

HERMENÉUTICA DE LA VIDA Y FILOSOFÍA EN EL ESCRITO DE HEIDEGGER INTERPRETACIONES FENOMENOLÓGICAS DE ARISTÓTELES

Adrián Bertorello

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)

Abstract

Two are the purposes in the present paper: (i) to present the hermeneutic of human life such as Heidegger explains it in 1922's text *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* - our interest is basically to determine the semantic characteristics that describe these two fundamental concepts of the hermeneutical situation (*menschliches Dasein* and *Philosophie*); and (ii) to attempt going beyond the text in order to propose an interpretation of Heidegger's philosophy that may show its essentially narrative character. Our thesis is: the characteristics of human life (*menschliches Dasein*) give place to a minimal account whose formulation is "Dasein appropriates himself". Human life itself presents the structure of an account, and philosophy (as far as it is not an external alien to life knowledge, but the modality through which life interprets itself) thus has to be understood as the account of life referred to life itself (*mise en abyme*).

Resumen

Con el presente trabajo perseguimos dos finalidades: en primer término, presentar la hermenéutica de la vida humana tal como Heidegger la expone en el texto *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles -Anzeige der hermeneutischen Situation-* (1922). Nos interesa fundamentalmente determinar los rasgos semánticos que describen los dos conceptos fundamentales de la situación hermenéutica (*menschliches Dasein* y *Philosophie*). En segundo lugar, intentaremos ir más allá del texto para proponer una interpretación de la filosofía que ponga al descubierto su carácter esencialmente narrativo. Nuestra tesis es la siguiente: los rasgos que describen la vida humana (*menschliches Dasein*) dan lugar a un relato mínimo cuya formulación es la siguiente: "El Dasein se apropia de sí mismo". La vida tiene la estructura de un relato, y la filosofía (en la medida en que no es un saber exterior y ajeno a la vida sino por el contrario es aquella modalidad por la que se interpreta a sí misma) tiene que ser comprendida también como el relato de la vida sobre la vida misma (*mise en abyme*).

En el año 1922 Heidegger redacta el escrito *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* para postularse

al cargo vacante de profesor extraordinario en las universidades de Marburg —cuyo antecesor era Nicolai Hartmann— y Göttingen —cuyo antecesor era Herman Nohl. Una de las dificultades que se le presentaba a Heidegger para ocupar el cargo era su escaso número de publicaciones. Por este motivo decidió enviar a las dos universidades un adelanto de sus investigaciones sobre Aristóteles. Este adelanto formaba parte de un gran proyecto de investigación sobre la filosofía aristotélica que iba a aparecer en el año 1923 en los volúmenes VII y VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. En Göttingen el escrito fue considerado insuficiente y el cargo fue para Moritz Geiger. Por el contrario la reacción en Marburg fue totalmente distinta. En el verano de 1923 Heidegger fue nombrado profesor extraordinario con el cargo y derechos de un profesor ordinario y comienza su tarea de enseñanza en esa universidad en el semestre de invierno de 1923-1924¹.

Esta brevísima historia de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* sirve para ilustrar el carácter del escrito: Heidegger en dos semanas de trabajo lo redacta en orden a presentarlo como un informe esquemático de sus investigaciones. La urgencia y el fin con el que escribe se puede advertir en el estilo elíptico y sumario del texto (prácticamente es una enumeración de los resultados obtenidos hasta el momento). De ahí surge la dificultad de su lectura e interpretación. Asimismo a este problema inherente al contexto y a la naturaleza misma del escrito hay que sumarle el hecho de que en ese momento Heidegger estaba en plena creación de su pensamiento más original, razón por la cual, los conceptos no gozan de la precisión y el grado de elaboración que en *Ser y Tiempo*.

Con el presente trabajo perseguimos dos finalidades: en primer término, presentar la hermenéutica de la vida humana tal como Heidegger la expone en este escrito. Nos interesa fundamentalmente determinar los rasgos semánticos que describen dos conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana. Ellos son *menschliches Dasein* y *Philosophie*. En segundo lugar, una vez determinado el sentido de estos conceptos, intentaremos ir más allá del texto para proponer una interpretación de la filosofía que ponga al descubierto su carácter esencialmente narrativo. Nuestra tesis es la siguiente: los rasgos que describen la vida humana (*menschliches Dasein*) dan lugar a un relato mínimo cuya formulación es la siguiente “El Dasein se apropia de sí mismo”. La vida tiene la estructura de un relato, y la filosofía (en la medida en que no es un saber exterior y ajeno a la vida sino por el contrario es aquella modalidad por la que se interpreta a sí misma) tiene que ser comprendida también como el relato de la vida sobre la vida misma. En orden a que la exposición resulte lo más clara posible comenzaremos por el análisis de las *Interpretaciones feno-*

¹ “Nachwort des Herausgebers” en Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvencin, 1992; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993, pp. 248 y ss; H. Ott, *Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1992, pags. 133-141.

menológicas de Aristoteles. En un segundo momento expondremos nuestra interpretación narrativa.

1. *Menschliches Dasein y Philosophie en las Interpretaciones fenomenológicas de Aristoteles*

El texto de Heidegger carece de una división temática indicada por títulos y subtítulos. Sólo cuenta con el título general. De ahí que para que nuestros análisis sean fructíferos, nos veamos obligados a someter el texto a una segmentación, cuya finalidad es fijar el recorrido de nuestra lectura. Estrictamente haremos dos segmentaciones. La primera es la siguiente: si consideramos a cada punto y a parte un párrafo, el texto consta de setenta y ocho párrafos estructurados temáticamente en dos partes bien diferenciadas: a) Una introducción —que va del párrafo uno hasta el cuarenta y uno en donde Heidegger hace una presentación de la situación hermenéutica, es decir, elabora el punto de vista y la intención con la que va abordar la filosofía aristotélica. Detrás de los complejos análisis de esta primera parte en el fondo hay un único tema que le preocupa: definir qué es filosofía y cuál es su tarea. b) La interpretación de distintos pasajes de la *Ética* a Nicómaco (Libro Z); *Metafísica* (Libro A, 1 y 2) y *Física* (Libros A, B y Gamma, 1-3). Esto abarca desde el párrafo cuarenta y dos hasta el setenta y ocho. Circunscribimos nuestra investigación al análisis de la introducción (párrafos 1-41).

La segunda segmentación corresponde a los párrafos 1-41. Aquí haremos un recorrido del texto en el que sólo fijaremos la atención en los fragmentos donde Heidegger se refiere a los términos *menschliches Dasein* y *Philosophie*.

Los términos *menschliches Dasein* y *Philosophie* son términos que se implican mutuamente: el objeto de investigación filosófica no es más que la vida fáctica (*faktisches Leben*), o lo que es lo mismo, el *Dasein* humano. Pero al mismo tiempo la filosofía no es algo ajeno y exterior a la vida. Por el contrario es aquella modalidad de la vida por la que se autointerpreta. De ahí que la caracterización de la filosofía vaya unida esencialmente a la caracterización del *Dasein* humano².

Heidegger hace una descripción del *Dasein* en donde se limita simplemente a enumerar las estructuras fundamentales de su constitución: "...las estructuras del objeto "vida fáctica" no deben ser caracterizadas concretamente ni deben ser apresadas en su ensamblado constitutivo, sino sólo debe ponerse a la vista lo mentado con este término por medio de la enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad y deben volverse disponibles para la investigación en tanto tener-previo"³. Esta manera de proceder es muy

² Op. cit. p. 20.

³ Ibid.

importante para entender la naturaleza del texto y el valor de las descripciones. Debido a la circunstancia por la que escribe no le interesa detenerse en la relación estructural que guardan cada una de las aristas que configuran la vida fáctica. Esto tiene como consecuencia que el ordenamiento que podamos hacer de las distintas determinaciones del *Dasein* no sea absolutamente riguroso.

De todos los rasgos que Heidegger enumera y describe hay una serie de expresiones que se destacan del resto por el hecho de que nunca aparecen definidas ni caracterizadas. Ellas son: *Bewegtheit* (movilidad), *Grundbewegtheit* (movilidad fundamental) y *Lebensbewegtheit* (movilidad de la vida). Estas expresiones son términos genéricos que designan la totalidad de la vida fáctica; por ello cada una de las determinaciones que la cualifican como tal, no son más que articulaciones de su versatilidad fundamental. En efecto, la movilidad expresa un rasgo distintivo de la facticidad, el hecho de que la vida fáctica posee un carácter dinámico, plástico, maleable. La movilidad fundamental se articula en una serie de determinaciones cuya enumeración es la siguiente: facticidad (*Faktizität*)⁴, cuidado (*Sorgen*)⁵, tendencia a la caída (*Verfallenstendenz*)⁶, el modo de tener la muerte (*das Wie des den Tod habens*)⁷ y la existencia (*Existenz*)⁸. El hecho de que el término *Bewegtheit* designe la totalidad del *Dasein*, o lo que es lo mismo, que cada una de las determinaciones del *Dasein* sea un modo de la movilidad fundamental de la vida, es lo que distingue a este escrito de *Ser y Tiempo*. En este texto la movilidad tiene un sentido mucho más restringido; Heidegger lo usa para describir sólo el dinamismo de la caída⁹.

La facticidad describe el hecho de que la vida humana es siempre la mía, de que el sentido primigenio de mi propia vida es cargar con el peso de vivir. El cuidado da cuenta de que la vida radica en el trato familiar y multifacético del *Dasein* con su mundo (*Umgang mit der Welt*). La familiaridad de la vida con su mundo posee a su vez tres rasgos que están íntimamente relacionados: tiene una modalidad peculiar de conocer, la circunspección (*das Umsehen*), una modalidad propia de "articular lingüísticamente" lo que conoce (*das Ansprechen und das Besprechen*); y esto lleva consigo el hecho de que el mundo con el que trata la vida siempre esté interpretado de alguna manera (*Ausgelegtheit*).

⁴ Op. cit. p. 19.

⁵ Op. cit. pp. 21-22.

⁶ Op. cit. pp. 23-24.

⁷ Op. cit. pp. 24-25.

⁸ Op. cit. pp. 25-27.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 177: "Welche Struktur zeigt die Bewegtheit des Verfallens?" y op. cit. p. 178: "Die aufgezeichneten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfallens. Wir nennen diese Bewegtheit des Daseins in seinem eigenen Sein den Abstruz."

La tendencia a la caída expresa que, en el trato con el mundo, la vida fáctica se deja absorber por las tareas cotidianas y se pierde a sí misma, en el sentido de que entrega su vida a los otros. En virtud de la caída, la vida se elude a sí misma (*das SichselbstausdemWeggehen des Lebens*) y asume la figura concreta de la vida pública (*Öffentlichkeit*) y del “se” (*man*). El hecho de que el *Dasein* humano caiga en su mundo y entregue su vida al “se” es el resultado del modo en que se coloca frente a su propia muerte, pues la muerte es una determinación fundamental de la vida: “*La vida es en la modalidad en que su muerte es-ahí siempre para ella de alguna manera...*”¹⁰. La tendencia a la caída reseña la huida (*Flucht*) de la muerte. Pero esta no es la única actitud posible, Heidegger habla de un “apresar la muerte” (*Im zugreifenden Haben des gewissen Todes*) cuyo sentido consiste en que la muerte pone a la vida ante la visión de sí misma.

La existencia designa justamente aquella posibilidad en la que la vida se capta a sí misma: “*Este ser sí mismo accesible para él mismo en la vida fáctica se lo ha de caracterizar como existencia. La vida fáctica es, en tanto preocupación por la existencia, un andar indirecto...*”¹¹. Heidegger la describe como un contramovimiento (*Gegenbewegung*), pues en el movimiento de huida la vida capta por retrospectión (*Rücksicht*) aquello de lo huye. La existencia es entonces el contramovimiento por el que la vida, luchando contra la caída, se pone ante sí misma, es decir, ante su propia muerte.

Como dijimos al principio, la caracterización de la filosofía está estrechamente ligada a la descripción de su objeto. La razón de ello está en que la filosofía no es un saber que provenga desde el exterior y que someta a la vida a una conceptualización extraña. Por el contrario, la filosofía es una movilidad fundamental y, en consecuencia, es la vía de acceso adecuada a ella: “*... la investigación filosófica es la consumación explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica y se mantiene permanentemente dentro de ella*”¹². La filosofía es aquella modalidad en que la vida se interpreta y se habla a sí misma: “*... es la realización genuina y explícita de la tendencia a la interpretación [Auslegungstendenz] de las movilidades fundamentales de la vida...*”¹³.

Sobre la base de esta noción general, Heidegger agrega cuatro rasgos que configuran un perfil más detallado de la tarea y sentido de la filosofía. Los mencionamos simplemente: la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*)¹⁴ y lógica (*Logik*)¹⁵; es hermenéutica fenomenológica de la facticidad (*phänomenologische Hermeutik der Faktizität*)¹⁶; es investigación filosófi-

¹⁰ Op. cit. p. 23.

¹¹ Op. cit. p. 26.

¹² Op. cit. p. 20.

¹³ Op. cit. p. 27.

¹⁴ Op. cit. p. 28.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

ca radical (*radikale philosophische Forschung*)¹⁷; y finalmente es conocimiento histórico radical (*im radikalen Sinne "historisches Erkennen"*)¹⁸. De este último rasgo se desprende la tarea de destrucción (*Destruktion*)¹⁹ inherente a la filosofía. A modo de síntesis presentamos un esquema en el que se pueden apreciar los rasgos específicos de los dos términos analizados:

I. Menschliches Dasein: faktisches Leben

Faktizität: an sich selbst schwer tragen; es kommt dem Lebem auf sein eigenes Sein an.

Sorgen: Umgang mit der Welt (Umsehen; Besprechen-Ansprechen; Ausgelegtheit).

Verfallenstendenz: Das Sichselbstaudem Weggehen des Lebens (Man). Das Wie des den Tod habens: das zugreifende Haben des gewissen Todes.

Existenz: die Gegenbewegung.

II. Philosophie: der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens.

Prinzipielle Ontologie und Logik.

Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität.

Radikale philosophische Forschung.

Im radikalen Sinne "historisches" Erkennen.

Si se mira detenidamente esta descripción que Heidegger hace de la vida fáctica, se ve que aparece caracterizada como un juego de fuerzas que se oponen. Así lo expresa el hecho de que la determinación primigenia de la vida sea la movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*). En la movilidad básica se distinguen el movimiento de la caída (*Verfallenstendenz*) y el contramovimiento de la existencia (*Gegenbewegung*). De ahí que se pueda decir que la estructura mínima del Dasein se expresa en ese juego de posición y negación, en donde la negación tiene la primacía: "*Respecto de su sentido constitutivo la negación tiene la primacía original ante la posición...*"²⁰. Este juego está expresado por la dialéctica fundamental de la facticidad: *Verfallenstendenz* vs. *Existenz*.

Asimismo la filosofía es una parte esencial de este juego de la vida. Ella se ubica del lado de la existencia, como aquella modalidad inherente a la existencia por la que la vida se interpreta a sí misma sin ningún tipo de encubrimiento. Así caracterizada, se opone a la interpretación deformante constitutiva de la caída, es decir, a aquella modalidad de la vida por la que esta se interpreta eludiéndose a sí misma. En consecuencia el juego de oposiciones inherente a la movilidad fundamental de la vida se expresa así:

¹⁷ Op. cit. p. 29.

¹⁸ Op. cit. p. 31.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Op. cit. p. 27.

<i>Existenz</i> <i>Philosophie</i> <i>Sein seiner selbst</i>	vs.	<i>Verfallenstendenz</i> <i>Sichselbstaudem Weggehen des Lebens</i> <i>Man</i>
--	-----	--

2. El trasfondo narrativo de la filosofía heideggeriana

Tal como señalamos en la introducción, el propósito de esta segunda parte es proponer una interpretación narrativa del *Dasein* heideggeriano. Para ello tomaremos como punto de partida la descripción que acabamos de formular: la vida fáctica se presenta como un juego de oposiciones. En efecto, el sentido fundamental de la vida fáctica es el movimiento, o lo que es lo mismo, una doble transformación, en el sentido de que el *Dasein*, en virtud de la caída, se elude a sí mismo; y en razón de la existencia, se conquista a sí mismo: eludirse y apropiarse designan las dos transformaciones fundamentales del *Dasein*. Decimos transformaciones para indicar que lo que se modifica es la facticidad del *Dasein*: hay un cambio de estado de la facticidad; este cambio va del estado de perdido al estado de apropiado. Por ello podemos traducir en términos narrativos la estructura más íntima del *Dasein* diciendo que ella da lugar a un relato mínimo: “El *Dasein* se apropia de sí mismo”. Esta afirmación se funda en la noción de relato elaborada por G. Genette y la semiótica greimasiana.

2.1. La noción de relato mínimo

El relato es una producción lingüística en la que se narran determinados acontecimientos. Una forma posible de entender el relato es considerarlo como la expansión de un verbo²¹. Así, por ejemplo, si decimos la frase “Yo pienso” o “él corre”, esto representaría la expresión mínima del relato. El verbo “pensar” y “correr” se expanden al ser conjugados en la primera y en la tercera persona, es decir, cuando se los atribuyen a distintos sujetos que realizan una determinada acción. Desde esta mínima expresión el relato puede expandirse indefinidamente. Como por ejemplo, cuando Genette dice que *La Odisea* no es más que la expansión del enunciado *Ulises vuelve a Itaca*²².

Adoptamos como expresión mínima del relato la descripción que hace Genette: “*La noción de relato mínimo plantea un problema de definición que no es moco de pavo. Al escribir: “Ando. Pierre ha venido” son para mí formas mínimas del relato*”, opté deliberadamente por una definición amplia, y me

²¹ Genette, G., “Discurso del relato” en *Figuras III*, Editorial Lumen Barcelona, 1989, p. 86.

²² Op. cit. p. 86.

atengo a ella. En mi opinión, desde el momento en que hay un acto o un suceso, aunque sea único, hay una historia, porque hay transformación, el paso de un estado anterior a un estado posterior y resultante. "Ando" supone (y se opone a) un estado de partida y un estado de llegada"²³.

Todo relato supone una transformación entre dos términos, uno inicial y otro final. La expresión lingüística de este cambio se halla en la función central que cumple el verbo en una frase determinada, como por ejemplo, *Pierre ha venido*. A partir de esta mínima expresión, y en razón de lo que se llama elasticidad²⁴ del discurso, el relato despliega los diversos sentidos que pueden estar contenidos en esa acción. Basta con que haya un pasaje de un estado a otro para que se pueda contar una historia.

Esta concepción alcanza su máxima expresión formal en la *Semiótica* de la escuela francesa. J. Courtés²⁵ aborda el problema del relato mínimo con mayor detenimiento que Genette. Parte de una afirmación de índole filosófica, y por ello, anterior a la metodología semiótica: el mundo se articula en la percepción bajo una oposición fundamental permanencia vs. cambio: "*Gracias a esta distinción fundamental entre lo que es estable y lo que es modificado o transformado, damos sentido a todo lo que constituye nuestro universo semántico, a lo que hemos denominado, siguiendo a L. Hjelmslev, el plano del contenido*"²⁶.

Es esta oposición radical la que permite definir el relato mínimo como el pasaje de un estado a otro. Semejante definición implica la distinción entre dos estados separados y relacionados por vínculos de oposición (oposición categorial: verdadero vs. falso; oposición gradual: quemante vs. caliente; oposición privativa: vida vs. muerte)²⁷. La noción de relato mínimo implica no sólo caracterizar los extremos del cambio sino también el pasaje de un opuesto a otro. Este pasaje es una transformación sucesiva y reversible que tiene la forma general de un hacer: "*Nuestra definición, un tanto más precisa, del relato como transformación situada entre dos estados sucesivos / reversibles y diferentes se funda en una oposición muy próxima de la que fue nuestro punto de partida (permanencia / cambio), a saber, estatismo vs. dinamismo: por una parte, pues, los estados sobre los cuales acabamos de hablar, por la otra el hacer que asegura la transformación de un estado 1 a un estado 2 o a la inversa*"²⁸.

²³ Genette, G., *Nuevo Discurso del Relato*, Cátedra, Madrid, 1998, p.16; cfr. G. Genette, "Discurso del relato" en *Figuras III*, Barcelona, 1989, p. 84.

²⁴ Greimas, A., *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 110 y ss.

²⁵ Courtés, J., *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Gredos, Madrid, 1997, pp. 99-107.

²⁶ Op. cit. p. 99.

²⁷ Op. cit. p. 102.

²⁸ Op. cit. p. 105.

Sobre la base de esta descripción general del relato, la *Semiótica* crea todo un andamiaje conceptual que intenta formalizar lingüísticamente esa transformación: enunciado narrativo²⁹, programa narrativo³⁰ y esquema narrativo³¹ traducen en un lenguaje técnico la descripción intuitiva e inmediata del relato como un cambio de estado.

2.2. Conclusiones

Así entonces, la descripción heideggeriana del *Dasein* como una doble transformación que va de la tendencia a la caída a la existencia, da lugar a un relato mínimo que expresaría el sentido mismo de la vida humana. Ese relato, dijimos, puede formularse así: “El *Dasein* se apropia de sí mismo”. A partir de este relato se pueden sacar las siguientes conclusiones:

El relato mínimo es la expansión del verbo existir (*Existieren*). En efecto, tal como vimos en nuestra interpretación del texto de Heidegger, la existencia (*Existenz*) es aquella modalidad de la vida fáctica por la que se pone ante sí misma. El relato mínimo del que partimos es semánticamente equivalente a este otro: “yo existo”.

El carácter narrativo del *Dasein* no sólo surge por la posibilidad de traducir su estructura en un relato mínimo sino también, y fundamentalmente, por el hecho de que Heidegger describe la existencia como un contramovimiento (*Gegenbewegung*). El relato “el *Dasein* se apropia de sí mismo” está fundado en la negatividad inherente al existir, en la tensión y carencia que implica la lucha por conquistar la propia vida.

La carencia de la vida fáctica no sólo expresa la batalla contra el desmoronamiento de la vida. La carencia es constitutiva pues, como señala Heidegger, la muerte es una determinación básica de la facticidad. La huida del *Dasein* a la familiaridad tranquilizante de su mundo cotidiano es una fuga de la muerte. En este sentido la muerte cumple una función central en la estructura narrativa del *Dasein*: ella funda el movimiento de huida y el contramovimiento de apropiación. Es la carencia originaria que funda todo relato.

Se puede hablar de una auténtica estructura narrativa porque el sujeto que se apropia de sí no es un sujeto pleno, un sujeto trascendental, sino un sujeto histórico. En términos de Heidegger: el que se apropia de sí mismo soy en cada caso yo. Por ello el relato mínimo cuenta, por decirlo así, una historia singular. El hecho de que *Dasein* humano sea histórico tiene como consecuencia que no pueda salirse de la facticidad ni establecer una perspectiva que esté más allá de ella. Toda mirada sobre la vida es interior a ella misma.

²⁹ “Enunciado” en Greimas, A. y Courtés, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.

³⁰ “Programa narrativo” en Greimas, A. y Courtés, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.

³¹ Courtés, J., *Análisis semiótico del discurso*, Gredos, Madrid, 1997 pp. 141-142; “En busca de los modelos de transformación” en Greimas, *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1987.

La estructura del *Dasein* no sólo da lugar a un relato sino también a otro que está incluido en el primero y cuya función es reflejarlo. La estructura del *Dasein* es la estructura de la *mise en abyme*³². El hilo conductor para justificar esta posición es la noción de filosofía. Para Heidegger la filosofía es aquella modalidad de la vida fáctica por la que se interpreta a sí misma. La filosofía no es un sistema de proposiciones teóricas previas y ajenas al *Dasein*. Por el contrario hay una identificación entre ambos términos. Esta identificación se da en el plano de la existencia. En efecto, la filosofía alcanza el punto de vista vital —desde el cual puede expresar el ser de la vida— cuando el *Dasein*, en el contramovimiento de la existencia, no huye de la muerte sino que se mantiene en ella. En este sentido la filosofía es la interpretación inherente a la existencia misma. Hay una identificación entre el contramovimiento y la filosofía. Por ello hablamos de un relato inserto en otro (*mise en abyme*): el primer relato es el de la vida fáctica, el segundo es el de la filosofía cuya función es reflejar el primero. Entre ellos, como corresponde a toda *mise en abyme*, hay una relación de analogía³³. De los tres grados que propone Dällenbach (similitud, mimetismo e identidad) hay, entre *Dasein* y filosofía, identidad. De ahí que los dos relatos se puedan expresar así: “El *Dasein* se conquista a sí mismo” es el reflejo de “El *Dasein* se conquista a sí mismo”, o dicho más simplemente, la filosofía es el relato de la vida sobre la vida misma. En otras palabras: el *Dasein* sufre una transformación de su estado: la modificación del estado de perdido al estado de apropiación. En ello consiste la vida humana fáctica. Y en este sentido hablamos de una estructura narrativa de la vida. El camino que va de un estado a otro es el relato inherente a la vida, es decir, el relato primero. Pero en la vida (relato primero) tal como la acabamos de describir se inserta otro relato cuya función es tematizar el primero. El relato segundo es la filosofía, que no es algo distinto de la vida misma, sino más bien es la vida misma explicitada, o dicho de otra forma, el relato de la vida sobre la vida. Entre un relato y otro hay identidad.

³² Adoptamos como noción de *mise en abyme* la dada por L. Dällenbach en su libro *El relato especular*, Visor, Madrid, 1987, p. 49: “...es *mise en abyme* todo espejo interno en que se refleja el conjunto del relato por reduplicación simple, repetida o especiosa”. Así entonces, en el interior de un determinado relato es posible identificar otro cuya función es reflejar el primero de diversas maneras. Por ello la *mise en abyme* implica hablar de dos relatos -uno contenido en el otro- que se relacionan siguiendo la metáfora del espejo. Dällenbach propone tres modalidades (tipos) del reflejo que están sacadas de su discusión con Magny y Lafille, y de su interpretación de los textos de Gide. Ellas son: a) la reduplicación simple: entre los dos relatos hay una relación de similitud; b) la reduplicación repetida o infinita: los dos relatos se reflejan recíprocamente generando la ilusión óptica de la multiplicación al infinito, o como lo dice Dällenbach “fragmento que tiene una relación de similitud con la obra que lo incluye, y que a su vez incluye un fragmento que tiene una relación de similitud..., y así sucesivamente”; c) la reduplicación especiosa o apriorística: se supone que en un determinado relato está incluido el otro relato que lo contiene. La relación entre ambos es paradójal.

³³ L. Dällenbach en su libro *El relato especular*, Visor, Madrid, 1987, p. 133

El relato mínimo de la vida, que va del estado de perdido al estado de apropiado, es un relato reversible. Con ello queremos expresar que puede ser visto, o bien como lo hicimos en el punto anterior, es decir, desde el contramovimiento de la existencia. O bien desde la tendencia a la caída, esto es, desde la huida de la muerte. En esta segunda perspectiva, el relato de la vida (el sentido de la vida) puede traducirse en los siguientes relatos mínimos: “el *Dasein* se elude a sí mismo”, “el *Dasein* huye de la muerte”, “el *Dasein* se pierde en el mundo”, etc. En estos relatos la transformación es la inversa de la anterior: va del estado de apropiación al estado de perdido. Al igual que en el punto “e”, en este primer relato se inserta un segundo: el relato de los otros (del *man*). Pero a diferencia de la *mise en abyme* anterior, entre la vida y este segundo relato no hay identidad. En efecto, la vida fáctica no es más que el relato de los otros sobre la vida (sobre mí vida). La pregunta que surge entonces es qué tipo de relación existe o puede establecerse entre uno y otro. La respuesta es la siguiente: una identidad negativa (el relato de los otros *no es* —refleja negativamente— el relato de la vida fáctica).

Al estudiar el concepto de filosofía dejamos de lado un rasgo que Heidegger menciona al pasar y que tiene un valor fundamental para justificar nuestra interpretación de que la estructura del *Dasein* es la de la *mise en abyme*. Este rasgo es el carácter esencialmente ateo de la filosofía: “... y si en segundo lugar la filosofía está dispuesta a volver visible y captable la vida fáctica en su posibilidad decisiva de ser, esto significa, si la filosofía se ha decidido por sí misma radical y claramente sin guiños hacia actividades ideológicas, a poner la vida fáctica sobre ella misma desde ella misma, a partir de sus propias posibilidades fácticas, esto significa, si la filosofía es fundamentalmente atea y comprende esto, entonces ella misma ha elegido decididamente y ha mantenido como objeto para sí misma la vida fáctica respecto de su facticidad.”³⁴ El ateísmo esencial de la filosofía se funda en la radicalidad del saber filosófico, esto es, en el hecho de que la filosofía sólo puede ser el relato de la vida sobre la vida misma. En una nota al final del texto Heidegger precisa el sentido de este rasgo: en primer lugar no alude a los diversos ateísmos históricos sino que su carácter ateo es, por decirlo así, una cuestión metodológica, implica una captación de la vida desde la vida misma y anterior a una referencia a Dios: “...aquí atea quiere decir: librarse del cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad”³⁵. El sentido de esta afirmación es el siguiente: el ateísmo de la filosofía es un esfuerzo por dejar de lado toda interpretación que habla de la vida no desde la vida misma sino desde otro centro. El cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad, significa precisamente eso, que una filosofía hecha desde la fe implica hablar de la vida no desde ella sino desde Dios. La contraposición entre filosofía y fe puede ser expresada también

³⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 27.

³⁵ Op. cit. nota 2.

en términos narrativos: mientras que para Heidegger en el interior del relato de la vida humana se inserta la filosofía cuya función es reflejar la constitución y legalidad de la vida misma, para la fe la vida humana no es más que el relato de Dios sobre aquella. En la *mise en abyme* de Heidegger, entre el relato reflectante y el relato reflejado hay identidad (continuidad), la filosofía es el relato de la vida sobre la vida misma. En cambio para la fe, entre el relato reflectante y el relato reflejado no hay identidad, hay una relación exterior, la fe es el relato de Dios sobre la vida misma.

Así entonces, a modo de conclusión podemos decir que nuestra interpretación adopta la siguiente forma: la estructura narrativa del *Dasein* se funda en su carencia constitutiva y en la doble movilidad de la fuga y del contramovimiento de la existencia. Esta estructura puede traducirse en un relato mínimo reversible "El Dasein se apropia de sí mismo". La reversibilidad del relato origina dos *mises en abyme* (la filosofía y el relato de los otros) que se distinguen por el tipo de analogía que hay entre ellos (identidad y no identidad):

"El Dasein se apropia de sí mismo":

- a) *mise en abyme*: primer relato (estado de perdido, estado de apropiación).
Segundo relato (filosofía).
Relación de identidad.
- b) *mise en abyme*: primer relato (estado de apropiación, estado de perdido).
Segundo relato (relato de los otros).
Relación de no identidad (enajenación).

Bibliografía

- COURTÉS, J., *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Gredos, Madrid, 1997.
- DÄLLENBACH, L., *El relato especular*, Visor, Madrid, 1991.
- GENETTE, G., *Figuras III*, Barcelona, 1989.
- GENETTE, G., *Nuevo Discurso del Relato*, Cátedra, Madrid, 1998.
- GREIMAS, A. y COURTÉS, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.
- GREIMAS, A. y COURTÉS, J., *Semiótica. Diccionario razonado de teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1991.
- GREIMAS, A., *Semántica Estructural*, Gredos, Madrid, 1987.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992.
- HEIDEGGER, M., *Ontologie. Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main,

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.

HEIDEGGER, M., *Von Wesen des Grundes en Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

JAKOBSON, R., *Obras Selectas I*, Gredos, Madrid, 1988.

JAKOBSON, R., *Lingüística y poética*, Cátedra, Madrid, 1988.

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