



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.94768>

# EL ROL METODOLÓGICO DE LA 'FUNCIÓN EXISTENTIVA' EN EL ENTORNO DE *SER Y TIEMPO*



## THE METHODOLOGICAL ROLE OF THE 'EXISTENTIELL FUNCTION' IN THE SETTING OF *BEING AND TIME*

ANDRÉS GÁTICA GATTAMELATI\*

Docente, Ruprecht-Karls Universität Heidelberg – Heidelberg – Alemania /  
Postdoctorado Fondecyt N° 3230046  
Pontificia Universidad Católica de Chile – Santiago – Chile

---

*Artículo recibido: 24 de marzo de 2021; aceptado: 30 de agosto de 2021.*

\* [aigatica@uc.cl](mailto:aigatica@uc.cl) / ORCID: 0000-0002-5432-4831

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Gatica Gattamelati, Andrés. “El rol metodológico de la ‘función existentiva’ en el entorno de *Ser y tiempo*.” *Ideas y Valores* 73.184 (2024): 129-171.

**APA:** Gatica Gattamelati, A. (2024). El rol metodológico de la ‘función existentiva’ en el entorno de *Ser y tiempo*. *Ideas y Valores*, 73 (184), 129-171.

**CHICAGO:** Andrés Gatica Gattamelati. “El rol metodológico de la ‘función existentiva’ en el entorno de *Ser y tiempo*.” *Ideas y Valores* 73, 184 (2024): 129-171.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN:**

En el presente trabajo ofreceremos una formalización de la dimensión existensiva en *Sein und Zeit*, prestando especial atención a los vectores y a las direcciones fundamentales de su despliegue en el plano metódico de la ontología fundamental. En el marco de esta formalización pondremos un énfasis especialmente marcado no solo en los fenómenos de vinculación existensiva, sino, ante todo, en el fenómeno de la desvinculación o no-vinculabilidad existensiva [*existenzielle Unverbindlichkeit*] como una pieza metódica central para establecer el problema de la dimensión científica de la ontología fundamental, sus estándares de prueba y sus modalidades de acreditación.

*Palabras clave:* ciencia, existensivo, Existenziell, fenomenología.

**ABSTRACT:**

In the present article, we will offer a formalization of the existentiell dimension in *Sein und Zeit*, paying special attention to the fundamental vectors and directions of its unfolding on the methodical plane of fundamental ontology. Within the framework of this formalization, we will place a particularly marked emphasis not only on the phenomenon of existentiell binding, but, first and foremost, on the phenomenon of existentiell unbinding or non-bindingness [*existenzielle Unverbindlichkeit*] as a central methodical building block for establishing the problem of the scientific dimension of fundamental ontology and of its standards of proof and modes of accreditation.

*Keywords:* Science, Existentiell, Existenziell, Phenomenology.

## Introducción

En la larguísima historia de la recepción de *Sein und Zeit* difícilmente se puede encontrar un concepto que haya sido más persistentemente sometido a interpretaciones dispares, y hasta contradictorias, que el concepto de lo *existenziell*. Traducido por Rivera como *existentino* y por Gaos como *existencial*, el adjetivo, adverbio y sustantivo *existenziell/das Existenzielle* hace su entrada en la lengua alemana, concretamente en el *Neuhochdeutsch*, por medio de las primeras traducciones al alemán de Kierkegaard, y alcanza un punto de consolidación en la filosofía existencialista de Jaspers. Según la reconstrucción que el propio Heidegger ofrece de la filología y uso del concepto de *existenziell* en GA 49, este concepto habría apuntado, desde su raigambre existencialista en Kierkegaard y Jaspers, al “sí mismo” [*Selbst*] del hombre “sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist” [en la medida en que este se interesa por sí mismo en cuanto este ente] (2006 39).<sup>1</sup>

Según la interpretación del propio Heidegger, Kierkegaard había intentado oponer, a través del concepto *existenziell* de *Existenz*, la vida concreta del individuo y sus peculiares formas de intensificación y de verdad a la penuria abstracta de un pensamiento sistemático que eliminaba la problematicidad de la existencia concreta. Aunque Heidegger mismo sostiene en GA 73.1 que el uso que él realiza del concepto de *existenziell* “ist ja gerade nicht deutbar und zwar notwendig in der Richtung der Kierkegaardschen »Subjektivität«” [precisamente no es interpretable, y a saber, de modo necesario, en la dirección de la “subjetividad” kierkegardiana] (2013 322), lo cierto es que, dentro de la recepción sistemática del concepto de lo *existenziell* en el marco de la ontología fundamental, Heidegger procura, mediante la puesta en juego de este concepto, dar cuenta precisamente del *Dasein* individual y concreto en su dimensión óntico-fáctica como un poder-ser concernido por su propia existencia y por las posibilidades en las que esta se despliega.

En este sentido, y ante todo considerando los reiterados intentos de Heidegger en los años posteriores a la publicación de *Sein und Zeit* por mitigar las consecuencias del uso del concepto de lo existentino en la ontología fundamental, es inevitable sostener que Heidegger descuidó peligrosamente la necesaria *destrucción* metódica de la urdimbre motivacional del concepto de lo existentino en *Sein und Zeit*, cayendo así en una incorporación acrítica que arrastraba todo tipo de opacidades y falsas obviedades al centro de su proyecto ontológico y fenomenológico. Si Heidegger llamaba, en efecto, la atención sobre la “fealdad” necesaria de los conceptos filosóficos, precisamente a consecuencia de que estos

1 Todas las citas de la obra de Heidegger que el lector encontrará en este ensayo corresponden a traducciones realizadas por el autor.

intentaban contrarrestar las tendencias inmediatas de acreditación que surgían desde la tradición y desde los usos cotidianos, el concepto de *existenziell*, en contra de estas precauciones, se ve rápidamente injertado con un afán sistemático en el proyecto ontológico-fundamental, casi sin pasar por ningún tipo de análisis sobre su particular *Begriffsbildung*, su motivación, sus tendencias ínsitas, y ante todo, una puesta de relieve mínima de la intencionalidad que lo está motivando. Esto lleva a Heidegger en GA 49 a cuestionar justamente la “prudencia” de su elección tanto del concepto de *existenziell* como del de *Existenz* para el despliegue de su proyecto ontológico-fundamental y, asimismo, a cuestionar si en ese uso y, ante todo, en la omisión destructiva que se deja ver en su empleo sistemático en *Sein und Zeit*, no se fomenta ya una confusión [*Vermischung fördern*] que termina facilitando el que, a través de esta *Namengebung*, se acerquen problemáticas que debían permanecer estrictamente separadas (2006 39).

Con independencia de la tarea urgente de interrogar la destrucción del concepto de *existenziell* en un marco fenomenológico acreditado –tarea que no se va a abordar en este ensayo–, la disparidad de interpretaciones que rodean a lo *existenziell* es, hasta cierto punto, consecuencia de una omisión subyacente tanto o más grave que la anterior y que explica la absoluta falta de claridad que se cierne sobre lo que en GA 83, concretamente, en los protocolos de Liselotte Richter del 18 de junio de 1928, se denominará la “función existensiva” [*existenzielle Funktion*] (2012 244). A día de hoy, el tratamiento que han recibido los momentos fundamentales que configuran lo existensivo en el marco sistemático de *Sein und Zeit*, y así mismo, el rol que la dimensión existensiva despliega en los momentos fundamentales de la ciencia ontológico-crítica, ha sido totalmente marginal en la bibliografía secundaria. Prueba de ello es que a casi 100 años de la publicación de *Sein und Zeit* aún hoy no existe un trabajo pormenorizado sobre lo existensivo que recoja su aparición en el período que va entre 1919 y 1930.<sup>2</sup> Esta desatención sostenida –nacida de una mezcla desastrosa entre el rechazo a lo manido y a la adopción acrítica de la obviedad consabida– ha implicado ante todo que el rol de lo existensivo en la configuración de la pretensión [*Anspruch*] de verdad de la ontología (cf. sz 102), pero también su función en los estándares fenomenológicos de prueba (cf. sz 35, 362-363), en los modos de acreditación (cf. sz 35), en los modos de mostración (cf. sz 35, 267), en los fenómenos de acceso, punto de partida y penetración

2 Me tomo la libertad de remitir a mi tesis doctoral titulada *The Self-Suppressive Appearing, the Collapse of the World, and the Weakened Constitution. A New Interpretation of the Existenziell Dimension and its Methodological Role in Heidegger's Early Philosophy*, como un primer apunte de este trabajo sistemático de fondo que todavía está en ciernes.

(cf. sz 36) no haya alcanzado nunca una claridad sistemática y de fondo, cuestión que, en último término, ha hecho del concepto de lo *existenziell* un concepto profundamente ameboso, difícil de asir y, cuyo lugar sistemático al interior de *Sein und Zeit*, sigue suscitando todo tipo de lamentaciones, críticas y reparos.

El presente ensayo intentará, por lo pronto, remediar esta laguna bibliográfica ofreciendo una interpretación metódico-científica del concepto de lo *existenziell*, de tal manera que los fenómenos y los problemas recién descritos encuentren una claridad de base. Es decir, se intentará verter una interpretación de lo existensivo en la que se dé cuenta del problema del *Anspruch* o pretensión de verdad de la ciencia ontológico-crítica y del rol de la dimensión existensiva en los fenómenos de acreditación [*Ausweisung*] y mostración [*Aufweisung*] de la ontología fundamental. Para ello, nuestra reconstrucción apuntará a poner de relieve el rol de la dimensión existensiva en los momentos fundamentales que articulan el concepto de ciencia de Heidegger entre 1926 y 1928. Dado que entre estos años Heidegger maneja un concepto de ciencia sistemáticamente unitario, pero que, sin embargo, en sus presentaciones concretas nunca sobrepasa el campo de una reconstrucción fragmentaria, estos momentos fundamentales serán extraídos no solo desde las presentaciones explícitas desperdigadas en el lustro que va desde 1926 en adelante, sino, asimismo, desde su dimensión operativa.

En lo que sigue, intentaremos ofrecer, en primer lugar, una reconstrucción panorámica de la recepción de la dimensión existensiva en la bibliografía secundaria, enfatizando tanto las *apropiaciones positivas* como aquellas que se inspiran en una actitud más clara de rechazo, y que, de manera ya declarada, ya tácita, bregan o bien por la priorización de lo existensivo en la filosofía de Heidegger o bien por una eliminación sistemática de las dificultades que ella trae consigo, sobre todo, a fin de aminorar el influjo de lo fáctico en un proyecto que se quiere conservar como un proyecto filosófico de raigambre *estructuralista* o *transcendental*. Este ejercicio no solo será productivo de cara a mapear el concierto general de tendencias interpretativas que recogen el problema de la existentividad –cuestión que hasta el día de hoy no se ha llevado a cabo–, sino que nos permitirá poner de manifiesto un problema subyacente a la apropiación o rechazo de lo existensivo y que se concentra en la cuestión de los fenómenos metódicos al interior de *Sein und Zeit*, y por ello, en la necesaria dimensión de mediación en el acceso a los fenómenos que deslinda el campo temático de la fenomenología hermenéutica. En este sentido, nuestra posición quiere mediar entre las lecturas trascendentalistas, de cuño esencialmente estructural, y las lecturas histórico-fácticas, de cuño esencialmente fáctico, ofreciendo una vía intermedia que, por una parte, evite las posibles deformaciones

de un trascendentalismo normativista a rajatabla (cf. Crowell), y que, por otra, zafe de los discursos de auto-fidelidad existencial que rodean a *Sein und Zeit* (cf. Wiplinger; Kisiel; Bernasconi). De lo que se trata, por tanto, es, por una parte, de no evitar el espacio del sentido como espacio de validez, sino de evitar un normativismo demasiado estrecho, y por otra parte, de afirmar la dimensión existencial en su plena multiplicidad de extensión sin rendirnos a las formas de auto-fidelidad irreconciliables con un planteo metódico claro.

En la segunda parte de este trabajo pasaremos a ofrecer una sistematización de la dimensión existencial en *Sein und Zeit*, en sus vectores y direcciones fundamentales, para, finalmente, mostrar cuáles son las diferentes funciones que desempeña la dimensión existencial en los momentos fundamentales que constituyen el despliegue metódico de la ciencia en el periodo de *Sein und Zeit* y su entorno inmediato. Esta problematización pondrá un énfasis especialmente marcado no solo en los fenómenos de vinculación existencial, sino, ante todo, en el fenómeno de la desvinculación o no-vinculabilidad existencial [*existenzielle Unverbindlichkeit*] como una pieza metódica central para establecer el problema de la dimensión científica de la ontología fundamental (cf. sz 248).

### **El problema de la existencialidad en la Heidegger-Forschung y el problema del método**

La historia de las polémicas y desavenencias alrededor de lo existencial –término que, en rigor, en el marco de la filosofía anterior a *Sein und Zeit* debería ser traducido simplemente por el español castizo *existencial*– acompañan, en efecto, al desarrollo de Heidegger desde sus inicios y se despliegan desde el momento mismo en que el concepto en cuestión hace su aparición en el vocabulario técnico de Heidegger alrededor de 1920. Heidegger pone, en efecto, tempranamente en juego el concepto de lo *existenziell*, mucho antes de tener una idea depurada de que su fenomenología se está encaminando a una ontología fenomenológica de los diferentes modos de ser. La primera mención del concepto de lo *existenziell* se encuentra en *Über Psychologie* de 1920 (cf. GA 80.1 19) y, paralelamente, en una página suelta del “Apéndice A” de *Grundprobleme der Phänomenologie* (cf. GA 58 199). El joven Heidegger introduce los conceptos de *Existenz* y de *existenziell* para circunscribir un modo de tenencia de la vida fáctica, en la que, en contra de la autosupresión de la intencionalidad, la propia vida se gana a sí misma contraviniendo su tendencia cadente (cf. GA 62 362). Esta concepción de lo *existenziell*, si bien no es trasladable a *Sein und Zeit* –en la medida en que la vida existencial, en el marco de la filosofía del joven Heidegger, no se deja asimilar a la vida impropia–, nos muestra, sin embargo, que la oscuridad que rodea al concepto de lo *existenziell* no solo alcanza al empleo que

Heidegger hace de este concepto en el *opus magnum*, sino que también penetra en el uso y en la función de lo existensivo a partir de 1920, y que se prolonga hasta el entorno inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*, por lo menos, hasta el proyecto de la *metafísica del Dasein* en 1930.

Un testimonio doxográfico de lo anterior lo ofrece el hecho de que buena parte de los epistolarios que Heidegger mantuvo con diferentes personalidades del mundo académico en el periodo recién descrito están profundamente penetrados por el problema de la preocupación existensiva [*existenzielle Bekümmernung*] y por el desconcierto que esta ya comienza a suscitar por aquellos años. Famosas son las disputas que Löwith sostiene con Becker en torno a la relación entre existencia y cientificidad, y que nos ponen de entrada en la estela de una problematización que cruza el trabajo de Heidegger por lo menos hasta los últimos años de la década del 20. Löwith acusa a Heidegger de olvidar la diferencia esencial entre el filósofo y el científico (cf. Heidegger-Löwith 46), y le enrostra a este un “fanatismo científico” (Heidegger-Löwith 48) que finalmente desdibuja el rol que la preocupación existensiva [*existenzielle Bekümmernung*] desempeña en la hermenéutica de la facticidad (cf. Löwith 2006 341). Estas dudas vuelven a surgir en el epistolario inédito con Krüger, donde el “desde sí mismo” [*von ihm selbst her*] que tiene lugar en la propiedad como movimiento en contra [*gegen*] del mundo y en contra [*gegen*] de la cotidianidad, desdibuja el hecho de que la *Eigentlichkeit* –sostiene Heidegger– es la “propiedad de la cotidianidad” (Krüger 1925).<sup>3</sup> Por último, esta incógnita alrededor de lo existensivo vuelve nuevamente a aparecer en el epistolario con Bultmann (Heidegger-Bultmann 133), en el momento en que este último, habiéndose referido de un modo más bien crítico a la interpretación de Löwith en *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* de 1930, reconoce que hay una falta de claridad sobre la radicación de la ontología en el *Dasein* óntico que afecta a la intención última de la filosofía de Heidegger.<sup>4</sup>

Casi un siglo después de que se redactaran estas cartas, la oscuridad que se cierne alrededor de lo existensivo no solo no se ha disipado, sino que se sigue acrecentando. Un gatillante de esta situación de oscuridad creciente viene facilitado por la reciente publicación de GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, donde las referencias a la dimensión existensiva son no solo constantes sino totalmente sorprendentes. En efecto, lo existensivo es sindicado por Heidegger ahí como un engaño

3 Agradezco encarecidamente a Alfred Denker su amabilidad al haber puesto a mi disposición el epistolario inédito que sostiene Heidegger con Krüger entre 1924-1930.

4 “[I]n der Frage nach der Verwurzelung der Ontologie im ontischen Dasein und deshalb in der Frage nach der letzten Absicht der Philosophie sehe ich noch nicht klar durch”.

fundamental [*Grundtäuschung*] del proyecto ontológico-fundamental, en la medida en que este reconocerá la presencia de una *arbitrariedad existensiva* [*existenzielle Willkür*] (GA 82 127) que, al mismo tiempo que asegura [*tragen*] la problemática, la mal dirige (GA 82 45). Estas referencias a la dimensión existensiva hechas por el propio Heidegger vuelven a revivir, por cierto, una cadena no menor de lamentaciones alrededor de lo *existensivo* que se esconden también en la bibliografía secundaria de los últimos cuarenta años. Conocidas son, en esta dirección, las lamentaciones de McGrath y de Crowell, las cuales dan plena cuenta de la incomodidad que el concepto produce en prácticamente todas las lecturas sistemáticas de la obra de Heidegger. Mientras que McGrath (39) sostiene que es en el problema de la dimensión existensiva donde Heidegger se vuelve absolutamente “inescrutable”, Crowell (2001 152) se lamenta de que lo *existenziell* designe más una dificultad para entender las relaciones entre el hombre y la filosofía que otra cosa, una que finalmente nubla la diferencia entre la empiria fáctica y la dimensión estrictamente constituyente de la ontología fundamental.

Estas lamentaciones, desde luego, no se dejan eliminar como meras quejas accidentales o meros prejuicios hermenéuticos, sino que, por sí mismas, son sintomáticas del lugar profundamente ambiguo que ocupa la dimensión óntico-fáctica en *Sein und Zeit*. Y es que según la brevísima y profundamente insuficiente definición que Heidegger ofrece en los párrafos 4 y 9 de *Sein und Zeit*, la dimensión existensiva correspondería, a grandes rasgos, al nivel de auto-comprensión óntica (cf. sz 12) y pre-ontológica en la que el *Dasein* se tiene a sí mismo en sus posibilidades concretas, y que serviría, entre otras cosas, de suelo para el despliegue de ciertas posibilidades de auto-interpretación, como la filosofía en su dimensión estrictamente *existencial* (cf. sz 16). Así, mientras la esfera que se deja circunscribir por lo existencial-ontológico correspondería a la tematización conceptualizante de carácter estructural, vale decir, al descubrimiento de un plano de determinación categorial que no puede ser nivelado con lo óntico positivo, lo existensivo correspondería al comportamiento comprensivo óntico que guía la auto-interpretación pre-ontológica del *Dasein* (cf. sz 12). En este sentido, con independencia de si estas lamentaciones nacen de una hermenéutica acreditada en el texto mismo, ellas responden a una oscuridad de base en lo existensivo, en la medida en que, al mismo tiempo que Heidegger quiere evitar cualquier confusión [*Zusammenwerfen*] entre la dimensión existensiva y la existencial (cf. sz 184), –y en efecto, este será enfático en *Sein und Zeit* al momento de desmarcar su fenomenología hermenéutica de cualquier “fenomenología existensiva” (cf. sz 12)–, se sostiene que la dimensión existensiva sirve de raíz a la tematización existencial (cf. sz 13), y que lo existensivo es una exigencia [*Forderung*] de esta (cf. sz 16). Este es un

problema sistemático que hasta el día de hoy no ha encontrado solución en la bibliografía secundaria.

Evidentemente, la falta de unanimidad en el marco de la filosofía no implica de ninguna manera un recorte, aquietamiento o anulación de las posibilidades productivas que la interpretación de un determinado concepto tiene a su disposición en sus múltiples y posibles derivas. Tradicionalmente, la dimensión existensiva, precisamente por dar cuenta de la dimensión fáctica y concreta de lo que von Herrmann (1987 122) ha denominado la *comprensión ejecutiva* del *Dasein*, ha circunscrito, no solo y únicamente, una piedra de tope en contra de la cual otras interpretaciones de *Sein und Zeit* se han constituido –por ejemplo, la línea de interpretación trascendentalista de *Sein und Zeit*–, sino que también ha dibujado una zona de acantonamiento teórico en la que se han parapetado un buen número de lecturas decisionistas, existencialistas, pragmatistas y vitalistas de *Sein und Zeit*. La existentividad o dimensión existensiva nombraría en la historia de su recepción tanto un comodín conceptual como un escollo; un residuo fáctico y óntico que ha ofrecido o bien una piedra de toque sobre la que edificar todo tipo de posiciones “pseudo-concretas” o una resistencia obstinada, sobre todo para interpretaciones de corte trascendental, que, en contra del ruido óntico y fáctico, han intentado situar reiteradamente a *Sein und Zeit* del lado de un interés *estructural-ontológico*. Esta tendencia interpretativa ha llegado a ser tan dominante que, por ejemplo, Hübner (31), ha llegado a sostener que *Sein und Zeit* no es más que un *Daseinstrukturalismus* llevado a cabo al precio de “una peculiar y descolorida dureza y contorno esqueléticos”.

Esta y otras declaraciones resultan de hecho absolutamente sorprendentes si, en efecto, se presta atención al grado de dispersión que afecta a la recepción positiva de lo *existenziell* desde la aparición de *Sein und Zeit*. Dejándose agrupar, por ejemplo, más o menos coherentemente en una línea de interpretación *decisionista* de *Sein und Zeit*, buena parte de los trabajos de Wolin (1990), Fayé (2009), Löwith (1986), han intentado destacar que el centro de la filosofía de Heidegger está expresado en el *Entschluß* individual de carácter existensivo, en el acto resolutorio que concentra al *Dasein* sobre el *Worumwillen* y cuyo énfasis aportaría una piedra de toque para la verdad filosófica (Löwith 1986 29). Aquí encontramos coordinadamente algunas interpretaciones existencialistas de gran influencia sobre la dimensión existensiva, como, por ejemplo, las de Bernasconi (1993) y Caputo (1987), ahí donde lo que decide la verdad de la filosofía es la posibilidad extrema de la propiedad existensiva.<sup>5</sup> Por

5 A pesar de que Heidegger sostenga en GA 26 que “Der Proberstein der philosophischen Wahrheit liegt einzig in der Treue des einzelnen Philosophierenden zu sich selbst.” (22)

otra parte, desde una interpretación pragmatista representada más o menos coherentemente por Dreyfus (1991), Carman (2003) y otros, la dimensión existensiva correspondería a una dimensión esencialmente pública de la vida humana, de características esencialmente prácticas, y por tanto, la dimensión “irrealizable” de la posibilidad entendida individualmente (cf. Dreyfus 301), provendría de la dependencia que las posibilidades del Dasein exhiben respecto de contextos de significación socialmente legados.<sup>6</sup> De ahí, por ejemplo, que a menudo el énfasis en la vida existensiva apuntaría a asegurar la publicidad de los roles sociales y la relevancia de la cotidianidad por sobre la propiedad. Por otra parte, por último, desde una línea de interpretación vitalista –representada por Wiplinger (1961), Fischer (1990), Kiesel (1993) y otros– la dimensión existensiva habría designado una especie de *movimiento originario* de la propia vida humana donde tienen lugar diferentes grados de intensificación expresiva, sobre todo de cara al surgimiento de la filosofía como un arte de vivir. Según Kiesel (430), por ejemplo, la filosofía ya se encuentra “en camino” en la dimensión óptica-existensiva, en la medida en que la primera brota de la segunda.

Sin duda, parte de la extraordinaria complejidad que la dimensión existensiva aporta al debate sobre *Sein und Zeit* estriba en el hecho de que Heidegger considera que es la dimensión de auto-comprensión óptica del Dasein lo que está motivando el surgimiento de la filosofía, en

---

[La piedra de toque de la “verdad” filosófica reside únicamente en la fidelidad del que filosofa a sí mismo]. Esta lealtad no significa lealtad a lo existensivo, no es simplemente lealtad a la propiedad, sino lealtad a la resolución precursora. Este es un momento fundamental para acceder a la neutralidad metafísica del Dasein. Por eso, en el mismo GA 26 (176) Heidegger sostiene que

die Gewinnung der metaphysischen Neutralität und Isolierung des Daseins überhaupt ist nur möglich auf dem Grunde extremen existenziellen Einsatzes des Entwerfenden selbst. Dieser Einsatz ist notwendig und wesentlich für den metaphysischen Entwurf, für die Metaphysik überhaupt, ist aber gerade deshalb als einzelnes existenzielles Verhalten nicht maßgebend und unverbindlich” [La consecución de la neutralidad metafísica y el aislamiento del Dasein, en general, sólo es posible a partir del compromiso existensivo extremo del que se proyecta. Este compromiso es necesario y esencial para el proyecto metafísico, para la metafísica en general, pero por eso mismo, como comportamiento existensivo no entrega una medida ni es vinculante].

La interpretación de Bernasconi (1993) es, en este punto, errada. (GA 26 22). En la resolución precursora, y concretamente en su dimensión de certeza, hay una doble revocación [*Zurücknahme*] que no sólo apunta a la apertura para la situación fáctica, sino que es una revocación respecto de todas las posibilidades concretas.

6 Según Dreyfus (301): “Dasein has no possibilities of its own and [...] it can never acquire any”.

la medida en que la ontología, según él, tendría una raíz óntica. En ese sentido, un rasgo contumaz de las múltiples líneas de interpretación sobre lo existentino que hemos descrito someramente y con injusta brevedad es que al mismo tiempo que ofrecen una reconstrucción de lo existentino, son paralelamente interpretaciones sobre la cuestión del método, vale decir, sobre el surgimiento del problema del acceso en el ámbito de la filosofía. En efecto, este era ya el núcleo del problema que surgía tempranamente en el epistolario entre Löwith y Heidegger, a saber, la relación entre científicidad y existentividad, y que se deja sentir en la *Forderung* o requerimiento que la dimensión ontológico-existencial hace a lo óntico-existentivo como a su raíz.

Analizadas desde la perspectiva del método, las posturas recién descritas suponen, en efecto, un privilegio de lo existentino que suspende del todo los problemas metódicos orientados a los estándares de certeza, los modelos de evidencia y las formas de obligatoriedad que construyen parcialmente el concepto existencial de la ciencia en Heidegger. De este modo, desde la línea pragmatista-hermenéutica, si la dimensión existitiva corresponde únicamente a la participación del *Dasein* en un conjunto de creencias que constituyen una práctica social y que cada *Dasein* ingenuo asume en su vida pre-ontológica, la cuestión del método se transforma, tal como sostienen Hoy (1993) y el propio Dreyfus (1991), en una estrategia de mostración libre donde lo único que interesa es, por un lado, la historia [*story*] que el *Dasein* se cuenta a sí mismo (Dreyfus 303) y en la que el *Dasein* se describe, y por otro lado, las creencias asociadas a esa descripción. El despliegue hermenéutico de la comprensión del ser se basaría única y exclusivamente en un poner en libertad y mientras más “libre” fuera el presupuesto, tal como sostiene Caputo (63), más adecuado sería. Desde una línea vitalista, el énfasis de la dimensión existitiva recaería en la *intensidad* de la vida, o en los procesos de intensificación y decaimiento en que la existencia logra un énfasis sobre sí misma. Si la filosofía es una intensificación de la vida, el método mismo no jugará un rol pivotal en el problema del acceso al dominio a tematizar, porque tal como sostiene Wiplinger (160), que “la analítica de la existencia nazca de la experiencia óntico-existentiva” corresponde “al movimiento vital más íntimo de la filosofía” tal como la entiende Heidegger. La filosofía brota de la existencia y, por ello, ninguno de sus ideales “pueden ser arbitrarios” (Löwith 1986 55).

Todas estas posiciones sobre *Sein und Zeit* toman una decisión respecto de la existentividad que, de algún modo, o bien diluye el método en un compromiso de autofidelidad, o lo vuelve innecesario, bien porque solo importa que para un *Dasein* ameboso la decisión sea lo que prevalezca –y en ese sentido, todo lo que el *Dasein* decide como verdadero será verdadero–, o bien porque la filosofía nace en un espacio

cuasi-doméstico, en el que el *Hingabe* a los fenómenos tiene lugar como un movimiento de despliegue de la vida misma, ya sea como un retorno al mundo pre-dado, especialmente, a las figuras de la cotidianidad pre-teorética, o bien como una intensificación de la vida del sí mismo.

En las antípodas de estas lecturas se encuentra la línea de interpretación trascendental sobre *Sein und Zeit* que, retomando ciertas intuiciones de la primerísima recepción de la obra de Heidegger, intenta recuperar las motivaciones más marcadamente científicas de la obra. La recepción trascendental de la obra de Heidegger se puede fijar en tres períodos distintos: por una parte, una primera recepción marcada por el entorno cercano a Heidegger (cf. Becker, Landgrebe), una segunda recepción marcada por el predominio de la historia del ser como clave reconstructiva general de la obra de Heidegger (cf. Brelage), y una tercera etapa marcada por la recepción de la crítica de Tugendhat (cf. Gethmann, Apel, Crowell). Aquí nos centraremos única y exclusivamente en la tercera ola de lecturas trascendentalistas.

Sin duda, la crítica que Ernst Tugendhat dirigió a Heidegger en su tesis de habilitación es la crítica más importante que se ha esgrimido en contra de las pretensiones de verdad de la ontología fundamental y de lo que Gethmann (1974 93) ha denominado acertadamente, su mediación metódica [*methodische Vermittlung*]. Según Tugendhat, la identificación entre verdad y desocultamiento ha eliminado la idea de verdad específica, vale decir, la verdad en contraposición a la falsedad y, por lo tanto, en la filosofía de Heidegger hay un abandono de la filosofía como una empresa crítica y normativamente orientada. Esta crítica, que acompaña a *Ser y tiempo* desde su aparición, aparece en torno a otras posiciones que, no compartiendo el mismo tenor de base, apuntan, en último término, a poner en duda el desarrollo de una ontología fundamental con pretensión científica (cf. Marck 1929 144 y ss). Para Tugendhat se trata de mostrar, en efecto, no sólo que no hay posibilidad de verdad cuando hemos entendido a la verdad como desocultamiento, sino que es la ampliación de la verdad y el intento de neutralizar la originariedad de la verdad propia de la esfera del juicio lo que imposibilita la adquisición de criterios de verdad. La crítica de Tugendhat ha sido extraordinariamente bien respondida por la interpretación trascendental de la obra de Heidegger, sobre todo ahí donde esta interpretación es, doxográficamente considerada, acertada. Indudablemente, la respuesta de Gethmann a la crítica de Tugendhat ha sido por lejos la respuesta más exitosa y es la que mayor impacto ha tenido en el presente mismo de la recepción de la obra de Heidegger. Gethmann sostiene, en efecto, que en Heidegger el desocultamiento es ya una figura metódicamente mediada y que, por lo tanto, la ontología fundamental está orientada críticamente. Este esfuerzo fenomenológico-trascendental

de Gethmann se complementa, sin embargo, con el hecho de que para la adquisición de criterios de verdad no sólo se debe recurrir a una teoría ejecutiva del significado (cf. Gethmann 1986), sino a una teoría pragmatista de la verdad. Verdadero es, por lo tanto, una categoría de utilidad que empleamos en lo que Vigo (2008) ha denominado el trato práctico-operativo que desplegamos en el mundo. El problema fundamental de Gethmann surge no en su teoría ejecutiva del significado, vale decir, ahí donde el concepto de significado se hace depender de la comprensión y se la sitúa, por tanto, en el plano de la proyectividad ejecutiva, sino en la incorporación de un pragmatismo injustificado en la obra de Heidegger y en la equiparación inadecuada de este pragmatismo con una teoría criteriológica de la verdad (cf. Gethmann 1991 111). En una teoría pragmatista de la verdad que transforme la verdad en utilidad no se puede ver qué uso y función puede tener la verdad ahí donde la significatividad ha colapsado, o ahí donde la muerte no puede ser referida a la totalidad referencial en la medida en que no es una posibilidad incorporable a los sistemas remisionales mismos.

Crowell, intentando contrapesar la dependencia de las teorías pragmatistas de la verdad respecto del mundo como totalidad pragmática, ha procurado mostrar que es en la conciencia donde surge la orientación a la evidencia, y donde el problema de la validez puede ser establecido (cf. Crowell 2021 277). Sin embargo, el normativismo de Crowell no puede describir situaciones de colapso normativo debido a fenómenos como la impotencia (cf. Crowell 2019a 341). Puede efectivamente describir la transformación de la orientación normativa en el poder-ser que fracasa, pero no puede describir la desestructuración normativa del cuidado. Las teorías pragmatistas y normativistas de la verdad deshacen justamente una de las conquistas más notables de la indicación formal: a saber, la neutralización de la norma de determinación [*Bestimmungsnorm*] que permite la transición de conceptos de orden -cuidado como cura concreta en el ámbito práctico- a conceptos expresivos -cuidado como existencial fundamental-, permitiendo incorporar como criterios de acreditación para los conceptos momentos neutralizados en la formalización indicativa misma. Justamente, la dimensión de mayor apertura que la transformación de conceptos de orden en conceptos expresivos trae es deshecha para traer de vuelta al concepto expresivo a ser un concepto de orden, remitiendo en una nebulosa semántica a ciertos fenómenos ónticos que le sirven a las formalizaciones ontológico-fundamentales de base. Esto que designa una de las mayores riquezas del planteamiento de Heidegger, prueba ser su ruina.

Respecto del desarrollo de una teoría criteriológica de la verdad, Tugendhat, sin embargo, es necesario decirlo, nunca fue más lejos que Heidegger. Tugendhat cree que el problema del criterio de la verdad sólo se puede solucionar en una teoría semántica de la verdad, vale decir, en

una teoría que nos enseñe cómo aplicar los predicados de verdadero y falso a las oraciones. Sin embargo, no hay posibilidad de emplear correctamente estos predicados sin la comprensión de los términos singulares [*singuläre Termini*] que constituyen una oración, justamente porque “la regla de verificación de la propia oración no se puede aclarar sin el uso de deícticos” (Tugendhat 1976 287). La teoría semántica de la verdad de Tugendhat es, por lo tanto, una teoría de las situaciones de verificación [*Verifikationssituationen*] (cf. Tugendhat 486) de los términos singulares que, aunque no directamente, está ciertamente motivada por la teoría ejecutiva del significado de Heidegger. Es Heidegger, en efecto, quien reconoce de manera más viva que la cuestión del significado sólo se puede establecer en el marco de una ejecución comprensiva de carácter situacional. Justamente, si es posible fijar algo así como una teoría de la verdad en Heidegger y si, asimismo, es posible descubrir criterios de verdad, es sólo bajo la comprensión de una teoría operacional ejecutiva de la evidencia, que ya está, al menos parcialmente, a la base del desarrollo de la semántica de Tugendhat. En este trabajo, intentaremos mostrar que sólo es en el marco de experiencias fundamentales de carácter ejecutivo donde algo así como una medida para la verdad puede ser alcanzada.

Las lecturas trascendentalistas de *Sein und Zeit* tienen, en general, una versión totalmente estereotipada de la dimensión existencial, y como tal, desarrollada a contraluz de la centralidad metódica. Según el grueso de las lecturas trascendentalistas de *Sein und Zeit*, la dimensión de auto-comprensión óptica que circunscribe la dimensión existencial no puede elevar la pretensión científica que caracteriza al discurso ontológico que Heidegger quiere llevar a cabo en *Sein und Zeit* (cf. Ginev 43), porque en palabras de Gethmann (65), la dimensión óptico-existencial se opone a la meta [*Zielsetzung*] de carácter científico que caracteriza a la ontología fundamental. El *Anspruch* de las descripciones de una ontología, su pretensión de verdad, sería eminentemente ontológica, no óptica. Esta posición queda al mismo tiempo refrendada por Crowell (2001 231), de estricto discipulado con Gethmann (65), según el cual la dimensión existencial dice relación a un rasgo “pre-trascendental” y empírico del existente, y, por tanto, pese a que este reconoce el rol de la dimensión existencial en el surgimiento de la filosofía, se enfatiza, en último término, la incompatibilidad radical de pretender fundar un conocimiento trascendental en lo empírico-constituido. Con ello, sostiene Crowell (2001 152), Heidegger corrobora el hecho de que la conexión entre filosofía, discurso trascendental y existencialidad en su pensamiento es totalmente incierta e insegura.

La posición trascendental de Crowell es una posición relevantísima en el panorama actual de los estudios heideggerianos y aunque no podemos lidiar con ella en detalle, vale la pena abordarla con un poco más de espacio. Con ello, ganaremos no sólo una visión básica de esta

brillante posición, sino también de lo que podríamos considerar son sus principales limitaciones. Crowell defiende una posición que puede ser descrita como un normativismo trascendentalista. Tal como Brelage y Gethmann, Crowell ha puesto de relieve con inigualable claridad que desde sus más tempranos empeños filosóficos el pensamiento de Heidegger queda no sólo poderosamente virado en dirección a la pregunta por el ser, sino a una con ello, a la pregunta por el sentido como horizonte de acceso inmediato para lo que Vigo (2008 335) ha denominado, con pleno acierto, su planteamiento crítico. En sus primeros trabajos al alero de Heinrich Rickert, y bajo la influencia marcada de la lógica trascendental de Emil Lask, la problematización del sentido queda indisolublemente vinculada al problema de la validez, en la medida en que la validez aparece para el jovencísimo Heidegger como el único ámbito posible desde el cual el desarrollo de una ontología no-dogmática se ofrece como viable. La lógica trascendental de la escuela neokantiana de Baden había respondido a la pregunta por el sentido, sin embargo, desde la dimensión veritativa articulable judicativamente (cf. Rickert) por lo que el sentido no podía ser ya separado del problema de la objetividad como problema esencial de las lógicas de la verdad. La lógica trascendental nos muestra que toda forma de tematización ontológica es intra-lógica, en la medida en que no hay acceso al ser más que por medio de la lógica misma del sentido. Con el desplazamiento fenomenológico de su interpretación, el sentido, tal como lo ha mostrado Gethmann, queda cada vez más situado en una teoría ejecutiva, en la medida en que el sentido sólo es establecible en el marco de la fenomenología de Heidegger desde la autoproyección comprensiva del Dasein. Esta tesis de Gethmann, que ha sido una revolución en los estudios heideggerianos, es verificable en la re-apropiación que Heidegger lleva a cabo de la intuición categorial en Husserl y que sirve para todas las teorías ejecutivas del significado como su base teórica más propia. Crowell, sin embargo, a nuestro juicio, desplaza esta interpretación asentada plenamente en la doxografía, para radicalizar la dependencia ejecutiva del sentido con una interpretación de la responsabilidad personal que abra no sólo el espacio del sentido, aún expuesto a las críticas de Tugendhat sobre la eliminación de la diferencia entre donación y donación verdadera, sino asimismo el espacio de razones desde donde es posible establecer la orientación a la verdad teórica propia de la filosofía. El macizo esfuerzo de Crowell es radical y es encomiable porque elimina la idea de que en la fenomenología de Heidegger hay simplemente una intensificación de la vida, ciega metódicamente (cf. Crowell 2018 35). Sin embargo, es precisamente en el modo en que Crowell reinterpreta la teoría ejecutiva del significado de Gethmann como dando lugar al espacio de razones donde se ve claramente una de las limitaciones fundamentales de su planteamiento: el olvido

fundamental de la dimensión existencial. El Dasein, según Crowell (2013, 2019b 52), es un ente “normativamente orientado” en la medida en que la orientación práctica que abre un horizonte de inserción para la intencionalidad de los comportamientos no sólo trae el aspecto de mediación del sentido sino también un estándar de ejecución que constituye la “esencia del cuidado” (Crowell 2018 30). A pesar de sus innumerables virtudes, esta interpretación no es, en sus conclusiones, suficiente. En primer lugar, Crowell no responde a la crítica de Tugendhat, sino que la desplaza. La crítica de Tugendhat no es simplemente que la verdad específica haya sido minada por medio de la identificación entre verdad y desocultamiento, sino, por el contrario, que no es posible encontrar un criterio [*Maß*] de verdad desde esta identificación (cf. Tugendhat 374). Sostener que en el fenómeno de la conciencia la orientación a normas se vuelve pregnante y que surgen desde ahí criterios autorizantes para la verdad no es suficiente porque la autenticidad tampoco puede ser una forma de especificación del criterio de verdad. Esto sólo llevaría a repetir la pregunta: la autenticidad ya no es criterio porque debemos encontrar el criterio de la autenticidad. Por otra parte, la respuesta de Crowell es insuficiente porque en el fondo no plantea jamás la pregunta por el modo de ser de las normas y sobre todo, en qué manera la fenomenología de Heidegger quiere responder al problema de la acreditación. Esto es algo que ya abordamos más arriba. En efecto, Crowell lee a Heidegger como ofreciendo una teoría criteriológica de la verdad por medio de la referencia a la auto-responsabilidad de la evidencia. Sin embargo, esta manera de construir la evidencia nace de una formalización de la validez que desvirtúa de manera notoria la manera en que Heidegger interpreta la evidencia y la pregunta por lo existencial, porque empuja a lo existencial con creciente fuerza fuera del espacio de consideración del sentido. Crowell ve lo existencial, en efecto, la dimensión óptica, desde el riesgo de una peligrosa caída destrascendentalizante que todavía, si pretende alguna fundamentación, está muy cerca del plano metalógico (cf. Crowell 2018 27). Lo existencial queda eliminado de la pregunta por la evidencia, porque la cuestión de lo existencial es una incumbencia óptica que la fenomenología trascendental, en cuanto tal, no puede desarrollar (cf. Crowell 2001 243). Crowell entiende que el problema de la evidencia está puesto en juego en un compromiso peculiar, pero la evidencia como tal no es una incumbencia existencial, justamente porque ella hace referencia a una dimensión esencial de la fenomenología trascendental que es su “neutralidad óptica” (cf. Crowell 2019b 345). En el plano de la indagación ontológica, las consecuencias de esta perspectiva no se dejan ver claramente, porque Crowell hace colapsar la diferencia entre lo existencial y lo existencial tratando de mostrar que, justamente, la peculiaridad del Dasein es su falta de compromiso naturalista (cf. Crowell 2012) –esto

se ve, también, en el hecho de que Crowell (2019b 52) interpreta el concepto de comportamiento, de raigambre óptica, como una “categoría trascendental”, sin embargo, en el plano de las conversiones existenciales de la ontología fundamental, las consecuencias de este planteamiento se ven de manera clarísima. La evidencia es una orientación normativa que demanda una neutralización óptica porque el discurso trascendental no es compatible con la interrogación existencial. Por ello, dice Crowell (2022 143) “the move from phenomenology to metaphysics –justamente, el lugar donde se da algo así como un “fundamento óptico” del discurso trascendental (cf. Crowell 2012 52)- thus substitutes *exhortation* for phenomenological *Evidenz*”. Lo que Crowell está diciendo aquí es que en la consideración óptica -en efecto, una metafísica óptica que corresponde a la metontología de Heidegger, lugar donde, precisamente el planteamiento ontológico abre la cuestión de la interrogación *existenziell* (cf. Crowell 2001 231)-, somos empujados a una metafísica y, por ende, hemos abandonado el plano del sentido, hemos abandonado la auto-responsabilidad y hemos sido expelidos de la filosofía. Esto se ve claramente en el hecho de que para Crowell, por ejemplo, la fenomenología genética, al situarse más allá de los óptimos de evidencia, puede ser considerada como fenomenológica, más no filosófica (cf. Crowell 2019a 347). Dado que la evidencia sólo se mueve en tanto norma de auto-responsabilidad en la neutralidad óptica, Crowell interpreta la dependencia situacional de la evidencia como excluyendo cualquier consideración *existenziell*. Este era justamente el riesgo que Heidegger veía en torno a las doctrinas normativistas de la validez, especialmente en GA 17, donde Heidegger intenta poner de relieve que el modo en que la formalización de las normas se obtiene es desde la omisión [*Versäumnis*] del cuidado (cf. GA 17 86). Volveremos más adelante sobre este punto.

La posición trascendental, que oscila entre el intento encomiable y plenamente legitimado de recuperar la vigencia de los fenómenos de mediación metódica, la centralidad de los fenómenos de acreditación y, desde luego, la dimensión científica de la ontología fundamental, incurre, sin embargo, en una desatención peligrosa del andamiaje metódico de *Sein und Zeit* y, concretamente, de la posición que la dimensión existencial juega en el marco de la obra. Basta, en efecto, indicar que la dimensión existencial ofrece, desde la perspectiva del *Verfahren*, no solo una instancia más o menos neutral de surgimiento para el desarrollo de la filosofía, sino que esta proporciona el fundamento óptico a la verdad ontológica, en la medida en que sin la *existenzielle Bezeugung* de la propiedad, vale decir, sin el testimonio existencial que la posibilidad de la propiedad como un determinado *Sich-Halten* o mantenerse del *Dasein* en el poder-ser-propio abierto en el *Worumwillen* aporta, no sería posible obtener el *Ganzseinkönnen* que legitima en último término el ingreso del *Dasein* completo en el haber-previo [*Vorhabe*] de la tematización

y la posibilidad de la puesta al descubierto de la temporalidad (cf. sz §54-60). La posición trascendental, por considerar que la dimensión óptica corresponde finalmente a una posición ingenua, desdibuja el lugar metódico que indudablemente Heidegger le atribuye a la dimensión existencial en *Sein und Zeit*. Al ser un rasgo puramente empírico, pre-trascendental e ingenuo, la dimensión existencial no podría fundar finalmente la ontología, en la medida en que la ontología quiere dar cuenta de las condiciones de posibilidad del ser, vale decir, quiere exhibir el proyecto primario que fundamenta todo discurso categorial no-filosófico y que permite elaborar una genealogía no-deductiva de las múltiples regiones de ser (cf. sz 11). Con ello, la dimensión existencial no podría poseer, según esta lectura, una dimensión científica, al menos no en el ámbito de la ontología.

### **Sistematización de la dimensión existencial y los vectores positivo-vinculantes y negativo-desvinculantes**

Este es, entonces, a grandes rasgos el problema con el que se topa cualquier reconstrucción de la posición de lo existencial en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, y sobre todo que atienda al rol de la dimensión existencial y de la desvinculación existencial en el marco metodológico de la obra: o bien enfatizamos el método y diluimos la existencialidad y nos situamos en una fenomenología acreditada, o bien, enfatizamos lo existencial y despotenciamos el método, y la verdad filosófica deviene “autofidelidad”, “énfasis” o “intensificación”.

Con la reciente publicación de GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, hemos descubierto que al menos desde una perspectiva doxográfica la separación entre *existencialidad* y *cientificidad* no fue realizada por Heidegger de manera tajante. Esto que ya era desde hace años conocido por las lecciones tempranas, y que era confirmado en el epistolario de Löwith con Heidegger, se ha vuelto nítido también para *Sein und Zeit*, en la medida en que la dimensión existencial no correspondería sencillamente a una dimensión constituida sin prerrogativas metódicas para elevar una pretensión científica, como sostiene Ginev (43), sino un elemento crucial de la dimensión científica de la ontología fundamental. En efecto, Heidegger sostiene explícitamente en GA 82 que un rasgo distintivo del proyecto fenomenológico de *Sein und Zeit* se cifró en la *Verkoppelung* o engarce entre la *existenziale Bekümmern* y la *cientificidad* (cf. GA 82 130). Además, en GA 82 Heidegger sostendrá que la dimensión existencial proporciona una *Maßsetzung* para el análisis existencial, donde toda pregunta por la donación [*Gegebenheitsfrage*] está siendo reconducida [*zurückgeleitet*] a la dimensión existencial (GA 82 126). El espacio de mostración o de *Aufweisung* en el que la analítica existencial es capaz de encontrar los hitos para establecer la adecuación

[*Angemessenheit*] de las posibilidades ontológicas proyectadas con la existencia en su concreción consistiría en nada más, según Heidegger, que en redirigir el problema de la originariedad de la interpretación a la propia dimensión existensiva del *Dasein* (GA 82 124).

Asumiendo, ciertamente, que todo el proceso metódico de acceso [*Zugang*], punto de partida [*Ausgang*] y penetración [*Durchgang*] en los encubrimientos, no se parece en nada a un ver *inmediato*, no mediado metódicamente, es obligatorio sostener que la dimensión existensiva no corresponde ni a una esfera de intensificación inmediata de la vida –cuestión que sí es más marcada en el proyecto genético del joven Heidegger– ni a un centro que reduce todo criterio de verdad a una decisión personal y a un conjunto de creencias, ni mucho menos, a un mero artejo procedimental [*Verfahren*] de la ontología fundamental que no puede cobrar para sí una pretensión estrictamente científica.

La reconstrucción de Heidegger en GA 82 no sostiene que la mera *Bezeugung* de una posibilidad de ser propia queda establecida con la dimensión existensiva, corroborando con ello la centralidad de la verdad propia de carácter óntico, sino que la pregunta por la donación como tal está siendo reconducida a la existentividad y que la dimensión existensiva ofrece una dimensión de mostración no para una determinada posibilidad de la analítica existencial, sino para la analítica existencial como tal, y que, por ende, es en la dimensión existensiva donde se acreditan sus descripciones.<sup>7</sup>

7 En nuestra reconstrucción de la función que la dimensión existensiva desempeña en los fenómenos de acreditación de *Sein und Zeit*, el atestiguamiento [*Bezeugung*] de la posibilidad de la propiedad desde el fenómeno de la conciencia no designa un fenómeno, por sí mismo, nuclear y fundamental desde el punto de vista de la acreditación, sino como mucho un fenómeno fundado, desde luego, de extraordinaria relevancia para el procedimiento mostrativo de la analítica existencial. En una interrogación radical por los modos de acreditación fenomenológicamente entendidos, las pruebas doctrinales no tienen por qué revestir la importancia que, por ejemplo, el canon les atribuye. Hay, por lo demás, razones suficientes para desconfiar de los procesos de acreditación intencional de tipo *positivos* como es el caso de la *Bezeugung* de la propiedad, y hasta cierto punto, su *diáspora* en la recepción de *Sein und Zeit* es prueba de ello. La idea fundamental de que la verdad óntica entrega un fundamento para la verdad ontológica fácilmente puede derivar en todo tipo de lecturas decisionistas en las que el testimonio de la conciencia no hace más que expresar el ideal extremo de la propiedad entendida como fidelidad a sí mismo. Esta posibilidad es la que finalmente está detrás de todas las interpretaciones decisionistas y voluntaristas de *Sein und Zeit*. Ciertamente, Heidegger emplea el concepto de *Bezeugung* en *Sein und Zeit* no como equivalente al de mostración fenoménica positiva, y menos aún, como equivalente al de *acreditación* fenoménica. Esto porque al ser la *Bezeugung* un fenómeno mostrativo fundado en la facticidad de la modalización existensiva, ella encalla en último término en los fenómenos de desvinculación existensiva. Esto queda de manifiesto por el uso lato que Heidegger hace del adjetivo, del adverbio y

La dimensión existentiva pese a ser meramente óptica y pre-ontológica, opera, según Heidegger, en la analítica existencial desde una permanente retro-referencialidad [*Rückbezogenheit*] y relacionalidad [*Einbezogenheit*] (GA 82 126). Si el análisis existencial se caracteriza por lo que Heidegger denomina una “vaciedad” [*Leere*] y “generalidad trascendental” [*transzendentele »Allgemeinheit«*] (sz 199-200), el análisis existencial se pone permanentemente en relación [*Einbezug*] (GA 82 126) con la dimensión existentiva, y al mismo tiempo, el análisis existencial tiene una retro-referencia [*Rückbezug*] a la dimensión existentiva. Este *Rück-* y *Einbezug* según Heidegger es lo que hace que la tematización ontológica pierda arbitrariedad y lo que salva a la analítica existencial de ser una mera construcción infundada o fantástica. Vale decir, que es en la dimensión existentiva donde se juega el carácter científico de la analítica existencial, y es precisamente aquí donde podemos interrogar a Heidegger sobre las motivaciones de la conceptualidad, el estándar probatorio a nivel fenoménico, los modos de exhibición, la adecuación a los fenómenos mismos, sus estándares de certeza, etc.

A continuación, lo que quisiera ofrecer es, entonces, un primer intento de formalización de la dimensión existentiva; en segundo lugar,

---

del verbo *bezeugen* y sus derivados en *Sein und Zeit*, dando cuenta no solo del óptimo de originariedad y evidencia, sino por el contrario, de una intencionalidad negativa más amplia, que incluye los fenómenos privativos o modalizaciones privativas del óptimo de donación. En este sentido, la *Bezeugung* designa un modo de mostración que, en el marco de la propiedad, se asienta en la desvinculación existentiva como contracara de la vaciedad formal de los existenciales. De lo que se trata, por el contrario, para una investigación fenomenológica de los modos de mostración es justamente no dar por zanjada la cuestión de la fundamentación óptica de la verdad ontológica por medio de la *Bezeugung*, precisamente porque dependiendo del modelo de acreditación –por ejemplo, en modelos basados en la *Leibhaftigkeit* husserliana–, la *Bezeugung* no puede conceder el estándar probatorio. Por el contrario, la *Bezeugung* es un fenómeno de *Aufweisung* cuyo estándar probatorio está definido por otro fenómeno más fundamental, a saber, la modalización existentiva. Aunque para Heidegger la *Bezeugung* de la propiedad constituye una pieza fundamental para acceder a la completitud y originariedad del *Dasein*, y es, en efecto, una pieza central e impostergradable para mostrar la relevancia de la propiedad en el problema metódico del ingreso del *Dasein* al haber-previo de un modo originario, y que, por ende, muestra la centralidad del modo en que la verdad óptica funda la verdad ontológica, el testimonio de la posibilidad, proyectada de un modo puramente ontológico, no es capaz de explicar por sí mismo por qué y en qué medida precisamente la verdad óptica funda la verdad ontológica y su pretensión de verdad. La *Bezeugung* es un fenómeno de mostración que pertenece ya ontológicamente al *Dasein*, y es precisamente un fenómeno que debe ser justificado a través de una reconstrucción de la correlación entre la dimensión existentiva y la dimensión existencial que vaya más lejos que el de la cuestión del testimonio existentivo, sino que alcance, por ejemplo, el problema de la *vorlaufende Entschlossenheit*, y no únicamente, el problema de la verdad propia. La *Bezeugung* sólo ofrece verdad, más no certeza [*Gewissheit*].

exponer en qué medida la dimensión existensiva penetra en la concepción de Heidegger de la cientificidad; y finalmente, en tercer lugar, mostrar por qué el *Anspruch* específicamente ontológico, es decir, la pretensión de verdad que eleva la ontología, se asienta en la dimensión existensiva y concretamente en la *existenzielle Unverbindlichkeit*. Lo que me interesa, de este modo, es mostrar no solo que la *existenzielle Bekümmderung* tiene procedimentalmente, vale decir, en lo relativo al *Verfahren*, una influencia capital, sino que todos los momentos del método, los modos de tematización como determinantes del *Grundakt* de la objetivación (cf. SZ 362-363; GA 24 399; GA 80.1 195), las experiencias fundamentales (cf. SZ 232) ante todo en la forma de una *sachgebende Grunderfahrung* (GA 18 14), las posturas fundamentales (GA 80.1 169-171; 202; GA 23 33-37) están atravesados de una u otra manera por los vectores móviles de la dimensión existensiva, y por lo que denominaré funciones positivo-vinculantes y negativo-desvinculantes.

El primer problema que enfrentamos a la hora de ofrecer una formalización de la dimensión existensiva estriba en el hecho de que la única definición que Heidegger entrega en *Sein und Zeit* de ella en ningún caso da cuenta de la amplitud de su uso. Para poder descubrir ese uso hay que ejercer una violencia interpretativa que es inevitable. Lo que en GA 83 (269) se denomina la *existenzielle Funktion* está caracterizada como un mantenerse [*Sich-Halten*] en la posibilidad (SZ 445) y se despliega en dos niveles distintos del *Seinkönnen*: por una parte, en la dimensión del *Möglichsein* relativo a las posibilidades ónticas-concretas. Por ejemplo, ser profesor en vez de ingeniero. Pero, por otra parte, la dimensión existensiva tiene lugar en lo que Heidegger denomina las *Grundmöglichkeiten* de la existencia, a saber, en las posibilidades de la propiedad y de la impropiiedad. En este nivel lo existensivo es una modalización de la dimensión existencial, vale decir, de las estructuras ontológicas de la existencia (cf. SZ 65; 130; 196; 267-268; 317).

Fundamentalmente, la dimensión existensiva se despliega desde dos movimientos de vectorialización distintos: por una parte, desde lo que podríamos denominar movimiento de desarrollo de la comprensión ejecutiva, y, por otra parte, desde un movimiento de apropiación intencional de las posibilidades. Los movimientos genéticos de desarrollo son movimientos que se dejan caracterizar por los vectores de decaimiento [*Zerfall*], desarrollo [*Ausbildung*] (cf. SZ 16), crecimiento [*Erwachsen*] (cf. SZ 376), surgimiento [*Entspringen*] (cf. SZ 38; 436), entre otros, y que se despliegan desde la dimensión pre-ontológica, pre-temática y pre-científica, definiendo, por ello, los movimientos de articulación y desarrollo de posibilidades, pero también las relaciones de decaimiento, de no prosecución en que la comprensión pre-ontológica del *Dasein* se mueve en lo que toca a sus posibilidades concretas. Por ejemplo, la

ciencia se desarrolla en lo que concierne a su dimensión de ejecución concreta, en movimientos más o menos explícitos de desarrollo existivo, que tienen como anverso y reverso la apropiación o despliegue de ciertas posibilidades y la no-apropiación y no prosecución de otras posibilidades. Además de las relaciones de desarrollo y decaimiento, la dimensión existiva también se deja elaborar desde un *vector* vinculado a la apropiación intencional en que el poder-ser se vincula con las posibilidades de articulación, desarrollo y decaimiento, en relaciones caracterizadas por un asumir o tomar entre manos [*Ergreifen*] (cf. sz 12), apropiación [*Zueignung/Aneignung*] (cf. sz 42; 294; §32), volverse [*Hinkehr*] (cf. sz 186), volverse apropiante [*Ankehr*] (cf. sz 135; §29); pero también en relaciones negativas de rechazo, lo que Heidegger denomina no-prosecución [*Versäumnis*] (cf. sz 12), alejamiento [*Abkehr*] (cf. sz 135; §29), desviación [*Ausweichen*] (cf. sz 139; §29; 253-259).

Esto que se describe como afectando al nivel pre-ontológico-óntico de las posibilidades constituye, según Heidegger, el verdadero enraizamiento [*Verwurzelung*] (cf. sz 13) del análisis existencial en la dimensión existiva y, al mismo tiempo, la vinculación [*Verklammerung*] (GA 83 243) entre el despliegue [*Aufrollung*] (GA 83 242) de la analítica existencial y lo que Heidegger denomina el compromiso o *Einsatz* existivo (GA 83 243; GA 26 177). Dado que el análisis existencial es una formalización interpretativa y una proyección de la dimensión existiva en la posibilidad ontológica, Heidegger traslada los vectores de movilidad que tienen lugar en el *Sich-Halten* de la dimensión existiva a nivel óntico, a la modalización existiva de los existenciales. Los existenciales, en este sentido, por estar siempre modalizados existivamente, admiten modalizaciones que van desde un *Ergreifen* a una *Zueignung*, y que, asimismo, transitan en relaciones de *Hinkehr*, *Ankehr*, *Abkehr* y *Ausweichen*, por el hecho de que la dimensión existiva no queda referida únicamente al contenido de la posibilidad sino a la modalización en que el existencial mismo se apropia.

Esta modalización del existencial y el modo en que la apropiación del existencial ofrece, a nivel existivo, posibilidades de desarrollo, tendrá a nivel metódico importantísimas consecuencias. En efecto, Heidegger supone que es la verdad óntica, como modalización existiva, lo que aporta el suelo para la verdad ontológica, en la medida en que, interpretativamente y en el plano de la génesis de la filosofía, la existencialidad solo se puede poner al descubierto en la apropiación, desarrollo y vinculación de posibilidades existivas. “Únicamente cuando el cuestionar filosófico-investigativo es tomado entre manos [*ergriffen*] existivamente como posibilidad de ser del *Dasein* existente –sostiene Heidegger– se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia” (sz 13).

En este sentido, de cara a la exposición de las relaciones entre cientificidad y existencialidad, es importante destacar que la *Ankehr* existencial o vuelta apropiante respecto del existencial va a suponer también la apertura de relaciones de *Ausbildung*, de *Erwachsen*, o de desarrollo de una posibilidad en relaciones de progresiva explicitación que tienen por origen y raíz a la dimensión existencial. Heidegger considera, en efecto, que la dimensión existencial no solo es el suelo en el que surge [*Entspringen*] la ontología fundamental, sino que, al mismo tiempo, designa el espacio de repercusión [*Zurückschlagen*] de la ontología fundamental. Según Heidegger, esto ocurre porque el análisis existencial, al menos en su dimensión constructiva, no cae en un desanudamiento [*Abschnürung*] respecto de la dimensión existencial. Los vectores de movilización existenciales se vuelven, en este sentido, críticos en el caso de la filosofía, puesto que al tener la ontología raíces existenciales, la filosofía es, en efecto, una determinada *Ausbildung* de una posibilidad óntica en la que la relación con la existencia se desarrolla en una vuelta apropiante, vale decir, en un determinado *Ergreifen* que permite un *Begreifen* a nivel *conceptual-temático*, vale decir, un tomar entre manos la posibilidad para dejar surgir determinadas posibilidades de *explicitación*.

### **Existencialidad, cientificidad y desvinculación existencial**

Esta caracterización puramente formal, aunque aporta una guía para la problematización de la relación entre cientificidad y existencialidad, es todavía, sin embargo, insuficiente para justificar la tesis de que la dimensión existencial penetra en la cientificidad de la ontología fundamental, y ante todo en qué sentido lo hace. Esto ocurre porque pese a que la pretensión de la descripción ontológica nace de la dimensión existencial, y tiene a esta como su suelo fenomenal o pre-fenomenológico, al mismo tiempo, sostiene Heidegger que evitarse una confusión [*Zusammenwerfen*] de ambas dimensiones. Para llevar a perspectiva de acreditación la tesis de que la dimensión existencial penetra la dimensión científica de la ontología fundamental es necesario mostrar cuáles son los niveles en los que se constituye la concepción existencial de la ciencia según Heidegger.

A grandes rasgos, la dimensión de cientificidad considerada existencialmente se deja articular según tres conceptos fundamentales que podemos encontrar en la fenomenología de Heidegger y que no se dejan desanudar en una exposición: en primer lugar toda ciencia tiene una postura fundamental [*Grundhaltung/Grundeinstellung*]: toda actividad científica tiene una postura que describe las direcciones de la mirada [*Blickrichtungen*] (GA 80.1 167); las direcciones fundamentales [*Grundrichtungen*] (GA 80.1 192); las direcciones de la actitud [*Einstellungsrichtungen*] (GA 80.1 202; GA 23 34); las direcciones del preguntar [*Richtung des Fragens*] (GA 80.1 196); las direcciones de tracción

[*Zugrichtungen*] (GA 24 456-457) en que las relaciones de explicitación entre la esfera pre-científica y la científica se desarrollan, y que marcan, por una parte, las relaciones de transición entre la esfera pre-predictiva y la predicativa, y por otra, la transición de explicitación y fundamentación de los propios presupuestos que una ciencia asume. En segundo lugar, la ciencia, ya sea particular u ontológico-crítica, nace de un *Grundakt*, que corresponde al acto existensivo de tematización (cf. GA 24 398;454) y que se despliega en tres momentos, según la reconstrucción que Heidegger entrega en *Sein und Zeit*: a) la delimitación de la comprensión del ser: la tematización es una proyección interpretante de una determinada comprensión del ser como previsión [*Vorsicht*] que constituye la construcción de una *determinación a priori*; b) la delimitación del ámbito temático como pre-poseción [*Vorhabe*] de la interpretación; y c) el despliegue de la pre-conceptualidad, como *Vorgriff* de la tematización (sz 363). Todo concepto, en este sentido, echa raíces en un suelo pre-predicativo, en la medida en que el concepto *explicita* un campo temático interpretado *en tanto* que campo temático. Por último, en tercer lugar, la dimensión científica tiene una *Grunderfahrung* que determina, por una parte, los momentos de transición desde el primer pre-darse [*Vorgabe*] del campo temático al *haber-previo* que lo sitúa en la situación hermenéutica de la tematización y que determina, por ello mismo también los modos de re-conducción desde la esfera pre-predicativa a la tematización explícita en el *Grundhaltung*. El momento característico de la *Grunderfahrung*, concepto que acompaña a Heidegger desde 1919 y que puede considerarse como uno de los conceptos fundamentales de la problematización de la acreditación, está determinado por una *Abhebung* que sirve de suelo a las ciencias (cf. GA 80.1 44) o por una *Heraushebung* que determina al mismo tiempo el estar fundada [*Bodenständigkeit*] de la conceptualidad [*Begrifflichkeit*] científica (cf. GA 18 354). La *Grunderfahrung*, por sí misma, no es una experiencia ingenua e *inmediata*, sino ya una primera elaboración interpretativa que está cargada por la pre-delineación del proyecto tematizante. Es la experiencia que “funda” la tematización, y así mismo, es la experiencia *tematizada* en la objetivación.

Si tomamos una región de ser cualquiera en su despliegue científico-particular tendremos, en primer lugar, una *Hebung* que, según Heidegger, toma forma en la experiencia cotidiana y pre-científica, y cuyo progresivo despliegue en una proyección-constructiva precipita en un concepto fundamental. El concepto fundamental en el que precipita [*niederschlagen*] la proyección-constructiva tiene por tema la *Hebung* que ha llevado a su delimitación (cf. GA 80.1 195). En este sentido, la experiencia fundamental está marcando el paso desde el primer *Vorgabe*, vale decir, el campo temático antes de la tematización explícita, al *haber-previo* de la *situación hermenéutica* y está determinado la referencia de la conceptualidad en

la medida en que la proyección está siempre ligada a la *Hebung* misma que ella tematiza. Según Heidegger, entonces, la tematización en el caso de la ciencia se guía por una *Einstellung* cotidiano-natural (cf. GA 80.1 202), y esto implica que aun cuando hay una modificación de los objetos de ocupación a los objetos de tematización teórica, las relaciones de fundamentación se realizan desde la medianía [*Durchschnittlichkeit*] y desde la nivelación [*Einebnung*], de tal manera que lo que se *realza* se realza *en continuidad con la cotidianidad*. La cotidianidad designa, en ese sentido, el modo en que la estructura de ser se despliega y no tanto su transición derivada de asumir comportamientos prácticos o teóricos.

En el caso de la filosofía, el *Grundhaltung* es de carácter eminentemente contra-moviente, vale decir, que la postura fundamental es una inversión o *Umstellung* de la dirección de la cotidianidad en la medida en que, en vez de concentrarnos en el contenido proyectado mismo, nos concentramos en el *cómo de la proyección que se vuelve explícito* (cf. GA 80.1 196; GA 23 34). Para hacer filosofía no podemos servirnos de un realzamiento [*Abhebung*] pre-científico dado por una experiencia cuyo énfasis está en el objeto, sino que el énfasis tiene que estar puesto en el *cómo* de la intencionalidad misma. Ya desde 1919 Heidegger había intentado tematizar estas experiencias fundamentales en las que la *Abhebung* no tiene un contenido temático relativo al qué [*Wasgehalt*] sino, ante todo, la propia dimensión relacional y ejecutiva de la intencionalidad (cf. GA 60 62-63; GA 63 109). El proyecto tematizante no tiene por objeto a un ente determinado ni una región específica sino al *cómo* mismo comprensivo que determina la relación intencional, de modo que la experiencia fundamental resaltante es completamente peculiar. La *Abhebung* que se gana en la experiencia fundamental tiene un carácter eminentemente disruptivo, y la tematización retiene esa disrupción. Por eso, Heidegger sostiene que la verdad ontológica se logra en un contra-tracción [*Gegenzug*] en contra de las tendencias auto-supresivas derivadas de la cotidianidad (cf. SZ 412). Ahora bien, ¿si la experiencia fundamental, al menos en el caso de la filosofía, no tiene por objeto al ente, en qué sentido se puede seguir sosteniendo que la cientificidad de la filosofía está penetrada por la existentividad?

La referencia fundamental a la dimensión existentiva queda preservada porque Heidegger cree que la dimensión existentiva no solo se hace presente en momentos de vinculación óptica, sino que aparece justamente como reverso también en lo que él denomina *existenzielle Unverbindlichkeit* o desvinculación existentiva. La referencia a la existentividad se puede dividir, por ende, en dos grandes vectores: por una parte, una dimensión positiva-vinculante y, por otra parte, una dimensión negativo-desvinculante.

En la *Grundeinstellung* o *Grundhaltung* de la filosofía encontramos una *Umstellung* de la dirección o de la *Zugrichtung* de la experiencia

cotidiana. Este *Grundhaltung* solo tiene lugar si se da lo que llama Heidegger un compromiso existensivo o *existenzieller Einsatz*. “La esencia del *Grundhaltung* filosófico” está caracterizada por lo que Heidegger denomina la “función existensiva” (GA 83 244). Esta función existensiva está constituida por el *Sich-selbst-durchsichtig-machen* y por la *Selbst-übernahme der eigenen Existenz*. El *Grundhaltung* retiene en este *Einsatz* el *Gegenzug* que se presenta en la resolución como tendencia a la transparencia, en la medida en que en la resolución se da un *Zurückholen*, un recuperarse del estado pérdida (sz 268), y finalmente tiene lugar en ella una deshabitación [*Entwöhnung*] y una despresentación [*Entgegenwärtigung*] que rompen el predominio del presente (sz 391). El *Grundhaltung* es un *Gegenzug* en contra de la tendencia auto-supresiva que tiene lugar bajo la impropiedad. En ese sentido, la postura despliega una relación existensiva de *Ergreifen* y de *Ausbildung* respecto de la posibilidad en cuanto tal. “En todo filosofar –dice Heidegger– lo esencial es el *Einsatz* de la existencia” (GA 28 252). Este *Einsatz* nuevamente tiene dos momentos: uno vinculante y otro desvinculante: el momento vinculante del *Einsatz* queda caracterizado por el hecho de que en él aparece una guía existensiva [*existenzielle Leitung*] (GA 26 176), y en ese sentido, el *Einsatz* entrega concreción al proyecto ontológico: el *Dasein* retoma una posibilidad. Pero al mismo tiempo, el *Einsatz* tiene una dimensión negativa en la medida en que desde la perspectiva del comportamiento individual esta guía [*Leitung*] no entrega una medida [*Massgebend*] (GA 26 176), vale decir, no entrega una medida óptica. En el *Einsatz*, según Heidegger, se da la aperturidad de la finitud que vuelve al sí-mismo en inesencial (GA 26 176). Vale decir, el compromiso no está solamente en poner en juego una dimensión de la existencia, sino también en *vaciar* a la existencia.<sup>8</sup> Estos momentos desvinculantes del *Grundhaltung* como *Einsatz* no son explicables por sí solos, en la medida en que según Heidegger no nos podemos poner en la posición de filosofar por un acto de libertad, sino que somos llevados por el rompimiento de las relaciones de comprensividad entre la cotidianidad y los tránsitos explicativos que ocurren desde la esfera pre-predicativa a la predicativa.

En el marco de la tematización, por su parte, hemos dicho que la dimensión de la *Explikation* de carácter constructivo, tiene también por

8 Es digno de destacar, en este sentido, que el *existenzieller Einsatz*, vale decir, el volverse inesencial de la existencia, asume y retoma los momentos de la *Entleerung* y de la *Vernichtung* propios de los procesos de ideación de cuño husserliano (cf. Hua XIX 241). Esto, finalmente, muestra que la indicación formal como tal se sigue moviendo pese a toda su resistencia por caer en momentos de *Ausformung* de segundo orden, en una tematización “esencial”. Ahora bien, dicha esencia es una esencia existente, y por ello mismo, un radical contrasentido en términos husserlianos.

objeto una experiencia fundamental. Desde la perspectiva constructiva la dimensión existentiva aporta el suelo veritativo para la verdad ontológica. La construcción o proyección de una idea de ser determinada de existencia requiere desplegarse en una dirección negativo-desvinculante y otra positivo-vinculante: por una parte, requiere de la *existenzielle Unverbindlichkeit*, en cuanto no se quiere proyectar una idea de existencia determinada respecto del contenido óntico, sino que se quiere iluminar [*enthüllen*] la estructura de la posibilidad en cuanto tal. La *existenzielle Unverbindlichkeit*, en este sentido, es un fenómeno coordinado con el uso de la indicación formal en *Sein und Zeit*. La idea de existencia no puede ser una conformación [*Ausformung*] del contenido, sino una formalización del cómo de la ejecución misma. Vale decir, ser filósofo no es por sí mismo y sin consideración del modo de ejecución, más indicativo de lo que es una posibilidad propia que ser científico. Pero, por otra parte, la construcción tiene que mantenerse en una conexión [*Verklammerung*] con la dimensión existentiva (GA 83, 243), y, por lo tanto, debe la proyección existencial no desatarse (*Abschnüren*) (sz 295) de los comportamientos existentivos. La proyección en este caso se despliega sobre el suelo fenomenal del ente como aquello que es co-experenciado [*miterfahren*] y concomitante [*vorgängig*]. En ese sentido, la experiencia constructiva de la filosofía tiene un enraizamiento [*Verwurzelung*] en la dimensión existentiva que se explica por el hecho de que la filosofía como posibilidad debe ser sometida a un *Ergreifen*, pero, por otra parte, es ella misma una posibilidad que se mantiene en una relación de crecimiento con la dimensión existentiva y por ello, una *Ausbildung* o despliegue interpretativo de una posibilidad que nace existentivamente.

Ahora bien, tal como hemos dicho, sin embargo, la dimensión constructiva de la tematización –vale decir, la libre proyección que delimita el punto de mira o *Vorsicht* en el que se analizará un determinado fenómeno–, requiere de una experiencia reductiva que permita la *Abhebung* o realzamiento ontológico de la estructura de ser; a saber, lo que Heidegger denominará una experiencia fundamental. Esto lo confirma Heidegger en *Sein und Zeit* de manera totalmente explícita:

La interpretación ontológica es un tipo posible de interpretación, la cual fue caracterizada como el desarrollo [*Ausarbeiten*] y apropiación [*Zueignung*] de un comprender. Toda interpretación tiene su pre-poseción, su manera previa de ver y su manera de concebir previa. Si en tanto que interpretación ella deviene en tarea explícita de una investigación, entonces el todo de estos 'supuestos', llamado por nosotros la situación hermenéutica, requiere una previa aclaración [*Klärung*] y aseguramiento [*Sicherung*] desde y en una experiencia fundamental [*Gründerfahrung*] del 'objeto' que queremos patentizar. (sz 232)

Lo que nos interesa poner de relieve en este caso es que la *Abhebung* se realiza en la experiencia fundamental que sirve de base para la tematización. Todas las ciencias, ya sean ontológicas u ónticas se apoyan en la dimensión existensiva, en la medida que, según Heidegger, solo son posibles por medio de la resolución, o verdad propia de carácter óntico (cf. SZ 363). La resolución se caracteriza, en diferentes grados, por ganar transparencia sobre la propia situación de la existencia, en la medida en que en ella se da la transformación de la *Lage* o *situación general* a la *Situation*. La *Situation* como modificación propia de la aperturidad general también se despliega en su dimensión existensiva bajo relaciones de *Ergreifen*, *Zerfall*, *Versäumnis*, y especialmente, en relaciones de *Ausbildung*, *Erwachsen*, y *Entspringen*. De ahí entonces que una modificación de la *Situation* de la propiedad sea precisamente la *Hermeneutische Situation* ganada desde la resolución. Esta es, entonces, precisamente la experiencia fundamental que está en el trasfondo de la tematización científica.

Hasta hace algunos años la determinación precisa del concepto de experiencia fundamental aquí mencionado se movía en un suelo más bien especulativo. Sin embargo, con la publicación de GA 82 Heidegger confirma que la experiencia fundamental que permite la transición entre un *Vorgabe* a un *Vorhabe* en el marco de la ontología y que decide la legitimidad de la situación hermenéutica es, según él, la resolución precursora [*vorlaufende Entschlossenheit*] (GA 82 127). Así, Heidegger procura reintroducir también una diferencia de base con las ciencias ónticas: si bien las ciencias nacen de la *verdad propia*, según Heidegger, ellas todavía están totalmente atadas al contenido de la situación. En cambio, en el caso de la filosofía, la experiencia fundamental es la *vorlaufende Entschlossenheit*, que no solo aporta por ende una verdad óntica como auto-transparentamiento, sino al mismo tiempo una certeza [*Gewissheit*] o evidencia a la verdad por medio de la revocación [*Zurücknahme*] radical del contenido de la *Situation*. Esa certeza, en el caso de la filosofía, no solo es una revocación para constituirse como un *ser libre para* la situación, sino una revocación *respecto de* las posibilidades concretas de la situación, en la medida en que el contenido del acto resolutorio es el adelantarse mismo, vale decir, que la posibilidad en la que se proyecta la existencia retiene el colapso de las posibilidades ónticas concretas.

En la experiencia fundamental se lleva a cabo, por ende, un realzamiento reductivo en tanto que reconducción [*Rückführung*] que tiene lugar como un *volverse desde* el ente *al ser* (GA 24 29). La *Abhebung* reductiva (cf. GA 24 28) que ocurre principalmente en la experiencia fundamental nos presenta nuevamente otra función de la dimensión existensiva, que en este caso no es positiva-desplegante como en el

momento constructivo, sino de carácter negativo. Esta negatividad de la dimensión existentiva, que en este caso no es la de una *Verklammerung* (GA 83 243) entre la dimensión existentiva y la existencial, corresponde a la experiencia de una *existenzielle Unverbindlichkeit*, una desvinculación existentiva. La desvinculación existentiva que en el plano del *Grundhaltung* y de la tematización se desplegaba, ciertamente, como no-vinculación óptica en el proyecto ontológico, vale decir, como no obligatoriedad de la posibilidad concreta en el plano del *Möglichsein* para la estructura formal de la existencia, es en el marco de la *Abhebung* una experiencia, vale decir, un modo de apertura, uno tal que dice relación al acceso y a la base desde donde se perfilan lo que Heidegger denominará el abordar al ser [*Ansprechen des Seins*] y la discusión del ente [*Besprechen des Seiendes*] (sz 44). Esta función del *Ansprechen* como base para la *Begrifflichkeit* (cf. sz 44) es precisamente lo que se asegura en la *Grunderfahrung* (cf. GA 18 18).

La experiencia fundamental de la resolución precursora, a grandes rasgos, está estructurada por tres fenómenos centrales: por la angustia, por el adelantarse y por la conciencia. En este momento me interesa únicamente poner de relieve cómo cada uno de estos momentos retoma la dimensión esencialmente disruptiva que está preservada en los momentos de la desvinculación existentiva. En el adelantarse hay, por una parte, una destrucción [*Zerbrechung*] de los endurecimientos de la existencia conseguida (cf. sz 264) y lo que Heidegger denomina una renuncia del sí mismo [*Selbstaufgabe*] (cf. sz 264), que es el revés de la posibilidad extrema de la muerte. Dicha renuncia se da conjuntamente, sostiene Heidegger, como un permanecer arrebatado [*entrissen bleiben*] al sujeto de la impropiedad (sz 263). Esta dimensión patética de la experiencia fundamental –vale decir, de la concreta explicitación de sentido que traza los primeros delineamientos de los *modos de tenencia* y de los *modos de conceptuación*–, también se repite en la disposición fundamental de la angustia. En la angustia se da, en efecto, un colapso [*Zusammenbruch*] de la significatividad (cf. sz 189) y tiene lugar el peculiar fenómeno del golpear contra el mundo [*auf die Welt gestossen zu sein*] (sz 343). Se da, por otra parte, también una *imposibilidad de proyectarse o* [*Unmöglichkeit des Sichentwerfens*] (sz 343), a consecuencia del colapso significativo, pero esta imposibilidad del proyectarse es un dejar resplandecer [*Aufleuchten-lassen*] la posibilidad de la propiedad (sz 343). Se produce, en esta dirección, un surgir de la angustia [*Aufsteigen der Angst*] (sz 344) que tiene por reverso el colapso [*Zusammenbruch*] de la significatividad. En la angustia tiene lugar un liberarse-de [*sich befreien von*] y al mismo tiempo, un volverse libre para [*Freiwerden für*]. Por su parte, en la conciencia tiene lugar un “momento de choque” [*Moment des Stosses*], que se interpreta como una sacudida [*Aufrütteln*]

(sz 271), en la que se quebranta e interrumpe la voz del uno. Aquí, las posibilidades ópticas, desde la perspectiva de su *apropiación* o *decaimiento*, no quedan intactas, sino que, por el contrario, se manifiesta un hundimiento insignificativo [*Zusammensinken*] (sz 273) de su vigencia, en la medida en que con la conciencia se rompe toda una articulación de la significatividad cotidiana.

Hasta aquí hemos ofrecido una formalización fenomenológica de lo existensivo en Heidegger en los diferentes momentos de la ciencia ontológica. Sin embargo, este trabajo ha adolecido de una falencia: a saber, que sólo ha descrito formalmente la transferencia de la verdad al interior de una fenomenología con base existensiva, pero no se ha puesto de relieve cómo la dimensión existensiva asegura la orientación por la evidencia y cómo, desde la dimensión existensiva, se extraen criterios de verdad. Por otra parte, la pregunta de cómo la *existenzielle Unverbindlichkeit* puede contribuir a la fijación de un estándar de prueba y de evidencia tampoco ha sido abordado. En esta última parte de nuestro trabajo no podemos abordar este complejísimo problema con toda la holgura que haría falta pero elaboraremos una respuesta que aclare la relación entre evidencia, acreditación y dimensión existensiva de un modo preliminar. Para eso, y para contrastar nuestra postura, nos detendremos una vez más en las críticas que abordamos al trascendentalismo normativista de Steven Crowell. Mediante las críticas que esbozamos al principio de este artículo, se trataba de defender lo mismo que quieren defender Crowell, Gethmann y otros. No se trataba, desde luego, de negar ni la orientación a la evidencia, ni la dimensión irrecusable del sentido como horizonte de mediación trascendental en la fenomenología de Heidegger y, tampoco, sobre todo, la teoría ejecutiva que le sirve de suelo. Todos estos antecedentes son hechos bien establecidos de la causa y, por ello, ponen de manifiesto que la única vía correcta de interpretación es, tal como sugieren Crowell y Gethmann, la vía que pone de relieve la *veritas transcendentalis* como un trascendentalismo *sui generis* del sentido. El problema está, más bien, en la reinterpretación normativa y en la interpretación muy estilizada que se vierte de la validez descubrible en el plano de la evidencia. Como clave reconstructiva, podríamos decir que la recuperación de Heidegger del problema de la evidencia a principios de los años 20, es decir de la *vivencia de la verdad*, es lo que le permite a Heidegger no sólo desarrollar una problematización categorial específicamente ontológica, sino también, por una parte, dar plena cuenta de la variedad de la extensión de la dimensión existensiva, y por otra parte, de una radicalización óptica que se mantiene todavía en los estándares de evidencia básicos de la ontología fundamental y que, justamente, tiene como contracara el creciente alejamiento de Heidegger de interpretaciones de la validez en un marco normativo. ¿Qué quiere decir esto?

Se podría decir que toda la reinterpretación de Heidegger de la evidencia fenomenológica de raigambre husserliana pasa por enfatizar los momentos ejecutivos que conducen el análisis de Husserl justo ahí donde comienza el establecimiento de la objetividad y de la identidad por medio de la aprehensión reflexiva (cf. HUA XIX 651). Si la validez es el espacio de la verdad en el que es posible establecer el “es”, vale decir, es el espacio en el que la verdad del ente aparece, Heidegger llega a construir, desde una perspectiva doxográfica inmanente, una teoría ejecutiva del significado justo ahí donde terminaría la ejecución de la evidencia en su dimensión vivencial y pre-objetiva en lo que Husserl denominaba cubrimiento identificador [*identifizierende Deckung*] (cf. HUA XIX 651), y que, en el marco de la fenomenología descriptiva, es esencialmente insuficiente para dar cuenta de la verdad como objeto (cf. HUA XIX 651). Este espacio que delimita la identificación cubridora [*deckende Identifizierung*], separa la esfera de la pura vivencia de la verdad y del hundimiento [*Versenkung*] en ella previo a la aprehensión objetivante (cf. HUA MAT-III 119 y ss). Si Husserl fundaba lo que él denominaba la ejecución de la identificación adecuada [*Vollzug der adäquaten Identifizierung*] (HUA XIX 652) en la ejecución del cubrimiento identificador, y si este a su vez, aportaba meramente la ejecución de la evidencia vivida del *objeto en su identidad* y no, sin embargo, la *identidad del objeto*, Heidegger intenta mostrar que ya en el nivel de la ejecución de la *identifizierende Deckung* la articulación categorial está presente (GA 20 64 y ss). Se trata, sin duda, de un falseamiento genial de la doctrina de la intuición categorial en la que elementos de racionalidad y de identidad no-teoréticos quedan elaborados en sus condiciones básicas previo al momento reflexivo del sentido de aprehensión [*Auffassungssinn*] concretamente categorial, en la medida en que ya ahí la vida de la intencionalidad está plenamente desplegada en su situatividad y, por tanto, articulada categorialmente (cf. GA 20 64 y ss). Esto, a todas luces, es una reapropiación productiva de la evidencia que no está presente en el Husserl de *Investigaciones lógicas*. Reinterpretado de manera productiva en el plano de la fenomenología husserliana, la categoría ya está en el *Auffassungssinn* primero donde tiene lugar la mera conciencia de unidad [*Einheitsbewusstsein*] pre-categorial (cf. HUA MAT-III 119). Si la evidencia es para Husserl, en tanto vivencia de la identidad del objeto, el plano de asentamiento de la evidencia de la validez objetiva, Heidegger ha recurrido a una interpretación de la evidencia que rechaza precisamente el momento de la objetividad. Es, hasta cierto punto, y por más paradójico que parezca, una evidencia puramente ejecutiva la que sirve a Heidegger para desarrollar una ontología, en la medida en que esta ejecución no está confinada a la interioridad de la vivencia, sino que está expedida en el plano de articulación categorial de la situación.

Esto no debería extrañarnos porque este es el fin último de una teoría ejecutiva del sentido. Con ello, no es que la verdad desaparezca, es que la objetividad y, por ende, la validez objetiva, ya no son el marco desde donde se puede reconstruir como tal todo el repertorio categorial de una ontología. En este sentido, Heidegger no está extrayendo la idea de evidencia desde la validez objetiva, sino del momento ejecutivo mismo. Por ello, para Heidegger la intuición categorial ya está puesta en juego en el marco de la ejecución de la unidad de cubrimiento [*Deckungseinheit*].

Para Heidegger la idea de una normatividad que se apuntale en el espacio de la validez objetiva sólo es posible de ser analizada en su fundamental dependencia ontológica, justamente, porque el espacio de validez ya está cortado para Heidegger a la medida del problema del juicio. “Así pues, –sostiene Heidegger– la razón por la que esta omisión está efectivamente presente, la razón por la que la idea de normación [*Normierung*] se discute con una asombrosa falta de preocupación, se debe a que la idea de norma se extrae de un punto de vista completamente aislado, que a su vez está predeterminado por la preocupación por el conocimiento reconocido. Se extrae de los hechos del juicio teórico” (GA 17 87)<sup>9</sup>. Cuando hablamos de normatividad ya estamos en una interpretación del estar-en-el-mundo peculiarmente desorientado, entregado a una reflexividad de la intencionalidad donde el camino hacia el mundo debe ser repuesto. Ciertamente, la validez normativa quiere defender ese camino, pero ella ya llega demasiado tarde. No podemos establecer en la validez objetiva el espacio de articulación categorial de la ontología porque el espacio de la validez supone un modo de determinación de sus objetos que se sostiene sobre el nivel de la pura ejecución de la mismidad del objeto, sin embargo, desarrollando sus posibilidades a priori en la esfera del juicio mismo. Este es el punto central. Husserl reconoce, por ejemplo, que la primera vivencia de la verdad, en la evidencia vivida en la que aún no se ha articulado una categoría, existe siempre la posibilidad por esencia de un desarrollo [*Entfaltung*] en una conciencia de identidad categorial, pero en este momento de hundimiento vivencial, todavía no hay categorialidad porque todavía no hay identidad objetiva (cf. HUA XXVIII 318). Y este es justamente el espacio en el que Heidegger quiere acantonarse: es la mismidad del objeto el hilo conductor de Heidegger y no el objeto en su identidad, porque de ese modo se evita la identificación entre ontología, esfera de validez y primado del juicio. Una norma, en tanto derivación del problema de

9 “Warum also dieses Versäumnis in der Tat vorliegt, warum mit einer erstaunlichen Unbekümmertheit die Idee der Normierung diskutiert wird, das liegt daran, daß die Idee der Norm aus einem ganz isolierten Blick geschöpft wird, der wiederum von der Sorge um erkannte Erkenntnis vorgegeben ist. Sie wird aus dem Tatbestand des theoretischen Urteils geschöpft”.

la validez de la identidad del objeto, no puede para Heidegger servir como hilo conductor para retrotraernos al espacio pre-normativo del significado, porque este no tiene la forma de una proto-constitución de la normatividad. No se trata, por ello, tanto de eliminar el normativismo de buenas a primeras, sino, más bien, de mostrar su derivación. La norma es descriptivamente insuficiente y, por lo tanto, requiere ella misma de una interpretación ontológica, porque la norma surge como una formalización de la esfera de validez que ya ha sido ganada en la esfera del juicio (cf. GA 17 87). Aquí vemos, por lo tanto, las insuficiencias de acceso del plano de la normatividad. El empleo de normas no puede ser transparente no porque no hemos cortado la norma a la medida del ente, lo cual nos somete de nuevo a un nuevo tipo de dogmatismo, sino que la norma no ha sido interrogada en lo que Heidegger llama la normatividad-para [*Normativität für*] (GA 17 87). Para Heidegger la idea de fijar el cuidado normativamente sólo es conseguible sobre la base de la omisión del cuidado mismo, y esto porque la norma ha extraviado, en el proceso de su derivación, la vuelta al origen. La norma es como la migaja de pan que en el cuento de los hermanos Grimm nos permite la exploración, pero ella no nos permite el regreso a casa. El normativismo busca para Heidegger traer el todo de la vida [*Ganze des Lebens*] a un alto (cf. GA 59 134), no porque sencillamente se trate de reglas que someten al estatismo la vida misma, sino porque, en último término, omiten la movilidad de la vida. Esta movilidad no tiene que ver con que las normas destruyan la concreción y la temporalidad de la vida, porque ellas despliegan la vida del Dasein en su concreción. Este concepto de movilidad no dice sencillamente que la vida no pueda ser llevada a un alto, sino que refiere al hecho de que la multiplicidad de extensión [*Erstreckungsmannigfaltigkeit*] de la vida está limitada. Se podría decir entonces que para Heidegger el problema de las normas de determinación es si surgen de una experiencia fundamental que legitima su originalidad y los procesos de explicitación que están a su base (cf. GA 61 20-21).

Si lo anterior es así, el problema que subyace a las normas es el problema de su conceptualización. El problema queda puesto en el medio mismo de la generificación [*Verallgemeinerung*]. Las normas, según Heidegger, siguen creciendo desde la formalización de la validez (cf. GA 17 87). La norma no sería, por sí misma, un concepto de orden; sin embargo, tendría a su base algo así como una conformación [*Ausformung*] de la validez (cf. GA 60 62). La norma introduce, sin embargo, y esta es una tesis polémica, un tipo de generificación material respecto de la amplitud de extensión de la vida y una formalización nivelante en el plano de las estructuras. En términos de una generificación material, la norma construye la relación entre existencial y *existenziell* como una

relación de instancias: estas instancias están estructuradas en términos de género-especie, vale decir, que el existencial contiene a la modificación existitiva excluyendo relaciones de contradicción y estableciendo relaciones de oposición. De esta manera, el normativismo no puede justificar adecuadamente, por ejemplo, las *modificaciones privativas* del poder-ser como formas no sólo deficientes del poder-ser sino con su peculiar forma de éxito, justamente porque desde la norma la privación o negación modal queda crecientemente fijada como un caso de contradicción. Ante la insignificatividad existencial, vale decir, la desestructuración de la orientación normativa de la vida, el Dasein ya no puede ser un ente que responda a normas. Si mi *Befindlichkeit* es la impotencia radical, entonces no puedo estructurar mi vida de ninguna manera, y las normas, y mi propio cuidado, deben colapsar. Esta conclusión es falsa en el marco de la fenomenología de Heidegger, justamente porque el normativismo, tal como lo presentamos, es inobtenible. *La impotencia es una forma de poder, y el poder es una forma de impotencia.* La norma sostiene en una oposición demasiado crasa a las modalizaciones del poder-ser. El existencial, por el contrario, excede radicalmente la norma porque formaliza de manera positiva incluso modos que normativamente no pueden ser formalizados (cf. sz 82). Heidegger habla, en efecto, de un “sentido fenomenal positivo” [*positiver phänomenaler Sinn*] derivado de formas privativas en las que una estructura formal se hace presente (cf. sz 82). Esta consecuencia nos lleva a otra justamente respecto de la formalización: la norma esencialmente nivela dos formas de reglas: por una parte, las reglas ontológicas y las reglas ónticas en el plano de la positividad del sentido. La norma es norma para lo óntico y para lo ontológico y esto es posible porque lo óntico sólo puede tener cabida desde el acceso que el sentido garantiza. Este tipo de formalización empuja al normativismo de Crowell a, por una parte, colapsar la diferencia entre lo óntico y lo ontológico operativamente, pero por otra parte, a rechazar cualquier autosuficiencia de la dimensión óntica, y por lo tanto, en el plano trascendental este tipo de consideraciones debe ser neutralizada (cf. Crowell 2001 243). El normativismo de Crowell puede ser todo lo concreto que quiera ser, pero está forzado a defenderse de “caídas” en preguntas ónticas, porque no observa que la posibilidad de estar fundando ónticamente forme parte también de este trascendentalismo. Por su nivelación de lo óntico y lo ontológico a partir de una formalización del sentido, el normativismo debe permanentemente rechazar la dimensión óntica como una dimensión metalógica cuando exige una consideración que no pase por formas positivas del sentido. La interrogación óntica, vale decir, aquella que ya no es regional, para Crowell, ya no pertenece al ámbito del sentido. Por ello, Crowell insiste en mostrar que hay una doble fundamentación en el pensamiento

de Heidegger (Crowell 2001 233 y ss.). Sin embargo, esto no es así. No hay dobles fundamentaciones en la fenomenología de Heidegger, sino una, que es ciertamente trascendental, pero que no es normativa porque no está atando todas las formas de fundamentación al sentido en su dimensión positiva. No hay tal cosa como una “caída” óntica en el planteamiento de la *Pre-Kehre*, porque el sentido y el sinsentido pertenecen al *Dasein* (cf. SZ 151). Esto es lo que este normativismo no puede entonces acceder: al ser siempre una formalización de la esfera de la validez tiende a no ver que el espacio del sentido es más amplio y que, por tanto, la formalización debe incorporar también elementos negativos como modos de una peculiar positividad

Ahora bien, ¿si esto es así, y la teoría de la evidencia de Heidegger es una teoría puramente ejecutiva, vale decir, una que rechaza el momento de la validez de la identidad, quiere esto decir que no hay criterios de acreditación? La pregunta por los estándares de prueba, los modos de acreditación, las decisiones en torno a la admisibilidad de fuentes de justificación está, en la fenomenología de Heidegger, completamente emparentada al suelo de evidencia ejecutiva de la dimensión existensiva, vale decir, al suelo más concreto, fáctico y patético en el que la existencia se realiza. Aquí estamos al frente de un suelo amplio de carácter óntico y existensivo que incluye no sólo los vectores positivo-vinculantes, sino también negativo-desvinculantes. Podemos, por ello, hablar de sistemas de acreditación dependientes siempre de determinadas formas de ejecución existensiva. La acreditación es siempre una *operación acreditativa* y, por lo tanto, todas las formas de estandarización vienen, en último término, de formas de ejecución de la evidencia. Revisemos brevemente algunas de estas posibilidades. En el plano de la *Zuhandenheit*, la posibilidad de una acreditación concretamente no-teorética derivada de la expresividad propia del trato no es sino, tal como ha mostrado Gethmann (1991), la auto-remisión del *Dasein* y la coyuntura de las totalidades respeccionales que fungen como contextos de inserción del ente. Más allá del carácter predominantemente teórico que el concepto de acreditación pudiera poseer, su dimensión ejecutiva deja abierta, por una parte, la posibilidad de una acreditación por medio de la utilidad y, por otra, de una acreditación propia de las posibilidades de expresividad articulables como inmanentes al trato y no como degenerativas de la transformación del ente a la mano en un ente ante los ojos (cf. SZ 218). La acreditación en el plano del ente intramundano, y concretamente, en el ente accesible en el trato práctico-operativo, se fundaría, por lo tanto, en el descubrimiento [*Entdecktheit*] del ente como fundado en el desocultamiento [*Erschlossenheit*] del estar-en-el-mundo (cf. SZ 224). Es porque en la auto-proyección ejecutiva nos remitimos a determinadas posibilidades del trato que podemos encontrar el significado del ente

y, a partir de aquí, las posibilidades de conceptualización mostrativa [*Aufweisung*] y de acreditación [*Ausweisung*]. Se trata siempre, sin embargo, de la apertura de una determinada experiencia fundamental predelineante que nos entrega la posibilidad de una norma de determinación (cf. GA 61 21). La norma de determinación es dependiente del modo de acceso y, por ello, de la experiencia fundamental y, en ese sentido, ella no posee originariedad ontológica. La medida a la que aspira la fijación de la acreditación no es separable de la ejecución concreta de la auto-remisión y de la remisión de un ente a un contexto de inserción posible. Esta acreditación no tiene ya tanto que ver con el uso sino con las posibilidades descriptivas de una fenomenología de la *Zuhandenheit*. En el caso de las ciencias, las posibilidades de acreditación son, naturalmente más complejas: dependen de la interacción de momentos proyectivo-constructivos y, asimismo, de experiencias fundamentales que permiten el despliegue progresivo de las transiciones ontológicas. El desarrollo de Heidegger en *Ser y tiempo* prosigue aquí la idea de las lógicas concretas que el joven Heidegger desarrolla como expresión de un suelo de experiencia [*Erfahrungsboden*] (cf. GA 58 74). La acreditación que surge siempre de manera contextual y situativo-dependiente deriva en formas de acreditación, sin embargo, progresivamente despegadas de los contextos vitales de las que surgen. Por ello, en último término, la acreditación de los conceptos que articulan las ciencias sólo es lograble en lo que Heidegger denominaba “ontologías regionales”, aquella indagación ontológica de los conceptos fundamentales de una ciencia a la luz de la inserción del ente en contextos de articulación de sentido y de descubrimiento. El contexto de expresión de las ciencias, pese a todo, debe ser también accesible indicativamente, en la medida en que la acreditación se funda en formas del *Sich-zeigen* del ente. Aquí no todas las formas de acreditación son formas vinculantes, sino también desvinculantes. En efecto, Heidegger habla, por ejemplo, de lo incomprensible [*Unverständnis*] como modo de acceso al ente que queda circunscrito en la naturaleza (cf. GA 20 298). Aquí no estamos frente a una destrascendentalización de la naturaleza, sino a una modalidad de la acreditación por medio de un acceso desvinculante. La *Unverständlichkeit* es un modo de la *Verständlichkeit* (cf. GA 20 335) que, en último término nos señala los modos de desmundanización que están presentes en las ciencias. En el plano de la ontología fundamental, los fenómenos de acreditación son, desde luego, también extraordinariamente complejos: ellos demandan una consideración de la auto-proyección y de la construcción totalmente peculiares y de un empleo de las experiencias fundamentales y sus elementos existenciales vinculantes y desvinculantes que emplazan todas las posibilidades de articulación y de acreditación en un plano científico. Toda la ontología

de Heidegger apunta, ciertamente, al sentido del ser, y por ello, debe interrogar al ente que ónticamente está destacado por la comprensión del ser. Esto implica que la acreditación del sentido del ser sólo puede ser exhibida por medio del acceso al ente (cf. GA 20 195). Las posibilidades de acreditación, y específicamente, las que pertenecen al análisis existencial surgen, nuevamente, como una posibilidad de apropiación existentiva. La esfera estrictamente ontológica permanece siempre en estado de anudamiento [*Schnürung*] con la esfera existentiva porque la esfera ontológica formaliza la amplitud de la extensión de la dimensión existentiva y obtiene sus estándares de acreditación desde formas de vinculación y desvinculación existentiva presentes en las experiencias fundamentales. Esto, desde luego, no implica una confusión de esferas, en la medida en que los existenciales han sido obtenidos no sólo por fenómenos de despliegue y desarrollo positivo. Estos estándares no se establecen por medio de formalizaciones normativas ni por medio de generificación material: tratan de construir, por el contrario, la plena movilidad de extensión de la dimensión existentiva y deben, por ello, neutralizar su norma de determinación para abrirla a la ejecución concreta de la evidencia. Tal como sostiene Löwith (1969 64) la necesidad y la posibilidad del análisis ontológico-existencial está siempre predelineado [*vorgezeichnet*] y enraizado [*verwurzelt*] existentivamente (Heidegger-Löwith 64).

El vacío y la generalidad trascendentales de las estructuras existenciales no están contruidos únicamente por medio de desarrollos positivo-vinculantes sino también por medio de formas de desvinculación. En las formas de desvinculación surgen formas de exhibición pregnantes que acusan la presencia de estructuras trascendentales por medio de diversos fenómenos de exhibición. Abierta esta dimensión ejecutiva de la evidencia, de carácter radicalmente amplio, el problema de la verdad ya no se resuelve por medio de la adecuación o por medio de las normas de validez formalizadas desde la esfera del juicio, sino más bien, por medio de una *acreditación e indicación* de la verdad y por formas de originariedad de la verdad respecto de las experiencias fundamentales de las que las propias posibilidades de acreditación surgen. Aquí no estamos fuera de un trascendentalismo, estamos, por el contrario, en un trascendentalismo que ha fijado sus estándares de prueba por medio de experiencias fundamentales que nos dan la amplitud del ente y que fijan, por ende, los estándares que la conceptualización debe asumir. Si cabe hablar aquí de una norma esa norma ya no es la formalización de la verdad representativa como corrección [*Richtigkeit*] sino la originariedad [*Ursprünglichkeit*] (cf. GA 58 244). Se trata, naturalmente, del descubrimiento de la verdad y de los estándares de prueba como descubribles no en una teoría representacionista

de la verdad, sino en una teoría ejecutiva de la verdad que nos pone ante la acreditación [*Ausweisung*] no como una figura de adecuación entre oración y mundo, entre representación y cosa externa, sino en las formas de indicación [*Weisen*], de apuntamiento y de señalización. No hay para la fenomenología otro estándar de prueba que lo que la experiencia, mediada *sénsicamente*, puede dar. Sin embargo, este dar está él mismo ligado a la ejecución de las experiencias fundamentales. Esta dimensión ejecutiva no carece de intencionalidad y de articulación categorial, y tampoco, desde luego, carece de un momento de expresión judicativa. Sin embargo, el momento de validez atribuible al juicio y a sus pre-constituciones no es dominante en él.

La evidencia con la que aquí tratamos es la evidencia de la situación comprensiva que es alcanzable desde experiencias fundamentales que pre-delinean las posibilidades de cumplimiento y de conceptualización. La acreditación, para Heidegger, no es separable de la evidencia ejecutiva sino que simplemente es un modo marcado de ella. “La evidencia no es un acto que acompañe a la acreditación misma y que se añada a ella, sino que es su ejecución como tal o bien un modo destacado de ella” / “Evidenz ist kein Akt, der die Ausweisung selbst begleitet und zu ihr hinzukommt, sondern ist ihr Vollzug selbst, bzw. ein ausgezeichneter Modus”/ (GA 201 108). Aquí, sin embargo, no estamos hablando de objetos que vienen a evidencia indicativa, sino de estructuras ejecutivas que obtienen su pregnancia en determinados fenómenos mostrativos de realce [*Abhebung*] propios de las experiencias fundamentales que articulan los modos de tenencia y los modos de expresión. De esta manera, los criterios de verdad en tanto que derivados de un ideal de originariedad se fijan en las experiencias fundamentales que retienen, en su dimensión no-objetiva, el momento ejecutivo de la evidencia como origen de las posibilidades de explicitación conceptual y de condiciones indicativas de acreditación.

Justamente, la transformación fenomenológico-hermenéutica de la verdad apunta a reinterpretar el problema de la acreditación en presencia directa de la cosa (cf. SZ 218). De aquí que el concepto de verdad en la fenomenología, junto con su orientación y predilección por la intuición, tome ya sus estándares de prueba de una situación de señalamiento: se trata, de hecho, de que el *Ausweisen* es una forma de la referencia [*Weisen*], no para disolver todo en la absorción semántica del signo, en la densidad de la intencionalidad emancipada de la intuición, sino para abrir paso a la cosa misma. *Ausweisen* es, por ello, ya un modelo de indicación [*Zeigen*] (cf. SZ 218), un remitir enteramente orientado por la presencia de la cosa y un virarse que supone que es la cosa misma, en su inexorable mediación sénsico-horizontal, lo que se da y no una mera

representación de la misma<sup>10</sup>. En el modelo indicativo de la verdad, por ello, el señalamiento ejecutivo muestra una prioridad: esto implica no una eliminación de los criterios de acreditación y cumplimiento, sino por el contrario, una transformación de los mismos.

La *existenzielle Unverbindlichkeit* nos muestra, de este modo, que la fundamentación óptica de la ontología no es una fundamentación únicamente positiva, sino también negativo-*diáirética*. En el fondo podemos acercarnos a esta fundamentación porque la *existenzielle Unverbindlichkeit* no es permanente, y no designa la destrucción de la esfera de ejecución. La dimensión existentiva tiene que ser abordada como un único espacio de ejecución de los existenciales y, al mismo tiempo, como el único espacio de evidencia. Esta evidencia no es la evidencia de la objetividad ni de la norma que formaliza y nivela al mismo tiempo la norma óptica y la norma ontológica, sino la evidencia de la ejecución. Este plano de ejecución que designa el espacio mismo del sentido abre diferentes niveles de consideración en la medida en que no sólo abre lo óptico desde el espacio del significado, sino también desde el espacio de la insignificatividad. Esta es una posibilidad que, sin embargo, no podemos desarrollar aquí.

### **Conclusión: la pretensión [Anspruch] de la ontología y el rol de la existenzielle Unverbindlichkeit**

La desvinculación existentiva se da, en definitiva, en los tres niveles que abordamos como una especie de destrucción o *Vernichtung* de la proyección en posibilidades concretas y que justifica que, en el ámbito del proyecto, lo ontológico pueda, por una parte, ser una proyección de lo óptico, y al mismo tiempo, por otra, evitar una *Zusammenwerfen* de ambas dimensiones. Esto, evidentemente, no implica que el proyecto de Heidegger se vuelva un proyecto tortuoso, de una negatividad abismal que destruiría la posibilidad de una síntesis. La desvinculación existentiva, y el uso de los fenómenos de colapso, marchitamiento, desvinculación e insignificancia tienen, por el contrario, un rol metódico que circunscribe el momento de acceso al plano constituyente. La experiencia fundamental rompe con la positividad de la dimensión

10 En este caso, la propia pregunta por la medida que fija el estándar de prueba de un modo normativo si bien no está en las antipodas del discurso de la acreditación, ciertamente se mueve en un terreno propicio para las predilecciones del representacionalismo que la propia fenomenología quiere evitar. Preguntamos por una medida comparativa, porque todavía no hemos abandonado la *Abbildtheorie*, que se cuele en los intentos por atender a la realidad más allá de las repulsas de lo dado. Cuando ya no hay nada dado, cuando las cosas mismas se han extraviado tanto que la centralidad de la intencionalidad ha quedado fuera de sus goznes, entonces es necesario, pese a todo, preguntar por el modelo, por la medida, por el criterio comparativo.

existente para que el *Anspruch* ontológico pueda fundarse. El *Anspruch* ontológico, la pretensión de verdad ontológica, no sería más que una modificación de la interpretación, sostiene Heidegger, un desarrollo de su *situatividad*, que tiene en la base de su función tematizante no solo una *Verklammerung* positiva con la dimensión existente, sino también una desvinculación aportada por la experiencia fundamental. Esta experiencia fundamental que ofrece el suelo a la tematización no muestra meramente el revestimiento externo de posibilidades significativas de ser en una especie de anodina e inocua indiferencia, sino, ante todo, el fenómeno profundamente desgarrador de una pérdida de posibilidades, una especie de palpación viva del hundimiento y del colapso del sentido. Sin embargo, tal como sostiene Heidegger el sentido no es nunca oponible al fundamento, porque el sentido funda incluso como “abismo del sinsentido” (cf. SZ 152).

## Bibliografía

### *Bibliografía primaria I*

- Heidegger, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Heidegger, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- Heidegger, Martin. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA Bd. 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. GA Bd. 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA Bd. 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA Bd. 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA Bd. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. GA Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- Heidegger, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. GA Band 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- Heidegger, Martin. *Vorträge*. GA Bd. 80.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- Heidegger, Martin. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA Bd. 82. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.
- Heidegger, Martin. *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. GA Bd. 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Husserl, Edmund. *Allgemeine Erkenntnistheorie, Vorlesung 1902/03*. HUA MAT-III. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band–II Teil*. HUA XIX. Den Haag: Kluwer, 1984.

### *Bibliografía primaria II. Cartas y otros manuscritos*

- Heidegger, Martin y Bultmann, Rudolf. *Briefwechsel 1925–1975*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Heidegger, Martin y Krüger, Gerhard. “Carta del 15 de septiembre de 1925” *Briefe*. Universitätsarchiv Tübingen: Nachlass Gerhard Krüger. Mn.13. *Inédita*.
- Heidegger, Martin y Löwith, Karl. *Briefwechsel 1919-1973*. Freiburg: Alber, 2017.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

### *Bibliografía secundaria*

- Apel, K.-O. “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”. In: *Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.) Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, 131-175.
- Becker, Oskar. “Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers”. En: Heidegger, M. (Ed.) *E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Special*, Issue 10 (Suppl.), 1929.
- Bernasconi, Robert. *Heidegger in Question: The Art of Existing*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993.
- Brelage, Manfred. *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: De Gruyter, 1965.
- Caputo, John. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Carman, Taylor. *Heidegger's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Crowell, Steven. "A Philosophy of Mind: Phenomenology, Normativity, and Meaning", en *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*. Editado por Matthew Burch, Jack Marsh e Irene McMullin. New York: Routledge, 2019a, 329-354.
- Crowell, Steven. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Crowell, Steven. "Life and World: Heidegger's Phenomenological 'Metaphysics' and its Discontents", en *Heidegger in the Anglo-American Reception*. Editado por John Rogove. Cham: Springer, 2022.
- Crowell, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: CUP, 2013.
- Crowell, Steven. "On What Matters: Personal Identity as a Phenomenological Problem", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, 2021: 261-279
- Crowell, Steven. "Phenomenology and the Problem of Metaphysics". *Tópicos, Revista de Filosofía, Special Issue: What Should We Do With Heidegger?* ed. Andre Laks. México: Universidad Panamericana, 2018: 13-38.
- Crowell, Steven. "Transcendental Phenomenology and the Seductions of Naturalism: Subjectivity, Consciousness, and Meaning," *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi. Oxford: Oxford University Press, 2012, 25-47.
- Crowell, Steven. "Twenty-First Century Phenomenology? Pursuing Philosophy With and After Husserl," *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, XVII, 2019b: 37-58.
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of Unpublished Seminars of 1933-35*. New Heaven: Yale University Press, 2009.
- Fischer, Kurt. *Abschied: Die Denkbewegung Martin Heideggers*. Würzburg: Epistemata, 1990.
- Gethmann, Carl Friedrich. "Heideggers Wahrheitsauffassung in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit". En *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*. Editado por Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1991, 101-130.
- Gethmann, Carl Friedrich "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens en der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit". *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986: 27-53.
- Gethmann, Carl Friedrich. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Ginev, Dimitri. *The Context of Constitution: Beyond the Edge of Epistemological Justification*. Frankfurt am Main: Springer, 2006.
- Hoy, David. "Heidegger and the Hermeneutic Turn." *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles B. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Hübner, Wolfgang. "Aneignung des Überlieferten." *Der Mensch als geschichtliches Wesen: Anthropologie und Historie*. Herausgegeben von Klaus-Jürgen Grundner, Peter Krausser und Heinrich Weiss. Stuttgart: Klett, 1974: 24-75.

- Kisiel Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California, 1993.
- Landgrebe, Ludwig. *Der Begriff des Erlebens: ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Löwith, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler Verlag, 1986.
- Löwith, Karl. "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie." Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Herausgegeben von Otto Pöggeler. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969.
- Marck, Siegfried. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol. I, Tubinga: Mohr Siebeck, 1929.
- McGrath, Sean. *Heidegger: A (Very) Critical Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008.
- Tugendhat, Ernst. *Der Begriff der Wahrheit bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Tugendhat, Ernst. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aletheología*, Buenos Aires: Biblos, 2008.
- von Herrmann, Friedrich Wilhelm. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Bd. I. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- von Herrmann, Friedrich Wilhelm. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Bd. II. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- von Herrmann, Friedrich Wilhelm. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Bd. III. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008.
- Wiplinger, Fridolin. *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. München: Alber, 1961.
- Wolin, Richard. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990.