por una purificación (*eidetische*

¹ “Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis” (GA 17: 60).

Reinigung) de todas las leyes de la naturaleza (Cfr. GA 17: 71) y de la historicidad (Cfr. GA 17: 79).

El acto de purificación es lo que le otorga a la región de la conciencia una evidencia y certeza absolutas. Mediante esta operación el cuidado se asegura un campo de objetos (*Gegenstandsfeld*) cuyo rasgo fundamental es la absoluta conectabilidad (*absolute Verbindlichkeit*) (Cfr. GA 17: 80). Heidegger agrega que, a pesar de que la fenomenología por la vía de la purificación intente superar el naturalismo, no lo logra: la región purificada de la conciencia es una naturalización Cfr. (GA 17: 81).

En síntesis: el origen de la conciencia es el cuidado por el conocimiento conocido como una manera por la que el *Dasein* asegura una región pura, libre de todo tipo de hecho natural o histórico. Esta región se articula en cuatro momentos: a) la absoluta conectabilidad, b) la certeza y validez absoluta como hilo conductor de todo preguntar, c) el conocimiento teórico como el modelo para describir todas las vivencias, y d) el conocimiento físico-matemático como prototipo de todo conocimiento.

En la crítica de Husserl al naturalismo Heidegger descubre no sólo que la conciencia purificada sigue siendo una concepción naturalista, sino también cuatro rasgos que describen la estructura del cuidado modificado en conocimiento. Ellos son: a) la certificación (*Rückschein*) que da cuenta de la perspectiva (*Gesichtsfeld*) u orientación (*Orientierung*) bajo la cual el cuidado comprende aquello de lo que se ocupa. Esta perspectiva es la objetivación propia de la modalidad teórico-científica². La certificación es el momento positivo del cuidado por el conocimiento conocido, b) la caída (*Verfallen*): el cuidado cae en aquello de lo que se ocupa en el sentido de que carece de tiempo para meditar (*Besinnung*) quién es el que lleva cabo las tareas de su ocupación. A esta ausencia de reflexión (*Besinnung*) es lo que Heidegger denomina el carácter no-expreso del cuidado (*Unausdrücklichkeit*). La caída designa el absorberse del cuidado en sí mismo de modo tal que se pierde o, dicho de otra manera, no se expresa, c) la pre-construcción (*Vorwegbauen*): si bien el cuidado cae y se pierde en sus preocupaciones, posee una determinada interpretación de sí mismo. El cuidado se procura un sentido e interpretación mediante la construcción de un programa formal. De este modo se otorga “una tranquilidad completamente específica y la seguridad de un obligación (*Verpflichtung*) unida objetivamente” (GA 17: 84), y d) la omisión (*Versäumnis*): en los tres rasgos anteriores se muestra un fenómeno fundamental íntimamente vinculado con el ser del *Dasein*, a saber, el enredarse (*Verfängnis*). En la medida en que el cuidado se absorbe en los objetos de su preocupación, se enreda a sí mismo. Desde esta posición

² Que se trate justamente de la teorización científica como aquella perspectiva dominante del cuidado queda en evidencia cuando Heidegger cita la siguiente frase del texto de Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft*: “De hecho la idea de ciencia es universal; pensada en su perfección ideal, ella es la razón misma” (GA 17: 84).

subjetiva del enredo el cuidado determina todo lo que cae bajo su esfera. Como consecuencia de ello, todo lo que se pone en su camino es objeto de preocupación pero, al mismo tiempo, omite aquello de lo que no se ocupa (Cfr. GA 17: 85). Lo omitido no tiene simplemente el sentido de lo olvidado, sino de lo suprimido (*ausges-tossen*). Esto es debido al hecho de que “el cuidado se defiende de lo que omite” (GA 17: 86). La omisión es un modo deficiente del cuidado. Para expresar este rasgo no sólo lo caracteriza con el verbo “suprimir” (*ausstossen*) sino con “elidir” (*auslassen*). Lo que omite, suprime y elide el cuidado es el *Dasein* mismo (Cfr. GA 17: 91). La búsqueda de una seguridad en la conectabilidad de la modalidad teórica lleva consigo que “el cuidado por el conocimiento conocido no sea otra cosa que la angustia ante el *Dasein*” (GA 17: 97).

Los cuatro rasgos de la conciencia, es decir, de la modificación del cuidado en el conocimiento teórico muestra claramente que: a) la teorización implica la supresión del *Dasein*, b) que esa supresión tiene el sentido de lo que la semiótica greimasiana denomina “proceso de desembrague enunciativo”, es decir, la eliminación del eje de coordenadas que constituye la instancia de la enunciación (“yo”, “aquí” y “ahora”). En efecto, el hecho de que Heidegger caracterice el cuidado por el conocimiento conocido como una modalidad deficiente expresa esta idea, y c) que la “subjetividad” implicada en el conocimiento es la impropia. La caída y la omisión como efecto de la angustia son la expresión de la impropiedad.

1.2 La génesis del concimiento en la lección de 1925

Esta misma argumentación vuelve a aparecer en la lección del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Heidegger retoma la crítica a la noción de conciencia de la fenomenología y repite los mismos argumentos (Cfr. GA 20: 141-147), pero responde a la pregunta sobre el ser de la conciencia, específicamente sobre el ser de los actos intencionales: la omisión del *Dasein* en la modalidad teórica no sólo da cuenta de la impropiedad, es decir, de la caída (Cfr. GA 20: 179-180), sino fundamentalmente de la elipsis de la pregunta por el ser de la conciencia (Cfr. GA 20: 158-159). En efecto, al suprimir el *Dasein*, la modalidad teórica no se plantea el sentido del ser de la región purificada de la conciencia. Por ello no puede comprender la intencionalidad³. Sobre el trasfondo de esta afirmación tiene que interpretarse la explicación genética que Heidegger hace del concimiento-

³ La afirmación heideggeriana de que la fenomenología no describe el ser de la conciencia tiene sentido en el contexto de la lógica genética. En efecto, la fenomenología desconoce el carácter derivado de la región purificada de la conciencia. El término “ser” expresa justamente la derivación de la conciencia desde las estructuras del *Dasein* y desde la tradición histórica cartesiana a partir de la cual se comprende el *Dasein* como conciencia. Para la fenomenología la región de la conciencia pura aparece como un dominio que carece de supuestos (Cfr. GA 20: 149).

to en la parte principal (*Hauptteil*) de la *Vorlesung*. Sólo así puede comprenderse la aparente neutralidad de la exposición.

Heidegger da una primera explicación genética del surgimiento del conocimiento a partir de la estructura del ser-en. La explicación tiene algunas diferencias con la exposición de *Sein und Zeit* (Cfr. Bast, 1986: 127-128). En el contexto de la argumentación de este trabajo que intenta establecer la posición dominante de Heidegger respecto de los vínculos entre impropiedad y modalidad teórica, creo que estas diferencias se reducen a dos.

En primer lugar, la interpretación usual (*üblich*) del conocimiento como el pasaje de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia de la naturaleza no tiene el carácter de la falsa interpretación ontológica de una experiencia óptica. Ésta es la lectura que Heidegger decidió publicar en *Sein und Zeit*. Por el contrario, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger da a entender que el esquema Sujeto-Objeto es un modo posible entre otros del ser-en-el-mundo. Lo único que niega es que sea el modo fundamental (*Grundart*) (Cfr. GA 20: 218). En ningún momento habla de una deformación ontológica ni de un método que mediante enunciados negativos deje entrever en el conocimiento la estructura del ser-en-el-mundo.

En segundo lugar, una vez reconocido como lo originario la primacía del “ser-ya-junto” (*Schon-sein-bei-der-Welt*) a los entes en los diversos modos de la *praxis*, Heidegger propone una breve⁴ explicación por grados estructurales (*gestufte Struktur*) (Cfr. GA 20: 219) del conocimiento teórico que, por un lado, tiene un valor neutral respecto a su condición impropia y, por otro, difiere en terminología respecto de *Sein und Zeit*. La tesis central de 1925 es la misma que la de 1927, a saber, que el conocimiento es una modificación de la estructura fundamental del *Dasein* (Cfr. GA 20: 221), pero en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger propone un recorrido que va ascendiendo en grados de objetividad (*Sufenfolge*) (Cfr. GA 20: 220) de modo tal que el superior se funda (*begründen*) (Cfr. GA 20: 218) en el inferior. El recorrido tiene el carácter de una estructura deíctico-modal, es decir, parte de las relaciones semánticas que establecen el vínculo deíctico del *Dasein* con los objetos y profundiza hasta llegar a la modalidad (la transformación existencial) que constituye la teoría.

Presentaré, a continuación, esquemáticamente los cinco grados del conocimiento. Heidegger los considera como modos de temporalización del ser del *Dasein* (Cfr. GA 20: 219). Voy a organizar los cinco grados de acuerdo a su valor deíctico y modal.

Los dos primeros grados tienen un valor eminentemente deíctico, expresan la orientación del *Dasein* respecto de los entes en el plano meramente práctico. El pri-

⁴ Refiriéndose al valor esquemático de la exposición de la derivación genética del conocimiento Heidegger dice: “lo que aquí puedo indicar sólo muy brevemente” (GA 20: 219). Se trata básicamente de una enumeración de los distintos grados con un comentario escueto sobre el sentido de cada uno de ellos.

mer grado es lo que Heidegger denomina “orientarse a” (*Sichrichten-auf*), es decir, es la conducta (*Verhaltung*) intramundana que el *Dasein* adopta respecto de los entes. Dentro de esta caracterización puramente deíctica que establece una relación de sentido meramente formal se funda un segundo grado deíctico que Heidegger llama “el detenerse-junto-a” (*Sichaufhalten-bei*). El sentido de esa expresión viene dada por otro verbo “*durchhalten*” (aguantar, perseverar). Heidegger la explica del siguiente modo: “el orientarse a un objeto (*Gegenstand*) persevera y en el seno suyo se realiza el detenerse junto a un ente” (GA 20: 219-220). Este segundo grado consiste en que la orientación pragmática hacia los entes pierde, por decirlo así, su condición dinámica, móvil y se fija (detiene) junto a un determinado ente. La relación deíctico-semántica del *Dasein* a los entes se concentra y se detiene en una determinada dirección.

Una vez establecidos estos dos grados deícticos que dan cuenta de la detención del movimiento mismo de la *práxis* y fijan una dirección estática hacia los entes, dan lugar a los tres grados modales. Estos se fundan en los dos grados de la deixis. El primero de los grados modales es la aprehensión (*Vernehmen*), es decir, el desarrollo (*Auseinanderlegen*) o explicitación-interpretación (*Auslegen*) de aquello junto a lo que el *Dasein* se orienta y demora en la relación deíctico-semántica (Cfr. GA 20: 220). El segundo es la custodia (*Verwahrung*) de aquello que el *Dasein* interpreta. El conocimiento o saber es suerte de posesión (*Besitz*) o, dicho de otra manera, es un “retener que custodia lo conocido” (*verwahrendes Behalten des Erkannten*) (GA 20: 220). Finalmente, el tercer grado expresa la transformación modal del *Dasein* que constituye la actitud teórica. Heidegger la caracteriza como un nueva posición ontológica (*Seinsstandes*) que el *Dasein* asume frente a los entes. Esta no es otra cosa que el conocimiento (*Erkenntnis*). Desde esta perspectiva genética el conocimiento es una posibilidad que el *Dasein* proyecta y que transforma las relaciones semántico-pragmáticas en las que los entes comparecen en el mundo. El hecho de que el conocimiento sea una posibilidad expresa claramente su condición modal (Cfr. GA 20: 220).

La aparente neutralidad de esta explicación respecto de la impropiedad queda relativizada si, como dije más arriba, se vincula la crítica a la noción husserliana de conciencia con el concepto de conocimiento. De este modo se puede concluir que la descripción de la génesis del conocimiento se inscribe dentro de la explicación genética de la conciencia como un modo por el que el *Dasein* huye de sí mismo.

2. Impropiedad y modalidad teórica en Aristóteles

Heidegger hace una lectura de Aristóteles en dos lecciones de los años 1924 y 1925 donde esboza las relaciones entre la modalidad impropia y la conducta teóri-

ca. Al igual que en los puntos anteriores haré una exposición independiente de cada una de las lecciones

2.1 *Dóxa, epistéme y proairesis en la lección de 1924*

Si bien en la *Vorlesung* del semestre de verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*⁵ no hay un tratamiento explícito del vínculo entre la modalidad teórica y la impropiedad, se puede observar algunas indicaciones que apuntan hacia esa dirección cuando expone el sentido de *dóxa*, *epistéme* y *proairesis*, que son los conceptos con que Aristóteles describe la impropiedad y la propiedad de la existencia. Intentaré, a continuación, reconstruir brevemente dicha argumentación.

El punto de partida es el análisis de la definición del hombre que Aristóteles hace en el capítulo 2 del libro segundo de *La Política*: el hombre es un zóion lógon échon (Cfr. GA 18: 45). Heidegger traduce esta expresión como “el hombre es un ser viviente (*ein Lebendes*) que habla” (GA 18: 108). Aristóteles no inventó la definición, sino que expresa el modo en el que los griegos comprendían inmediatamente la existencia concreta del hombre. Justamente para resaltar este punto de vista, añade que hoy carecemos de una definición semejante. Para nosotros el hombre no es un ente que tiene su ser más propio en el diálogo y en el discurso (Cfr. GA 18:109), sino a lo sumo “un ser viviente que lee el diario”⁶ (Cfr. GA 18: 110). La definición aristotélica es la que fundamenta la retórica como disciplina. En efecto, en la medida en que ésta se ocupa de los diferentes géneros discursivos dominantes en la facticidad griega, a saber, en la asamblea, ante el tribunal o en una ocasión cualquiera, Heidegger concibe la retórica como “*la hermenéutica del Dasein mismo*” (GA 18: 110) (subrayado en el original).

⁵ Heidegger aborda distintos textos de Aristóteles, pero el que ocupa el mayor espacio en la exposición es *Retórica*. Como la finalidad que persigo es tan sólo atestiguar el vínculo entre impropiedad y modalidad teórica no haré un tratamiento exhaustivo de la interpretación heideggeriana de la filosofía aristotélica.

⁶ Heidegger les advierte a los oyentes que esta nueva definición puede parecerles curiosa y extraña, pero que realmente es el equivalente contemporáneo de la definición griega. Creo que la nueva formulación expresa una intuición profunda de Heidegger, a saber, el hecho de que la comprensión inmediata del hombre contemporáneo radica en la cultura de los *mass media*. La definición “el hombre es un ser viviente que lee el diario” enuncia la facticidad contemporánea. En *Sein und Zeit* Heidegger se refiere a otro medio masivo de comunicación, la radio. La mención de la radio está en el contexto de los análisis sobre la espacialidad (*Räumlichkeit*) (Cfr. SuZ: 105). Los medios masivos de comunicación (en este caso, la radio) aparecen como la hipóbole del desalejamiento (*Entfernung*) constitutivo del *Dasein*. El efecto de los *mass media* sería entonces la reunión de los diversos espacios culturales -que permanecieron hasta el momento incomunicados- en un espacio común que se puede actualizar de manera casi inmediata. De ahí la relevancia de los medios para la comprensión del ser del *Dasein* actual.

Sin embargo, la interpretación de la definición aristotélica del hombre no se reduce simplemente a señalar que enuncia una determinada situación fáctica que ahora desapareció. Heidegger ve en la definición la expresión del existencial que en *Sein und Zeit* denominará “la convivencia” (*Miteinandersein*). La diferencia entre esta lección y la obra fundamental radica en que aquí acentúa la condición discursiva del convivir. Es decir, la relación de mi ser con los otros se da en el medio del lenguaje (*metá lógou*) o, lo que es lo mismo, en el medio de la comunicación. En efecto, Heidegger establece una equivalencia entre la definición aristotélica, la convivencia y el “hablar unos con otros” (*Miteinandersprechendsein*) en el modo de la comunicación, refutación, discusión” (GA 18: 47). La convivencia como comunicación da cuenta de una de las posibilidades fundamentales del *Dasein*, a saber, el ser social (*Sein-in-der-pólis*) (Cfr. GA 18: 46-47 y 49). En esta lección del semestre de verano de 1924 el término “convivencia” es la traducción propuesta por Heidegger de la expresión aristotélica “*koinonía*”. Con ello quiere destacar precisamente la condición social del ser del *Dasein*.

Como recién afirmé, la convivencia del *Dasein* con los otros se da en el medio del lenguaje. Heidegger interpreta la expresión aristotélica “*metá lógou*” como “en el medio” (*mittendrin*) del lógos (Cfr. GA 18: 61). Con ello quiere señalar la mediación comunicativa⁷ de la vida social. Esta afirmación tiene un sentido aún más preciso: el modo de ser del *Dasein* en la convivencia es la *práxis*. El sentido de la *práxis* aristotélica se corresponde con el término heideggeriano “ocupación” (*Besorgen*) (Cfr. GA 18: 58). Ocuparse de algo en la convivencia cotidiana significa llevarlo hasta su fin (*Etwas-zu-seinem-Ende-bringen*) o, lo que es lo mismo, la *práxis* es una acción orientada hacia un fin. Ahora bien, esta ocupación práctica (*praktisches Besorgen*) (Cfr. GA 18: 266) no está fuera del lenguaje, sino que se lleva a cabo en el medio de una determinada estructura lingüística que es el silogismo⁸.

Así entonces, la definición del hombre como un ser viviente que habla describe

⁷ La referencia explícita a la estructura comunicativa que distingue entre los roles subjetivos de emisor y receptor aparece cuando Heidegger habla sobre la *koinonía* (Cfr. GA 18: 50) y cuando habla de la articulación fonética del lógos, es decir, de lo que Aristóteles llamó “*phoné*”. Aquí dice claramente: “En la convivencia uno puede ser el que habla (*der Sprechende*) y el otro *el que escucha* (*der Hörende*)” (subrayado en el original) (GA 18: 104).

⁸ Heidegger interpreta el verbo griego “*logízeisthai*” como la realización (*Vollzug*) del lógos en el plano de la *práxis*. Por eso lo traduce por “*Überlegung*” (meditación o reflexión práctica). La meditación expresa la reflexión inmanente a la estructura lingüística en la que se realiza la ocupación. Cuando el *Dasein* expresa aquello de lo que se ocupa, es decir, cuando el *Dasein* se ocupa de algo y lo conduce hasta su fin (*das Beiträgliche* o, su equivalente en el vocabulario aristotélico *to symphéron*), lo articula mediante la estructura silogística “si..., entonces...”. El silogismo es eminentemente práctico. Heidegger parafrasea el sentido de este término del siguiente modo: “son lógoi que están juntos, engarzados (*verklammert*) unos con otros” (GA 18: 59). El silogismo -en cuanto estructura lingüística en la que se realiza la reflexión práctica de la ocupación- abre el mundo circundante en el que el *Dasein* se mueve cotidianamente (Cfr. GA 18: 63).

la convivencia del *Dasein* con otros en la *pólis* en el medio del lenguaje comunicativo con su específica modalidad de reflexividad lingüística (el silogismo). La definición aristotélica expresa la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) del *Dasein*. Al igual que en *Sein und Zeit*, Heidegger se pregunta quién es el que habla en la cotidianidad, qué tipo de subjetividad es la que está implicada en el modo en que los griegos concebían al hombre en su facticidad inmediata:

Esta convivencia significa un *modo de ser* (*Weise des Seins*): el hombre es en el modo del convivir. El enunciado fundamental que yo mismo, en tanto hombre viviente en mi mundo, hago sobre mí, el primer enunciado en absoluto, a saber, “yo soy”, es en realidad falso. Se debe decir: “yo soy el uno (*man*)”. Uno es (...) Este *Uno es el verdadero cómo de la cotidianidad, de la concreta convivencia de término medio* (GA 18: 64) (subrayado en el original).

Como se puede apreciar en la cita, la vida social del *Dasein* tiene su fundamento en el lenguaje⁹. Ahora bien, el sujeto que habla es el sujeto impropio de término medio. Es en este contexto donde Heidegger da una primera indicación de la relación entre esta modalidad del lenguaje y la teoría. En efecto, la universalidad inherente al “mirar hacia” (*Hinsicht*) teórico, universalidad que se expresa en el *eidos*, se origina en la vida de término medio (*Durchschnittlichkeit*) de la convivencia (Cfr. GA 18: 64).

Una vez establecido que el sujeto de la cotidianidad es aquella modalidad del lenguaje de término medio, Heidegger incorpora al análisis el concepto de *dóxa*. Éste expresa el modo en que el mundo se abre en la cotidianidad (Cfr. GA 18: 138); da cuenta del estado de interpretado (*Ausgelegtheit*) (Cfr. GA 18: 263) del *Dasein* cotidiano. La *dóxa* no radica en un buscar sino, por el contrario, implica una posición frente a algo (Cfr. GA 18: 136). La idea es que la vida humana se comprende inmediatamente por las opiniones que circulan en la vida social.

Heidegger traduce el término “*dóxa*” por las expresiones alemanas “*Ansicht von etwas*” (opinión sobre algo) o “*eine Ansicht haben*” (tener una opinión). La elección no es casual. En efecto, “*Ansicht*” se compone del verbo “*sehen*” (ver) y puede traducirse al español como “parecer” o “tener el aspecto de”. La *dóxa* está vinculada al sentido de la vista. Por este motivo, por un lado, se contrapone al modo propio del lenguaje, esto es, al escuchar (*hören, akouéin*): “Aunque el ver, en sentido propio, abre el mundo en conexión con el *theoréin*, sin embargo, es el escuchar el que lo abre, porque *es el aprehender (Vernehmen¹⁰) del hablar, porque es la posibilidad*

⁹ Si bien esta afirmación puede leerse sin dificultad en la cita, Heidegger la afirma textualmente: “el hablar (*das Sprechen*) es en sí mismo en tanto tal expresarse (*Sichausprechen*), hablar con otros hablantes y, por eso, el fundamento ontológico (*seinsmäßig*) de la *koinonía*” (GA 18: 50).

¹⁰ Heidegger traduce con este término la expresión griega “*aísthesis*”.

del convivir” (GA 18: 104) (subrayado en el original). Y, por otro, es el origen de la ciencia (*epistéme*) en el sentido de que “tales *dóxai* son el suelo de donde surge la ciencia en general” (GA 18: 147).

Esta relación que guarda la *dóxa* con la *epistéme* es el otro indicio que da la *Vorlesung* sobre el vínculo entre impropiedad y modalidad teórica. En efecto, la *dóxa* expresa una determinada posición frente a algo, tiene un carácter modal que Heidegger lo enuncia mediante el término “tener por” (*Dafürsein*) (Cfr. GA 18: 143). Ahora bien, esta consideración sobre algún asunto no es necesariamente falsa, sino que lleva consigo una indicación deíctica hacia la verdad. La opinión tiene un cierto parentesco con la *epistéme* que radica en que la *dóxa* implica, en cierta manera, un estar orientado (*Orientierung*) hacia la verdad: “la opinión (*Ansicht*) tiene la tendencia a mentar el ente desoculto en sí mismo” (GA 18: 142). *Epistéme* y *dóxa* son formas de la afirmación, son maneras de “decir sí” (*Ja-sagen, phásis*). Este es el sentido de la afirmación del párrafo anterior, según el cual, las opiniones son el suelo de donde surge la ciencia.

Ahora bien, el enunciador de la *dóxa* no es otro que el sujeto impersonal de la convivencia (Cfr. GA 18: 151). En la *dóxa* habla el uno (*man*). Por eso, si el que habla en las opiniones es el uno, y la *dóxa* es el suelo de la ciencia, entonces hay un vínculo muy estrecho entre la modalidad impropia y la teoría. Heidegger no desarrolla esta afirmación, sino que tan sólo la señala al interpretar estos términos de la filosofía aristotélica.

Otro argumento que se puede esgrimir a favor de esta lectura de la relación entre el sujeto impropio y la teoría es la caracterización que Heidegger hace de la subjetividad propia. La *dóxa* se distingue de la *epistéme* en la medida en que esta última garantiza una relación modal segura frente al ente¹¹ mientras que la opinión sólo implica una orientación hacia aquella, pero guarda también una semejanza con ella en la medida en que las opiniones son el origen de la *epistéme*. La *dóxa* sólo se distingue de un modo radical de lo que Aristóteles denomina en la *Ética a Nicómaco* como “*proáiresis*”, término que Heidegger traduce al alemán por “*Entschluss*” (resolución) (Cfr. GA 18: 144) y que define como la posibilidad propia de la existencia (Cfr. GA 18: 144), es decir, como la repetición (*Wiederholung*) (Cfr. GA 18:191). Mientras que en la *dóxa* el sujeto se posiciona modalmente mediante el simple “estar a favor de algo” (*Dafürsein*) sin saber su procedencia; en la “*proáiresis*”, por el contrario, el *Dasein* gana una orientación sobre el momento (*Augenblick*) y conquista su propiedad:

La *proáiresis* siempre está en búsqueda de lo posible, es decir de lo posible determinado que podemos ahora realizar y poner en marcha en el momento (...) La *proáiresis* va

¹¹ El texto alemán tiene claramente este sentido modal: “Ich bin der Sache gegenüber sicher gestellt. Deshalb habe ich *epistéme* nur von Seiendem im Charakter des *aei*” (GA 18: 141).

siempre hacia aquello que está junto a nosotros: La proáíresis conduce hacia el éschaton, hacia el punto donde yo pongo manos a la obra (*zugreifen*), donde yo propiamente me instauró con la acción (*Handlung*). (Ga 18: 146)

Así entonces, la concepción de la subjetividad propia como el acto resolutivo que me conduce a obrar en una situación determinada constituye el *éthos*¹² donde el *Dasein* conquista su existencia¹³ (*Existenz*). Heidegger no vincula en ningún momento la génesis de la *epistémé* con el *éthos* de la *proáíresis*. Por el contrario, la conducta teórica sólo tiene su suelo en el sujeto de la enunciación de la *dóxa*.

2.2 Explicación genética de la “sofía” y “epistémé” en la lección de 1924-1925

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1924-1925 titulada *Platon: Sophistes*, Heidegger vuelve nuevamente sobre la filosofía de Aristóteles. En ella se puede encontrar algunas indicaciones sobre la relación entre impropiedad y modalidad teóricas, principalmente cuando Heidegger interpreta de un modo existencial los cinco sentidos que para Aristóteles tiene la verdad. La verdad expresa diversas posibilidades del ser del hombre, pero no todos estos modos de ser verdadero expresan la máxima posibilidad humana, es decir, la propiedad de la existencia. Para Aristóteles, el modo de ser propio del hombre radica en la vida teórica expresada en los términos *epistémé* y *sofía*. La argumentación puede sintetizarse así: mientras que la *epistémé* y la *sofía* tienen como objeto lo eterno y de este modo pasan por alto la movilidad fundamental de la *práxis* del *Dasein*, la *phrónesis* es aquella modalidad de la verdad que pone al *Dasein* ante su propia decisión.

¹² Heidegger interpreta el término griego “ethos” desde una perspectiva modal. Lo traduce al alemán por la palabra “*Haltung*” (actitud). El *éthos* da cuenta de la actitud que el *Dasein* asume en la convivencia respecto de los otros. Así lo dice expresamente en el siguiente fragmento: “Éthos significa la «actitud» del hombre, cómo el hombre es-aquí, cómo se da en tanto hombre, cómo se presenta (*ausnehmen*) en la convivencia, cómo un orador (*Redner*) habla, actitud tiene en todo aquello cómo él se posiciona (*steht*) respecto de las cosas que habla” (GA 18: 106). Esta cita parece describir el *éthos* simplemente como la actitud de la convivencia independientemente de si es propia (*dóxa*) o impropia (*proáíresis*). Sin embargo, más adelante Heidegger identifica el *éthos* con la propiedad: “Quien tiene una opinión (*Ansicht*) no está determinado de otra manera a causa de este tener-una-opinión-determinada, este tener-una-opinión sobre una determinada cosa no es una determinación «ética», *no afecta la actitud propia y conforme a su ser del hombre respecto de los otros*. Por el contrario, la manera y el modo como me resuelvo (*entschiessen*), aquello respecto de lo cual me resuelvo es lo que está en la proáíresis, *resolviéndome por mi ser*, por la manera y el modo como yo soy, por mi *éthos*”. (GA 18: 147) (subrayado en el original). Heidegger vuelve sobre este concepto de *éthos* en la lección del semestre de invierno de 1924-1925, *Platon: Sophistes*. Aquí señala que *éthos* significa “actitud” (*Haltung*), es decir, “ser propio” (*eigentliches Sein*) (Cfr. GA 19: 178).

¹³ Al igual que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* el término existencia designa la propiedad. Todavía no tiene el significado formal de “poder ser” que le otorgará en *Sein und Zeit*.

Este argumento se basa en la interpretación de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles contrapone cinco modos por medio de los cuales el *Dasein* cotidiano se orienta en el mundo, es decir, descubre los entes y se abre a sí mismo (Cfr. GA 19: 129-130) con dos modos mediante los que el *Dasein* se encubre y se engaña (Cfr. GA 19: 22). Esta oposición se funda en la distinción entre verdad y falsedad entendidas como modos de ser del *Dasein* (Cfr. GA 19: 24-26)¹⁴. Los cinco modos del ser verdadero son los siguientes: a) *epistémē*, b) *sofía*, c) *noús*, d) *téchne*, y e) *phrónesis*¹⁵. Las dos modalidades de la falsedad son: a) *hypólepsis*, y b) *dóxa*¹⁶.

Los cinco modos de la verdad se dan en el medio del lenguaje (*metá lógou*)¹⁷. En esta afirmación se puede encontrar ya una primera indicación de la relación entre la impropiedad y los modos de la verdad. En efecto, del hecho de que las diversas orientaciones del *Dasein* en el mundo o, lo que es lo mismo, del hecho de que los cinco modos de ser verdadero se lleven a cabo en el medio del lenguaje se sigue que llevan consigo la posibilidad de la pérdida de la posición originaria (*ursprüngliche Position*). La razón de ello está en que el lenguaje posee una dimensión comunicativa que Heidegger denomina la “habladuría” (*Gerede*) (Cfr. GA 19: 25-26). La “habladuría” expresa la posibilidad que tiene el lenguaje de ser comunicado, es decir, de transmitir una información sin referencia al contexto enunciativo que le dio origen. La pérdida de la originalidad es, en consecuencia, la pérdida del contexto enunciativo pragmático: “de este modo gana el *légein* una independencia (*Freiständigkeit*) respecto del prágma” (GA 19: 25). Esta pérdida tiene consecuencias filosóficas muy importantes: la habladuría es el origen de la concepción tradi-

¹⁴ Heidegger contrapone la concepción de la verdad que la identifica con la modalidad teórica (juicio) con la concepción griega de la verdad como desocultamiento (*unverdecken*) o descubrimiento (*aufdecken*). Que algo sea verdadero significa que es descubierto en primer término por las conductas preteóricas del *Dasein*. Ahora bien, Heidegger subraya que la *práxis* descubridora no es ajena al *lógos*. Por el contrario, “el hablar (*das Sprechen*) sobre las cosas es el modo más próximo del descubrir, es decir, la determinación de la vida que concebimos como *lógos* asume en primer lugar la función del “*aletheúein*” (GA 19: 24-25). Por su parte, la falsedad es lo mismo que encubrimiento o engaño (*Täuschung*).

¹⁵ Heidegger traduce cada uno de estos términos de la manera siguiente : *epistémē* por *Wissenschaft* (ciencia), *sofía* por *Verstehen* (comprensión), *noús* por *verhemendes Vermeinen* (pensar que aprehende), *téchne* por *Sich-auskennen* (ser experto en algo) y *phrónesis* por *Umsicht* (circunspección).

¹⁶ La traducción de estos términos es la siguiente: *hypólepsis* por *Dafürnahme* (considerar una cosa por otra) y *dóxa* por *Meinung* y *Ansicht* (opinión).

¹⁷ La explicación de esta expresión es la misma que la que Heidegger exponía en la *Vorlesung* anterior (Cfr. GA 19: 27). Sólo añade que de los cinco modos del lenguaje el *noús* está fuera del lenguaje (*anéu lógos*) en el sentido de que es anterior al discurso proposicional, es decir, a la afirmación y a la negación. Pero esta *noús* por excelencia no constituye una posibilidad del hombre (*Seinsmöglichkeit des Menschen*). El *noús* en tanto posibilidad humana es la *dianoia* que supone la mediación del *lógos* (Cfr. GA 19: 59).

cional de la verdad como adecuación y de la teoría de la subjetividad que está implicada en ella, es decir, de la transformación modal del *Dasein* en un sujeto que considera los entes como objetos (Cfr. GA 19: 26). Dicha concepción surge cuando los enunciados pierden su relación con el contexto enunciativo originario y adquieren una independencia semántica. La autonomía de los enunciados es la que exige la pregunta por la correspondencia.

La otra indicación del vínculo entre la teoría y la transformación modal impropia se halla en la explicación genética de la *epistème* y la *sofía*. El eje de la argumentación cambia. Heidegger pone de relieve el aspecto ontológico-temporal del surgimiento de estos modos. En efecto, las cinco modalidades de la verdad pueden agruparse en dos clases que corresponden a esferas ontológicas diversas: al dominio de los entes eternos pertenecen la *epistème* y la *sofía*. La *téchne* y la *phrónesis*, en cambio, dan cuenta de los entes cambiantes (Cfr. GA 19: 28-29). La pregunta que surge de esta articulación es la siguiente: ¿cuál de estos modos de la verdad con sus correspondientes dominios ontológicos es el más verdadero, es decir, proporciona un descubrimiento más genuino de los entes? La pregunta se puede reformular así: ¿cuáles son los modos de ser del *Dasein* más originarios para Aristóteles, aquellos que descubren los entes eternos o aquellos que descubren los entes cambiantes? La oposición se reduce simplemente a dos modos específicos, a saber, la *sofía* o la *phrónesis*. En la afirmación de uno de los términos de la oposición radica el problema.

La explicación genética consiste en reconducir dichos términos a su origen en el *Dasein*. La interpretación de la filosofía aristotélica supone una fenomenología del *Dasein* que Heidegger no explicita en esta lección (Cfr. GA 19: 62). Sin entrar en los detalles de la explicación, la posición de Heidegger se puede resumir del siguiente modo: la diferencia de sentido que existe entre la *epistème* y la *sofía*, por un lado, y la *phrónesis*, por otro, radica en llevar estos términos a aquella dimensión del sentido en la que la subjetividad alcanza su máxima radicalidad. Dicho de otra manera: *epistème* y *sofía* se oponen a la *phrónesis* porque pertenecen a dominios ontológicos diversos y esto es posible en virtud de que los modos de realización (*Vollzugsart*) del *Dasein* que posibilitan cada una de estas conductas son diametralmente opuestos. El modo de realización de la *epistème* y la *sofía* es la teoría¹⁸. Ambos dan cuenta de la vida teórica (Cfr. GA 19: 62, 93-94). En cambio, la *phrónesis* tiene su modo de realización en la “resolución”, modalidad con la que el *Dasein* alcanza la transparencia de su obrar (*die Entschlossenheit als Dursichtigkeit der Handlung*) (Cfr. GA 19: 150). La *phrónesis* da cuenta del modo de ser eminente-

¹⁸ *Epistème* y *sofía* pertenecen al dominio de lo teórico. Se distinguen sólo por el grado. La *sofía* es el máximo grado de la teoría ya que incluye la comprensión de los principios (archai). Por esta razón Heidegger señala que la *sofía* es *epistème* más *noús* (en el sentido de la *diánoia*) (Cfr. Ga 19: 142-143).

te del *Dasein*: la *práxis*¹⁹. Ahora bien, la afirmación de que la *phrónesis* expresa la propiedad del *Dasein* corresponde al punto de vista de la filosofía heideggeriana. Para Aristóteles, la máxima posibilidad del hombre está en la *sofía* (Cfr. Ga 19: 124), es decir, en la vida teórica²⁰ que descubre el dominio ontológico de los entes eternos. Por esta razón Heidegger señala que los dos modos de la verdad que corresponden a la vida teórica eliden el carácter genético, móvil del *Dasein*:

La *sofía* es autárquica, pero su tema es lo *aeí*, por lo tanto lo que no tiene nada que ver con la *génesis*, mientras que, sin embargo, el *Dasein* humano tiene su ser en la *génesis*, *práxis*, *kínesis*. La pura comprensión del filósofo no toma en consideración aquello desde donde el hombre podría llegar propiamente a ser. (GA 19: 167)

La afirmación de que los modos verdaderos de la vida teórica desconocen la movilidad fundamental del *Dasein* y el hecho de que, para Heidegger, la propiedad radique en la *phrónesis* es un claro indicio de que la vida teórica, por lo menos dicho negativamente, no expresa la propiedad. Heidegger formula esta idea de otra manera: el origen de la modalidad teórica expresada en los conceptos aristotélicos “episteme” y “*sofía*” está en el concepto opuesto de la *kínesis* (*Dasein*), a saber, la *stásis* (la modificación temporal del movimiento que constituye lo eterno (Cfr. GA 19: 578-580).

3. Conclusiones

Como se pudo apreciar a lo largo de esta exposición, Heidegger mantiene durante su enseñanza en Marburg la misma tesis que sostenía durante los primeros años de Freiburg: la teoría implica una determinada posición de la “*subjetividad*” (*Dasein*) que tiene un contenido existencial específico, a saber, es aquella modalidad de la subjetividad por la que el *Dasein* pierde su identidad. De acuerdo con ello la teoría es una posibilidad que enmascara (*Maskierung*) la vida humana y que la constituye en un contexto enunciativo opaco desde el punto de vista epistémico. En efecto, la actitud de la teoría no puede garantizar el punto de vista filosófico genui-

¹⁹ Heidegger lo dice literalmente: “El ente que descubre la *phrónesis* es la *práxis*. En ella está el *Dasein* humano” (GA 19: 146). En la medida en que la *phrónesis* describe la *práxis* constitutiva del *Dasein* también posee una referencia al *noús* que es distinta del *noús* de la *sofía*. El *noús* de la *phrónesis* posee la máxima concreción ya que comprende el “instante” (*Augenblick*, *das Erblicken des Diesmaligen*), el *éschaton* (Cfr. GA 19: 163-164). En cambio, el *noús* de la *sofía* comprende “lo *aeí*, lo siempre presente en su mismidad” (GA 19: 164).

²⁰ La *sofía* aristotélica se corresponde con lo que en la terminología de *Sein und Zeit* es el conocimiento (*Erkennen*): “La *sofía* tiene el modo de realización del conocimiento puro, del puro ver, ella es el *bíos theoretikós*” (GA 19: 62)

no desde donde se enuncia la analítica existencial del *Dasein*. Toda posición teórica es objetivante y el *Dasein* no puede ser comprendido como un objeto. El análisis la génesis de la conciencia fenomenológica y del conocimiento arrojó como resultado que su origen está en la caída, es decir, en la impropiedad. Al mismo resultado arribó la exposición de la interpretación heideggeriana de los conceptos con que Aristóteles describía la teoría.

Ahora bien, esta relación tan clara entre impropiedad y teoría se vuelve problemática en *Sein und Zeit*. Desde el punto de vista textual no tiene solución. Vista a la luz de las de las lecciones de Marburg y del desarrollo de las obras posteriores no cabe la menor duda de que los discursos objetivantes tienen, para Heidegger, un valor negativo. Sin embargo, creo que es posible proponer una hipótesis que, sin tener las pretensiones de disolver la dificultad del texto, intente darle otro sentido a esta ambigüedad. A mi juicio, la incoherencia argumentativa de *Sein und Zeit* es la expresión de una dificultad inherente a su propia filosofía. Esta dificultad puede ser expresada del siguiente modo: ¿cómo justificar un metalenguaje descriptivo que al mismo tiempo de cuenta objetivamente de las estructuras constitutivas del *Dasein*, pero que no sea un lenguaje objetivante? En efecto, la analítica existencial del *Dasein* arroja como resultado toda una serie de conceptos que describen estructuras a priori y que, como reconoce explícitamente en la *Vorlesung Einleitung in die Philosophie* (semestre de invierno de 1928-1929), son válidas desde el punto de vista de la evolución psicológica y desde el punto de vista de la evolución de la especie (Cfr. GA 27: 123 y ss). Dicho de otra manera: los niños y las primeras especies de hombre son también *Dasein*. Esta posición tiene como consecuencia que el propio discurso de Heidegger valide estructuras objetivas. Habría una objetivación o tematización filosófica capaz de decir algo sin la deformación de la mediación de la subjetividad impropia. El discurso de la analítica existencial es un metalenguaje no teórico en el sentido negativo del término, pero sí objetivante. El propio discurso heideggeriano justifica la posibilidad de un tipo de objetivación, por decirlo así, legítima. El indicio más claro de esta posibilidad discursiva radica en la distinción de *Sein und Zeit* de tres modalidades constitutivas de la cotidianidad: la propia (*Eingentlichkeit*), la impropia (*Uneingentlichkeit*) y la indiferencia modal de ambas (Cfr. SuZ: 53). Esta tercera modalidad expresa el punto de vista de la objetividad en el ámbito de la analítica existencial. Es el nivel de análisis en el que ninguna de las dos posibilidades subjetivas está implicada. Por ello, Heidegger la denomina “indiferencia modal de ambas”. Así, por ejemplo, en el análisis del discurso (*Rede*), Heidegger distingue: a) su estructura indiferente, a saber, la articulación significativa de la comprensión y disposición afectiva, b) la modalidad impropia, la habladería (*Gerede*), y c) la modalidad propia, el callar. En la caracterización del discurso como articulación significativa no hay ninguna referencia a las dos posibilidades de la subjetividad del *Dasein*, razón por la cual, da cuenta de una mirada objetivante

que elide y suprime, a su modo, las condiciones fácticas de la enunciación. Ahora bien, si es posible un tipo de objetivación en el interior mismo de la filosofía heideggeriana, ello significa que no toda posición objetivante lleva consigo un enmascaramiento. Cuando en la segunda sección de *Sein und Zeit* Heidegger deriva genéticamente la tematización científica de la propiedad quizás pensara en la posibilidad de una objetivación científica genuina tal como la que está implicada en su propia filosofía.

La posibilidad de establecer un metalenguaje no-objetivante, capaz de dar cuenta de las estructuras de la vida desde su propio lenguaje, es una preocupación que Heidegger tuvo desde las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (Cfr. Bertorello, 2005). En la *Vorlesung* del semestre por emergencia de la guerra de 1919, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung*, Heidegger afronta esta problemática desde el punto de vista del lenguaje. La pregunta que se hace es si toda expresión lingüística es objetivante y, por lo tanto, teórica. La respuesta que da en esa lección es que la noción fenomenológica de formalización lleva consigo un tipo de discurso capaz de expresar las estructuras de la vida sin objetivarla. En la lección del semestre de invierno de 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger abandona la formalización y crea el concepto de indicación formal (*formale Anzeige*) (Cfr. GA 60: 62-65). La indicación formal expresa la posibilidad de un discurso sobre la vida misma (por eso es metalenguaje) que tiene las siguientes características: a) es un análisis semántico de la polisemia de los conceptos filosóficos fundamentales, b) busca el contexto de donde surgen los predicados que describen originariamente dichos conceptos (este contexto no es otra cosa que el sí mismo), y c) para acceder al contexto originario o sí mismo es necesaria una tarea de destrucción semántica cuyo sentido es deslindar los predicados derivados de la actitud teórica de los predicados originarios. Si bien en *Sein und Zeit* nunca define explícitamente la noción de *formale Anzeige*, la da por supuesta²¹. De este modo se puede ver una continuidad en la temática de la búsqueda de un discurso metalingüístico originario, pero no teórico. O dicho de otra manera: de una objetivación hermenéutica. A propósito de esta expresión en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* citada arriba propone la contraposición entre una objetivación formal de corte hermenéutico a la que denomina “*Vergegenständlichung*” (Cfr. GA 56/57: 114) y una objetivación teórica a la que llama “*Objektivität*” (Cfr. GA 56/57: 90).

²¹ Esta paradoja del texto fue percibida tempranamente por uno de sus alumnos, K. Löwith. En tres cartas enviadas en Agosto de 1927 Löwith le llama la atención a Heidegger sobre la ausencia en *Sein und Zeit* de los temas dominantes de su enseñanza en Freiburg (1919-1923). Entre ellos, la indicación formal. En carta del 20 de agosto de 1927 Heidegger responde: “Los problemas de la facticidad existen para mí del mismo modo que en los comienzos de Freiburg, sólo que de una manera mucho más radical y ahora bajo las perspectivas que también eran para mí dominantes en Freiburg [...] La indicación formal, la crítica de la doctrina usual del apriori, la formalización y conceptos semejantes todos existen aún para mí, aunque ahora no hable de ellos” (BAKL: 36-37).

La ambivalencia de Heidegger frente a la derivación temporal de la tematización científica podría interpretarse a la luz de esta distinción hecha en el año 1919. Dejaría abierta la posibilidad para una objetivación (*Vergegenständlichung*) no teórica.

Bibliografía

1. Obras de Heidegger

- (GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).
- (GA 18) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (2002).
- (GA 19) *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).
- (GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).
- (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).
- (GA 22) *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1993).
- (GA 24) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1997).
- (GA 27) *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1996).
- (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).
- (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).
- (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).
- (BAKL), „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Lowith“ en Pöggeler O. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1990).
- (SuZ) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986).

2. Bibliografía general

- BAST, R. (1986) *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Tübingen, Frommann-Holzboog.

- BERTORELLO, A. (2005) “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, *Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, Vol. 30, Nº 2, pp. 119-141.
- BERTORELLO, A. (2001) “Sujeto, Historia y Narración en la filosofía de M. Heidegger”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 57, nº 219, pp. 461-470
- GETHMANN, K. F. (1974) *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier.
- GETHMANN, K. F. (1989) “Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen“, in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- GETHMANN, K. F. (1991) „Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b“ en Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier.
- GETHMANN, K. F. (1993) *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- GREISCH, J. (1994) *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, 1994, P.U.F.
- STRUBE C. (1996) “Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale” en Heidegger Studies, Vol 12.
- STRUBE C. (2003) “Wissenschaft wieder als Lebenswelt: Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform” en Heidegger Studies, Vol 19.
- VON HERRMANN, F. W. (1985) F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- VON HERRMANN, F. W. (1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- VON HERRMANN, F. W. (2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.