

Peso de la existencia y dificultad hermenéutica en la génesis del pensamiento de Heidegger*

Recibido: octubre 6 de 2008 | Aprobado: febrero 19 de 2009

Germán Darío Vélez López**
gdvelez@gmail.com

Resumen

Una de las preguntas que motivaron el despliegue de la filosofía de Heidegger durante su primera enseñanza en Freiburg fue la pregunta por el sentido y la posibilidad de la filosofía misma. Desde el primer seminario titulado "La idea de la filosofía y el problema de las concepciones del mundo" de 1919 hasta la publicación en 1927 de "Ser y tiempo", es posible seguir el hilo conductor que traza esta cuestión filosófica inicial. Nuestro propósito consiste en delimitar dentro de esta problemática general dos elementos que pueden considerarse como aquellos que motivan una cierta inhibición, inherente a la experiencia fáctica de la vida, a devenir experiencia filosófica: la interpretación de rebote o de reflejo del sentido del ser del ente intramundano sobre el sentido de ser del Dasein y el peso de la existencia.

Palabras clave

Filosofía, Experiencia fáctica de la vida, Interpretación, Hermenéutica, Fenomenología, Dasein.

Poids de l'existence et difficulté herméneutique dans la genèse de la pensée de Heidegger

Résumé

Une question qui a motivée le déploiement de la philosophie de Heidegger pendant son tout premier enseignement à Freiburg fut celui de la question qui porte sur le sens et la possibilité de la philosophie elle-même. Dès son premier séminaire "L'idée de la philosophie et le problème des conceptions du monde" de 1919 jusqu'à la publication en 1927 de "Être et temps", l'on peut suivre le parcours de cette question philosophique préalable. Notre objectif consiste à délimiter dans cette problématique générale deux éléments qui peuvent être considérés comme ceux qui motivent une certaine inhibition au devenir philosophique de l'expérience facticielle de la vie: l'interprétation de réflexion du sens d'être des étants intramondains sur le sens d'être du Dasein et le poids de l'existence.

Mots clés

Philosophie, Expérience facticielle de la vie, Interprétation, Herméneutique, Phénoménologie, Dasein.

* Este artículo presenta resultados de la investigación desarrollada en el marco de la tesis doctoral titulada «Heidegger: genèse d'une vie philosophique», realizada en la Universidad de París I Panthéon - Sorbonne, inscrita en el Grupo *Estudios Culturales* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.

** Profesor del Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT.

Introducción

I.

La publicación de los seminarios dictados por Heidegger durante su primera enseñanza en Freiburg ha dado lugar a una serie de estudios, cuyo propósito central ha sido el de esbozar un camino genealógico que permita aclarar el modo como fueron elaborados los conceptos fundamentales de la analítica existencial. Mediante una discusión pormenorizada de estos seminarios y mediante una reelaboración de la articulación de sus momentos decisivos se ha conseguido configurar un esquema coherente de influencias, motivaciones y compromisos asumidos por el joven Heidegger, el cual provee una guía importante para la comprensión de *Ser y tiempo*, obra en la cual desemboca y se estabiliza conceptualmente todo el trabajo filosófico que le antecede.

La juiciosa exposición de este camino genealógico se ha convertido en un elemento al mismo tiempo necesario e insuficiente de nuestra experiencia filosófica actual en lo que concierne a la apropiación, reinterpretación y renovación del pensar después de Heidegger. Necesaria en la medida en que pone al descubierto las raíces ónticas que motivaron la pregunta por el ser, pero insuficiente en la medida en que la restitución genealógica e historiográfica de las corrientes e influencias que alimentan el pensamiento de Heidegger no puede ser confundida con la historicidad propia del pensar. Esta no se deja aprehender mediante la restitución objetiva de la historia de las ideas, por muy exhaustiva y crítica que sea.

La distinción entre historia objetiva e historia del cumplimiento, propuesta por Heidegger en sus lecciones de 1921 sobre fenomenología de la vida religiosa, permite comprender esta problemática. Como investigación en el campo de la historia objetiva podemos comprender el trabajo genealógico que se esfuerza por situar a Heidegger en el cruce de múltiples influencias y decisiones. La fenomenología, el neokantismo, la filosofía de la religión, la antropología aristotélica confluyen en la gestación del pensamiento de Heidegger. Poder reconocer esta multiplicidad de tendencias nos proporciona una guía, un tener-previo del cual no podemos prescindir hoy para comprender la génesis de su pensamiento. Pero su efectiva apropiación exige del pensar una actitud diferente. El paso de la historia objetiva al cumplimiento histórico del pensar supone más bien la repetición motivada en nuestro presente, de la cuestión para la cual consideramos necesario un retorno a las fuentes de la génesis del pensamiento de Heidegger.

Esta cuestión para la cual consideramos necesario un tal retorno es la cuestión de la génesis de la vida filosófica y no ya, objetivamente considerada, la cuestión genealógica de la formación y desarrollo del pensamiento de Heidegger. Hay una diferencia esencial entre la investigación genealógica de *Ser y tiempo* y el problema de la génesis de la vida filosófica en Heidegger. Aquella intenta resolver una dificultad propia de la historia del pensamiento, esta una dificultad de la vida histórica.

La cuestión de la génesis de la vida filosófica no es un problema añadido de modo artificial a la vida, no es tampoco una construcción dogmática o dialéctica derivada a partir de principios abstractos. La vida filosófica es la realización eminente de la constitución de ser de la vida misma, es decir, es el despliegue o cumplimiento histórico de aquello que determina la vida humana como experiencia de la vida o como *Dasein*, a saber, su relación con el ser. El problema de la génesis de la vida filosófica puede designarse o indicarse formalmente como olvido del ser. En lo que sigue intentaremos determinar la estructura existencial que adquiere tal olvido como dificultad inherente al surgimiento de la forma de vida filosófica.

II.

Al regresar del frente (o de la oficina de correos a la que fue asignado por problemas de salud) Heidegger inicia su carrera docente como asistente de Husserl en Freiburg realizando un curso titulado “La idea de la filosofía y el problema de las concepciones del mundo”. El leitmotiv que guía este curso es enunciado por Heidegger desde el inicio. Reforma universitaria: renovación de la conciencia científica y de sus lazos con la vida. La conciencia científica de la cual busca el joven Heidegger una renovación es la conciencia de la filosofía como ciencia originaria y pre-teórica de la vida en sí y para sí. El título de “experiencia fáctica de la vida”, tomado de Dilthey nombra, durante la primera enseñanza de Heidegger en Freiburg, el objeto de esa renovación filosófica. La experiencia designa el modo de ser de la conciencia en su vínculo esencial con la vida. Dicho en otros términos, la vida de la conciencia es la experiencia fáctica de la vida. En esa experiencia aquello de lo que se tiene conciencia y aquello que tiene conciencia es la vida misma. La idea de experiencia comporta esta dualidad que hay que tener presente de manera unitaria. Experiencia como actividad experiencial y como lo experimentado en ella. Así, la renovación de la conciencia científica es inicialmente el simple reconocimiento de que la vida es experiencia de la vida y de que la experiencia de la vida es ella

misma vida. La experiencia no designa entonces la actividad de una consciencia separada de la vida, o la actividad de un sujeto trascendental inmerso en su propia región, y cuya actividad científica consistiría en dirigirse hacia la vida como objeto de conocimiento situado más allá del ámbito de su propia existencia.

La vida es experiencia fáctica de la vida. Esta frase dice lo mismo que “la peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 1998: 35). La vida como experiencia implica una comprensibilidad inherente a la vida, un estar ya estructurada, aunque sea de manera rudimentaria, como un lenguaje mediante el cual se comprende y se orienta en su propio mundo. La experiencia fáctica de la vida es la condición de posibilidad de la vida filosófica. Esta relación entre filosofía y experiencia fáctica de la vida fue percibida tempranamente por Heidegger, e incluso puede afirmarse que la tarea central a la cual se dedicó durante la década fenomenológica consistió fundamentalmente en desarrollar esta intuición primera. En el curso de 1921 ya mencionado encontramos formulada, casi de modo programático esta idea:

“El camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida. Pero parece como si la filosofía volviese a salir fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta las puertas de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera transformación radical.” (Heidegger, 2006: 41).

La experiencia fáctica de la vida conduce sólo ante la filosofía, pues es propio también de esta experiencia que ella misma inhiba la tendencia a su transformación en vida filosófica. El viraje hacia la experiencia filosófica de la vida sólo se produce mediante una superación del obstáculo que la experiencia interpone a la emergencia del pensamiento filosófico.

Nos preguntamos, entonces, por aquello que motiva el hecho de que esta experiencia no llegue hasta la vida filosófica y por aquello que posibilita el viraje en el sentido de la transformación. Intentaremos mostrar que la dificultad constitutiva de la génesis y en la génesis de la vida filosófica puede ser interpretada a partir de dos elementos estructurales que se copertenecen y que desde el punto de vista de la analítica del *Dasein* hacen parte de los modos originarios que abren al *Dasein* a su estar-en-el-mundo, a saber, la comprensión y la disposición afectiva.

Comprensión dogmática e interpretación de rebote

Según el juicio de Nietzsche los filósofos en la medida en que han sido dogmáticos no han podido conquistar la verdad. Ser dogmático significa aproximarse a la vida con una idea preconcebida del sentido de su ser, negando la condición fundamental de la vida, es decir, el perspectivismo. Que hay un espíritu puro o un bien en sí, nos dice Nietzsche basta, como negación del perspectivismo, para provocar el desdén y el rechazo de la verdad. Pero aquello que en última instancia provoca el desprecio de la verdad, y por lo cual afirma Nietzsche que es ella una desdeñosa mujer frente a los dogmáticos, es el hecho, en el fondo sencillo, de que mediante la preconcepción con la cual aquellos se aproximan a ella, interrumpen el flujo de su propia manifestación.

El dogmatismo, en términos de Nietzsche la actitud opuesta al perspectivismo, es para Heidegger una actitud contraria al principio fundamental de la fenomenología:

“[...] no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy “obvia” que ella sea; ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, “categorías” bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo.” (Heidegger, 1998: 40).

El filósofo dogmático no cree en las cosas mismas, ni en su manifestación. Alejado del mundo de la vida ha resuelto mediante sus construcciones dialécticas el enigma de la existencia, y cuando vuelve a la vida quiere comunicarle el resultado de su demostración y sobre todo obligarla a que corresponda con éste. Pero mientras tanto la vida ha dado un nuevo salto, ha revelado un aspecto diferente de sí misma, y se ríe burlona de la torpe novedad que proclama el dogmático. La verdad, en tanto mujer, no admite la violencia dogmática, es decir, la imposición acrítica de categorías bosquejadas a partir de una idea preconcebida de ser y realidad.

Dicho en otros términos, el punto de partida de la filosofía tiene que ser tal que la palabra sea dada, en primer lugar, a la vida misma, es decir, al ente mismo, al *Dasein*. Permitir que el *Dasein* se manifieste en sí mismo y desde sí mismo quiere decir permitir que se manifieste también allí y particularmente allí donde se constituye para él mismo lo más característico de su ser: “no ser tan sólo un ente que se presenta entre otros entes” (Heidegger, 1998: 35), sino como aquel ente que habita el mundo comprendiéndolo y comprendiéndose en ese su estar-en-el-mundo.

Pero entonces esto quiere decir, a su vez, que aquello que debe permitirse en primer lugar como manifestación del ser del *Dasein* es la comprensión de este su ser mismo. Pero si en la comprensión de su ser se manifiesta propiamente el *Dasein*, parece que la tarea de la filosofía concluye mucho antes de que comience. Es decir, al tener a la vista al *Dasein* en su ser comprendiendo su ser se tiene al mismo tiempo aquello que se busca. La filosofía parece ser una cosa superflua, un volver sobre lo ya dicho, un llover sobre mojado. Esto es así efectivamente, salvo que en aquella auto-manifestación de su ser, en aquella autocomprensión domina un régimen de ocultamiento singular cuya discusión y aclaración motiva en buena medida todo el análisis preparatorio de la interpretación ontológica del *Dasein* en *Ser y tiempo*.

La suspensión del dogmatismo es por esta razón tal vez una de las mayores dificultades con las cuales se enfrenta el nacimiento de la vida filosófica. Dicha suspensión es condición de posibilidad del acceso al ente, y lo es porque el despliegue efectivo de la interpretación fenomenológica exige vencer una dificultad inherente a la propia constitución de ser del *Dasein*, es decir, a su propio ser comprendiendo el ser: el *Dasein* tiene la tendencia a comprender su ser a partir del ente intramundano y no de sí mismo.

El dogmatismo es el modo como la tradición filosófica designa aquel encubrimiento inherente a la constitución de ser del *Dasein* que Heidegger denomina interpretación de reflexión o de rebote [*Rückstrahlung*]. El *Dasein*, en tanto es ontológico, tiene la posibilidad de desarrollar la comprensión de su propio ser guiándose por el conjunto de categorías que han sido desarrolladas por la filosofía teniendo a la vista al ente intramundano y no al *Dasein* mismo.

Si el primer problema de la vida filosófica consiste en procurarse una experiencia del ente temático y elaborar la ontología que le corresponde propiamente, la experiencia que hace el filósofo es en primer lugar la de su propia vida, la de su propio *Dasein*. El ente en cuestión lo soy cada vez yo mismo [*Jemeinigkeit*], este rasgo esencial del *Dasein* implica la necesidad de reconocer explícitamente en la propia existencia el punto de partida del filosofar. Dicho en otros términos, en el despliegue de la experiencia filosófica de la vida, el filósofo tiene que enfrentar, en primer lugar, las propias tendencias a interpretarse a través del modo como tradicionalmente ha comprendido, como filósofo, algo así como ser y ser del ente. La tradición filosófica no es, en el caso del filósofo, un cuerpo doctrinal del cual disponga como algo a la mano, como si dijéramos, una caja de herramientas, sino que constituye aquella interpretación que una decisión ya ha privilegiado

como aquella que orienta su existencia. Históricamente el filósofo está, paradójicamente, mucho más expuesto, por su modo de ser, al “efecto de interpretación” de la tradición, al estado de interpretado de la tradición filosófica.

En razón de esto, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología constituye algo más que un ejercicio historiográfico, secundario, eventualmente omitido por Heidegger en la escritura de *Ser y tiempo*. La ausencia de la segunda parte de esta obra no implica la omisión de la experiencia de la destrucción de la historia de la ontología. Los seminarios de 1920 y 1921 así como el *Comentario sobre “La psicología de las concepciones del mundo” de Jaspers*, que data de esta misma época, dan testimonio de una efectiva interrogación de la tradición metafísica a propósito de la pregunta por la existencia humana y de la necesidad de asumir críticamente la tradición filosófica y el primado de la ontología antigua con el fin de determinar el ser propio del *Dasein*.

Es el caso, por ejemplo, de la asunción dogmática por parte de Descartes de la ontología antigua por la vía de la escolástica. Esto es algo que se sitúa en el núcleo de *Ser y tiempo*, tanto en el esbozo de la destrucción de la ontología cartesiana como en el despliegue efectivo de la analítica del *Dasein*. Veamos:

“En su formulación escolástica, lo esencial de la ontología griega pasa a la “metafísica” y a la filosofía trascendental de la época moderna por la vía de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, y determina todavía los fundamentos y fines de la Lógica de Hegel. En el curso de esta historia, ciertos dominios particulares del ser —tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona— caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser. En cambio, se extiende a este ente, con las correspondientes formalizaciones y limitaciones puramente negativas, el repertorio categorial de la ontología tradicional, o bien se apela a la dialéctica con vistas a una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto.” (Heidegger, 1998: 21).

Es necesaria una especie de estrategia propiamente filosófica, de método, que impida caer en la interpretación de rebote. Heidegger designó como “indicación formal” [*formale Anzeige*] ese método. Su exposición estuvo sometida, sin embargo, a avatares particulares, a contingencias que impidieron su adecuada enseñanza. Quizás la sola ocasión en la cual Heidegger intentó un desarrollo explícito de esta pieza fundamental de la génesis de

su pensamiento se encuentra en la introducción metodológica a las lecciones sobre fenomenología de la religión. Allí la indicación formal es definida como el privilegio del uso en la interpretación fenomenológica del sentido de referencia y no del sentido de contenido del fenómeno, es decir, como la permanente atención en la relación intencional al modo de esa relación y a la manera como esa relación es llevada a cumplimiento y no al contenido al cual ella remite. La indicación formal es la continua advertencia de no centrar la interpretación en el contenido dogmáticamente transmitido, sino de mantener a la vista el modo de relación con el fenómeno. Esto tiene una justificación precisa: aquello que importa destacar es, ante todo, el carácter relacional, el modo de estar en relación con, que es propio del *Dasein*. De lo que se trata es de mantener siempre a la vista esta estructura de ser básica: comportarse comprensoramente con respecto al ente, y ello no sólo en la comprensión propiamente teórica o científica sino en primer lugar en ese modo de la comprensión del mundo que es simplemente el uso de las cosas como herramientas, como útiles, en la ocupación cotidiana.

En síntesis, la interpretación de rebote constituye una tendencia inherente al *Dasein*. La indicación formal del sentido de su ser supone ya la posibilidad de esta tendencia. La cuestión es saber de qué modo esta tendencia se despliega en la existencia cotidiana, y particularmente en el modo de vida que denominamos vida filosófica.

Uno mismo como filósofo

La torsión que intentamos imprimir en la analítica existencial a partir de la pregunta por la génesis de la vida filosófica, nos obliga a preguntar entonces quién es de modo regular y cotidiano el filósofo.

Cotidianamente el *Dasein*, filósofo o no, no es él-mismo sino el impersonal uno-mismo. Heidegger designa como publicidad o estado público de interpretado este modo de ser cotidiano. En él no estaría menos involucrado el filósofo que el resto de los hombres. Ópticamente la existencia cotidiana comporta esta absorción en el uno impersonal. Aunque aquello que el filósofo tiene a su disposición no sea quizás un conjunto de útiles al modo de un zapatero o de un ingeniero agrónomo o de un arquitecto, no hay por qué creer que esté exento de tratar con su mundo como algo que está disponible para él, digamos como una caja de herramientas. Incluso este modo de relación, por ejemplo con los conceptos, es explícitamente desarrollado como oficio filosófico.

Ese mundo así estructurado por el uno impersonal, y en este caso por el uno impersonal de la filosofía, algo que quizás podamos designar a partir de Lacan como el “discurso universitario”, ¿de qué otro modo lo reconoceríamos que en la tradición filosófica, en toda nuestra enciclopedia, en el trabajo que juiciosamente cumplimos como profesores en la enseñanza y por el cual contribuimos de modo deliberado al fortalecimiento de su poder? Es necesario reconocer en esta cuestión que formulamos mediante una cierta “aplicación” del análisis existencial algo que no va en la línea de una denuncia, que caería de su propio peso como absurda y escéptica. La filosofía como ocupación comporta este cuidado de lo familiar y de la tradición, no menos que su crítica. Sin embargo, cotidianamente, el cuidado de esta familiaridad que no se distingue ontológicamente de otras configuraciones cotidianas de la publicidad y de la existencia del filósofo como uno-mismo, motiva también la tendencia al dogmatismo y la extensión de su influencia. Es al mismo tiempo el modo de ser cotidiano de la inhibición filosófica de la tendencia a la vida filosófica.

No hay un privilegio de la vida filosófica sobre otro modo de vida, concebida en su modo de ser regular e inmediato. Fenomenológicamente nada obliga a asignarle una autenticidad-propiedad per-se. Como modo de ocupación, está expuesta al mismo modo óntico de ser del *Dasein* en general. El cuidado de la familiaridad con una interpretación dominante y en ese cuidado el correlativo movimiento de huida del lugar de la decisión y de la responsabilidad son fenómenos concomitantes. La filosofía no emerge entonces, sino a partir de un viraje, retomando los términos de Heidegger, un viraje en el sentido de una radical transformación. Considerada desde el punto de vista de la existencia cotidiana del filósofo inmerso en el uno-mismo, esta transformación tiene el carácter de una liberación del imperio del uno filosófico.

Destrucción, *epoché*, suspensión de la actitud natural, en fin, crítica, son modos de designar esta transformación de la experiencia. Sus raíces son ónticas. La modificación del uno-mismo por medio de la cual la experiencia fáctica accede al modo de la experiencia filosófica no implica, como dice Heidegger, el paso a un grado de ser mayor o más elevado, sino un cambio óntico, existensivo en la vida misma. La llamada “autenticidad” no siendo un nivel ontológico más elevado supone más bien un particular agravamiento de la experiencia de la vida. Que de modo regular e inmediato se lo rehuya es algo que está motivado por su mismo carácter de pesantez, e incluso de pesadumbre. Carácter de carga de la existencia fue el título que empleó Heidegger en la analítica existencial para dar cuenta

de aquello que al mismo tiempo inhibe y conduce hasta la filosofía y no ya sólo ante ella.

El peso de la existencia

La inhibición estructural, el obstáculo inherente al nacimiento de la vida filosófica remite, en última instancia, a motivaciones ónticas cuyo testimonio nos es dado de modo afectivo en aquello que Heidegger denomina el carácter de carga de la existencia:

[...] la vida fáctica comporta este carácter ontológico de estar a cargo de ella misma. Es algo de lo cual da indudablemente testimonio la tendencia propia de la vida fáctica a descargarse de ella misma. Con el peso que ella es en sí misma, la vida, según el sentido fundamental de su ser, no es pesada en el sentido de una propiedad accidental.” (Heidegger, 1992: 19).

Las palabras de los discípulos de Zaratustra muestran bien este mismo aspecto de la vida fáctica, desde un punto de vista que podemos designar como dramático antes que estructural. Ellos afirman, y en esa afirmación la vida fáctica se interroga y responde en su propio lenguaje, que “la vida es difícil de llevar”. (Nietzsche, 1993: 70).

Estas palabras que tienen toda la apariencia de una declaración ingenua o trivial, en la que se constata un cierto peso de la vida, constituyen antes bien el punto de partida necesario para el despliegue de la vida filosófica. El primer movimiento es el de un reconocimiento del carácter de carga de la vida, reconocimiento que constituye al mismo tiempo una intensificación de ese peso.

Pero si el peso de la existencia no es un atributo accidental o contingente de la existencia, entonces debe estar indicado de algún modo desde el inicio de la analítica existencial. La indicación formal de la constitución de ser del *Dasein* señala que éste no puede ser determinado a partir de la esencia, y que su ser no se resuelve en un contenido quiditativo. Es por esto que su ser está marcado por una especie de imperativo existencial: “tener-que-ser”. El “tener-que-ser” como determinación existencial del ser del *Dasein* expresa de otro modo la primacía para este ente de la existencia sobre la esencia.

Que no se pueda determinar a priori una esencia, un atributo, un contenido esencial en relación con el *Dasein*, lo deja abandonado a su ser como un ente para el cual su existencia está íntimamente ligada al régimen de la posibilidad. Aquello que él es se juega de un extremo al otro en la posibilidad de ser sí mismo o de no serlo. Esta posibilidad está a su cargo.

Pero en la vida cotidiana el *Dasein* busca y encuentra siempre diversos modos articulados significativamente a su mundo, de descargarse del peso de su ser. Aquel que responde cotidianamente es el uno-mismo.

“Así el uno aliviana al *Dasein* en su cotidianidad. Pero no sólo eso: con este alivianamiento del ser, el uno satisface los requerimientos del *Dasein*, en tanto que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil. Y puesto que el uno con el alivianamiento del ser satisface constantemente los requerimientos del *Dasein*, mantiene y refuerza su porfiado dominio.” (Heidegger, 1998: 152).

La autosuficiencia de la vida fáctica alcanza aquí, en el discurso del uno, su concreción histórica. El uno ya ha siempre ofrecido su respuesta a las cuestiones decisivas del *Dasein*. La cuestionabilidad inherente con respecto al despliegue de su ser es el fundamento ontológico de la responsabilidad. Esta es la exigencia estructural de responder por su ser. Pero la vida fáctica responde siempre. Ella ya ha dejado escuchar su respuesta por medio del Otro que no es nadie sino el uno indiferenciado de la vida cotidiana. El discurso del Otro en filosofía lleva un título muy conocido: metafísica. Desde el punto de vista de la vida filosófica y de su génesis, habría que decir parafraseando a Freud que allí donde la metafísica responde del ser, el *Dasein* debe advenir. Pero acceder al lugar de respuesta implica primero reconocer y asumir la existencia como aquello de lo cual cada uno está a cargo. El reconocimiento, desde el punto de vista de la vida filosófica, está estructurado como diferencia ontológica del modo de ser del *Dasein* con respecto a los otros entes y como cuidado de esta diferencia. La vida filosófica es, en su nacimiento, resistencia frente a las tendencias de la vida fáctica a descargar el peso del ser en la tendencia interpretativa de la tradición y resistencia a las tendencias a desplegar como interpretación [*Interpretation*] ontológica esta tendencia interpretativa [*Auslegungstendenz*].

Vistos de este modo la interpretación de reflexión y el peso de la existencia constituyen, en su propia articulación, el núcleo de la dificultad de la vida filosófica ■



Bibliografía

Heidegger, Martin (1992) *Interprétations phénoménologiques d' Aristote*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.

_____. (1998) *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Ediciones Siruela.

Nietzsche, Friedrich (1993) *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Altaya.