

ENSAYO

HEIDEGGER, LA AUSENCIA Y EL LENGUAJE

(Rev GPU 2017; 13; 3: 246-252)

César Ojeda

Nuestro comportamiento no se refiere ni se dirige hacia lo que hay allí enfrente simplemente, hacia lo que se nos ofrece como presente y patente, como son las “cosas” que se suele pensar forman el “mundo que nos rodea”, sino que se dirige fundamentalmente a lo que no es o no está de esa forma, a lo que falta y que, paradójicamente, es lo que permite que haya allí propiamente “cosas”. Con otras palabras estamos afirmando que todo “algo” lo es debido a su articulación con lo que no es ni está en la forma de presencia-presente y que determina que ese “algo”, que sí está, sea precisamente ese algo. Es el tornillo que aún no se atornilla el que determina el desatornillador, es decir, lo que aún no es (la presencia-ausente del tornillo atornillado) es lo que hace que algo sea un destornillador; o el madero por afirmar es el que hace de un tornillo, tornillo, y así sucesivamente. Lo que entonces determina a las cosas está siempre, *al mismo tiempo*, más allá y más acá de ellas, y esa trascendencia es la que les otorga sentido. De este modo, nosotros no somos “sujetos” que contemplan un mundo de algos y cosas “dotadas por sí mismas de sentido”, que nos hacen frente y que nos rodean, sino que esos algos y cosas requieren, para ser tales, estar articulados con la presencia de las carencias que forman nuestras necesidades, es decir, con presencias ausentes (lo que falta) y, por lo tanto, los seres humanos no estamos en un mero “aquí”, en una “subjetividad”, en una *ipseidad* desde la que nos dirigimos a lo otro, sino siempre en un “allá” y un “acá” al mismo tiempo, en las cosas y en nuestras carencias, cuyo plexo articulado es lo que denominamos “mundo”.

EL DISCURSO (REDE)

Martin Heidegger es conocido principalmente en los medios filosóficos, literarios y psicológicos de los países europeos y sudamericanos. En nuestro país existen destacados filósofos que le han dedicado parte importante de su vida con propósitos muy diversos. El

público general reconoce su nombre, y es frecuentemente citado en relación con los temas más dispares.

Naturalmente, no es nuestra intención aquí presentar un bosquejo del pensamiento de Heidegger –suponiendo que un bosquejo tal pudiese ser efectuado¹–, sino el referirnos fundamentalmente al parágrafo 34 de *Ser y tiempo*, obra capital de Heidegger, en la que

¹ El lector puede encontrar un intento de una visión general del pensamiento de Heidegger, en: Ojeda C. *Martin Heidegger y el Camino hacia el Silencio*. CyC Ediciones, Santiago, 2006.

establece elementos esenciales para la comprensión del lenguaje, que es lo que por ahora nos interesa².

El párrafo se titula “Dasein y discurso. El lenguaje”. Previamente Heidegger ha desarrollado la constitución fundamental del “Ser-ahí” (Dasein)³, distinguiendo en su unidad dos aspectos: lo que denomina “disposición afectiva” y el “comprender”. Pero, junto a ellos, agrega ahora un tercer aspecto cooriginario: el discurso (*Rede*). *Cooriginario* quiere decir: aquello que siempre es inseparable de otros fenómenos que están en el origen.

El discurso (*Rede*) es el Dasein mismo en tanto articulación. El estado de ánimo y la comprensión que constituyen al Dasein, los otros cooriginarios, son discursivos, es decir, discurren articuladamente. A estos tres cooriginarios Heidegger los denomina *existenciales*, los que, en último término, forman la textura del Dasein mismo, son la estructura de su ser. Ellos no derivan uno del otro ni tienen antecedentes. Pues bien, el Dasein es un estado de ánimo y un comprender articulados, discursivos. Pero además, el Dasein está desde siempre abierto al mundo, y este estar es también siempre un co-estar, es decir, un “estar con” los otros.

Sé que es difícil para quien no haya estudiado las ideas de Heidegger atrapar desde la partida, y con unas pocas frases, lo que intentamos mostrar. Permítasenos entonces incluir algunos conceptos previos.

Los seres humanos somos entes. Pero también son entes la pantalla del computador y las cosas que nos hacen frente de manera cotidiana. Ente es todo aquello de lo que hablamos y respecto de lo cual nos conducimos de tal o cual manera. Pero además, ente es también aquello que somos nosotros mismos y la “manera” de serlo. A este ente que somos *en cada caso* nosotros mismos el filósofo alemán lo llama Dasein (Ser-ahí)⁴. No se trata por lo tanto de un modelo de hombre ni de una categoría abstracta, sino del modo encarnado (fáctico) en el que somos cada vez (mi), es decir, yo, usted o cualquiera.

Pues bien, este ente que somos en cada caso nosotros mismos, está constitutivamente en el mundo. De allí el “*Da*” (ahí) de su “*Sein*” (ser), es decir, su “apertura”, su ser-en-el-mundo. Esta aperturidad de su ser

no es algo que ocurra de manera optativa, sino la única manera posible de ser para el Dasein. El Dasein es una unidad que puede ser mirada desde ángulos diversos, y así señalamos los “existenciales” que la constituyen, como la mencionada disposición afectiva (o estado de ánimo), el comprender, y el discurso, que es lo articulable de ambas. No se trata de “partes” del Dasein, sino de aspectos destacables en una cierta intelección. El hablar de “existenciales” obedece a una necesidad: el Dasein se destaca en cuanto ente porque “a su ser le va este su ser”. Esto quiere decir: el Dasein se “comprende en su ser”, comprensión que es ella misma una determinación de su ser-ahí. El Dasein tiene con su ser una “relación de ser”, está “abierto” a este su ser. Si bien puede decirse que la taza es un ente, en ningún caso posee una comprensión de su ser ente. El Dasein es un ente que, además de serlo (es decir, que además de ser “óntico”), se comprende (es decir, es al mismo tiempo “ontológico”) y que, por lo tanto, es “óntico-ontológico”. Para esta situación Heidegger se ve requerido de acuñar una antigua expresión para un nuevo significado: la palabra “existencia”. *El Dasein existe*. Los existenciales son entonces el tejido de la existencia.

La “existencia” del Dasein es su ser mismo, es decir, ese ser relativamente al cual necesariamente se conduce. Queda claro entonces que no basta que un ente “sea” para hablar de existencia; además de ser, el ente debe poder conducirse (comportarse), estar abierto y comprender ese su ser. Esto es lo que le ocurre al Dasein, para el cual Heidegger reserva el término “existencia”.

El ente Dasein, cuyo análisis es el problema que enfrenta Heidegger, es en cada caso *un mí mismo*. El ser de este ente es *en cada caso mío* (*Jemeinigkeit*) y este ente, en su ser, se conduce relativamente a su ser.

Sin embargo, el Dasein se conduce respecto de su ser como su posibilidad más característica. No se limita a “tener” dicha posibilidad como un rasgo entre otros, sino que “es”, en cada caso, su posibilidad.

El estudio de este ente, entonces, se encuentra ante un problema único, pues no tiene nunca la forma de ser de las cosas que comparecen ante nosotros dentro del mundo y, por lo mismo, plantea desafíos (tal vez insolubles) a la misma comprensión.

Que el Dasein tenga por constitución la existencia quiere decir que se determina partiendo de la posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera.

Como todo lo que se explicita analizando al Dasein se obtiene dirigiendo la mirada a la existencia, Heidegger —ya lo señalamos— denomina “existenciales” a los caracteres de este. En cambio, a las determinaciones del ser de los entes que no tienen la forma del Dasein

² Hemos utilizado la traducción de *Ser y tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera: Ed. Universitaria, Santiago, 1997.

³ Para el lector no familiarizado con el lenguaje de Heidegger, puede facilitar la comprensión el sustituir la expresión Dasein por “ser humano” hasta que el concepto de Dasein adquiera su sentido propio.

⁴ Estrictamente *Dasein* debiera traducirse al español como “Ser-el-Ahí”, para enfatizar que el *Dasein* es el “Ahí” del ser en general, pero estimo que eso, a pesar de su exactitud, requeriría desviar ontológicamente nuestra reflexión.

las denomina “categorías”: “Existenciales” y “categorías” son las dos posibilidades fundamentales de caracteres de ser: los primeros se refieren a un *quién* y las segundas a un *qué* (las cosas en un sentido amplio).

EL LENGUAJE

Pues bien, el existencial que deseamos destacar ahora es el discurso o *Rede*, y lo queremos destacar porque para Heidegger es el fundamento del lenguaje. El discurso es “articulación”. Pero, ¿qué queremos decir con “articulación”? Corrientemente entendemos que el codo es una articulación, porque establece una relación entre el brazo y el antebrazo. Se trata de un momento de unión entre dos algos que permite una cierta operación. Lo mismo entendemos cuando articulamos palabras: producimos una unión entre sonidos distintos que operan como tales palabras. Como se aprecia, la articulación no es lo mismo que “lo” articulado. El brazo se articula con el antebrazo, pero también con la escápula, y el antebrazo también con los huesos de la mano, permitiendo operaciones distintas. Del mismo modo, el sonido “rrr” se puede articular con otros muy diversos, formando palabras como carro, ruido, río o rojo. Lo importante es que la articulación produce –por así decirlo– un efecto mágico, al ser una especie de nada que permite que dos algos diferentes puestos en contacto formen un tercero y, más allá, una cadena a la que denominamos sintaxis.

Lo que nos dice Heidegger es que el Dasein es articulado, y lo es porque es discurso. Esto mismo es la comprensión, puesto que la *comprensibilidad* (la comprensión en estado de posible) ya está siempre articulada, incluso antes de la *interpretación apropiadora*, expresión que solo significa y se refiere a la comprensión efectivamente “efectuada”, dentro de un abanico inabarcable de posibilidades de la comprensión. No todo lo comprensible ha sido comprendido. El discurso es la comprensión y su articulación. Haciendo una analogía, la comprensión sería una red infinita, que puede ser recorrida por también infinitos trazados, aunque, como es evidente, cada vez que realmente se la recorre se elige *una de las* posibilidades (eso es apropiación o interpretación en el lenguaje de Heidegger), lo que naturalmente *no agota* la inabarcable totalidad de ellas. Por eso el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y del enunciado. Aquello que *pudiese* ser articulado de lo articulable ha sido llamado el *sentido*. Pero a lo *efectivamente* articulado en la articulación del discurso, el filósofo alemán lo denomina *totalidad significativa*. Así, sentido y significado son conceptos diferentes: el sentido es aquello que *puede* ser articulado;

lo *efectivamente* articulado es, en cambio, la “totalidad significativa”. No es por lo tanto la “interpretación” (la ejecución articulada) la que crea el sentido, puesto que se funda en él. La interpretación no es más que el desarrollo (efectivo) de las posibilidades proyectadas en el comprender, las que son su fundamento.

Pero ¿qué lugar ocupa aquí el lenguaje (las palabras)? “La totalidad *significativa* de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” nos dice el filósofo (Heidegger, 1997, p. 184). No son, por lo tanto, las palabras, entendidas como cosas las que se ven provistas de significaciones⁵.

Por su parte, la “totalidad” significativa de que habla Heidegger, es decir, “todo” lo articulado de lo articulable (del sentido) siempre estará provisto de sentido. “Si el discurso como articulación de la comprensibilidad (...), es un existencial originario de la aperturidad, y la aperturidad por su parte, está constituida primariamente por el estar-en-el-mundo, el discurso deberá tener también esencialmente una específica forma de ser mundana.” (*Ibidem*). Esa forma es el lenguaje, es decir, la palabra-cosa, la palabra ente, esa que escuchamos cuando alguien nos habla. Nos referimos a lo que la lingüística francesa denomina *parole* (habla), y no a la *langue* (lengua). La *langue*, como leyes estructurales de significación, se parece más al “sentido” en términos heideggerianos. Heidegger plantea que el discurso en estado de “expresado” (entificado o cosificado) es el lenguaje. La totalidad de palabras, que brota de las significaciones, es el modo expreso del *existencial* cooriginario que hemos denominado *discurso*, este último, el que articula todos los cooriginarios del Dasein en tanto existencia. En tanto expresas, las palabras pueden ser “encontradas” como entes intramundanos, como palabras-cosas, del mismo modo como se encuentran todos los entes que comparecen ante nosotros en el mundo.

Detengámonos un momento en este punto. Efectivamente, el lenguaje (todo de palabras) corresponde a significaciones expresadas y, en tanto las significaciones son lo *efectivamente articulado* en la comprensión, el lenguaje también expresa una parte del discurso. ¿Por qué una parte? Porque el discurso no es solo articulación efectiva, sino también articulación posible. ¿Y cómo podría estar en estado de ex-presencia una articulación que es solo posibilidad? En otras palabras, el lenguaje

⁵ Esto rompe con el arbitrario signo “dotado” de significado de Ferdinand de Saussure y base de las reflexiones de Lacan y el significante.

es el discurso ex-preso solo si entendemos por ello la parte del discurso efectivamente apropiada, es decir, a un conjunto de significaciones. Esto es la *interpretación*, palabra difícil de intercalar si estamos pensando en español. Ante un mundo de infinitas articulaciones posibles, las pocas elegidas por el Dasein no representan más que una *parte* de ese mundo. Allí tal vez la palabra interpretación pueda encontrar un acomodo.

Po lo dicho, cuando aprendemos palabras, aprendemos necesariamente una interpretación, pero entendiendo por tal no una caprichosa versión de “los hechos”, sino tan solo una especificación apropiada (significaciones), un aspecto o forma de las muchas posibilidades de significación potenciales en el discurso o *Rede*, es decir, en el sentido. Sin embargo, puede decirse, además, que el todo de significaciones (o sea, el todo de sentidos alguna vez ejecutados o apropiados de alguna manera) no necesita coincidir y superponerse en toda su extensión con el todo de *palabras* históricas de una lengua. De hecho, las lenguas deben inventar permanentemente giros, modismos y palabras nuevas para decir lo ya apropiado en la forma de significación. Por ejemplo, aquello que designamos con la palabra estrés está ya apropiado (previamente) como significación por alguien y, desde allí, su salto a la entificación como palabra “abre” esa significación a otros. Las palabras resultan así el vértice de una pirámide sustentada en el todo de significaciones y estas, a su vez, en el todo de sentido (discurso o *Rede*), significaciones y sentido que ellas nunca agotan⁶.

No obstante, la imagen de la pirámide sustentada en su base es equívoca. Efectivamente, es posible darla vuelta y ponerla con el vértice hacia “abajo” y la base hacia “arriba”: al sentido le gotean significaciones y a las significaciones les gotean palabras. A nuestro juicio, no se trata de un ascenso, sino de una “caída”.

LA PRAXIS

Se explica entonces que el lenguaje (lo que decimos, escribimos o escuchamos) sea tan solo una tentativa de apresamiento del sentido sintáctico y esté “en vez de este”.

Sin embargo, sintaxis no quiere decir solamente lenguaje verbal (palabras), sino cualquier comportamiento. Todo comportamiento es articulado. De allí que estar en la comprensión y en el mundo no sea más que estar ocupado con “cosas”. Y, estar ocupado no significa solo estar “hablando”, “escuchando” u otros giros semejantes. Estar ocupado es la manera en que vivimos siempre, es decir, tratando con cosas, “habiéndonoslas” con ellas. Y, si las “cosas” solo son en medio de una sintaxis, estar ocupado (o preocupado) es estar en alguna sintaxis. Eso es lo que a nuestro entender Heidegger dice al decir que estar-en-el-mundo es esencialmente *Rede* o articulación, uno de los existenciaros del ente que somos, es decir, del Dasein.

Quiero no obstante insistir en que significación y sintaxis no son siempre, y ni siquiera frecuentemente, lenguaje verbal. Cualquier acción, sentimiento, pensamiento o lo que sea que hagamos, son la especificación de alguna cadena de significación posible, es decir, y en esa precisa acepción, son apropiación sintáctica. Nada de lo que hagamos o no hagamos está fuera de sintaxis, y toda sintaxis apropiada o especificada de la multiplicidad posible del discurso es, en esa misma acepción, interpretación.

El estar ocupados con las cosas tratando con ellas es lo que desde antiguo se conoce como *praxis*, y que Heidegger designa como la manera “cotidiana” de estar en el mundo. El trato con las cosas (*pragmata*) “no es (...) el conocimiento meramente aprehensor, sino la ocupación que (las) maneja y usa”⁷.

“El ‘ser ahí’ cotidiano –nos dice– es ya siempre en este modo: por ejemplo, al abrir la puerta hago uso del pestillo”. Al ente que nos hace frente en la ocupación Heidegger lo designa con el término “útil”. En el andar ocupado por el mundo “se encuentra uno con el útil para escribir, el útil para coser, el útil para hacer algo o el instrumento, etc.” (*Ibidem*).

Lo notable en la formulación de Heidegger es que el útil no puede ser *un* útil, en el sentido de algo aislado o subsistente por sí mismo, sino que “al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en el que puede ser este útil que es”. Esto ocurre porque “un útil es esencialmente ‘algo para’...”. Esta preposición, a primera vista insignificante, nos ha parecido de la mayor importancia y la hemos desarrollado en otro lugar.⁸ En la concepción de Heidegger, “en la estructura expresada con el ‘para’

⁶ Para quien postule un escepticismo radical respecto de este inagotable sentido y su estado de posibilidad, recordemos que él, o cualquier ser humano, no es más que una especificación de una combinatoria posible y prácticamente inagotable de los elementos que conforman su ácido ribonucleico. Los seres humanos posibles no están agotados por los seres humanos realmente existentes.

⁷ J.E. Rivera: *Bewandnis*. Seminario de filosofía N° 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989.

⁸ Ojeda C. *La presencia de lo ausente*. Ed. Cuatro Vientos, Santiaio, 1998.

hay una ‘referencia’ de algo a algo’. Es decir, “el útil, respondiendo a su ‘ser útil’, ‘es’ siempre por la adscripción a otro útil: (...) pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto (...) (este último, a su vez) como útil para habitar...”. Antes que un útil singular, queda descubierta una totalidad de útiles. A la forma de ser del útil, en que este se hace patente desde sí mismo, lo llamamos “ser (ente) a la mano” (*Zuhandenes*) –nos dice Heidegger– acuñando uno de los conceptos más importantes de *Ser y tiempo*.

Sin embargo, “la obra que hay que producir es el ‘para qué’ del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja, y en cuanto tal tiene por su parte (también) la forma de ser del útil. El zapato que hay que producir –continúa Heidegger– es para portarlo, el reloj ya acabado para saber el tiempo (...) Pero no solo la obra que hay que producir es ‘empleable para’: el mismo producir es en cada caso un empleo de algo para algo”. Bastante más adelante Heidegger nos dice que “este ente ‘a la mano’ que por ello llamamos martillo ‘guarda conformidad en’ el martillar, este otro ‘en’ el protegerse de la intemperie”, y este último “‘es’ por mor (por amor) del guarecerse el Dasein, es decir, por mor de una posibilidad de su ser. La conformidad de algo ‘a la mano’ está diseñada en cada caso por la ‘totalidad’ de conformidad, la que retrocede al final a un ‘para qué’ en el que ya no se guarda conformidad alguna, que ya no es un ente de la forma de ‘ente a la mano’, sino el Dasein mismo”. Este “para qué” primario es un “por mor del que”, que conviene exclusivamente al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este ser mismo.

Debemos señalar que estas consideraciones de Heidegger se dan en el contexto del examen de la “mundanidad del mundo”. Lo que a nosotros nos guía en este momento es destacar que si bien los útiles culminan sus “paras” en el “por mor” de una posibilidad del Dasein mismo, este culminar es a la vez un principio, puesto que el mundo no es otra cosa que la trabazón del “por mor de” y la totalidad de referencia que hace posible que los entes a la mano sean exactamente entes a la mano, como intentaremos hacer explícito en las líneas siguientes.

LA NECESIDAD Y LA AUSENCIA

Como en muchas áreas de la experiencia humana, Heidegger –y especialmente *Ser y tiempo*– es fuente de poderosa inspiración. Si bien su camino es decididamente ontológico, en el sentido de que su preguntar está dirigido al sentido del “ser” en general, los capítulos preparatorios transitan por lo que él llama la “cotidianidad de término medio”, es decir, la vida concreta y

corriente de los seres humanos. Desde luego esto no es un accidente, sino que tiene un carácter metodológico mucho más complejo y que dice relación con su concepción de la fenomenología. No es el propósito aquí desarrollar dicha concepción. No obstante, para nuestros objetivos, parece ser suficiente lo ya mencionado.

En *Ser y tiempo* Heidegger no habla de deseo ni de carencia ni de ruptura ontológica. Sin embargo, el “por mor de” que cierra como término y a la vez como inicio la *praxis* del ser que en cada caso somos, nos hace pensar que los útiles no solo son en medio de un todo de útiles como la referencia de “algo con algo”, sino que esa referencia implica la presencia de la ausencia, algo que le falta al Dasein mismo: el martillo es para martillar lo que le falta martillar ahora al Dasein, y ese faltarle es en último término una forma del “por mor de sí mismo”. Dicho con otras palabras, no se trata de un círculo que se cierre al final de una larga cadena de entes a la mano referidos unos a otros, sino que, en cada eslabón de la cadena “práctica”, el “por mor” está prefigurado como carencia, como falta, que articula en cada momento un ente a la mano con otro ente a la mano, y eso es la referencia o “condición respectiva” de uno a otro. Y, a nuestro entender, eso es también el “discurrir” del Ser ahí, es decir, el existencial que Heidegger llama *Rede*. Si bien construyo la habitación para guarecerme, en medio de esa carencia global (el amparo), cojo el martillo *para* clavar la estructura de madera que será soporte *para* el techo, que a su vez será la protección *para* la lluvia o el sol, etc. Clavo la estructura porque no la tengo, y construyo sobre ella el techo que me falta *para* la protección que me falta, y así sucesivamente.

Como señalamos antes, los *prágmata* lo son en tanto se integran en alguna cadena sintáctica: los entes no son, por consiguiente, algo que subsista por sí mismo, una especie de cosa nuda o mera cosa cuyo ser y sentido sea establecido “por fuera” y con independencia de lo que somos. Efectivamente, un ente “intramundano” es un fenómeno “respeccional”, es decir, queda determinado como tal ente por su referencia a algo que él no es. Así el martillo es tal por su referencia a los clavos, y éstos por su referencia a la madera, y esta última por la suya al mueble, y así sucesivamente. A eso denominábamos “trascendencia”, es decir, el más allá de la “cosa bruta”.

El que el martillo sea por referencia al “todo” de útiles mencionado no lo transforma en clavo, en madera o en mueble. Es decir, lo que “hace” al martillo está, paradójicamente, más allá del martillo, y lo mismo ocurre con los clavos, la madera y el mueble. Constatábamos que Heidegger detiene la cadena (o plexo) de significación referencial en el “por mor de”, es decir, en una

posibilidad del Dasein mismo, lo que hace del “todo” de referencias un fenómeno dado (que denomina “mirar en torno” o “circunmirar”) y, por lo mismo, la condición fundante de aquellas que hacen del martillo martillo.

Sin embargo, nos parece necesario tomar en cuenta que las referencias de los entes son –por así decirlo– bisagras que los articulan unos a otros y que los determinan, pero que al mismo tiempo son presencias de lo ausente o faltante, es decir, momentos articulados por alguna “falta”. Esta condición no es exactamente lo mismo que la referencia del martillo al clavo y de este a la madera y de la madera al mueble. El martillo no es *para* el clavo, sino *para* clavar, y este clavar no es *para* la madera, sino *para* construir, y este construir no es *para* el mueble, y así sucesivamente. Es decir, el “por mor de” no está solo como totalidad que ilumina el principio de la cadena desde el final, sino que está entramado como tal en cada “para”. Y cada “para” es una falta: el martillo es *para* clavar la madera que me *falta* clavar *para* tener el mueble que me *falta*, *para* guardar lo que me *falta* guardar, y así sucesivamente.

El martillo, el clavo y la madera son entes (*prágmata*), pero lo son merced a los “paras” que los anudan en una determinada cadena de sentido, a lo que llamábamos especificación o apropiación de una cadena de significación posible. Pero es evidente que en otra cadena de significación el martillo no está articulado con el clavo, con la madera y con el mueble, como ocurre si el “para”, la carencia que lo especifica, es ahora la defensa propia, o moldear el hierro al rojo en la herrería o golpear el cincel que rompe la piedra o que la esculpe. Lo mismo ocurre con el clavo, la madera y el mueble. Pueden integrar diversas cadenas de significación y anudarse entonces con diversos otros entes que quedan especificados como tales merced a otras carencias que los articulan.

Y a las carencias, a lo que nos falta, lo podemos denominar deseo en un sentido muy amplio. Luego, los entes, en la medida en que son en la articulación de los “paras”, quedan especificados por el deseo, que es lo que nos “emociona”, lo que nos mueve y lo que determina el comportamiento, es decir, la *praxis*, el estar ocupados con las cosas que comparecen ante nosotros en el mundo, y que culminan en el “por mor de” una posibilidad del Dasein mismo.

Cabría entonces la pregunta: ¿qué le *falta* al Dasein de sí mismo?

Si bien Heidegger no plantea en *Ser y tiempo* el problema de la “carencia” o “falta” de una manera explícita, lo hace implícitamente en la Introducción de la obra. El lector recordará que los párrafos 1 al 4 están relacionados con el preguntar: “Necesidad de reiterar

expresamente la pregunta que interroga por el ser”, “Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser”, etc. Al referirse a la existencia, como el estar abierto el Dasein a su ser, comprender su ser, “irle” su ser, y antes, al precisar lo que entiende por Dasein, dice: “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo llamaremos ser-ahí...”.

¿Por qué (o más precisamente para qué) enfatizar desde el inicio el preguntar y situarlo además como una posibilidad destacada del Dasein? Habría sido esperable que el preguntar fuese, junto a la *Rede*, el comprender y la disposición afectiva, un existencialio cooriginario. Sin embargo, no fue así. El preguntar –como tal preguntar– se va diluyendo a medida que la obra avanza y queda, en gran medida, simplemente como una actitud metodológica.

Lo que preocupa a Heidegger es el sentido del ser en general, y piensa que preguntarse por lo que sea “ser” ha caído en el olvido, por lo que estima necesario “reiterar” la pregunta, lo que significa “desarrollar, de una buena vez y de una manera suficiente, la pregunta misma”.

¿Qué es para Heidegger, entonces, preguntar? “Todo preguntar es un buscar cuya dirección le viene de lo buscado”. Pero, ¿no es esto preguntar por algo que *de algún modo se tiene y de algún modo no se tiene*? Y, ¿qué es lo que se tiene y no se tiene al mismo tiempo? La *presencia de lo ausente*, de lo que nos *falta*, en nuestros términos, el deseo.

Si no se nos hiciera presente algo que no tenemos propiamente, pero que de algún modo tenemos, no podría venirle de allí dirección al preguntar. Así, “a la pregunta que interroga por el ser –nos dice– le es ‘inherente el ser’, y el preguntar es esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta, a saber, por el ser”.

Entonces, *lo que le falta al Dasein es el ser, y le falta porque lo tiene, pero regularmente, de forma impropia*. Es decir, el Dasein está abierto a su ser, le va este su ser y lo comprende (existencia), pero esta comprensión es “caída”: el ser en cada caso mío queda interpretado desde los entes que comparecen ante nosotros en el mundo y desde los otros (el Uno), y por ello, es una comprensión “falsificada”, impropia.

Sin embargo, como hemos señalado, toda actividad se despliega en el mundo (*praxis*) mediante una sintaxis articulada por *faltas*, en la que los entes son lo articulado (útiles), y que desde el principio hasta el final son expresión del “por mor de” del Dasein mismo, es decir, por el deseo de su “ser en cada caso mío”.

En un curso titulado “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo”, dado en Marburg en el

semestre de verano de 1925, dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*⁹, Heidegger escribe el párrafo que transcribimos a continuación, y que para la tesis esencial que hemos desarrollado en estas páginas resulta clarificador.

“El cuidado (*Sorge*) tiene el carácter formal de un anticiparse-a-sí-mismo-estando-ya-en-medio-de algo. Este anticiparse es la estructura que consiste en que el cuidado es siempre un ser por mor de algo, vale decir, que el Dasein, en el ocuparse-de, en todo acto de hacer algo, en toda procura y producción de algo determinado, cuida también, al mismo tiempo, de su propia existencia. En efecto, este anticiparse-así significa que el cuidado –o mejor, el Dasein en el cuidado– ha proyectado previamente su propio ser como facticidad existencial. El estar en busca del propio ser, es decir, del ser que es cuestión para él mismo, se realiza siempre en un

estar-en-medio-de algo, es decir, a partir de un ya-estar-siempre-en-el-mundo-en-medio-de [los entes]¹⁰ (El estar-en es, pues, constitutivo de todo modo de ser del Dasein-¡incluso del modo de ser propio!). En la estructura del estar-en-busca-de algo, que yo todavía no tengo, pero que busco estando-ya-en-medio-de, que es *eo ipso* un estar-en-busca-de-algo, comparece el fenómeno del aún-no-tener algo [determinado], del cual yo estoy en busca, es lo que designamos como el carecer [*Darben*] o la carencia [*Darbung*]. No es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca, y solo por esto último queda constituida la carencia, el estar desprovisto de (...) el necesitar. Esta estructura fundamental [*Grundstruktur*] del cuidado será reducida más adelante –con el progreso de la interpretación– a la constitución de ser que se nos dará a conocer como tiempo”.

⁹ *Obras Completas*, tomo 20, Primera Sección, párrafo 31, pp. 408-409. 1925. Debemos agradecer a J. E. Rivera la búsqueda y traducción de este texto del alemán al castellano.

¹⁰ Los paréntesis cuadrados contienen acotaciones del traductor.