

“VOZ” Y “FENOMENO” EN LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL  
DE HEIDEGGER

Jacques Taminiaux

El A. examina la lectura heideggeriana de Husserl y el rol atribuido a las Investigaciones lógicas en *El ser y el tiempo* y en algunas de las lecciones de la época de Marburgo, a la luz de la lectura derridiana, en *La voix et le phénomène* de la teoría husserliana del signo del significado en la primera de las *Investigaciones Lógicas*. Según Derrida, ésta resultaría portadora de ciertos ejes claves de la metafísica como la doctrina de la idealidad la que, en tanto “repetibilidad indefinida”, privilegia el instante indivisible (*Augenblick*, guiño de ojo”), el que a su vez se halla sostenido por la forma última de la vida trascendental: la presencia a sí del Presente Viviente. Siendo las referencias de SZ al texto de Husserl sólo escasas sino discretas, el A., para aclararlas, se apoya en ciertas lecciones claves del Heidegger de Marburgo (*GA 20, 24 y 26*). Esto le permite sostener que Heidegger, aun cuando las desplaza y metamorfosea, aprueba y suscribe tanto la teoría del significado y del signo, como ciertas doctrinas fundamentales de la fenomenología de Husserl encadenándose según un motivo intuicionista. El A. argumentará no solamente que el privilegio de la voz que “da a ver” y “a escuchar” se hallará en el corazón de la *Bedeutung* heideggeriana (cuya forma suprema es el *Ser*), sino que el privilegio del “instante” prevalecerá sobre el movimiento diferenciado de la temporalización extática constituyendo así no sólo el suelo de la ontología fundamental sino la llave de toda la historia de-construida de la metafísica.

[“Speech” and “Phenomena” in Heidegger’s Fundamental Ontology”] The A. examines Heidegger’s reading of Husserl’s *Logical Investigations* in *Being and Time* and in certain texts of the Marbourg period, in the light of Derrida’s interpretation in his *Speech and Phenomena* of the theory of meaning and sign in the first of Husserl’s *Logical Investigations*. Derrida claims that Husserl’s theory is laden with some key axes of metaphysics, like the doctrine of ideality that, as “indefinite repeatability”, grants privilege to the indivisible instant (*Augenblick*, “wink”), which is in turn supported by the last form of transcendental life: the self-presence of the Living Present. Because SZ’s references to Husserl’s text are not only scarce but also too discrete, the A., in order to cast some light upon them, draws from certain key lectures of the Marbourg period (*GA 20, 24 and 26*). This will permit him to sustain that Heidegger does approve and subscribe, although displaced and transformed, both the theory of meaning and sign as well as certain fundamental doctrines of Husserl’s phenomenology linking them according to an intuitionistic motive. The A. claims not only that the privilege of the voice that “permits seeing” and “listening” finds itself at the heart of Heidegger’s *Bedeutung* (which under its highest form is *Being*), but also that the privilege of the “instant” will prevail over the movement of the “*Differance*” that belongs to the ek-static temporalization constituting thus not only the ground of fundamental ontology but also the key of all the deconstructed history of metaphysics. (Transl. by R. Rizo-Patrón)



En *Sein und Zeit*, las referencias a Husserl, sean aquellas que figuran en el cuerpo del texto o aquellas que se incluyen en notas a pie de página, son relativamente poco numerosas, menos numerosas que las alusiones a Kant —bastante menos numerosas que las remisiones a Aristóteles. Discretas en número, no lo son menos discretas en lo que a contenido se refiere. En algunas ocasiones se limitan a expresar de manera general el reconocimiento al maestro al precursor; en otras, no hacen sino indicarle al lector que es posible comparar —¿o contrastar?— cierto número de descripciones trazadas por la naltica del *Dasein* con determinados análisis husserlianos. En uno y otro caso, no se llega a saciar la curiosidad del lector.

Que la fenomenología se abre paso (*Durchbruch*) en las *Investigacionesógicas*, que Husserl merece ser proclamado como el que inaugura el “suelo” “terreno” (*Boden*) que hacen posible las investigaciones de la ontología fundamental (p. 38), que el autor de éstas últimas está en deuda con el autor que dio “ciertos pasos en dirección del descubrimiento de las ‘cosas mismas’” (p. 39), e incluso que nada hay de “constructivista” en el apriorismo husserliano y que éste no hace sino reavivar “el sentido de todo empirismo filosófico auténtico” (p. 50): el lector se muestra dispuesto a suscribir tales aclaraciones; no obstante, el hecho de que todas se vinculan a consideraciones e método, y por cierto muy generales, no permite distinguir a partir de qué puntos precisos cabría postular la filiación husserliana de la ontología fundamental.

Cuando se evocan, por otra parte, tanto temas como textos precisos en el marco de análisis determinados, la referencia apunta sea a indicar una laguna en la problemática husserliana —los análisis de la personalidad en *La filosofía como ciencia estricta* y en *Ideen II* adolecen del defecto de no plantear la cuestión del “ser personal” (p. 47)— sea a brindar información cuya parque-

dad apenas si permite darle empleo, por así decirlo. Tal es particularmente el caso de las menciones a Husserl que figuran en las notas a los §§17 y 34 de *Sein und Zeit*. En una nota al §17 se indica que “para el análisis del *Zeichen* y de la *Bedeutung*” cabe remitirse a la primera de las *Investigaciones lógicas*. Una nota al §34 señala nuevamente que “para la teoría de la *Bedeutung* cabe remitirse tanto a la primera de las *Investigaciones lógicas*, como a la cuarta y a la sexta”. La nota indica, además, que “para una concepción más radical de la problemática”, cabe referirse a *Ideen I*, §123 y siguientes.

En ausencia de un modo de emplearlas las alusiones permanecen enigmáticas. Al menos señalan, en virtud de su repetición misma, la importancia que Heidegger le otorgaba a la teoría husserliana de la *Bedeutung*, en particular bajo la forma que ésta reviste en la primera de las *Investigaciones lógicas*, aquella misma cuya argumentación escudriñó *La voz y el fenómeno* con rigor y penetración difíciles de igualar. ¿Qué se oculta bajo el interés que Heidegger le prodiga a la primera *Investigación lógica*? ¿Remite acaso al lector a dicho texto con la finalidad de que éste distinga aquello que lo separa de la analítica del *Dasein*? ¿O se persigue, por el contrario, que el lector advierta una suerte de filiación entre el primer texto y el segundo? Si uno se limita a *Sein und Zeit*, tales interrogantes permanecen en el terreno de lo indecible, en virtud de la discreción de que hace gala la obra a este respecto. Dejan de ser indecibles si tan sólo advertimos que las conferencias que dictó Heidegger en la época en que apareció el libro resultan un tanto menos discretas.

Así es como en el curso marburgués del semestre de verano de 1927 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>1</sup> se afirma lo que sigue: “Tan sólo en época muy reciente ha sido el problema del signo objeto de una indagación efectiva. Husserl propone en la primera *Investigación lógica* “*Ausdruck und Bedeutung*” las definiciones esenciales que conciernen al signo (*Zeichen*), indicación (*Anzeichen*) y designación (*Bezeichnung*), todos ellos distintos del *Bedeutend*. La función de signo de lo escrito respecto de aquello hablado constituye una función totalmente distinta de la función de signo que lleva a cabo lo hablado respecto de aquello que resulta *bedeutet* en el discurso (*Rede*) e, inversamente, del todo distinta de la función que desempeña lo escrito, la escritura, respecto de aquello a lo que apunta. Se nos muestra en torno a este punto una multiplicidad de relaciones simbólicas (*Symbolbezie-*

---

1. GA, 24 [N.d.T.]

ungen), que resulta sumamente difícil aprehender en su estructura elemental que exigen amplias investigaciones. Hallamos, a título de complemento de la indagación husserliana, ciertas observaciones en *Sein und Zeit* (§17 *Verweisung und Zeichen*) que responden a una orientación de principio. Hoy el símbolo se ha convertido en una fórmula corriente; sin embargo, nos alejamos de la investigación de aquello a lo que apunta o no logramos sentir siquiera las dificultades que se esconden debajo de esta singular alabanza“ (GA, 24, p. 263). Así se aclara la nota al §17. Lejos de invitar al lector que éste descubra sin ayuda alguna la línea divisoria, las palabras citadas confiesan, más bien, una filiación. Esta se funda en que las definiciones propuestas por la primera *Investigación lógica* son “esenciales” para Heidegger y, más precisamente, en que resulta esencial establecer una distinción entre la *Bedeutung* y el signo, por un lado, y entre ésta y la indicación y la designación, por otro.

La página que hemos citado líneas arriba afirma, en resumen, que el §17 de *Sein und Zeit*, en la medida en que completa la indagación husserliana, se inscribe igualmente sobre aquella distinción “esencial”. El párrafo referido se describe simplemente —aunque el asunto dista de ser tan simple— en el marco de “una orientación de principio” de la que la indagación husserliana carece según se sugiere. Diremos que se inscribe, por decirlo rápidamente, en una ontología del *Dasein* ausente de los trabajos de Husserl.

Finalmente, la página citada sugiere al mismo tiempo que lo que se dice de la *Rede* (discurso) en *Sein und Zeit* y de la *Bedeutung* cuyo locus es y que anima, lejos de esgrimirse como acusación en contra de la enseñanza de la primera *Investigación lógica*, la prolonga en el sentido de la “orientación de principio” requerida por la ontología del *Dasein*. La invitación se extiende también a que consideremos que la nota al §34, lejos de ser simplemente formativa, declara igualmente la confesión de una filiación husserliana.

No es intención nuestra hacer aquí el inventario de las señales de tal filiación en los §§17 y 34, sino, más bien, indagar si ésta se conserva en el momento en que la “orientación de principio” adoptada por la ontología del *dasein* desemboca en el análisis de la modalidad más profunda de la *Rede*, saber, la *Gewissen* que evitaremos traducir por conciencia moral. Los términos de esta indagación nos parecen impuestos por otro curso de Marburgo que posee la doble virtud de presentar una suerte de versión primera de *Sein und Zeit* —particularmente de los §§17 y 34—, y la de decir cuáles son los puntos precisos en los que la investigación que se lleva a cabo reivindica la

herencia husserliana. Se trata del curso de 1925 sobre los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*,<sup>2</sup> m en cuya sección preliminar se le atribuye a Husserl el mérito de tres hallazgos decisivos: el de la intencionalidad, el de la intuición categorial y el del sentido originario del *a priori*. El segundo es el que más nos atañe y que permite que fijemos los términos de nuestra indagación.

De manera general, toda la sección preliminar de este curso hace que la doctrina husserliana —en especial aquella de las *Investigaciones lógicas*— se engarce en la doctrina de Aristóteles. En lo esencial, tal engarzamiento se refiere a la *Rede*, palabra que Husserl emplea por su parte y que Heidegger elige para traducir el *logos* aristotélico.

En *De Interpretatione* (4, 17a, 1 sq.) se afirma que todo *logos* es *semantikós*, pero que no todo *logos* es *apophantikós*. Heidegger comenta el pasaje como sigue: todo *logos*, o discurso, es semántico, en la medida en que el discurso en general *bedeutet*, quiere decir algo, “muestra algo en el sentido del *Bedeutung*, cuyo resultado es algo comprensible (*Verständliches*)”. Pero el único *logos* que es apofántico es el que es *theorein*, mirada.

Se postulan, pues, dos niveles de mostración jerarquizados. Semántico o apofántico, todo discurso muestra (*zeigt*) lo comprensible y en ello reside la *Bedeutung* en el sentido más general. Pero es muy distinto mostrar lo comprensible tal y como lo hacen el deseo, la promesa, la súplica, muy distinto es mostrar aquello mismo que así se muestra. A estos dos niveles de mostración, uno que se limita a brindar lo comprensible en general, otro que se deja ver a sí mismo, corresponden los dos niveles de la *Bedeutung*: uno que se restringe a brindar lo comprensible en general y otro que, lejos de confinarse a ello, deja ver propiamente la cosa misma, es *sachverfassenden*, visión de la cosa misma (sobre esto último, *GA*, 20, pp. 115-116).

No cabe duda de que un poderoso motivo intuicionista rige esta lectura de Aristóteles. Tal motivo determina la interpretación heideggeriana de la *phoné*. Cuando Aristóteles deja entender que “en cuanto a su realización concreta, el discurso tiene el carácter del hablar, es decir, de la articulación en las palabras mediante la voz”, Heidegger insiste en que hay que comprender que “tal carácter (*phoné*, *Stimme*, voz) no constituye la esencia del *logos*, sino

---

2. *GA*, 20 [N.d.T.]

ue, por el contrario, el carácter de la *phoné* se determina a partir del sentido propio del *logos* como *apophainesthai* a partir de lo que el discurso (*Rede*) es propiamente (*eigentlich*) —mostrativo, que permite ver” (*ibid.*, p. 116). Existe un vínculo entre voz y fenómeno, pero es éste último el que rige a aquella, de manera tal que la voz se eleva hasta aquello que le es más propio cuando se limita a acoger al fenómeno en el sentido más propio. Puesto que ocurre que Heidegger cita en una sola pieza el *De Interpretatione* y la primera investigación lógica (cf. *GA*, 24, pp. 262-263),<sup>3</sup> cabe preguntarse si no será que las “distinciones esenciales” que esta última postula rigen su lectura del tratado aristotélico, si, por decirlo de otro modo, no son aquellas distinciones as que determinan su caracterización de lo semántico y lo apofántico.

Sea lo que fuere, convengamos por el momento en que el motivo intuicionista desempeña un papel central en el análisis que Heidegger propone del hallazgo de Husserl sobre el que más se extiende: el de la *kategoriale Anschauung*, la intuición categorial. *Anschauung* equivale en alemán al griego *theorein* que, según recordamos, forma parte medular de la caracterización heideggeriana del *logos* aristotélico. La *Anschauung* no se revela menos central en la teoría husserliana del discurso y es uno de los puntos en torno a los cuales la interrogación que lleva a cabo Jacques Derrida se muestra más insistente. Heidegger, en cambio, en cuanto a este punto, suscribe sin sospecha el análisis husserliano.

Examinemos lo anterior con mayor detenimiento.

Que la *Rede* (el discurso) en el sentido husserliano sea, en primer lugar, nunciativo, que el discurso esté compuesto esencialmente por enunciados y emita por tanto a una lógica o una *Erkenntnislehre* constituye una temática que Heidegger dista de avalar como tal. *Sein und Zeit* sostendrá que el enunciado está lejos de ser un modo originario del discurso y que éste es ante todo de naturaleza interpretativa. Consiste sobre todo en aprehender estados de las cosas *en tanto que* tales o cuales, de manera que el enunciado no es sino un modo derivado de la explicitación interpretativa (§33). Aun cuando la crítica del privilegio del enunciado y la demostración de su carácter derivado respecto de la *Auslegung* no hayan sido formuladas tal cual en el curso de 1925, se anuncian no obstante en la insistencia con que se postula que el discurso es una posibilidad de ser del *Dasein* y que, en consecuencia, “el sentido de

---

El autor cita de la traducción francesa, *Problèmes fondamentaux*, p. 263 [N.d.T.]

una *lógica específica* consiste en elaborar tomando en consideración al *Dasein* tal estructura apriorística (*dieser apriorischen Daseinsstruktur*) del discurso, en elaborar las posibilidades y los tipos de explicitación interpretativa...” (p. 364). La lógica no posee, pues, carácter último alguno como pensaba Husserl en las *Investigaciones*, ella nos refiere a una ontología del *Dasein*. A ésta se le concede el rango último.

Sin embargo, la sustitución de la primacía husserliana de la *Erkenntnislehre* por la primacía de la ontología del *Dasein* deja intacto, aun cuando lo desplaza, al hallazgo husserliano en materia de *Bedeutung*, tal y como lo propone la doctrina de la intuición categorial. Según esta doctrina, la *Rede*, en la medida en que quiere decir (*bedeutet*), se apoya sobre un sistema complejo de idealidades —formas y categorías— que, aun cuando constituyen un exceso o un excedente respecto de todo contenido fáctico dado a la percepción sensible, no dejan de ser ofrecidas a una intuición no sensible sino ideal, la intuición denominada categorial. Las *Bedeutungen* que expresa el discurso se fundan, pues, en última instancia, en la visión intuitiva de dichas idealidades. Gracias a la *Anschauung* de éstas últimas es que el discurso es capaz de expresar. Heidegger escribe a este respecto: “Es un mérito esencial de las investigaciones fenomenológicas haber situado de manera principista en el primer plano de la interrogación sobre la estructura de lo lógico este sentido auténtico (*eigentlicher Sinn*) de la expresión (*Ausdrücken*) y del carácter expresado (*Ausgedrücktheit*) de todos los comportamientos”. Y agrega: “Esto no resulta sorprendente si consideramos que de hecho nuestros comportamientos están penetrados por enunciados de un extremo a otro, se realizan en cada ocasión dentro de una determinada expresividad. Es también un hecho que nuestras percepciones y concepciones más simples ya están expresadas y, más aún, de una determinada manera, interpretadas. Primaria y originariamente, antes que ver los objetos y las cosas, hablamos de ellos; dicho con mayor exactitud, no expresamos lo que vemos sino que, por el contrario, vemos lo que se dice de las cosas” (pp. 74-75).

En lo más profundo, decir es, en consecuencia, ver. En lo que a este punto se refiere, estas líneas significan que para Heidegger la enseñanza de Husserl y de Aristóteles se corresponden. Dichas líneas permiten también comprender por qué la nota al § 34 de *Sein und Zeit* les concede a los §§123 y siguientes de *Ideen I* el beneficio de una radicalidad superior. Husserl considera allí que la expresión tomada en su pureza, a saber, en tanto que *Bedeutung* lógica, es “improductiva” y se limita a reflejar un sentido preexpresivo dado a la intuición (cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 83 ss.). Las líneas que hemos citado



no significan, sin embargo, que lo que se ve según Husserl se identifique con aquello que se ve según Heidegger. Tales líneas conjugan, en efecto, de manera útil, la dependencia y la reapropiación y, por consiguiente, el desplazamiento. Donde Husserl postula “actos” de *Bedeutung*, Heidegger habla de “comportamientos”, desplazando al mismo tiempo el locus de la investigación fenomenológica: ya no se trata de *cogitationes* sino, más bien, de formas de comportarse o de existir. Donde Husserl habla de expresión, Heidegger habla de interpretación, sugiriendo con ello que hay una instancia más profunda que el conocimiento que Husserl atribuye a los “actos” de *Bedeutung*, la comprensión, el *Verstehen*, que anima la manera de existir enteramente. Los desplazamientos mismos sugieren que el primer hallazgo husserliano cuyo carácter decisivo celebra Heidegger, el de la intencionalidad, no habría de ser retomado al cual por el propio Heidegger en la medida en que la intencionalidad caracteriza a la sola *Bewußtsein* y no le cabe distinguir sino el vínculo estructural entre una *cogitatio* y su *cogitatum*.

Tampoco podría Heidegger avalar tal cual el tercer hallazgo decisivo de Husserl, el del *a priori*. Pero para entender el porqué de esta imposibilidad hay que seguir de más cerca su debate con la doctrina husserliana de la intuición categorial. Entre las intuiciones categoriales que se mencionan en las *Investigaciones lógicas*, una revestía a los ojos de Heidegger importancia particular en el marco del proyecto teórico que asumió muy tempranamente: la interrogación sobre el sentido del “ser”. Nos damos con que según las *Investigaciones lógicas* no sólo el “Ser no es un predicado real”, tesis kantiana avalada por Husserl, sino que además el “Ser” se da a una intuición categorial, tesis que no encierra desde luego matiz kantiano alguno. Que el “ser” no es un predicado real significa que no es un ente, que no es, incluso, nada dotado de entidad, que no forma parte de la sucesión de predicados en virtud de los cuales se determina la quiddidad de lo que es. Que el “ser” se da a una intuición categorial: he aquí, según hubo de confesar Heidegger en su último seminario, lo que aseguró el “suelo” de la ontología fundamental. Debido a que, entre las *Bedeutungen* a las que la teoría de la intuición categorial atribuye —en las *Investigaciones lógicas*— una posición de exceso o de excedente, la *Bedeutung* “ser” resulta, para Heidegger, la más fundamental, éste metamorfosea a la vez los tres hallazgos de Husserl que considera decisivos. Metamorfosis de la intencionalidad. En un nivel más profundo que ésta, hay la apertura del *Dasein* al ente en tanto que es, en consecuencia, al ser de los entes y, más aún, al ser del ente que él mismo es. Metamorfosis de la intuición categorial. Si es verdad que el “ser” no es una *Bedeutung* entre otras sino la primera de todas, lo más profundo que el hallazgo revela es la comprensión del ser.

Metamorfosis, finalmente, del sentido del *a priori* y por la misma razón. Si es verdad que ser es la primera *Bedeutung* entonces el *a priori* no podría restringirse a las correlaciones noético-noemáticas cuyo locus es la inmanencia en el sentido husserliano. Se trata, antes bien, de un “nombre del ser”, de un carácter de la “estructura de ser del ser de los entes” (GA, 20, pp. 101-102). Sin embargo, esos tres hallazgos metamorfoseados se encadenan según los dictados de un motivo intuicionista, tal y como insiste Heidegger cuando subraya que la intuición es un “modo de acceso al *a priori*”, el cual se puede “mostrar él mismo a sí mismo en una intuición simple” (*in einer schlichten Anschauung an ihm selbst aufweisbar*) (*ibid.*). Si admitimos que estas tres metamorfosis significan en resumidas cuentas que el ser es el fenómeno de la fenomenología, queda aún por determinar a qué *logos* (o *Rede*) que es él mismo videncia intuitiva, según hemos visto, corresponde este fenómeno. Y puesto que al sentido propio del *logos* como *apophánestai* le corresponde una voz (*phoné, Stimme*) la cuestión es saber qué “voz” está en juego en el *logos* adscrito a la videncia de este fenómeno.

Sin embargo, se impone aquí una distinción que no deja de tener relación con la primera *Investigación lógica* y que tampoco deja de tenerla con la enseñanza de Aristóteles. Hemos visto que Heidegger considera esencial la distinción husserliana de *Bedeutung*, en relación con el signo, la indicación y la designación. Indicamos que Heidegger sugiere que ésta coincide a sus ojos con la distinción aristotélica entre lo semántico y lo apofántico. Ahora bien, si es verdad que la primera *Bedeutung* es el ser y que éste se da intuitivamente a comprender al ente que somos, la teoría de la *Bedeutung* no podría provenir de una “raíz” que no fuera la ontología del *Dasein*, del ente que comprende al ser (*Sein und Zeit*, p. 166). Bien sabemos que esta ontología tiene como estructura la distinción entre lo propio y lo impropio, del existir a propósito de sí y del existir cotidiano. En otro lugar, hemos intentado demostrar que esta distinción ontologiza aquella otra distinción en la que se inspira, la que establece Aristóteles entre comportamiento de *praxis* y comportamiento de *poiesis*<sup>4</sup>. Si observamos con mayor cuidado, advertiremos que esta distinción misma guarda un vínculo con aquella entre lo apofántico y lo semántico. En efecto, la *praxis*, según se indica en la *Ética a Nicómaco*, no es propiamente lo que es sino en la medida en que se vuelca en su propia manifestación, en

---

4. Cf. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

su propia irradiación, en lo cual ella apunta a su propia excelencia, en lo cual ella es, por lo tanto, *hou heneka*. Ella es, por tal razón, fundamentalmente ipofántica. La *poiesis* en cambio es una actividad que, en lugar de tener su fin en sí misma, lo sitúa fuera de sí y bajo la forma de una obra que, una vez que existe, no constituye sino un medio para fines ulteriores *pros ti* o *tinós*. Por tal razón, es fundamentalmente semántica, y su *telos*, su obra no deja de escapársele para inscribirse en un ciclo sin fin de remisiones.

El §17 de *Sein und Zeit*, “Remisión y signo” se vale de este último motivo.

El párrafo gira en torno a la actividad de *poiesis* dedicada a la producción y la manipulación de utensilios en el seno de un entorno cotidiano, y establece que el signo, lejos de ser una cosa presente allí adelante (*vorhanden*) que se sostendría como cosa en una relación de mostración de otra cosa, no constituye sino un caso particular de lo *a la mano* (*zuhanden*) y que, por consiguiente, la remisión mostrativa que lo distingue se funda a su vez en la remisión más profunda de “utilidad para”, característica ontológica de todo lo *a la mano* en general. Debido a que esta remisión más profunda (*um zu*, o *pros ti* en el lenguaje aristotélico) constitutiva de lo *a la mano* es el fundamento ontológico del signo, “no puede ser concebida ella misma como signo” (p. 83). Sin embargo, el signo, entre los otros *a la mano*, posee el privilegio de destacar y acceder a una visión de conjunto del mundo ambiente con el que tenemos comercio cotidiano, aquel al cual vinculamos nuestra preocupación y la *Umsicht* o circunspección que lo anima. “Los signos muestran siempre en primer lugar el ‘en qué’ vivimos, aquello a lo cual se sujeta nuestra preocupación, qué coyuntura es la suya” (p. 80) Esta coyuntura (*Bewandtnis*), en tanto que relación que permite ser respecto de esto (*bei*) con la ayuda de aquello (*mit*), caracteriza ontológicamente la referencia constitutiva de lo *a la mano* en general. Y todo *a la mano* no constituye sino un momento de la totalidad de la coyuntura. No obstante, tal y como lo subraya el §18, la totalidad de coyuntura misma “retorna finalmente a un por qué que no se inscribe más en el marco de coyuntura alguna, que no es un ente del tipo de lo *a la mano* interior a un mundo, sino un ente cuyo ser se define en tanto ser-en-el mundo, a cuya constitución de ser pertenece la mundanidad misma. Este “por-qué” primario es un *a-propósito-de-qué* (*Worum-willen*). Pero el *a-propósito* concierne siempre al ser del *Dasein* para el cual en su ser se trata esencialmente de este mismo ser” (p. 84). Este *worumwille*n es el equivalente heideggeriano del *hou heneka* de la *praxis* aristotélica.

No obstante, el análisis llevado a cabo en estos dos párrafos, al mismo tiempo que se reapropia de una distinción crucial de la *Ética a Nicómaco*, se reapropia también —desplazándola desde luego— de la distinción husserliana entre signo, indicación y designación, por un lado, y *Bedeutung*, por otro, y ello junto con la distinción que establece Aristóteles entre lo semántico y lo apofántico. Resulta, en efecto, que en atención al *Worumwillen*, a saber, al propósito de ser propiamente sí mismo, y sólo en relación con esto, existe propiamente la *Bedeutung*, en oposición a aquellas remisiones que caracterizan a los signos y a lo a la mano en general. En un nivel más profundo que el de las remisiones en las que se pierde y se ve absorbida la preocupación cotidiana, está la remisión del *Dasein* a su poder-ser de modo propio, en oposición al poder-ser de modo impropio. La *Bedeutung* propiamente dicha consiste en que el *Dasein* “se vuelque a comprender originariamente su ser y su poder-ser en vistas a ser-en-el-mundo” (p. 87). La autodonación de la comprensión de sí constituye la *Bedeutung* originariamente. Esta consiste originariamente para el *Dasein* en *be-deuten*, es decir, en “hacer claro” su ser a sí mismo, dicho de otro modo, hacer claro que él es a propósito de sí mismo (*umwillen seiner*). A partir de esta aclaración originaria, y a lo largo del hilo de una concatenación que es un alejamiento gradual del *umwillen* primordial, se hacen claros el *Um-zu* (a fin de), *Da-zu* (hacia qué), *Wo-bei* (respecto de qué), *Womit* (por medio de qué), es decir, el conjunto de relaciones engarzadas que le son familiares al *Dasein* en la cotidianidad y a las cuales Heidegger denomina *Bedeutsamkeit*, significancia o significatividad. No obstante, esta significancia que se propaga al entorno y anima toda la coyuntura, aun cuando le es familiar al *Dasein* desde el inicio del juego, es segunda respecto de una *Bedeutung* primordial que es “autorremisión”. El *umwillen seiner*, que hace claro (*be-deutet*) inicialmente, es lo único que importa en definitiva (es otro de los sentidos que la palabra *be-deutet* posee en alemán).

Todo nuestro propósito consiste en saber y cómo si Heidegger, a la manera del Husserl de la primera *Investigación lógica* de la que suscribe “la” distinción inicial, le atribuye a esta *Bedeutung* primordial una naturaleza intuitiva. El hecho de que esta *Bedeutung* sea autorremitente no implica aún que sea intuitiva. Y en primera instancia el hecho mismo de que esta *Bedeutung* remita a un *Verstehen*, a un comprender, parece implicar que no es de naturaleza intuitiva, que no se brinda a una intuición originaria. En efecto, el análisis del *Verstehen* que se ofrece en el § 31, que anuncia explícitamente el §18 (p. 87), afirma que no se le concede “precedencia a la intuición pura” (*dem puren Anschauen*) a la que Husserl se aferra por su parte (p. 147). ¿Acaso hay que entender el elogio de la doctrina de la intuición categorial y en

rticular el elogio de aquella que se refiere al ser como p rfido cumplido que zumar a veneno? De ningún modo. Rechazar la precedencia de la *Anschauung* no es sino tomar distancia respecto de aquello que, de Aristóteles a Husserl, correspondía, a título de correlato noético, al “privilegio ontológico adicional del *Vorhanden*” (*ibid.*). Ya sea que se inscriba en el *nous* aristotico o en la *Bewutsein* husserliana, dicha intuición jams corespondi  sino un sentido limitado del ser: *ousia* o *Vorhandenheit*, presencia all  delante. La *Anschauung* no podría, pues, corresponder al ser en el sentido del “existir” del *Dasein*. Pero de esta toma de distancia no se extrae que el ser a propósito del cual el *Dasein* es tal como es no se brinde a una visión. El proyecto mismo de la ontología del *Dasein* como fenomenología se vendría abajo en su concepto —aquel que se expone en el célebre 7 de *Sein und Zeit*— si dicho ser no fuera susceptible de librarse, como fenómeno, a una visión. Hay que admitir que la sustitución de la *Anschauung*, la contemplación intuitiva, por *Verstehen*, el comprender, implica que la posibilidad prevalece sobre la actualidad: comprender es proyectar, abrirse a su poder-ser y “el comprender, tanto poder-ser, se ve penetrado de un extremo a otro por la posibilidad” (p. 146). No obstante, esta precedencia de la posibilidad sobre la actualidad, cuando elimina el privilegio que tradicionalmente se le acordaba a la *Anschauung*, no recorta el privilegio del ver. Heidegger escribe: “El comprender, en su carácter de proyecto, constituye existencialmente lo que llamamos visión (*Sicht*) del *Dasein* [...], visión del ser mismo a-propósito-del-cual *in* *willen* *dessen*) el *Dasein* es en cada ocasión como es. La visión que se refiere primordialmente y en totalidad a la existencia nosotros la llamamos *ur* *sichtigkeit*, videncia de un extremo a otro” (p. 146).

Esta videncia, que es como tal de naturaleza intuitiva, o *Anschauung* metamorfoseada, se halla en el fundamento de la *Bedeutung* heideggeriana en más profundo que ésta contiene.

Para que la ontología del *Dasein*, el único ente que comprende al ser, no sea pura construcción de filósofo, para que pueda recobrar, gracias a Husserl más allá de su doctrina, “el sentido del empirismo auténtico” (*vide supra*), es necesario que la visión que est  en el núcleo de la *Bedeutung* originaria, gracias a la cual el poder-ser propio se da a comprender se vea atestiguada empíricamente en todo *Dasein*. Tal atestación es otorgada por el fenómeno del *z* *wissen*.

*Gewissen* quiere decir con-ciencia, saber de s  a sí, ciencia íntima.

Un análisis ceñido de los §§54 al 60 de *Sein und Zeit* superaría los límites de nuestro tema. Nos limitaremos, pues, a poner de relieve aquello que coincide con la primera *Investigación lógica* y la prolonga, a lo largo de los mismos ejes que sigue *La voz y el fenómeno*, y que nos disculparán por recordar de forma somera.

Jacques Derrida subraya que en Husserl posee estatuto de idealidad aquello que puede ser indefinidamente *repetido*. Su forma última es el presente vivo como presencia a sí de la vida trascendental. Esta se apoya en una diferencia fundamental, en su propio paralelismo, entre el yo trascendental y el yo mundano que procede del primero y que, en virtud de la reducción trascendental, se puede convertir libremente y sin cesar en él. La posibilidad de tal conversión, es decir, la de la custodia de la idealidad y de toda presencia, depende del privilegio de la voz, la voz fenomenológica, “esta carne espiritual que no deja de hablar y de ser presente a sí, —que no deja *de escucharse* — en la ausencia del mundo” (pp. 15-16). Esta voz silenciosa y solitaria a la que se le encomiendan los signos, los indicios, la expresión y aun el monólogo, es el aparecer puro de la idealidad en la indivisión del *Augenblick*.

Si es verdad que la ontología del *Dasein* tal y como la hemos mostrado hasta ahora considera esencial la doctrina de la primera *Investigación lógica* y se vuelve a apropiarse de ella, sería sorprendente que los ejes que evoca Jacques Derrida en un caso no fuesen evocables en el otro. Sorprendería igualmente que no surgiesen en el momento en que la analítica describe en el *Dasein* la atestación de la comprensión ontológica en lo más propio que posee, es decir, la atestación de la intuición categorial que privilegia Heidegger y que asume a la vez que metamorfosea, la de la *Bedeutung* “ser”. Tal atestación es la *Gewissen*. ¿Son los ejes que evocamos de forma tan somera detectables en el análisis que formula Heidegger?

Desde luego que ya no se trata, en el núcleo del análisis del *Dasein*, de la posibilidad de una repetición indefinida de las idealidades en general. Se trata de la posibilidad de una repetición del ser en tanto no es algo real ni ente alguno. Se trata, más precisamente, de la posibilidad de una repetición del ser en sentido propio, a diferencia del ser en sentido derivado o impropio, que no es sino la caída o recaída de aquél. La *Gewissen* asegura la posibilidad de tal repetición y la asegura indefinidamente. Asegura esta repetición en el elemento puro de la ipseidad, del sí-mismo que es el *Dasein*. Sin embargo, este *Selbst* como poder-ser propio no es sino una “modificación” (§54) del “se”, de suerte tal que la repetición se apoya en un paralelismo estrecho y

una diferencia radical a la vez entre el *Dasein* perdido en el “se” del mundo cotidiano y público y el *Dasein* como poder-ser sí-mismo. El *Gewissen* atestigua la posibilidad de la libre conversión del primero en el segundo de suerte tal que asegura en cada uno la posibilidad de la reducción en el nuevo mundo que Heidegger le confiere a ésta última y que realiza la conversión de la mirada fenomenológica en proyecto constitutivo de la comprensión del ser. La posibilidad de esta reducción depende del privilegio de la voz que llama la *Gewissen*. La voz de la *Gewissen* es la esencia última del discurso no es por las mismas razones que configuran el privilegio de la voz en la primera *Investigación lógica*: soledad, silencio, presencia a sí, aparecer puro. Más aún, el privilegio de la voz cobra mayor fuerza aquí puesto que en el caso de cada una de tales razones se trata tan sólo del poder-ser-sí y ya no de realidades cognitivas en general ni de correlaciones noético-noemáticas. La evocación de la *Gewissen* no sólo recorre, como modo fundamental del discurso, toda comunicación, toda expresión y, finalmente, todo monólogo, sino que, además, en su estructura misma, no atañe sino al Sí (*Soi*), puesto que la evocación emana de éste, puesto que éste interpela al *Dasein* a la vista de su *Selbst*, porque no hace sino convocarlo silenciosamente a su poder-ser-sí mismo y sólo le permite escuchar aquello (§56). Aquí traban el vínculo más estrecho, fenómeno y *logos*, porque aquello que esta voz ofrece al escuchar, ofrece también al ver: la evocación no hace sino abrir y descubrir; de un extremo al otro es *Erschließung* (*ibid.*)

Queda el privilegio del instante. Es indudable que, antes que descripciones husserlianas de la conciencia interna del tiempo, se puede decir de la nomenología heideggeriana de la temporalización ek-stática que en ella “una no-presencia irreductible se ve reconocida de un valor constituyente, y con él [...] una no-originariedad indesarraigable” (*La voz y el fenómeno*, p. 5). La temporalidad ekstática socava el privilegio del presente en la medida en que ésta es esencialmente deportada hacia la retoma de un pasado en la anticipación de un porvenir que no será jamás presente puesto que constituye la muerte misma de lo temporalizante. Resulta aún más paradójico ver que reaparece, en el seno de la descripción de un movimiento al que, tomando en cuenta múltiples consideraciones, no podemos sino dar el nombre de “*différance*”, motivo opuesto de la “cúspide del instante”, de la indivisibilidad del *Augenblick*, del “guiño” que según muestra Derrida constituye en Husserl el curso de la intuición original, es decir, “de la ausencia y de la inutilidad del signo” y, en consecuencia, de “la no-significación como principio de principios” (p. 66). En efecto, esta ciencia íntima que es la *Gewissen* atestigua en su seno mismo del *Dasein* una *apertura originaria* o verdad insigne que es

la resolución (§60 de *Sein und Zeit*). Y ésta sólo es descubridora en el “momento de visión” (*Augen-blick*) gracias al que en el instante el *Dasein* asume su poder-ser-sí (cf. p. 328; p. 338).

No resulta inmediatamente aparente que la constelación de motivos que determinan la metafísica, tales como la totalización, la fundación y el dominio, gravite en torno a este “momento de visión”, en la medida en que al inicio tal momento no parecería vincularse con ninguno de tales motivos. Sin embargo, en realidad, sobre este momento se apoya en última instancia la ontología fundamental, como ciencia última de los sentidos del ser. En éste último buscaba Heidegger, en los días de *Sein und Zeit* la clave de toda la historia de-construida de la metafísica. Es por tal razón que en la introducción al último curso de Marburgo, tras subrayar que “la filosofía sólo se deja caracterizar a partir de una rememoración historial y en el seno de ésta” agregaba en seguida: “sin embargo, esta rememoración (*Erinnerung*) no es lo que es ni cobra vida sino sólo en la comprensión instantánea de sí mismo (*im augenblicklichen Sichselbstverstehen*)” (*GA*, 26, p. 9)

En su principio, la ontología fundamental le otorga, pues, precedencia a la reducción sobre la desconstrucción. Esta no se expone a un exterior, a una “*différance*”, a una dispersión semántica. Los viejos textos que ella escudriña no constituyen galimatías alguno; al igual que el camino hegeliano de la *Erinnerung*, no hacen sino reconducirla a la certeza apofántica de la presencia a sí.

*Université Catholique de Louvain-la-Neuve*  
[Traducido del francés por Eleonora Falco]