

**EL CONCEPTO DE ORIGEN EN LAS
FRÜHE FREIBURGER VORLESUNGEN (1919-1923)
DE M. HEIDEGGER**

ADRIÁN BERTORELLO

En el presente trabajo voy a exponer lo que Heidegger denomina el ámbito de lo originario (*Ursprungsgebiet*) (Cfr. GA 58: 26)¹ o simplemente origen (*Ursprung*). El trabajo se ciñe tan sólo a un período de su pensamiento, a saber, a las lecciones que dictó entre los años 1919 y 1923 en Freiburg. El concepto de origen cumple una función esencial en su pensamiento. En efecto, es el que da cuenta de las relaciones semánticas de derivación de toda su terminología. Dicho en otros términos: el origen no sólo tiene un sentido ontológico, esto significa, no sólo es el principio del cual se derivan todas las estructuras de la vida, sino que también tiene un valor metodológico, a saber, expresa el punto de vista en el cual el filósofo está ubicado para describir las estructuras constitutivas de la vida. Es por esta doble función que Heidegger consagra la mayor parte de su exposición a precisar este dominio.

La tesis fundamental de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* es la siguiente: el “sí mismo” (*das Selbst*), práctico e histórico, es el criterio fundamental para distinguir entre lo originario y lo derivado. El origen de todo discurso es, en consecuencia, una determinada concepción de la subjetividad que, según Heidegger, es anterior y más radical que la del sujeto epistemológico² de la tradición moderna. Todo sentido tiene que ser remitido a las estructuras que constituyen esta subjetividad.

El presente trabajo tiene el siguiente recorrido: en primer lugar, voy a centrarme en la caracterización del sí mismo como origen a fin de establecer la fuente de todo sentido. En segundo lugar voy a presentar las estructuras fundamentales que constituyen la vida misma. Los dos momentos de la exposición no tienen que

¹ Ver Bibliografía y siglas.

² Por “sujeto epistemológico” entiendo la teoría de la subjetividad expresada en el enunciado “yo pienso” (*ich denke*). Para Heidegger este enunciado da cuenta de la subjetividad que comienza con la tradición cartesiana (Cfr. A 63: 81).

ser entendidos como si el concepto de “sí mismo” y las estructuras de la vida fueran cosas distintas. Al contrario, Heidegger describe el mundo del sí mismo como uno de los constituyentes fundamentales de la vida. La distinción que propongo obedece simplemente al objetivo de destacar que la caracterización del “yo” como origen tiene como consecuencia que Heidegger concibe su filosofía como una teoría del sujeto de la enunciación.

1. El sí mismo como origen

La idea de que el “yo” es el criterio fundamental del análisis filosófico comienza en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra, 1919). El pronombre de primera persona no tiene el sentido del sujeto epistemológico de la modalidad teórica sino que, por el contrario, tiene el valor que le asigna su uso deíctico en la situación de comunicación. Dicho con otras palabras: designa el sujeto de la enunciación “aquí” y “ahora”. Esto puede verse claramente cuando Heidegger analiza la vivencia del mundo circundante. El mundo circundante es la situación enunciativa inmediata que, en esta lección, no es otra cosa que la vivencia de la clase, es decir, la situación comunicativa en la que el profesor se dirige, desde la cátedra, a los alumnos. Heidegger le propone a sus oyentes que hagan un análisis de esa vivencia inmediata; más precisamente, les dice que observen cómo comparece la cátedra desde la que habla. El resultado de este análisis es el concepto de mundo (tema del próximo punto): la cátedra aparece envuelta en una trama de significaciones atribuidas por los implicados en la situación enunciativa de la clase y no como un objeto al que se le van añadiendo distintas cualidades sensibles.

Heidegger agrega que, en la vivencia inmediata de la cátedra, el “yo” está implicado de una manera muy distinta que en la de la modalidad teórica. El “yo” resuena (*anklingen*), co-resuena (*mitanklingen*) y se mueve (*schwingen*) en la vivencia (Cfr. GA 56/57: 73). El sentido de estos verbos es el siguiente: en una determinada esfera práctica como puede ser, por ejemplo, la de la enseñanza, el “yo” no tiene una posición exterior a la trama significativa que la constituye, sino que co-pertenece a ella. Esto resulta evidente en la comparación con la modalidad teórica donde el sujeto se coloca fuera de la red de significaciones y objetiva el mundo. Heidegger denomina “yo histórico” (*historisches ich*) (Cfr. GA 56/57: 74) a esta subjetividad envuelta en las relaciones semánticas de la praxis. Para expresar justamente esta co-pertenencia de subjetividad y mundo en la vivencia de la praxis y, como antónimo de “suceso” (*Vorgang*), Heidegger introduce el término de “acontecimiento” (*Ereignis*). Dicho negativamente: la vivencia de la cátedra no pasa delante de mí como un objeto de conocimiento, sino que “yo” y las relaciones semánticas que constituyen esa esfera de la praxis somos una totalidad de sentido:

En la visión de la cátedra estoy junto a ella con mi yo pleno, se mueve junto con, dijimos, es una vivencia expresamente mía, y así la veo también; no es un suceso, sino un acontecimiento (*Ereignis*) (...) acontecimiento-apropiador³ (*Er-eignis*) tampoco significa, como si yo me apropiara la vivencia desde afuera o desde algún lado: “afuera” y “adentro”⁴ tienen aquí tan poco sentido como “psíquico” y “físico”. Las vivencias son acontecimientos-apropiadores (*Er-eignisse*), en tanto viene desde lo propio (*aus dem Eigenen*), y de este modo sólo vive la vida. (GA 56/57: 73)⁵

Heidegger vuelve en la lección *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (semestre de verano de 1919) sobre esta totalidad de sentido del acontecimiento en la que el “yo” y las relaciones semánticas que surgen de la esfera de la praxis se integran sin confundirse. Los apuntes de O. Becker dejan ver otros detalles sobre la naturaleza del *Ereignis*.

En primer lugar, describe al “yo” como “situación-yo” (*Ich-Situation*). Esta nueva expresión da cuenta del carácter relativamente cerrado (*relative Geschlossenheit*) del acontecimiento. Toda situación es un acontecimiento unitario donde el “yo” está integrado de una manera que no sobresale (*Unabgehobenheit des Ich*) o, dicho metafóricamente, el yo nada (*schwimmt*) en la situación (GA 56/57: 206).

En segundo lugar, O. Becker anota algunas expresiones donde se pone de manifiesto que, a pesar de que el “yo” nade en la situación, tiene una cierta primacía ya que “lo que acontece tiene relación conmigo, resplandece en el propio yo”⁶ (GA 56/57: 206). Otra expresión que, a mi juicio, es muy importante es la siguiente:

³ Von Herrmann señala que el sentido de este término implica una doble apropiación: yo me apropio del acontecimiento y el acontecimiento se apropia de mí. La traducción del término alemán “*Ereignis*” por “acontecimiento apropiador” tiene por fin expresar esta doble relación de actividad y pasividad. Von Herrmann agrega que, en la medida en que el *Ereignis* no es otra cosa que el acontecimiento que realiza mis vivencias, se corresponde con lo que Heidegger llamará “existencia” (Cfr. Von Herrmann, 2000: 50-51).

⁴ Heidegger desautoriza la distinción entre un “adentro” y un “afuera” para caracterizar la unidad de sentido del acontecimiento. Creo que es imposible eliminar esta distinción tanto en su sentido espacial como en su trasposición metafórica al campo de la modalidad, es decir, como perspectiva interna y externa. Si se toma como punto de partida la afirmación de Heidegger de que el acontecimiento es la unidad de sentido fuera de la cual no hay posibilidad de establecer otro lugar, esto no invalida que el “yo” implicado en el acontecimiento no pueda transformarse modalmente y establecer una perspectiva que pone distancia con las cosas, es decir, que marca la diferencia entre una perspectiva interna y otra externa. Habría, por decirlo de este modo, dos posibilidades: el acontecimiento que supone una mirada interna que da cuenta de la unidad de sentido y el suceso que se constituye a partir del establecimiento de una mirada exterior al acontecimiento y lo objetiva. Creo que la distinción “adentro” vs. “afuera” no puede identificarse sin más, como sugiere el texto, con la oposición “físico” vs. “psíquico”.

⁵ Las traducciones del alemán son mías.

⁶ El texto alemán “*es strahlt ins eigene Ich hinein*” muestra claramente cómo la distinción “adentro” vs. “afuera” está implicada en el vocabulario de Heidegger.

te: “los acontecimientos «me pasan a mí»”⁷ (GA 56/57: 205). En estas frases se puede ver claramente que el “yo” no se diluye ni se confunde con la situación. Está incorporada a ella como un factor suyo. Es en virtud de este resplandor o primacía del yo en la situación que Heidegger afirma que la forma fundamental de todo contexto vital es la “motivación” (Cfr. GA 56/57: 205).

En tercer lugar, propone un ejemplo de esta manera especial de relacionarse el “yo” con lo que acontece:

Por ejemplo, el ascenso a una montaña para ver la salida del sol. Se ha llegado a arriba, y todos esperan en silencio. Se está totalmente entregado al acontecimiento, se ve el disco solar, las nubes, las masas rocosas de esta forma determinada, pero **NO** se ve el macizo aislado⁸ al que recién subí. Aquí siempre perdura el yo. (GA 56/57: 206) (subrayado en el original)

La construcción del ejemplo es muy interesante porque Heidegger usa la forma impersonal y no la primera persona. La función semántica de esta forma consiste, a mi juicio, en dar cuenta de que la situación es una unidad de sentido completa, una totalidad de relaciones (subir a la montaña, para ver la salida del sol, los entes que están en función de esa finalidad y la actitud de entrega de los participantes) en la que el “yo” se integra como una variable más de la totalidad. Ciertamente que no es cualquier variante, sino que cumple un rol fundamental, perdura en el acontecimiento. Es decir, lo que sucede me acontece a mí que percibo la unidad de la situación y me encuentro comprendido en ella. Finalmente, la construcción asume el género del relato, describe una acción (subir a la montaña y contemplar la salida del sol). Esto muestra la condición eminentemente práctica del *Ereignis*.

Esta primera descripción de la inclusión del “yo” en el *Ereignis* es la que da lugar a la caracterización del “sí mismo” como lo originario. El origen de todo sentido es el rol primario que juega el yo en esa totalidad de relaciones que constituyen la situación-acontecimiento. Heidegger formula este rol por primera vez en la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920).

⁷ El texto alemán dice: “Die Ereignisse «passieren mir»”.

⁸ Heidegger usa la expresión “das bestimmte Massiv”. Traduzco el término “bestimmt” por “aislado” por dos razones: en primer término, porque el adjetivo “determinado” es demasiado general y no expresaría lo que Heidegger quiere comunicar, a saber, que el acontecimiento es un sistema de relaciones de entes vinculados por las motivaciones del yo. En segundo lugar, porque más adelante Heidegger contrasta este relato con la objetivación teórica. De la comparación entre el *Ereignis* y la objetivación y, del hecho de que la negación de la cita esté subrayado, se sigue que el sentido del adjetivo “bestimmt” sea el de algo determinado, separado de su contexto. Respecto de la objetivación dice inmediatamente a continuación del texto citado: “Por otro lado, es posible una pura objetividad teórica. Los objetos no son mas retenidos por la situación; están aislados (*isoliert*)” (GA 56/57: 206).

El punto de partida de su análisis no es la vivencia del mundo circundante o, lo que es lo mismo, los acontecimientos de la vida práctica. Heidegger se ocupa en esta *Vorlesung*, por el contrario, de dos géneros discursivos mediante los que la vida se expresa a sí misma: la autobiografía y la investigación biográfica (Cfr. GA 58: 56). Al final de sus análisis concluye que la vida fáctica está centrada en el problema de la identidad (sí mismo). La vida guarda una relación con ella misma que se pone de manifiesto de un modo crítico en el valor que tiene el “yo” para ella. La razón de esta agudización (*Zugespitztheit*) del problema de la vida está en la estabilidad precaria que tiene la identidad. En uno de los complementos (*Ergänzungen*) de esta lección Heidegger explica el sentido de esta agudización del sí mismo: el “yo” se adelanta siempre al mundo, goza por decirlo así, de una espontaneidad que genera situaciones en las que el mundo se anuncia (Cfr. GA 58: 206). De ahí que el “sí mismo” ocupe un lugar destacadísimo, tenga una relevancia fundamental (*Betontheit des Lebens*) para aquel análisis que quiera investigar las estructuras de la vida (Cfr. GA 58: 59).

De esta relevancia y agudización que posee el sí mismo en la vida fáctica, Heidegger saca la consecuencia de que todo lo que vivimos en el mundo circundante, todo lo que acontece, supone un modo en el que se vive. Este modo no es otra cosa que el carácter crítico (*zugespitzt*) del sí mismo. El “yo” es la modalidad primaria, el “cómo”, en el que se vive lo que acontece: “Esta lábil y fluctuante estabilidad del mundo del sí mismo determina siempre «el de algún modo» de la vida en tanto carácter de situación” (GA 58: 62).

Una vez establecido que el “sí mismo” ocupa un lugar decisivo en la vida, Heidegger profundiza su condición modal con el fin de llegar a establecer su carácter de origen. El argumento se funda en la distinción de dos aspectos de la vida fáctica: el contenido y el modo en que se da ese contenido. Heidegger lo expresa como la distinción entre el “cómo” (*Wie*) vs. “qué” (*Wasgehalt*). La vida fáctica está compuesta de una multitud de experiencias cuyo contenido da cuenta de su condición intencional (se dirigen a algo). Estas experiencias expresadas articulan lo que se denomina el mundo religioso, político, económico, artístico, etc. Cada una de ellas posee contenidos específicos claramente diferenciables. Es necesario destacar que todavía no se trata de la articulación científica de estos mundos, sino más bien son experiencias religiosas, económicas, artísticas de índole preteórica. A Heidegger sólo le interesa señalar el hecho de que en ellas se pueden identificar distintos contenidos.

El criterio de distinción entre ellas se funda en el contenido. Desde esta perspectiva todos tienen el mismo valor; no se puede decir que haya alguna preferencia (*Vorzugsstellung*) entre unos y otros; no están subordinados entre sí, sino que

son esferas independientes de la experiencia. No se puede encontrar en ellos ningún motivo para establecer algún tipo de privilegio (Cfr. GA 58: 84).

El desarrollo de la argumentación requiere una aclaración: en la búsqueda del carácter originario de la vida Heidegger establece que el criterio para identificarlo es encontrar en ella algo así como una posición de privilegio (*Vorzugsstellung*) o una nota sobresaliente (*Auszeichnung*). Esto es lo que no encuentra en el “qué” de la vida. Una vez descartado ese camino, Heidegger retoma lo que dijo sobre la agudización del “sí mismo”: todo contenido, sea el resultado de la teoría o no, se da en una modalidad (*Wie*). Esta modalidad es la agudización o constante referencia de la vida hacia ella misma que emerge críticamente en el problema del sí mismo (Cfr. GA 58: 85).

Ahora bien, la modalidad en la que los contenidos experimentados se dan no tiene, para Heidegger, un valor puramente formal, sino que guarda un cierto contenido que se distingue del “qué” de las experiencias y que Heidegger denomina “contenido del cómo” (*Wiegehalte*) (Cfr. GA 58: 85). La especificidad de este contenido de la modalidad radica en que domina en todos los ámbitos materiales de la experiencias antes mencionados (religioso, artístico, científico, etc.). Creo que esta idea de Heidegger puede expresarse de la siguiente manera: el cómo posee un carácter fáctico, razón por la cual, posee un determinado contenido. La facticidad de la modalidad radica en el hecho de que los modos de concebir el “sí mismo” son distintos e históricos⁹ (las autobiografías y la investigación histórica sobre la identidad arroja ese resultado). Desde ese contenido fáctico se comprende el sí mismo y esa comprensión es la que está implicada como modalidad en los contenidos de la experiencia (*Wasgehalte*). Por ello, concluye Heidegger que dentro de la vida fáctica el “sí mismo” ocupa una posición de privilegio. En otras palabras: el “cómo” tiene una primacía sobre el “qué”; el “cómo” es el origen desde el cual se comprende todo contenido: “la referencia al mundo del sí mismo —éste juega, por lo tanto, un rol especial; a partir de él se comprende, de algún modo, el correspondiente aspecto del contenido material experimentado, su cómo” (GA 58: 85).

Así entonces, el “sí mismo” expresado en el pronombre de primera persona se presenta para Heidegger como el origen de todo sentido. Que se trata de una subjetividad histórica, fáctica, es decir, del sujeto de la enunciación que se expresa aquí y ahora, resulta evidente cuando, en la reconstrucción del final de la lección, hecho a partir de anotaciones de Heidegger, describe el ser de la vida como la rea-

⁹ De hecho Heidegger reconoce que fue el cristianismo el paradigma histórico (*historische Paradigma*) que está en la base del rol fundamental que tiene el sí mismo en la vida fáctica (Cfr. GA 58: 61-62). Por ello, interpreto que la expresión “*Wiegehalt*” alude a la o las tradiciones históricas desde donde el sí mismo se comprende.

lización (*Vollzug*), la puesta en acto de ella, por medio del sí mismo (Cfr. GA 58: 156).

En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verano de 1920) Heidegger afirma expresamente el carácter originario de esta noción de subjetividad práctica (Cfr. GA 56/57: 210). El carácter realizativo del yo no sólo es el criterio mediante el cual se distingue lo originario de lo derivado (Cfr. GA 59: 75), sino también el origen desde el cual se atribuye sentido a toda realidad:

El sí mismo en la realización actual de la experiencia de la vida, el sí mismo en la experiencia de sí mismo, es la realidad originaria (*Urwirklichkeit*) [...] Toda realidad recibe su sentido originario por medio del cuidado (*Bekümmern*) de sí mismo. (GA 59: 173)

Al final de la *Vorlesung Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger presentó el problema del origen como una pregunta por el ser de la vida. La respuesta a ella consistía en la descripción de una subjetividad práctica, es decir, en la realización del sí mismo. La misma descripción de lo originario se encuentra también en la lección que acabo de comentar. En el semestre de invierno de 1921-1922 Heidegger dicta una lección titulada *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. En el apéndice 1 presenta el mismo problema, pero bajo una nueva perspectiva. Podría decirse que la dimensión ontológica del análisis se profundiza. Ya no se trata de describir lo originario a partir de la exégesis fenomenológico-hermenéutica del pronombre de primera persona, sino de un enunciado fundamental: “yo soy” (*ich bin*):

La pregunta por el sentido del ser de la vida fáctica, concretamente de la respectiva vida concreta propia, puede ser concebida, de un modo que indica formalmente, como la pregunta por el sentido del “yo soy” (...) En el carácter de ser propio del “yo soy” es decisivo el “soy” y no el “yo”. El punto de partida aquí en tanto indicación formal en una problemática radicalmente distinta: mostrar la vida (GA 61: 172) (subrayado en el original)

Este fragmento es muy interesante porque muestra claramente cómo Heidegger busca un nuevo comienzo para la formación de los conceptos filosóficos. En efecto, el trasfondo del problema es el modo en el que la modernidad planteó el problema del “yo soy”. La tradición inaugurada por Descartes acentúa el problema del “yo” al que lo describe desde el punto de vista de la teoría del conocimiento en sus dos variantes, a saber, la trascendental o la del idealismo absoluto (Cfr. GA 61: 173). Heidegger asume la proposición cartesiana “*ego sum*”, pero cambia la perspectiva: de lo que se trata no es de hacer una exégesis del yo, sino del “soy”.

Este cambio de punto de partida requiere dos comentarios: a) Heidegger entiende por “soy” la vida fáctica. Responder la pregunta por el sentido del ser de la

vida significa, en este momento de su pensamiento, mostrar las estructuras que la constituyen desde su propio interior. La tesis que ya aparece en esta lección es que el ser de la vida es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (Cfr. GA 61: 176), b) el “yo” tiene un sentido estrictamente deíctico y no teórico-cognoscitivo. El “yo” señala la facticidad de la pregunta, es decir, el contexto enunciativo histórico desde donde se puede comenzar una investigación sobre las estructuras de la vida, esto es, la puesta en acto de mi propio “aquí” y “ahora” (Cfr. GA 61: 174).

Esta radicalización ontológica que experimenta el pensamiento de Heidegger es la que lo conduce a reemplazar el término “vida” por “*Dasein*” (Cfr. GA 61: 85) (Cfr. GA 63: 29). El enunciado “yo soy” despliega, expande, el contenido de este término que, de ahora en adelante, ocupará el eje central de sus investigaciones. El *Dasein* es la realidad originaria de la que surge todo sentido.

Tal como resulta de este recorrido por las lecciones del período temprano de Freiburg queda claro que: a) para Heidegger, el origen tiene un sentido eminentemente modal. Designa el “cómo” desde donde se comprende la multiplicidad de regiones de la experiencia, b) esta última afirmación no tiene un sentido formal, sino que el sí mismo supuesto en el contenido de las experiencias es de índole histórico, tiene una tradición determinada de la que toma sus propios contenidos, c) el pronombre de primera persona que expresa el “cómo originario” tiene que ser interpretado como el deíctico que apunta a esa tradición o contexto enunciativo desde donde se comprende a sí mismo, d) seguir las indicaciones de ese pronombre es la tarea de la filosofía a fin de poder hacer una interpretación adecuada de las estructuras de la vida, e) para poner distancia de la interpretación modal derivada, es decir, de aquella que surge de la teoría del conocimiento y que interpreta el pronombre de primera persona como sujeto epistemológico, Heidegger propone una radicalización ontológica expresada en el enunciado “yo soy”¹⁰ y condensada en el término “*Dasein*”, f) retomando la primera terminología introducida en

¹⁰ Todo lo dicho sobre el enunciado “yo soy” corresponde a las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Sin embargo, hay otro texto *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauung"* publicado en *Wegmarken* (1967), pero redactado durante los años 1919-1921. Heidegger se ocupa aquí del enunciado “yo soy”. Lo considera como la expresión del término existencia, es decir, como el ser del “sí mismo”. La existencia expresa la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo, del vínculo que uno establece consigo mismo en una situación histórico concreta determinada (Cfr. AK: 29). También le confiere el mismo sentido modal que en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*: “El así entendido ser del «sí mismo» significa, indicado formalmente, existencia. Con ello se da la indicación sobre aquello a partir de lo cual debe ser extraído el sentido de existencia en tanto determinado cómo del «sí mismo» (del yo)” (AK: 29). Quizá la fórmula que ponga en evidencia la misma argumentación que las lecciones sea ésta: “La vida fáctica, realizada históricamente en el fáctico cómo de la problemática del modo (*Wie*) de la autoapropiación preocupada del sí mismo, pertenece originariamente al sentido del fáctico «yo soy»”. (AK: 35) (subrayado en el original)

el año 1919 se puede decir que el *Dasein* es el *Ereignis* originario de donde se deriva todo sentido.

2. Las categorías de la vida

En el punto anterior me centré en la caracterización del “sí mismo” como origen. La idea que recorre toda la exposición es que la preocupación fundamental de Heidegger es la determinación del contexto enunciativo originario desde donde se pueda preguntar por las estructuras de la vida. Todo sentido se deriva de la caracterización del origen entendido como una instancia enunciativa (“yo”, “aquí” y “ahora”)¹¹ caracterizada fundamentalmente por su historicidad.

En este punto del trabajo voy a exponer las estructuras constitutivas de la vida fáctica. Como en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger comienza su producción conceptual, introduce muchos términos que luego abandona o aparecen transformados en el período de Marburg. Para organizar la exposición sólo voy a hacer hincapié en las estructuras más relevantes.

La expresión “categorías de la vida fáctica” aparece en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Heidegger usa este término para expresar las estructuras mediante las cuales la vida se autointerpreta. Por ello, las categorías de la vida tienen un carácter hermenéutico; dan cuenta del modo originario en que la vida se apropia a sí misma (Cfr. GA 61: 86.87)¹². De todos los aspectos que Heidegger analiza bajo el concepto de “categorías de la vida fáctica” sólo voy a considerar los siguientes: a) la noción de vida, b) el mundo y significatividad c) la constitución semántica d) la movilidad, y e) la facticidad. No voy a hacer una exposición detallada de cada uno de estos aspectos. Más bien, me voy a centrar en los algunos puntos específicos.

¹¹ La mención explícita de los tres deícticos que constituyen la instancia de la enunciación aparece en el siguiente fragmento: “En la experiencia fundamental relacionada con el yo se torna decisiva su facticidad: *el propio hic et nunc* vivido, en esta experiencia de vida fáctica realizada en esta situación histórico espiritual se realiza también la experiencia fundamental que se retrotrae a sí misma a lo fáctico, permanece en él y se origina en él”. (AK: 32) (el subrayado es mío)

¹² Heidegger usa también en este período las expresiones “*existenzial*” y “*existentiell*”, pero lo hace esporádicamente y sin el sentido estricto que tienen en *Sein und Zeit*. Sólo en la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923) introduce los “*existenciales*” (*Existenzialien*) para dar cuenta de las estructuras del *Dasein* como poder ser (Cfr. GA 63: 16), incluso opone lo categorial a lo existencial (Cfr. GA 63: 31). Pero como esta expresión técnica sólo aparece en la última lección temprana de Freiburg, prefiero las expresiones “categorías” o “estructuras” de la vida.

2.1 La noción de vida

El primer rasgo de la “vida” (*Leben*) en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* radica en tiene un sentido deíctico preciso: designa la vida humana en tanto hecho individual. Dicho negativamente: no designa un concepto universal predicable de todos los seres vivos. Para poner de relieve la condición deíctica de esta noción Heidegger la usa unida al pronombre posesivo: “La vida –mi vida, tu vida, vuestra vida, nuestra vida–” (GA 58: 30).

El carácter indicial de la vida, el hecho de que me designe a mí como individuo, no tiene como consecuencia la imposibilidad de elaborar un discurso sobre ella. La razón fundamental de ello radica en que lo que Heidegger mienta con la expresión “mi vida” o “tú vida”, es la instancia de la enunciación, es decir, una estructura histórica estable. “Mi vida” designa el eje de coordenadas de donde parte y a donde confluye un sistema interpretativo o, lo que es lo mismo, señala una mediación discursiva por la que yo me comprendo. El pronombre de primera persona implica el medio de la sociedad (Cfr. GA 56/57: 210). Por eso es posible un análisis estructural de la vida: cuando me observo, por decirlo de esta manera, puedo conocer rasgos típicos que me vincula con los otros que se designan con los pronombres personales: “queremos conocerla [se refiere a la vida] en su tipología (*Typik*) más universal” (GA 58: 30). Así descrito, el concepto de la vida expresa el ámbito de lo originario (Cfr. GA 58: 30).

Una vez comprendido que la noción de “vida” tiene un valor indicial, motivo por el cual, Heidegger usa también como sinónimo la expresión “vida fáctica” (*faktisches Leben*), aparece un segundo rasgo, a saber, la inmediatez de la vida consigo mismo. Heidegger lo dice negativamente: la vida carece absolutamente de distancia respecto de ella misma. Para expresar precisamente esta inmediatez de la vida usa el verbo “ser” en forma transitiva: “la distancia respecto de ella [se refiere a la vida] falta porque somos ella misma, y nosotros nos vemos a nosotros mismos en sus propias direcciones sólo desde la vida a partir de ella, que somos, que nos (acusativo) es.” (GA 58: 29).

El uso transitivo del verbo ser está marcado, como lo señala el propio Heidegger, por la forma acusativa del pronombre personal. El sentido de esta transgresión de las reglas gramaticales es triple: a) la transitividad del ser da cuenta de una reflexividad de la vida respecto de ella. La vida se dirige, en primer lugar, hacia ella. Vivir es relacionarse consigo mismo, b) la transitividad mienta, en segundo lugar, la direccionalidad de la vida hacia aquello que ella no es, y c) la vida se expresa en categorías propias que muchas veces entran en conflicto con el uso común del lenguaje y las reglas gramaticales.

Este tercer aspecto aparece claramente cuando Heidegger, en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-922), analiza el uso del término “vida”¹³. Voy a detenerme brevemente en este análisis semántico para mostrar esa relación conflictiva que se da entre las categorías interpretativas de la vida y el lenguaje que intenta expresarlas. Asimismo, esta lección es un claro ejemplo de la sensibilidad del análisis heideggeriano al lenguaje común. Se pueden distinguir dos momentos en la interpretación del uso del término “vida”. Cada uno de ellos remite el término a un contexto de uso distinto.

En el primer momento, Heidegger se ocupa del uso del término en contextos discursivos¹⁴ tales como el discurso filosófico, religioso etc. Distingue tres rasgos: a) la palabra “vida” tiene un referente indefinido, designa una vaguedad (*Verswommenheit*), a saber, una realidad última, abarcadora y, al mismo tiempo, significativa, b) es un término polisémico (*Vielfdeutigkeit*) que se expresa en las frases “vida política”, “una vida mal empleada”, etc., y c) tiene una connotación especial (*besondere Betonung des in ihm Genannten*), designa la “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*), “originalidad de la vida” (*Lebensursprünglichkeit*), “ascensión de la vida” (*Lebenssteigerung*). Estos tres rasgos arrojan como resultado que el término vida puede decirse de todo, que su significación cambia permanentemente, aunque –reconoce Heidegger– siempre apunte a una realidad última.

En el segundo momento Heidegger se aboca al análisis del término en el contexto de uso del lenguaje común. Desde el punto de vista gramatical la palabra “vida” (*Leben*) designa tanto un verbo como un sustantivo. En el verbo distingue dos usos: a) el intransitivo como, por ejemplo, en las expresiones “vive intensamente”, “vive disipadamente, a tontas y a locas (*draufflos*)”, y b) el transitivo como, por ejemplo, en las expresiones “vivir la vida”, “vivir algo” (*etwas erleben*) (Cfr. GA 61: 82). La nominalización del verbo tiene, por su parte, tres significados fundamentales que simplemente menciono a continuación: a) la vida como una unidad

¹³ Ya antes se había ocupado de un análisis semántico de esta noción, a saber, en la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) y en *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’* (1919-1920). En los dos textos hace el mismo análisis semántico. Se pregunta cuál es el sentido del término “vida” en la filosofía del presente. Heidegger determina dos sentidos que responden a la modalidad teórica: a) la vida como objetivación (*Objektivierung*), y b) la vida como vivencia (*Erleben*) (Cfr. GA 59: 15-18 y AK: 15). Estos análisis semánticos se distinguen fundamentalmente del de la lección de 1921-1922 en el que Heidegger orienta sus análisis positivamente. Su intención primordial es determinar lo originario del uso del término.

¹⁴ Sería lo que Bajtín llama “géneros discursivos secundarios” (Cfr. Bajtín, 2002: 260), que para Heidegger dominan en el habla cotidiana: “Los modos de realizarse (*Vorkommen*) de esta expresión «vida» en el uso lingüístico, especialmente en el filosófico, popular-filosófico, religioso, literario-artístico” (GA 61: 81).

de extensión limitada (*Erstreckungseinheit*), b) la vida como posibilidad, y c) la vida como destino (*Schicksal*)¹⁵.

Una vez establecido el campo semántico-pragmático del término vida - explicación que Heidegger reconoce que fue hecha "intuitivamente" (*gefühlsmässig*) (Cfr. GA 61: 82)-, es necesario determinar cuáles de estos sentidos son los que expresan las categorías por los que la vida se expresa a sí misma. Esta es la tarea de toda la lección. Por el momento, afirma que en el uso común del término, tanto en su aspecto verbal como nominal, irrumpe semánticamente el ser de la vida. Esta irrupción tiene el sentido siguiente: las categorías originarias de la vida se dejan oír, se traslucen pálidamente en los diversos usos (Cfr. GA 61: 84).

Así entonces, el análisis del término "vida" arroja como resultado dos cuestiones: a) una metodológica: el punto de partida del análisis es el uso del lenguaje en el que la vida se expresa a sí misma de un modo en el que se muestra y oculta al mismo tiempo. Por eso el análisis lingüístico tiene un límite que está fundado en la condición genética del pensamiento de Heidegger. Las categorías de la vida son el lenguaje originario en el que ella se expresa, mientras que la gramática se deriva de aquellas: "las categorías gramaticales tienen su origen en las del lenguaje de la vida, del hablar inmanente de la vida misma" (GA 61: 83). Esa cita permite hablar de un nivel superficial (el lingüístico) y otro de profundidad (las categorías de la vida). El análisis se remite de la superficie a la profundidad. Puede haber rupturas entre ambos, razón por la cual, a veces es necesario violentar la gramática (como, por ejemplo, en el uso transitivo del verbo ser), b) otra de contenido, pero que es una consecuencia de la anterior: en este primer análisis la vida aparece caracterizada como la instancia enunciativa originaria que posee una doble transitividad, una referencia hacia ella misma y una dirección hacia lo que no es ella. Como instancia enunciativa la vida expresa el ser del sujeto de la enunciación (*Da-sein*). Por ello su estatuto pertenece al nivel de la profundidad. Dicho de otra manera: no hay isomorfismo entre los marcadores lingüísticos y la vida misma. De ahí que sea necesario partir del campo semántico de los conceptos, ver cómo se traslucen en ellos las categorías originarias y luego emprender la búsqueda de esas categorías. Lo decisivo es tener en cuenta el desfase entre los niveles.

Para finalizar con esta noción resta simplemente sacar una consecuencia de la afirmación de que la vida tiene un valor deíctico, motivo por el cual, representa la instancia de la enunciación que posee un lenguaje inmanente que es necesario sa-

¹⁵ Este tercer sentido es una combinación de los anteriores: la vida como posibilidad implica que posea una extensión delimitada. En tanto posibilidad, la vida puede caer en ella, puede formar otras posibilidades, cargar con posibilidades. A propósito de esta descripción dice: "y este todo considerado como la realidad, a saber, la realidad en su específica opacidad (*Undurchsichtigkeit*) como poder, destino" (GA 61: 84)

carlo a la luz desde el lenguaje común. La idea que está implicada en esta caracterización es que la vida es una totalidad de sentido cerrada en sí misma o, lo que es lo mismo, que es imposible establecer un punto de vista exterior a la vida misma porque no hay un exterior a ella: "estando *en* ella [la vida] misma, no puedo salir de ella, ella es una conexión plenamente cerrada" (GA 58: 207) (subrayado en el original).

Con esta posición Heidegger no se refiere a una concepción idealista que niega la existencia del mundo exterior. La idea de que la vida es una totalidad que excluye la mirada externa, tiene un valor modal: toda exégesis de la vida tiene que ser hecha desde su propio interior, desde su propio lenguaje inmanente. No es necesario salirse de ella para poder dar cuenta de sus estructuras. Justamente esto es lo que sucede con la modalidad teórica, que establece la relación cognoscitiva "sujeto-objeto" como si fuera posible mirar la vida desde afuera de ella misma.

Heidegger acuña un concepto para expresar la autonomía semántica de la vida: la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenügsamkeit*). Con esta expresión da cuenta de la estructura intencional de la vida (Cfr. GA 58: 31). Ésta posee un sentido inmanente que se realiza en dos direcciones: la vida está centrada en sí misma, en la agudización del problema de la identidad (*selbst*) y, al mismo tiempo, está dirigida a lo que no es ella misma¹⁶. Por esto, la autosuficiencia es otra manera de decir que la vida habla su propio lenguaje, que no necesita salirse de sí misma para realizar y cumplir sus más genuinas tendencias. Las motivaciones de la vida surgen en la facticidad y se resuelven en ella (Cfr. GA 58: 31).

Heidegger caracteriza a la autosuficiencia como la forma de cumplimiento de la vida (*Erfüllungsform*) (Cfr. GA 58: 30). Esta afirmación requiere una explicación. Que la vida sea autosuficiente no quiere decir que tenga todo resuelto. Por el contrario, la vida misma tiene un rasgo que está vinculado esencialmente a la autosuficiencia, a saber, su cuestionabilidad (*Fraglichkeit*). Con este concepto Heidegger quiere mostrar que la vida siempre se propone metas nuevas, se cuestiona permanentemente, pero el cumplimiento de esas metas no está fuera de ella, sino en su propia facticidad. Heidegger usa el término "cumplimiento" (*Erfüllung*) nunca referido a una intención significativa de la conciencia, sino a los modos en los que la vida realiza y supera en sí misma sus propios límites (Cfr. GA 58: 42).

2.2 Mundo y significatividad

En el punto anterior quedó claro que Heidegger concibe a la vida como el acontecimiento originario de donde surge todo sentido. La autosuficiencia descri-

¹⁶ Esta segunda direccionalidad de la vida muestra claramente que la posición de Heidegger no es idealista.

be la vida como una totalidad de sentido inmanente, mientras que el carácter de acontecimiento (*Ereignis*) expresa que esa totalidad posee un carácter eminentemente práctico en el que el “yo” cumple un rol decisivo. La autonomía semántica del acontecimiento de la vida es “el lugar” donde también hacen frente los objetos de una manera pre-teórica. Esta unidad en la que el “yo” y las “cosas” se pertenecen en diversas esferas prácticas es lo originario.

El rol que cumple el sujeto ontológico en la unidad del acontecimiento es de una total inmediatez. La falta de distancia designa la relación directa que tenemos con nosotros mismos y con aquello que no somos nosotros. A esto denominé la doble transitividad de la vida. Esta es de una índole totalmente distinta de la transitividad gramatical, hecho que se puede ver claramente cuando Heidegger usa el verbo “ser” en forma transitiva. Rompe con las reglas gramaticales para poder expresar la direccionalidad originaria de la vida.

En este punto del trabajo voy a tratar uno de los conceptos centrales de la filosofía heideggeriana: el mundo. Esta noción intenta expresar la estructura que organiza la doble transitividad del *Dasein* implicada en todo acontecimiento. Para Heidegger, el mundo entendido como categoría, es decir, como una estructura profunda interpretativa, se manifiesta en el uso verbal intransitivo del verbo “vivir”. Expresiones preposicionales tales como “vivir en”, “vivir para”, “vivir con”, “vivir de” etc. requieren “algo” (*etwas*) respecto de lo cual se vive. En este uso se muestra una direccionalidad del vivir, una capacidad de establecer las relaciones que Heidegger denomina “mundo”.

Fijamos con el término “mundo” este “algo” (*etwas*) que indica su multiplicidad de relación con el “vivir” en estas expresiones preposicionales aparentemente enumeradas y recogidas sólo casualmente. (GA 61: 85) (subrayado en el original)

El acontecimiento originario de la vida es una totalidad de relaciones¹⁷. Heidegger introduce el término mundo para explicar el sentido de ellas. No voy a exponer el fenómeno del mundo en todos sus aspectos. La tesis que voy a defender es su constitución textual¹⁸. Para ello voy a seguir los vínculos que Heidegger establece entre el mundo, la significatividad y el suelo de la experiencia.

¹⁷ En *Sein und Zeit* Heidegger describirá al mundo como un sistema de relaciones (*Relationssystem*) (Cfr. SuZ: 88)

¹⁸ Quien se ocupó primero de la posible relación entre la categoría de texto y la filosofía heideggeriana fue Th. Wilson en su libro *Sein als Text. Von Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation* (1981). La tesis central que desarrolla es que la ontología heideggeriana es una superación de la ontología sustancialista porque toma implícitamente como modelo la noción de texto para el análisis de lo dado: “lo dado, para Heidegger, es un plexo (*Geflecht*) de relación de posibilidades” (Wilson, 1981; 114). Comparto plenamente la tesis de Wilson, sólo que considero que lo dado puede aparecer como un plexo de relaciones porque el mundo se estructura

El punto de partida de la explicación del mundo es el lenguaje. Pero a diferencia de los análisis anteriores donde Heidegger partía de palabras, frases y enunciados, para la explicación del mundo se vale de una estructura mayor: el relato. La razón de esta elección, aunque Heidegger no lo diga explícitamente, está en la descripción de la vida como acontecimiento. Los ejemplos que propone para ilustrar este concepto son fragmentos de la experiencia cotidiana que, expresados en otra terminología, no son más que acciones en la que intervienen agentes con deseos y creencias. Si bien, como acabo de afirmar, Heidegger no vincula directamente la estructura autosuficiente de la vida con el género discursivo correspondiente, se vale del verbo “relatar” (*erzählen*) para ilustrar los acontecimientos. Como introducción al concepto de mundo es necesario, en primer lugar, abandonar las filosofías y teorías del mundo y relatar obviedades: “no sabemos nada de filosofía ni de teorías de la explicación del mundo o cosas parecidas. La consideración es ahora de modo tal, que diremos no más que trivialidades (*Selbstverständlichkeiten*) (...) el relato de aquello que comparece a cada uno o puede comparecer”¹⁹. (GA 58: 31) (subrayado en el original).

El primer relato de una obviedad vinculado con la explicación del concepto de mundo aparece en *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919). Para poner en evidencia el significado del mundo Heidegger les propone a los estudiantes presentes en el aula hacer un análisis de un objeto que aparece en el contexto pragmático de la clase, a saber, la cátedra desde donde en ese momento Heidegger les dirige la palabra (Cfr. GA 56/57: § 14). Que se trata estrictamente de un relato, aunque Heidegger no se valga de esta palabra, se puede ver en el comienzo del ejemplo:

Ustedes²⁰ llegan, como de costumbre, a esta aula a la hora habitual y se dirigen a su asiento habitual. Aténganse a esta vivencia del “ver su asiento”, o también pueden llevar a cabo (*vollziehen*) mi propia orientación (*Einstellung*): entrando al aula veo la cátedra. Tomamos distancia completamente de ella para formular lingüísticamente la vivencia ¿Qué veo? (GA 56/57: 70-71)

textualmente. A diferencia de Wilson, tomo el concepto de texto de la lingüística textual que considera que el criterio mínimo de textualidad es la coherencia semántica y no, como afirma P. Ricoeur (Cfr. Paul Ricoeur, 2001: 127; 104), la escritura. Para un desarrollo de esta idea ver nota 25.

¹⁹ Heidegger usa, en *Grundprobleme der Phänomenologie*, varias veces el verbo “erzählen” con un sentido positivo, es decir, como el género discursivo que da cuenta de una forma pre-teórica de la vida: (GA 58: 34; 38; 43; 103; 106; 111; 112; 114; 115; 116; 123). En las siguientes lecciones no hay un uso tan frecuente como. En el resto de las lecciones de este período sólo aparece con este sentido positivo en (GA 60: 183).

²⁰ Se refiere a los alumnos presentes en la lección.

Heidegger describe dos acciones: “llegar al aula y ocupar el asiento” y “llegar al aula y ocupar la cátedra”. En cada una intervienen dos actores: los alumnos que realizan la primera acción y el profesor que lleva a cabo la segunda. Las acciones pertenecen a un mismo relato que puede ser titulado “La lección universitaria”. En el contexto de esta esfera de la praxis Heidegger se pregunta cómo aparece la cátedra, sea desde el punto de vista de un actor o del otro. Heidegger describe la vivencia de la cátedra usando como estrategia la confrontación de cuatro interpretaciones. Nuevamente aquí interviene una dimensión narrativa, ya que introduce tres actores más que no están presentes en la situación inmediata de la acción: a) introduce un actor abstracto que no menciona, pero que aparece bajo la forma de la interpretación de la filosofía teórica dominante. Este actor mira la cátedra como una sumatoria de propiedades que guardan una relación de fundamentación (superficie de color marrón, forma rectangular, caja, atril para hablar en la universidad y luego cátedra), b) para los estudiantes (actores presentes en la situación), la cátedra es aquello desde donde el profesor habla. Para el profesor (actor presente en la situación), es el lugar desde donde se dirige a los alumnos, apoya sus libros, se siente más o menos cómodo. La cátedra, para los actores presentes en la situación, se presenta de golpe (*in einem Schlag*) y, fundamentalmente, aparece en un contexto con otras cosas y con ellos. La cátedra no está aislada (*isoliert*), c) introduce otro nuevo actor, un campesino de la selva negra que ingresa en la situación. Este pasaje es importante porque incorpora el concepto que lo conducirá a la noción de mundo. Heidegger se pregunta ¿qué ve el campesino? Responde: “¿Ve él una cátedra o una caja o un tabique de tablas? El ve «el lugar del profesor», ve el objeto en tanto afectado de un significado (*Bedeutung*)” (GA 56/57: 71), d) introduce el cuarto participante imaginario de la situación: un senegalés (*Senegalneger*) que experimenta un cambio de situación. Se lo traslada desde su choza (*Hütte*) a la universidad. Para este nuevo actor, la cátedra se presenta como “aquello que no tiene que ver él” (*mit dem er nichts anzufangen weiss*), carece completamente de relación, motivo por el cual, la cátedra no tiene significado (*bedeutungslos*).

De la confrontación de estas cuatro interpretaciones posibles en una determinada situación pragmática o, dicho de otra manera, en el relato de una acción, Heidegger extrae el concepto de “mundo” como la relación significativa que los participantes de ese acontecimiento guardan con las cosas, consigo mismo y entre ellos. El mundo es una trama semántica de índole puramente pragmática. Esta última afirmación aparece expresamente dicha en *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920), cuando después de relatar distintos aconte-

cimientos²¹, concluye que “vos, él, ella, nosotros vivimos siempre en una orientación (*Richtung*)” (GA 58: 32).

La orientación da cuenta del carácter semántico de las relaciones constitutivas del mundo y de su condición pragmática. En efecto, la primera acepción del término “sentido” es de índole deíctico-espacial (Cfr. Fontanille, 1998: 21): que los objetos que comparecen en un acontecimiento determinado, como puede ser el de la lección universitaria, tengan significado quiere decir que guardan una posición axiológica vinculada a los intereses de los participantes del acontecimiento (*«ich halte» mich immer «irgendwo» «auf»*) (Cfr. GA 58: 32). La introducción del actor senegalés está dirigida a mostrar, por vía de la negación, la estructuración semántico-pragmática del mundo. El senegalés no puede orientarse en ese acontecimiento, esto significa, no puede establecer, por lo menos al principio, una relación que le muestre el uso de aquello que comparece ante él. Por esto, para él la cátedra carece de significado.

El mundo se articula formalmente en tres direcciones (Cfr. GA 60: 11): el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), del mundo de los otros (*Mitwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*). Estos tres conceptos describen las direcciones-semánticas que recorren el mundo. El eje de coordenadas que marca el punto de referencia de la orientación semántica es el mundo del sí mismo: desde el “yo”, “aquí” y “ahora” de la instancia de la enunciación se organizan las relaciones con los otros (padres, hermanos, conocidos, profesores, estudiantes, funcionarios, extraños, etc.) y con lo que me rodea (paisajes, ciudades, desiertos, etc.) (Cfr. GA 58: 33).

En la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) Heidegger vuelve sobre esta triple articulación del mundo. Para expresar justamente su valor deíctico-pragmático, es decir, para mostrar que expresan los vínculos semánticos que tienen como punto de referencia los intereses de un sujeto que obra aquí y ahora, denomina a la articulación del mundo como “las indicaciones del cuidado” (*Ausweisungen der Sorge*). Las orientaciones semántico-pragmáticas son los mundos del cuidado (Cfr. GA 61: 94).

Si bien el mundo se articula en tres direcciones de sentido distintas, tienen en común un único rasgo: la significatividad (*Bedeutsamkeit*). La trama de relaciones es de índole significativa. Como señalé más arriba, Heidegger introduce este concep-

²¹ Todos ellos están formulados como relatos mínimos: “dicto la lección”, “por la mañana voy a la facultad”, “a la tarde trabajo en casa”, “voy a un concierto, escucho Bach”, “practico un deporte”, “voy al bosque”, “milito en política” (Cfr. GA 58: 32). Más adelante cuando introduce la noción de significatividad (*Bedeutsamkeit*), Heidegger hace un relato completo de su vuelta de la universidad a su casa, en el camino se encuentra con un amigo, ingresa a una tienda de cigarrillos, en esa tienda escucha a alguien relatar el último partido de fútbol, se interesa por el relato, etc. (Cfr. GA 58: 103).

to mediante el análisis de distintos tipos de relatos de acontecimientos prácticos. La pregunta que surge es la siguiente: ¿cuál es el estatus de esta trama significativa? ¿Qué entiende Heidegger por “significado”? La significatividad descrita como la conexión de significados (*Zusammengang von Bedeutsamkeiten*) (Cfr. GA 58: 105) (*Bedeutungszusammenhänge*) (Cfr. GA 60: 18) que estructuran la triple direccionalidad del mundo no designa, en primer lugar, el significado lingüístico ni mucho menos la representación mental de un objeto; mienta el “valor” que la cátedra ocupa dentro de la trama de relaciones inmanente al acontecimiento, “valor” que responde a los intereses de los actores.

Heidegger reconoce que el término “significado” pueda tener el sentido de “valor” (*Wert*): “La significatividad parece que es lo mismo que valor” (GA 60: 16). Pero inmediatamente prohíbe esta interpretación porque los valores son un producto de la teorización (Cfr. GA 61: 91-92). Heidegger hace clara alusión a la teoría de los valores del neokantismo. Por esto niega que el significado tenga un sentido axiológico, ya que se podría pensar que la trama significativa del mundo tiene algún parentesco con las entidades trascendentales de Windelband y Rickert. Pero si se reconoce la profunda diferencia que existe entre el neokantismo y Heidegger, no creo que sea impropio calificar al significado como un “valor” de índole pragmática, es decir, como la posición axiológica que los entes tienen en referencia a los intereses de un sujeto histórico.

Esta última afirmación resulta evidente cuando Heidegger vincula la significatividad con el “cuidado” (*Sorge*) y cuando se pregunta por el estatus ontológico de aquella. El concepto de “cuidado” tiene el sentido que le asigna el uso común del término. Así aparece, por ejemplo, en la lección *Agustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano 1921) como un rasgo específico del modo en que el “sí mismo” se realiza en la vida fáctica: “vivir fáctico, trato con, uso, goce, cuidado por la vida diaria, reficere ruinam, reproducción, conservación. En la preocupación (*Bekümmern*) radical está al acecho la actividad (*Geschäftigkeit*)” (GA 60: 245). La misma descripción vuelve a aparecer en el tratamiento sistemático que Heidegger hace del cuidado en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922): “vivir es (...) cuidado por el pan de todos los días” (GA 61: 90). El cuidado surge de un rasgo fundamental de la vida, la carencia, la privación (*Darbung*). Del cuidado por la propia vida nacen las relaciones de sentido que estructuran la triple articulación del mundo. Es por este motivo que Heidegger identifica el cuidado con la intencionalidad (Cfr. GA 61: 98).

Heidegger se enfrenta con el problema del estatus ontológico de la significatividad en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920). Después relatar los acontecimientos de la vida práctica en la que aparecen las relaciones semánticas con los entes del mundo circundante, con los otros y

con nosotros mismo, Heidegger se pregunta: “¿es fácticamente real lo que experimento ahí? ¿existe? ¿cuál es el sentido de esta «existencia?»” (GA 58: 102). La tesis que sostiene es que la significatividad es el modo de existencia de lo que comparece en el mundo. En el mundo, por decirlo así, la realidad es la posición axiológica que los entes ocupan en función de las preocupaciones del sí mismo. “Existir” significa estar envuelto en esa trama de significación (Cfr. GA 58: 106). La experiencia de la existencia de las cosas no es independiente de la orientación semántico-pragmática del cuidado. Heidegger ilustra esta idea con el siguiente ejemplo: si voy por la calle, me cruzo con un conocido y nos saludamos “la existencia del conocido es su significatividad para mí en esa situación” (GA 58: 105).

La relación entre el término “singificatividad” y “existencia” (*Existenz*) es compleja. En los mismos años en que Heidegger dicta esta lección, redacta las *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’* (1919-1921). Aquí restringe el término “existencia” para indicar el carácter ontológico del “yo”, es decir, para describir que el ser del “sí mismo” radica en su puesta en acto o realización (*Vollzug*) y no en un sujeto epistemológico (Cfr. AK: 29). La pregunta que me hago es si hay algún vínculo entre la existencia como caracterización ontológica del “yo” y la significatividad como el modo de existencia de los entes que comparecen en el mundo. A mi juicio, es posible establecer un vínculo que pone al descubierto el parentesco de estos análisis con los de *Sein und Zeit*, donde el término “existencia” designa el ser del *Dasein* como posibilidad (poder ser).

La respuesta a este interrogante está en una lección del período de Marburg titulada *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924). Heidegger trata el concepto aristotélico de “*dynamis*”. Lo describe como la posibilidad que determina a un ente acabado (entelequia). La *dynamis* como posibilidad significa que, por ejemplo, un árbol (una entelequia en el sentido aristotélico) se me puede presentar en el mundo bajo el carácter de algo que tiene una utilidad (*Dienbarkeit*), que está a mi disposición (*Verfügbarkeit*) para algún fin determinado. El árbol no aparece como “madera”, “cosa”, etc., sino que su *dynamis* como principio constitutivo lo hace comparecer como un útil. En ese momento de la exposición Heidegger afirma: “El ser-dynamis es una *determinación positiva del modo de su ahí*. Desde hace mucho tiempo solía caracterizar ese carácter de ser del *Dasein* como *significatividad*”. (GA 18: 300)

Este fragmento responde, a mi juicio, la pregunta que acabo de hacer: la significatividad es el conjunto de relaciones semántico-pragmáticas que se derivan de la existencia en tanto ser del “yo”, es decir, en tanto se derivan del hecho de que el “sí mismo” se pone en acto obrando, cuidándose de sí mismo. La *dynamis* es una determinación del ahí, es decir, de la vida fáctica en término de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* o, del *Dasein* en términos de *Sein und Zeit*. Heidegger transforma este

concepto de la física aristotélica, que deja de ser un principio ontológico constitutivo de todo ente para designar un rasgo específico de la vida humana: su condición posible. Esta posibilidad es la que genera la trama de significaciones dentro de la cual existen los entes. Ahora bien, el sentido de este último "existen" no está desvinculado de lo anterior. Designa el hecho de que los entes, primariamente, son significados y no meros objetos. La posibilidad (*dynamis*) como determinación de un ente está dada por el hecho de que tiene una referencia al ser posible de la vida.

Para concluir con este punto resta simplemente sacar una conclusión, a saber, la estructura textual del mundo. El fragmento donde Heidegger se vale de la metáfora textual para expresar esa idea es *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) cuando habla del suelo de la experiencia (*Erfahrungsboden*) como presupuesto del discurso objetivante de la ciencia: la experiencia precientífica es un tapiz, del mismo modo que lo describe S. George en su poesía *Der Teppich* (GA 58:69).

Greisch cita la poesía entera en alemán, la traduce al francés y, cuando comenta el motivo por el que Heidegger alude el poema, lo atribuye a cuestiones biográficas, a saber, al hecho de que S. George fue uno de los traductores de la obra de Bergson. Sólo se limita a decir que la vida admite una pluralidad de interpretaciones (Cfr. Greisch, 2000: 52-53). Greisch no logra ver, a mi juicio, el valor argumentativo del poema, la razón por la que Heidegger lo menciona y vincula con el suelo de la experiencia. Lo mismo sucede con Th. Kisiel que resume la lección en pocas páginas sin mencionar siquiera la alusión a la poesía de George (Cfr. Kisiel, 1993: 117-123).

El poema tiene un valor fundamental porque mediante una metáfora muestra la condición textual del mundo. La razón de la cita no es biográfica, sino que es inmanente a la argumentación de la *Vorlesung*. *Der Teppich* trabaja la metáfora de texto en cinco sentidos²²: a) las interrelaciones de los objetos y personajes de la escena, es decir, del aspecto figurativo del tapiz, b) el entretejido de los hilos que componen la materia del tapiz, c) la trama significativa que encierra toda obra de arte para el receptor que debe desenmarañarla para atribuirle sentido, d) en el estilo donde el poeta rompe permanentemente con la sintaxis, entrelaza las palabras y rompe con las convenciones ortográficas del alemán (los sustantivos los escribe en minúscula), y e) en la elección del léxico donde los rasgos semánticos que prevalecen son los de la confusión²³ y la relación²⁴.

²² Citado en alemán en (Greisch, 2000: 52).

²³ "enredado" (*wirr*), "dado vuelta, rebelado" (*gegenwendig*), "el enigma de la maraña (*das Rätsel der verstrickten*), etc.

Todo el poema se articula en la oposición de dos deícticos: "aquí" (*hier*) vs "ahí" (*da*). Cada uno de ellos señala dos espacios distintos que podría traducirse como la oposición "adentro" (el tapiz) vs. "afuera" (el contexto enunciativo al que pertenece la obra²⁵). Ciertamente que la relación espacial es relativa, ya que el "afuera" pertenece a la obra como su contexto de recepción. El tapiz descrito con los rasgos semánticos de la relación y confusión se vuelve una obra viva (*lebendig*) para alguien. Esto no significa que el receptor pueda reconstruir la trama de significados que la obra propone, pero la inserción del tapiz en el contexto de la recepción es la que la torna significativa:

Y nadie adivina el enigma de la maraña.

Ahí una tarde la obra cobra vida

Ahí se agitan precipitándose las ramas muertas

Y los seres, estrechamente cercados por rayas y círculos,

Se colocan claramente delante de las borlas anudadas

¡Trayendo la solución que ustedes pensaban!

Ella no surge de la voluntad: no está ahí

A la hora usual: no es el tesoro del gremio de los artesanos.

Ella no deviene nunca para la mayoría y nunca mediante la palabra

Ella deviene raramente para los raros en la obra (*im Gebilde*). (Greisch, 2003: 52) (la traducción del alemán es mía)

Independientemente de la propuesta del poema acerca de la recepción de la trama significativa de la obra, es decir, más allá de los presupuestos estéticos de la poesía que cierra la obra al receptor y que propone un lector modelo implicado en ella (*im Gebilde*) minoritario, lo decisivo es el rol mediador que cumple la subjetividad en la atribución del sentido, sea esta subjetividad masiva o individual. La trama de significados que estructura la obra remite necesariamente a la primacía (*Zugespitztheit*) del mundo del sí mismo.

Este es el valor argumentativo del poema: el suelo de la experiencia es un tapiz y la estructura de ese tapiz es la significatividad, esto es, la conexión de significados pragmáticos que estructura deícticamente el mundo: "En este carácter atemático (*unabgehoben*) de la significatividad está lo fácticamente experimentado (*das erfahrene*) en los contextos vitales fácticos" (GA 58: 105). De aquí se desprende que el tapiz de la experiencia o, como lo llama otras veces, el suelo de la experiencia, es la significatividad. Es interesante notar que cuando Heidegger compara la trama semántica de la experiencia con la objetividad científica apela a un adjetivo

²⁴ "entrelazan" (*schlingen*), "enmarcan" (*umrahmen*), "alianza" (*Bund*), etc.

²⁵ "Ahí una tarde la obra cobra vida" (*Da eines abends wird das werk lebendig*).

que S. George usa en el poema para acentuar la confusión de la metáfora textual: "Así puede ser elaborado un «ámbito objetivo» a partir del «suelo de la experiencia» que aún es enredado²⁶ (*wirr*) y entreverado (*durcheinander*)" (GA 58: 209).

Después de este largo recorrido es posible concluir que el mundo se estructura como un texto, es decir, como una totalidad de relaciones semántico-pragmática que tiene como eje de coordenadas el "sí mismo". El mundo puede ser descrito, metafóricamente, como un tapiz o, conceptualmente, como un texto, a saber, como una conexión coherente de significados que supone la mediación de una subjetividad²⁷. Ciertamente que, como el nivel de análisis donde se mueve Heidegger es la esfera de la praxis, la textualidad del mundo es de índole prelingüística, aunque desde el punto de vista del análisis y exposición tenga que partir de relatos como los que presentaba en clase.

2.3 La constitución semántica de la vida

Tal como he desarrollado la argumentación hasta aquí, resulta plenamente evidente que el acontecimiento de la vida es una totalidad de sentido autónoma y última. La estructuración del sentido es de carácter textual. Esto significa: la vida instaaura desde los ejes deícticos de la instancia de la enunciación un sistema de relaciones que recubre los tres dominios del mundo (el mundo del sí mismo, el mundo circundante y el mundo de los otros). Con esta descripción del ámbito de lo originario Heidegger toma posición frente una consideración irracionalista de la vida, aunque el término no sea de todo adecuado para Heidegger. Con ello quiero decir lo siguiente: si el origen de todo sentido es una instancia enunciativa fáctica e histórica y no el ámbito puro de la modalidad teórica, no significa entonces que

²⁶ Refiriéndose al tapiz, es decir, a momento deíctico del "aquí" dice S. George: "y en todas partes hay enredo y rebelión" (*Und teil um teil ist wirr und gegenwendig*) (Greisch, 2000: 52).

²⁷ En su *Introducción a la lingüística del Texto*, de Baugrande y Dressler proponen siete criterios para determinar si una determinada secuencia discursiva es un texto o no. Ellos son: cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad (de Baugrande-Dressler, 1997). Estas normas de textualidad son parámetros que describen idealmente un texto. Dicho de otra manera: son criterios de máxima. Si se adopta la perspectiva contraria y se pregunta cuáles son los criterios de mínima que determinan la condición textual de una secuencia discursiva, resulta evidente que de los siete criterios sólo es necesario y suficiente uno: la coherencia (Vater, 2001: 54). Este parámetro pone en evidencia que la textualidad es un concepto semántico pues la coherencia es el cocoherencia es un conjunto de relaciones de significado que el intérprete atribuye a una secuencia discursiva. De este modo el concepto de texto supone dos cosas: la totalidad de significados y la mediación del sujeto, que es el origen de la coherencia. Ahora bien, si la condición necesaria y suficiente es la coherencia, entonces el criterio mínimo de textualidad no pertenece al texto mismo considerado en el sentido tradicional, es decir, como la fijación por escrito del discurso. El criterio de textualidad es, como sostiene la semiótica de Petöfi, extra-textual (Petöfi, 1989: 511): para que un texto se presente como una totalidad de significados es necesaria la mediación del intérprete, como aparece claramente en el poema de S. George.

la vida carezca de una legalidad propia, es decir, de un sistema categorial pre-teórico a partir del cual se pueda instituir un discurso. La descripción heideggeriana del origen postula la primacía del sentido frente al sinsentido. Por esto, hablo de una racionalidad de la vida, es decir, tiene una legalidad constitutiva que puede ser descrita. Heidegger lo dice claramente en la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921): "La vida fáctica, como un acontecer (*Geschehen*) que transcurre objetivamente, no puede ser simplemente ciega, sino debe llevar en sí misma un sentido y exigir con ello para sí una determinada legalidad" (GA 60: 54).

En ese punto expondré el concepto de "sentido" (*Sinn*) y otra noción estrechamente vinculada a él, la capacidad de expresión que tiene la vida. Como categoría inmanente de la vida, el sentido hasta ahora fue descrito desde un punto de vista puramente pragmático, es decir, como las posiciones axiológicas que los entes y los otros tienen en función del mundo de sí mismo. Sin embargo, Heidegger se ocupa expresamente de este concepto. Podría decirse que la concepción del sentido en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* es una concepción modal. Por ella entiendo que el sentido se define por los diversos grados de relación que el sí mismo establece con lo que no es él.

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* Heidegger trata el problema del sentido como una estructura que se articula en tres aspectos: sentido relacional (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y sentido realizativo (*Vollzugssinn*). Estas distinciones no vuelven a aparecer en las *Marburger Vorlesungen* como conceptos metodológicos fundamentales. Sobre estas distinciones pueden hacerse tres afirmaciones cuyo valor es relativo, ya que no existe una exposición sistemática de las mismas. Heidegger siempre las comenta de paso.

En primer lugar, el sentido es una categoría de la vida humana. Describe la situación originaria del sí mismo (Cfr. GA 58: 258-261) no como el sujeto epistemológico que toma distancia de una realidad objetiva, sino, por el contrario, como un yo histórico que, por su misma constitución, se inserta en un contexto temporal de significaciones o, dicho de otra manera, de conexiones de sentido (*Sinnzusammenhänge*).

En segundo lugar, en la medida en que la situación originaria del sí mismo se estructura en una trama semántica, la vida humana puede expresarse y decirse a sí misma. A raíz de ello, es que Heidegger caracteriza la triple estructura del sentido como la expresión cabal de la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenügsamkeit*) (GA 58: 261). A esta segunda afirmación pertenece la identificación del sentido con el fenómeno (Cfr. AK: 22; GA 61: 53). En efecto, el fenómeno expresa la capacidad que tiene la vida de mostrarse a sí misma. La posibilidad contraria de desfigurarse (*verstellen*) se funda precisamente en su carácter fenoménico.

En tercer lugar, porque la vida tiene la posibilidad de mostrarse y expresarse a sí misma, el sentido se articula en el lenguaje. Los dos momentos en los que Heidegger plantea expresamente el significado terminológico de la triple estructura del sentido, se observan en la precisión de los conceptos de “historia” (Cfr. GA 59: § 8 y § 10) y “filosofía” (Cfr. GA 61: 52-53), es decir, ante cuestiones semántico-lingüísticas.

Gethmann se vale de las distinciones de la lingüística moderna para darles un estatuto discursivo claramente diferenciado (Cfr. Gethmann, 2002: 119; 1986-1987: 48): el sentido relacional (*Bezugssinn*) designa la referencia (*reference*); el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) alude al significado (*meaning*); y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*) a la fuerza ilocutiva (*illocutionary force*). Creo que la correspondencia que establece Gethman, y que Greisch apoya en su traducción de “*Bezugssinn*” por “*Sens référentiel*” (Greisch, 2000: 66), no es correcta. No hay una plena identificación entre “*Bezugssinn*” y la referencia lingüística por un lado, y “*Vollzugssinn*” con la fuerza ilocutiva, por otro. Ambos pertenecen a un mismo dominio: la modalidad. Designan distintos niveles de modalidad.

El sentido de contenido (*Gehaltsinn*) da cuenta los contenidos semánticos que corresponden a las diversas experiencias. Heidegger piensa en los contenidos de la vida cotidiana, mundo religioso, mundo estético, político, económico, científico, etc. (Cfr. GA 58: 83-84; 160-261). Corresponden a la categoría fundamental del “qué” (*Was*) y expresan el contenido semántico de la situación fáctica en la que me encuentro. Desde un punto de vista discursivo puede ser considerado como los significados inherentes a ese dominio de la vida. Apoyo esta última afirmación en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Heidegger afirma aquí que el mundo es el sentido de contenido: “El mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido en el fenómeno vida” (GA 61: 86). Si el mundo está estructurado por una red de significados puramente pragmáticos, designa aquello en lo que estamos sumergidos cotidianamente. Su valor semántico, por decirlo de esta manera, es material. El mundo estético, por ejemplo, son la trama de significaciones (*Bedeutsamkeit*) dentro de las cuales vive el artista y el receptor de la obra de arte.

El *Bezugssinn*, por el contrario, da cuenta de la relación semántica superficial, por decirlo así, que el sujeto establece con el contenido (*Gehaltsinn*). En un nivel de mayor profundidad y radicalidad se encuentra el *Vollzugssinn* el cual expresa la concepción del sujeto de la enunciación implicada en el significado y en la primera actitud modal del sentido relacional. Que el *Bezugssinn* no designe la mera referencia (identificación de una entidad extralingüística en las coordenadas espacio-temporales), sino un primer grado de mediación subjetiva con el contenido semántico (*Gehaltsinn*) aparece claramente formulado en el siguiente texto:

El sentido relacional no es una relación entre dos objetos, sino incluso ya es sentido de una realización, de un “estar al lado de” del sí mismo. El sí mismo no es un último punto del yo, está abierto, como el sí mismo está lejos o cerca del sentido relacional, como si el sentido relacional viviera en la superficie o en la profundidad del sí mismo. Se puede vivir, sin tenerse a sí mismo. Desde aquí existe la posibilidad de un retroceso en distintos grados hacia la siempre intensificada concentración de realización (del sentido relacional) hasta finalmente la plena espontaneidad del sí mismo. (GA 58: 260)

En la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1920-1921 titulada *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* queda claramente definido que, cuando Heidegger habla del *Bezugssinn*, no alude a lo que la lingüística moderna o filosofía del lenguaje anglosajona entienden por “referencia”, motivo por el cual no puede ser traducido por “sentido referencial”. Heidegger afirma que toda experiencia puede ser considerada como un fenómeno. El fenómeno se estructura en las tres relaciones de sentido antes mencionadas. La idea es que el fenómeno es una totalidad de sentido (*Sinnanzheit*), no indiferenciada, sino que tiene tres direcciones, y que la fenomenología se lleva a cabo como una explicación del sentido (semántica). En este contexto define la estructura semántica del fenómeno de este modo: el sentido de contenido es “el qué originario que experimentamos en el fenómeno”, el sentido relacional, “el cómo originario en el que experimentamos el fenómeno” y el sentido realizativo, “el cómo originario en el que el sentido relacional se realiza” (GA 60: 63).

El hecho de caracterizar el sentido relacional y el sentido realizativo como modos originarios (*Wie*) pone en evidencia su pertenencia al ámbito de la modalidad. El sentido relacional y el sentido realizativo no son cosas distintas, sino que son grados de vinculación que el sujeto (la vida, el *Dasein*) establece con el contenido. El máximo grado lo posee el sentido realizativo ya que este pone en acto el sentido relacional. Con esto se quiere decir que un determinado sentido relacional (una determinada posición y actitud del sujeto en la que el fenómeno se da) alcanza el grado máximo tal que se pone en acto.

En la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) identifica el sentido relacional con el “cuidado” (*Sorge*) (Cfr. GA 61: 88). Desde esta nueva perspectiva, el sentido relacional muestra el modo en que nos vinculamos con los contenidos del mundo, a saber, bajo el modo de la pre-ocupación, del cuidado. Creo que la distinción que introduce más arriba entre un modo más superficial y otro más profundo de modalidad puede mantenerse. La justificación de esta tesis está vinculada con lo que Heidegger llama sentido realizativo. Heidegger lo caracteriza así:

El sentido realizativo surge de la espontaneidad del sí mismo. En tanto él es de un modo intensamente vivo, la vida originaria es existente [...] El último fenómeno [el sentido realizativo] es la espontaneidad del sí mismo viviente, a partir del cual se puede extraer el sentido fundamental de "existencia". Este sentido fundamental de la realización del sí mismo en su vida da al sentido de «existencia» su significación originaria (...) De aquí se puede comprender el sentido de la realidad en todas las capas de la vida. (GA 58: 260 y 161) (subrayado en el original)

La caracterización del sentido realizativo como el lugar de producción semántica es la idea dominante en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. En ello radicaría su distinción con el sentido relacional, es decir, su mayor profundidad. No obstante, la caracterización hecha hasta aquí es demasiado formal. No se sabe todavía muy bien qué es concretamente el sentido de realización. Tan sólo dije que se trata de la concepción del sujeto que está implicada en el modo en que el *Dasein* se relaciona con los contenidos del mundo. Esta concepción no es otra cosa que el modo en que el "yo" se tiene a sí mismo. Para Heidegger existen sólo dos posibilidades fundamentales: "Tenerse: formalmente en los modos fundamentales de la apropiación (*Aneignung*) y del extraviarse (*in Verlust Geraten*)" (GA 61: 171). Así entonces, el sentido realizativo designa las dos posibilidades del sí mismo, lo que en el lenguaje de *Sein und Zeit* es la propiedad y la impropiidad. Para Heidegger, estas dos modalidades tienen un nivel de mayor profundidad que el mero sentido relacional.

En síntesis: el sentido es una categoría de la vida que se articula a partir de la oposición entre el contenido (*Was*) vs. el modo de relacionarse con el contenido (*Wie*). Al primer término de la oposición Heidegger pertenece el sentido de contenido (*Gehaltsinn*); corresponde a los diversos textos de significados que constituyen del mundo (mundo estético, religioso, político, etc.). Al segundo término pertenece dos niveles del sentido: a) el sentido relacional (*Bezugssinn*) que designa el modo en que la vida se relaciona con esos contenidos, a saber, la preocupación. Corresponde a lo que Heidegger denomina el cuidado (*Sorge*), y b) el sentido de realización (*Vollzugssinn*) que son las dos modalidades fundamentales en las que el sí mismo puede tenerse, a saber, la apropiación y el extravío. Estas dos "concepciones" de la subjetividad describen el mayor grado de profundidad modal.

Para finalizar con este punto voy a referirme brevemente a un concepto muy cercano al de la condición semántica de la vida: la conexión de expresión (*Ausdruckszusammenhang*). Porque la vida es una totalidad de sentido con una doble transitividad, se relaciona consigo misma y con lo que no es ella, tiene la capacidad de manifestarse (*Bekundungsgestalten*) y expresarse a sí misma. Heidegger lo explica mediante algunos ejemplos de la vida académica: la conversación entre estudiantes sobre la lección de Max Weber del semestre de verano de 1919, la consul-

ta a un librero sobre la mejor edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. En los relatos de estos ejemplos Heidegger acentúa la existencia de una forma (*Gestalt*) de manifestación que puede ser la mediación lingüística en el caso de los estudiantes (*sie sprechen mit anderen darüber*) o el material impreso del libro de las diferentes ediciones de la crítica (Cfr. GA 58: 44). Lo decisivo de estos ejemplos es que lo mentado (*das Gemeinte*) en ellos "se expresa de diversas maneras, se representa (*darstellen*). En una multiplicidad de sucesos (*Begebenheiten*) se manifiesta la lección de Max Weber, la *Crítica de la razón pura* de Kant, el semestre de Munich" (GA 58: 45)²⁸.

2.4 La movilidad de la vida

Una de las categorías fundamentales que Heidegger introduce en este período de su pensamiento es el concepto de movimiento (*Bewegung*) o movilidad (*Bewegtheit*). El tratamiento temático de esta noción como una categoría interpretativa de la vida está en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). La movilidad es una determinación originaria (*prinzipiell*) de la vida (Cfr. GA 61: 216). La idea que desarrolla Heidegger es que las categorías que describen la vida como una totalidad de sentido no tiene un carácter estático, sino dinámico. El movimiento es un rasgo fundamental del ser de la vida.

Quizás la afirmación más clara de esta concepción de la vida sea un fragmento de la lección del período de Marburg, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924). Al final de la lección Heidegger hace un análisis de la física de Aristóteles en el que sostiene que el concepto de movimiento (*kinesis*) tiene que ser entendido como un modo radical de interpretar el *Dasein*. El movimiento es, para Aristóteles, un rasgo común (*koinón*) de los entes naturales y pertenece al ámbito más general de las transformaciones (*Veränderungen*). En este contexto argumentativo Heidegger muestra que la noción aristotélica de movimiento es de una índole completamente diferente a la de la física moderna, razón por la cual, la fórmula física del movimiento pasa por alto y supone el concepto aristotélico. Es en este momento que afirma lo siguiente:

Justamente las determinaciones fundamentales que no fueron discutidas [por la física], son las que Aristóteles toma como punto de partida. Estas posibilitan anticipar, en la dirección de una consideración ontológica propia: la transformación (*Veränderung*) como un modo de ser del *Dasein* mismo. (GA 18: 294) (subrayado en el original)

²⁸ Los análisis que hace Heidegger de los géneros de la autobiografía y la investigación biográfica están en este contexto argumentativo, son formas de expresión del sí mismo (Cfr. GA 58: 56-59).

El ser del *Dasein* es el que se mueve en el sentido de la transformación. Esta afirmación significa, a mi juicio, lo siguiente: la movilidad de la vida expresa la posibilidad de una doble transformación modal, a saber, la conquista o la pérdida de sí mismo. Heidegger tiene una consideración dinámica de la subjetividad. Tomando como punto de partida esta interpretación voy exponer, a continuación, la explicación de la movilidad de la vida que Heidegger hace en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. No voy a detenerme en cada uno de los detalles del análisis. Me interesa señalar dos aspectos de la movilidad que se relacionan mutuamente: a) lo que llamo “la movilidad modal”, es decir, la doble transformación del sí mismo por el que se gana o se pierde, y b) lo que denomino “la movilidad estructural de la vida”, esto es, la capacidad de la vida para manifestarse y configurarse en determinadas estructuras.

El análisis de la movilidad tiene lugar cuando Heidegger expone el “cuidado”. Como señalé en el punto anterior, esta categoría da cuenta del sentido relacional de la vida, pero no desde el punto de vista del contenido, sino desde una perspectiva modal. Heidegger señala que el cuidado es un primer grado de relación de la subjetividad que muestra el modo en el que la vida se absorbe en las significaciones del mundo. El sentido relacional lleva en sí mismo la indicación del movimiento (Cfr. GA 61: 100). La movilidad del cuidado se articula en tres categorías que describo brevemente a continuación: a) La inclinación (*Neigung*) que expresa el peso (*Gewicht*) de la vida implicado en el cuidado diario por los significados. La vida cede a la presión del mundo, lleva consigo una inclinación a ser aprehendido por él (*mitgenommenwerden*), b) la supresión de la distancia (*Abstandtilgung*). La vida fáctica siempre tiene ante sí su mundo y busca siempre suprimir la distancia expresada en el “ante sí”²⁹, y c) la obstrucción (*Abriegelung*). Esta categoría expresa el hecho de que la vida fáctica se cierra y se pierde a sí misma. Se podría decir que la obstrucción es una consecuencia de las categorías anteriores. En efecto, la vida fáctica siempre se tiene ante sí misma en el sentido de que, aquello de lo que se ocupa, siempre implica una experiencia de sí mismo. El haber sido aprehendido por la significatividad, el vivir entregado a las ocupaciones del cuidado, tiene como consecuencia que esta experiencia de tenerse ante sí se pierda. O mejor dicho: la vida no puede apropiarse de sí misma porque está absorbida en los significados del mundo (Cfr. GA 61: 105). Heidegger describe los rasgos de la obstrucción como “desviarse del camino” (*Sich-aus-dem-Weg-geben*), “formación múltiple de las faltas” (*Vielfaltigkeitsbildung der Verfehlbarkeiten*), “obcecación” (*Blendung*) y lo elíptico (*das Elliptische*) (Cfr. GA 61: 108).

²⁹ A esta categoría pertenece la noción de lo hiperbólico como lo que origina la ciencia: la vida fáctica posee una tendencia estructural a la disipación (*Zerstreuung*) que se lleva a cabo como una hiperbólica distanciaci3n de su mundo circundante (Cfr. GA 61: 104).

Estas tres categorías de la movilidad del cuidado describen el movimiento de huida del sí mismo como un aligerarse. La consecuencia modal de este movimiento de huida es la constituci3n de una instancia enunciativa opaca (*Diesigkeit*) donde la vida se enmascara (*Maskierung*) (Cfr. GA 61: 109).

El sentido de la movilidad del cuidado, tal como se desprende de las tres categorías que lo constituyen, dan cuenta de una transformaci3n modal, a saber, aquella por la que la vida se enmascara, huye de sí misma y aparta la vista de sí para entregarse al mundo, esto es, a la trama de significados que constituyen la diversidad de las prácticas en las que la vida se absorbe. La descripci3n de este movimiento modal continúa con el concepto de ruina (*Ruinanz*), donde aparece otro rasgo semántico de la movilidad: el desmoronamiento (*Sturz*). Heidegger lo concibe como un movimiento en el vacío (*die Leere*). Este último concepto es fundamental para la justificaci3n de la tesis central del trabajo. El vacío es el rasgo constitutivo de la vida y es precisamente a lo que Heidegger denomina “ruina” (Cfr. GA61: 131). Los cuatro rasgos que la describen son los siguientes: a) la tentaci3n (*das Verführische o das Tentative*), b) el alivio (*das Beruhigende o das Quietive*), c) la alienaci3n (*das Entfremdte o das Alienative*), y d) la negatividad (*das Vernichtende o das Negative*) (Cfr. GA 61: 140).

Los cuatro rasgos de la ruina dan cuenta de lo que llamé el carácter opaco de la instancia enunciativa. En efecto, este movimiento de la vida es aquel por el que el sí mismo se enmascara. La raz3n del enmascaramiento es la negatividad inherente a la vida misma expresada en la ruina. Esta describe la carencia o privaci3n (*Darbung*) constitutiva del cuidado: “la vida fácticamente carente” (GA 61: 155). De las cuatro categorías de la ruina aquella que pone de manifiesto esta carencia constitutiva es la negatividad, pues tiene un sentido estrictamente modal. En efecto, hay una nada que la constituye que no es otra cosa que la ausencia de sí mismo o, lo que es lo mismo, el no-acontecer de sí mismo (*Nichtvorkommen-seiner selbst für es selbst*) (Cfr. GA 61: 148). Esta nada o carencia constitutiva es el vacío en el que se desmorona la vida.

Ahora bien, la movilidad de la ruina concebida como un desmoronamiento en el vacío modal, esto es, en la ausencia del sí mismo obstruye y cierra a la vida para que pueda entregarse a la tentaci3n del mundo. No obstante, Heidegger deduce de esta caracterizaci3n la posibilidad opuesta de un contramovimiento en el que la vida se concibe de otra manera. En efecto, si se afirma que la vida fáctica se desmorona en su mundo y aparta la vista de sí misma, entonces tiene una movilidad distinta a la de la ruina, la vida lleva consigo otra posibilidad que no es otra cosa que un contra movimiento (*Gegen-bewegtheit*) por el que puede salir de su ruina, aunque esa posibilidad exista bajo el modo de la represión (*in der Weise des*

Abgedrängtwerdens) (Cfr. GA 61: 132). La preposición “contra” (*gegen*) da cuenta de aquella modalidad de la que huye la vida y se desmorona en el mundo.

La condición de posibilidad de superar la opacidad de la ruina radica en lo que Heidegger llama la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*). Esta es la que puede poner en marcha un contramovimiento. La posibilidad de cuestionar la movilidad de la ruina se funda en que la vida tiene la tendencia a la iluminación (*Erbellungstendenz*), es decir, se funda en una instancia enunciativa transparente. Para Heidegger, esta instancia enunciativa caracterizada como contramovimiento no es más que el discurso filosófico originario (Cfr. GA 61: 152-153).

Hasta aquí expuse la concepción modal de la movilidad: el mundo del sí mismo lleva consigo una doble transformación de la subjetividad, a saber, aquella por la que la vida aparta la vista de sí misma y crea una instancia enunciativa opaca, y aquella por la que se mira a sí misma y, al mismo tiempo, da lugar a una instancia enunciativa transparente. Resta ver, para finalizar con este punto, el otro aspecto de la movilidad, lo que llamé “la movilidad estructural”.

Cuando Heidegger trata las tres categorías que describen la movilidad del cuidado (inclinación, supresión de la distancia y obstrucción) y cuando unifica este movimiento en el de la ruina, introduce dos conceptos que articulan cada una de ellas. Estos conceptos también son expresión de la movilidad, pero dan cuenta del movimiento de la vida desde un punto de vista formal. Por ello hablo de “movilidad estructural”. Están en un nivel de mayor profundidad pues a cada categoría del cuidado le corresponden los dos momentos de esta nueva movilidad. Heidegger las denomina: relucencia (*Reluzenz*) y pre-estructuración (*Praestruktion*) (Cfr. GA 61: 117).

Heidegger le asigna un nivel de profundidad semántica radical a estos conceptos, ya que son el origen semántico de los existenciaros³⁰. Esta es la razón por la que en cada categoría de la movilidad haya un momento de relucencia y de pre-estructuración. Dejando de lado los análisis detallados de estos momentos en cada una de las categorías, lo que me interesa destacar es el sentido general de esta movilidad estructural. Son conceptos que se relacionan mutuamente, ya que describen un doble movimiento de la vida (Cfr. GA 61: 128-130): a) la relucencia da cuenta de la apertura del mundo como un ámbito de claridad (*Umgebungerhellung*), y b) la pre-estructuración es el proceso de que da lugar a ese ámbito de claridad. La estructura es el resultado de un movimiento de estructuración (*zum Gebilde kommen lassen*) que constituye el ámbito de claridad. La cuestionabilidad como la posibili-

³⁰ Término que no explica en toda la lección, pero que puede intercambiarse con el de categoría de la vida.

dad de un contramovimiento de la vida se funda precisamente en este aspecto iluminador de la vida en su doble aspecto de relucencia y pre-estructuración.

Esta interpretación que describe la relucencia como producto y la pre-estructuración como resultado no está del todo expresada en el texto. Aparece indicada en el siguiente fragmento: “De este modo la relucencia en el cuidado mismo es el objeto (*Gegensand*) del preconstituir (*Vorbauens*) y del erigirse (*Sicherrichtens*), esto significa, afectada en lo que concierne al movimiento por la estructuración previa” (GA 61: 130). Acá se puede apreciar claramente que la relación es justamente la de un movimiento que construye y que da como resultado una estructura. Al proceso de preestructuración lo caracteriza como una temporalización (*Zeitigung*) (Cfr. GA 61: 130).

En la lección no queda claro el modo en que se relacionan los dos niveles de movilidad. Según el desarrollo de la argumentación, la movilidad estructural es más originaria que la modal por el hecho, más arriba mencionado, de que cada categoría del cuidado se desdobra en un momento de relucencia y otro de pre-estructuración. Pero si se compara con la afirmación que establece como criterio de originalidad la subjetividad práctica (criterio modal), cabría preguntarse nuevamente cómo se relacionan los dos tipos de movilidades. Creo que la dificultad no se resuelve en esta lección porque Heidegger sólo desarrolla la movilidad de la vida y no el contramovimiento. Esta dificultad tendrá su respuesta en el período de Marburg y su consolidación en *Sein und Zeit* cuando Heidegger afirme que la propiedad, es decir, el contramovimiento de la vida, es el que constituye la transparencia del *Dasein* e introduzca el concepto de temporalidad³¹ como sentido del ser del *Dasein*.

2.5 La facticidad

La categoría de la facticidad ya fue abordada a lo largo de los puntos anteriores. En todos ellos se dio por supuesto que el acontecimiento de la vida es fáctico, es decir, designa la instancia de la enunciación organizada en torno a los tres deícticos “yo”, “aquí” y “ahora”. Así descrita, la facticidad expresa el carácter históri-

³¹ La caracterización de la preestructuración como temporalización es, a mi juicio, de suma importancia porque permite comprender una afirmación del texto: “Pre-estructuración y relucencia como expresión de la intencionalidad: estructura formal originaria de la Facticidad (del sentido del ser de la vida) (GA 61: 131). La relación mutua entre la preestructuración y la relucencia expresan el sentido del ser de la vida y la intencionalidad. Si se mira esta afirmación desde el año 1927, es decir, desde *Sein und Zeit* y la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927) se puede advertir retrospectivamente que de lo que se trata es de la constitución temporal de la vida. Ya que en *Sein und Zeit*, el sentido del ser del *Dasein* es la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y en la lección del semestre de verano de 1927 afirma que hay una profunda relación entre temporalidad (*Zeitlichkeit*), intencionalidad y trascendencia (Cfr. GA 24: 379).

co de la vida. Heidegger todavía no desarrolla un concepto de historicidad como en el período de Marburg, pero a lo largo de todas las *Frühe Freiburger Vorlesungen* se encuentran afirmaciones de la condición histórica de la vida donde, la más de las veces, va unida a la noción de facticidad (Cfr. GA 56/57: 117; GA 60: 9).

En este último punto del trabajo voy a esbozar el concepto de facticidad que Heidegger trata temáticamente en la lección del semestre de verano de 1923 titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Sólo me voy a centrar en un aspecto de este problema, a saber, en la afirmación de que la facticidad expresa la instancia de la enunciación. Es en esta lección donde Heidegger adopta el concepto de "*Dasein*" como término que designa el campo de la investigación de la hermenéutica. En las *Vorlesungen* anteriores usaba indistintamente "vida", "vida fáctica" y *Dasein*. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) ya había insinuado una restricción terminológica afirmando que el *Dasein* da cuenta del ser de la vida. No obstante, continúa allí hablando de categorías de la vida.

La caracterización ontológica de la vida aparece en la lección del año 1923 unida a su carácter fáctico. La facticidad es el rasgo de ser específico del *Dasein*, motivo por el cual, puede decirse que el *Dasein* es la expresión de la enunciación. Heidegger describe la facticidad del siguiente modo:

El término facticidad es el nombre (*Bezeichnung*) para el carácter de ser de nuestro propio *Dasein*. Más exactamente significa esa expresión: el *Dasein* en cada caso (*jeweilig*) (...) en tanto él es, según su ser, "ahí" en su carácter de ser (...) el *Dasein* es para él mismo ahí en el cómo de su propio ser. El cómo del ser abre y delimita el posible "ahí" respectivo. Ser-transitivo: ser vida fáctica. El ser mismo no es nunca un posible objeto de un tener, puesto que llega a sí mismo, el ser (...) Fáctico significa algo que está articulado por sí mismo sobre un carácter de ser que es así y es de este modo (...) "vida fáctica" significa: nuestro propio *Dasein* en tanto "ahí" en la expresión (*Ausdrücklichkeit*) conforme a su ser de su ser. (GA 63: 7)

En esta larga cita aparecen todos los rasgos de la enunciación: a) el ser de la vida fáctica se atribuye a un "nosotros", es decir, es un carácter que pertenece al hombre como algo que le es propio y específico (Cfr. GA 63: 29). Según este rasgo el carácter fáctico de la vida se expresa mediante la deixis de la primera persona, b) la facticidad designa también el hecho de que ese ser mío no tiene un carácter general o abstracto, sino que es algo que me define en cada caso (*jeweilig*), es decir, en una situación determinada. Como dirá más adelante Heidegger con un término prácticamente imposible de traducir, la situacionalidad (*Jeweiligkeit*) posee como rasgo específico el "hoy" (*Heute*). El "hoy" no es más que un demorarse en cada caso en el presente (*das Je-Verweilen im Gegenwart*) (Cfr. GA 63: 29). Por ello,

este segundo rasgo, se expresa mediante el deíctico "ahora", c) esta referencia de mi ser a una situación determinada no sólo designa el presente de mi situación, sino que mi ser es también un espacio indicado por el deíctico "ahí", d) el sentido de este deíctico espacial de mi ser es el de la instancia o modo desde donde soy o, en términos de Heidegger, es "el cómo de mi propio ser". La facticidad designa la modalidad fundamental que me constituye como soy, razón por la cual, es el horizonte desde donde puedo preguntar por mí mismo o, lo que es lo mismo, por los rasgos constitutivos de mi *Dasein*, e) la facticidad redescrita como instancia enunciativa no tiene un carácter estático, sino dinámico. Es movimiento. Heidegger expresa esta idea con el uso transitivo del verbo ser y con la expresión "el ser llega a sí mismo" (*es kommt auf es selbst, das Sein, an*). Th. Kisiel señala que esta expresión alemana es la paráfrasis que Heidegger hace del concepto de movimiento de Aristóteles. El venir el ser a él mismo describe la fusión entre ser y llegar a ser (Cfr. Kisiel, 1993: 240). Lo que deviene o se transforma es mi ser o, dicho de una manera más literal, mi ser llega a él mismo. El sentido de este movimiento es del orden de la modalidad, esto es, designa la apropiación de mi subjetividad (*Selbst*), y f) la facticidad se expresa a sí misma en un lenguaje que le es propio (*seinsmässig*). Este último rasgo es lo que hace posible un discurso sobre la facticidad. Dicho de otra manera: el carácter fáctico de mi ser, el hecho de que me designe como el acontecimiento enunciativo en el que soy en forma singular, puede ser dicho porque lleva consigo sus propias condiciones de expresión (*Ausdrücklichkeit*), porque supone la mediación del lenguaje.

Toda la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* redescrive las categorías de la vida desde la perspectiva de la facticidad. Heidegger vuelve sobre los análisis del mundo, significatividad, cuidado, etc. Lo más interesante de estos análisis es que el modo inmediato en el que el *Dasein* se expresa e interpreta a sí mismo, es decir, la situación fáctica de nuestra vida es una máscara con la que nos ocultamos de nosotros (Cfr. GA 63: 32) Cotidianamente nuestro ser adopta una modalidad de término medio (*durchschnittlich*) que se expresa en el pronombre impersonal "se" (*man*). Esta modalidad es la instancia enunciativa inmediata que constituye nuestra facticidad (Cfr. GA 63: 85).

Pero con esto no está todo dicho, si bien la modalidad inmediata es la máscara, el ser mismo del *Dasein* lleva consigo la posibilidad de llegar a sí mismo. La razón de ello está en que su ser es posibilidad (*möglich-sein*). En este sentido siempre el *Dasein* está en camino hacia sí mismo (*das Unterwegs seiner selbst zu ihm*), es una tarea para él (Cfr. GA 63:17). El movimiento hacia sí mismo entendido como la posibilidad más propia que constituye la facticidad es lo que Heidegger, en este período de su pensamiento, denomina "existencia" (*Existenz*) (Cfr. GA 63: 16). De acuerdo con los resultados de la primera parte de la tesis donde elaboré la

hipótesis de trabajo a partir del *Natorpsbericht* (1923), la existencia designa el contramovimiento de la vida.

Después de este largo recorrido por las *Frühe Freiburger Vorlesungen* se puede concluir que el concepto de origen o, lo que es lo mismo, el ámbito originario fue descrito como una instancia enunciativa a la que Heidegger denomina "vida" y, al final del período temprano de Freiburg, *Dasein*. Por ser el origen de todo sentido es una instancia última y cerrada en sí misma. Esto tiene como consecuencia la imposibilidad de establecer una mirada exterior a ella misma para dar cuenta de sus estructuras, es decir, no hay lugar en ella para la aplicación del esquema clásico de la filosofía moderna, a saber, la distinción cognoscitiva entre Sujeto y Objeto (Cfr. GA 63: 81). Toda mirada de la vida es inmanente a ella misma.

Las categorías o estructuras que la describen intentan expresar en su propio lenguaje sus rasgos específicos. Todos los estudiados en este trabajo apuntan a una constante: la vida se articula como una instancia organizada en torno a los tres deícticos "yo", "aquí" y "ahora". Ellos organizan y estructuran los diversos conceptos con los que Heidegger describe el *Dasein*. Después de esta exposición queda en claro que la instancia enunciativa fáctica e inmediata lleva consigo la marca de la opacidad. La modalidad primera en la que la vida existe es aquella en la que el *Dasein* aparta la mirada de sí y vive bajo el modo de la ausencia de sí mismo. La vida se vuelve opaca para ella misma. La privación del sí mismo (*Darbung*) es lo que motiva el contramovimiento o el estar en camino (*unterwegs*) por el que el *Dasein* se apropia de sí mismo. Esta segunda posibilidad describe la instancia enunciativa transparente o existencia. Esta no sólo tiene un valor existencial, sino fundamentalmente epistémico, ya que desde la transparencia consigo mismo es posible establecer un discurso que hable desde y sobre lo originario.

Universidad de Buenos Aires

Bibliografía y siglas

Las obras de Heidegger se citan de acuerdo al número de la edición de las obras completas, por ejemplo, GA 58. Los textos fuera de la edición de las obras completas se citan de acuerdo a una sigla que está entre paréntesis antes del título.

1. Obras de M. Heidegger:

- (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).
- (GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).
- (GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1993).
- (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).
- (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).
- (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).
- (SuZ), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986).
- (NB) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin (1992).

2. Bibliografía general

- BAJTIN, M.
(2002) *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- COURTINE, J. F. (Ed.)
(1996) *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J Vrin.
- DE BEAUGRANDE-DRESSLER
(1997) *Introducción a la lingüística textual*, Barcelona, Ariel
- FONTANILLE, J.
(1998) *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.
- GETHMANN, K. F.
(1974) *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier.
(1989) "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
(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.
(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“*, Paris, P.U.F.

(2000) *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf.

-KIESIEL, TH.,

(1993) *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press.

-KIESIEL, TH. y VAN BUREN, J (Eds.)

(1994) *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.

-PETŐFI J. S.

(1989) "Constitution and Meaning: A semiotic Text-Theoretical Approach", en M. E Conte, J. S. Petőfi and E. Sözer (Eds.) *Text and Discourse Connectedness*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co, 1989.

-RICOEUR, P.

(2001) *Del Texto a la acción*, México, FCE.

-RODRIGUEZ, R.

(1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Técno, Madrid, 1997.

-VATER, H.

(2001) *Einführung in die Textlinguistik*, Stuttgart, UTB.

-VON HERRMANN, F. W.

(1985) F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

(1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit, Band I*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

(2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

-WILSON, TH. J.

(1981), *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation*, Freiburg-München, Alber.

ABSTRACT

This study aims at showing that all over the courses Heidegger gave between 1919 and 1923 in Freiburg, he created a concept of origin that can be interpreted as a practical and historical subjectivity. The origin does not only have an ontological meaning but mainly a semantic one. This means that it does not only express the constituent categories of human subjectivity alternate to modern tradition, but it is also the source of every discursive meaning, it is the enunciation stage where we have to look in order to understand the genesis of the meaning. Likewise, this study also aims at showing that the main category of life that Heidegger calls world and that articulates the origin has a textual structure.

Key words: origin, self, Dasein, world, text.

RESUMEN

El trabajo tiene como finalidad mostrar que a lo largo de los cursos que Heidegger dictó entre los años 1919 y 1923 en Freiburg elaboró un concepto de origen que puede ser interpretado como una subjetividad práctica e histórico. El origen no sólo tiene un sentido ontológico, sino fundamentalmente semántico. Es decir, no sólo expresa las categorías constitutivas de la subjetividad humana alternativa a la de la tradición moderna, sino también es la fuente de todo sentido discursivo, es la instancia enunciativa a donde hay que mirar para comprender la génesis del sentido. Asimismo, el trabajo se propone mostrar que la categoría fundamental de la vida que Heidegger denomina mundo y que articula el origen tiene una estructura textual.

Palabras Clave: Origen, sí mismo, Dasein, Mundo, Texto.