

"Violencia y Traumatismo en *Sein und Zeit*"

Andrés Gatica Gattamelati
(CONICYT/PUC)

La filosofía, en tanto que espacio de ejecución transformadora, nunca sería para Heidegger un retrato fiel de algo meramente dado. En el filosofar ocurriría, por el contrario, un plegamiento procurante de la existencia sobre sí misma, de tal modo que esta ejecución portaría siempre el signo insuprimible de la violencia y del traumatismo. “El filosofar —leemos en *Introducción a la filosofía*ⁱ— necesita de una liberación en la que la existencia ha de ejercer violencia contra sí misma.” Quisiera sostener que esta violencia connatural a la ontología debe leerse como un concepto modal-trascendental en *Ser y tiempo*, no en el sentido de un concepto *a priori* de carácter estático e inmodificable, sino en su acepción más *radical*, como relativo a la trascendencia en tanto que “fundamento del existir”ⁱⁱ. La violencia tendría, al igual que todos los conceptos existenciales, también una condición modal en la medida en que aquello que se lleva a conceptos no sería una propiedad substancial, sino un *modo de ser* del que tenemos que apropiarnos.

Heidegger era plenamente consciente en *Ser y tiempo* de que la condición inneutralizable de los presupuestos que él había descubierto como condición de toda interpretación, implicaba para la fundación óptica de la ontología fundamental una restricción de capital importancia: si la ontología sólo podía fundarse ópticamente, él Dasein, en tanto que fundamento óptico, no podría operar aquí como un comienzo absoluto. En esencia, la idea de un comienzo absoluto, vale decir, un comienzo cierto que no presuponga nada más que la propia auto-transparencia de la subjetividad, respondería para Heidegger a una violencia constructiva que suprimiría el carácter mundano de la subjetividad y liberaría al sujeto de la carga de tener que interrogar por el ser: este comienzo pondría en juego una violencia constructiva que forzaría al ente o al ser a conceptos sin tomar en consideración la nevadura que el ente mismo aportaba. Por esta razón, el reparo de Heidegger a la idea de un comienzo absoluto no vendría de una idea de fenomenología orientada a neutralizar toda violencia metodológica, ni tampoco respondería a una veneración por la indubitabilidad de lo “dado”, sino que por el contrario respondería a

un ideal de filosofía fenomenológica que sería él mismo de naturaleza esencialmente *violenta*.

La forma de violencia más inmediata que se estaría ejecutando en la ontología fundamental ocurriría en contra del ideal de fundamentación que caracteriza a la filosofía moderna. El prejuicio operativo en la idea del comienzo absoluto es el hecho de que el ser del sujeto puede ser accedido con claridad y distinción en virtud de una diferencia trascendental que separa a la subjetividad radicalmente del mundo. La auto-transparencia reflexiva del ego, y por tanto, la neutralidad ontológica del sujeto garantizarían un acceso inmediato y cierto al ser. Pero para Heidegger el ser nunca estaría inmediatamente dado: el ser estaría inmediatamente pre-comprendido, pero en esta pre-comprensión el ser permanecería oculto y distorsionado. Es en virtud de este estado de ocultamiento inicial, que la ontología fundamental buscará una apoyatura en la fenomenología: sólo porque el ser no está dado como tal y tiene que ser traído a la luz es que la fenomenología llega a designar el único camino metódicamente viable a partir del cual puede constituirse la ontología. “El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser [...] —sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*— debe empezar por serle *arrebataado a los objetos de la fenomenología*”ⁱⁱⁱ. La necesidad de reconducir la “*modificación privativa*” del fenómeno o *apariencia* hacia el concepto “fenomenológico” de fenómeno bajo la violencia de un robo y de una apropiación que modifique el existir, obligaría a Heidegger no sólo a no renunciar a una violencia metodológica central para su proyecto filosófico, sino a elevar esta violencia a principio. “En este campo de investigación, —sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*— la violencia [...] no es antojadiza, sino necesidad impuesta por las cosas mismas.”^{iv} Heidegger estaría negando, por lo tanto, un acceso inmediato e ideal al ser, un acceso sin presupuestos, y por el contrario, estaría imponiendo mediaciones metodológicas transformadoras que consistirían en extraer los presupuestos apropiados a la estructura de ser del ente a interpretar, porque para Heidegger sin presupuestos, ya auténticos o puramente encubridores la investigación carecería radicalmente de dirección. ¿Pero entonces qué razón tiene Heidegger para fundar ónticamente la ontología? ¿Qué clase de fundamento es este si no es un comienzo absoluto? Heidegger sostiene en 1929 que “con la trascendencia todo se vuelve titubeante, vacilante e inseguro”^v y esta vacilación tiene que afectar al ente que funda la ontología.

Tal como es sabido, la trascendencia como fundamento de la esencia modal del Dasein, no sólo no es nunca un fundamento incommovible a ojos de Heidegger, sino que como fundamento dinámico es al mismo tiempo el fundamento de toda apariencia y de toda posibilidad de deformación. No estamos frente a un suelo seguro, *a priori* y trascendental, desde donde construir una ontología futura, sino que la trascendencia correspondería a un fundamento modificable y por lo tanto negativizante respecto de lo dado: uno que al mismo tiempo que operaría como la condición de posibilidad de la apariencia y de la inautenticidad, vale decir, de una negatividad impropia, sería en esa misma medida la condición de posibilidad y el fundamento de toda apropiación auténtica y de toda violencia fenomenológica. “La nihilidad —leemos en *Introducción a la filosofía*— constituye lo más positivo que puede pertenecer a la trascendencia de la existencia”^{vi}. Sólo porque para Heidegger el Dasein trasciende y es un sobreasar todo límite puede algo ser en el modo de la apariencia. Pero el rasgo decisivo aquí es que la negatividad de la apariencia, en virtud de este origen en la trascendencia, puede ser retomada, recuperada y transformada en una negatividad aclaradora en el existir auténtico, y de manera semejante, la violencia constructiva, puede ser retomada como violencia auténtica en el filosofar en tanto que trascendencia explícita, porque la negatividad de la apariencia se asentaría en la negatividad de la trascendencia. El Dasein nunca podría ser cadente sino fuera ante todo trascendente, pero el Dasein no podría nunca ser auténtico sino se resolviera contra esta cadencia ejecutando una modificación negativizante en este trascender. “Sólo porque el Dasein encierra esencialmente ese elevarse-sobre, ese ir-más allá, ese trans-scandere, —sostiene Heidegger en 1929— puede la existencia o Dasein existente caer, es decir, puede ser en la forma que en «Ser y Tiempo» hemos llamado la «caída».”^{vii} La trascendencia es, por tanto, el fundamento *trémulo* de la caída y de la *modificación privativa* del fenómeno pero también es, sorprendentemente, el fundamento de toda contra-tendencia filosófica. En efecto, “filosofar —nos dice Heidegger un poco más adelante en el mismo curso del 29— es un *trascender* explícito”^{viii} vale decir, un trascender *repitente* y por lo tanto transformador.

El fundamento trascendental sería aquí un abismo modificable en dos direcciones opuestas que comparten sin embargo una misma raíz y una misma movilidad: “¡El hombre —apunta Heidegger en 1928— es un ser de la lejanía! Y sólo mediante la *auténtica lejanía*

originaria, que él se forma en su transcendencia respecto de todo ente, crece en él la verdadera cercanía a las cosas.”^{ix} Filosofar, por tanto, en virtud de este carácter de transcendencia, no sería un acto de cuidada *cercanía* y *fidelidad* con lo dado, sino que sería una peculiar negativización y superación en la forma de una distancia, que sin embargo, tal como hemos visto, toma lo dado, con su peculiar violencia, y lo somete a la contraviolencia de una transformación: “La puesta al descubierto del ser originario del Dasein —nos recuerda Heidegger en *Ser y tiempo*— debe conquistarse para éste *yendo en contra* de la tendencia interpretativa óntico-ontológica propia de la caída.”^x

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos sostener que la violencia y la negatividad del filosofar como transcendencia explícita corresponderían en su origen a la *misma* violencia y a la misma negatividad de la modificación privativa del fenómeno como transcendencia cadente? La mismidad de los conceptos trascendentales no puede ser confundida con una identidad de carácter teórico. Por ello cuando sostenemos que la violencia y la negatividad son la misma no estamos hablando de un concepto que permanezca idéntico, sino que estamos hablando de un concepto esencialmente modificable. Esta diferencia me parece que tiene grandes implicancias para determinar más ajustadamente la diferencia entre lo ontológico y lo óntico. Porque desde ya implicaría no concebir lo ontológico como una *anterioridad radical* desconectada de lo óntico, sino como una suerte de reflejo modalizado de lo que Heidegger llama en *Ser y tiempo* la “desvinculación existensiva” [*existenzielle Unverbindlichkeit*] presente en la conceptualización existencial.^{xi}

La mismidad de los conceptos existenciales sólo la podemos determinar recurriendo a un límite. En la fenomenología de Heidegger encontramos una revalorización muy potente de la cuestión del límite y de la finitud, hasta el punto que no podemos determinar la positividad de lo ontológico sino es recurriendo a una limitación. “Lo positivo —nos asegura Heidegger en 1927— sólo se hace claro a partir de la privación”^{xii}. Toda las “limitaciones internas” que Heidegger descubrirá en la analítica del Dasein servirán al propósito de iluminar una estructura de ser. La “muerte”, por ejemplo, en tanto que “fin o límite del Dasein”, desocultará la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de este ente, porque llevará a la *ruina* la identificación de la existencia con sus posibilidades concretas, pero lo hará iluminando la condición de pura posibilidad del existir^{xiii}. “La irrespectividad de la muerte, —sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*—comprendida en el

adelantarse [*Vorlaufen*] singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo.”^{xiv} Pero si la muerte es una ruina o un traumatismo existencial que singulariza al Dasein abriendo su ser más propio, ¿cómo se puede sostener que la ontología tiene raíces ópticas? ¿No designa acaso lo ontológico para Heidegger precisamente una conceptualización que se “desvincula” de lo existencial? Esta *des-vinculación existencial* no implica sin embargo que lo ontológico exista en un reino separado más allá de lo existencial, porque de momento sólo es en la privación o negativización de las posibilidades existenciales que algo así como la estructura de ser más propia del Dasein puede brillar. ¿Cuál es esta estructura de ser? El ser pura posibilidad: ser pura posibilidad —no en el aire, por cierto, sino— en la apropiación concreta del existir. La desvinculación existencial, presente en la conceptualización existencial no sería aquí una prueba respecto de la independencia y autonomía de los conceptos existenciales respecto de la dimensión óptica, sino más bien, una prueba a favor de su inseparabilidad. Esta inseparabilidad es tan radical, que en el momento preciso de la desvinculación existencial la existencia sólo puede aparecer ya como existencia propia. La desvinculación existencial no es una prueba a favor de la separación, sino más bien algo que empuja a la existencia a apropiarse su ser. Aquí también estamos recurriendo a una privación, en efecto, a un colapso de las posibilidades existenciales concretas, para determinar lo positivo: lo ontológico, ganado existencialmente, por tanto, como *negativización* de la dimensión existencial.

Algo similar ocurre con la *desmundanización* del mundo: en un sentido inauténtico la *desmundanización* es el rompimiento de la estructura del estar-en-el-mundo y de su carácter situativo, pero al mismo tiempo la autenticidad requiere paradójicamente de una *desmundanización*, de un llevar la significatividad del mundo a la insignificatividad, no, sin embargo, para anular la estructura de la mundaneidad, sino para iluminarla. “La angustia —sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*— aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este solipsismo existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada [...] lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y consiguientemente, ante sí mismo como estar en el mundo”^{xv}. La angustia arruina el mundo óptico del Dasein volviéndolo insignificativo, y por tanto aísla al Dasein desidentificándolo de sus posibilidades existenciales concretas, pero en esta privación de mundo, es el mundo mismo el que brilla y no sólo eso, sino que abre nuevamente la

cuestión de la propiedad, y por lo tanto la posibilidad de apropiación. Que la mundaneidad del mundo sólo pueda brillar por medio del arruinamiento del mundo existencial del Dasein no implica que el mundo pueda ser otro que el mundo del Dasein existencial, porque en efecto el mundo en sentido ontológico sólo puede ser la estructura del mundo óntico del Dasein. Lo que implica es que toda privación existencial, todo traumatismo existencial, puede ser reconducido positivamente a un modo de apertura, en la medida en que la propia apertura está determinada por la negatividad. Heidegger se cuida, en efecto, de adscribirle a la aperturidad una esencial facticidad, lo cual implica que la propia aperturidad está siempre lastrada por la condición de arrojado. Esta concepción de la aperturidad como esencialmente fáctica y por tanto lastrada por el ocultamiento es lo que Heidegger entenderá por situación, como aperturidad auténtica. Ocultar es aquí también un modo de mostrar en la medida en que todos los encubrimientos son posibles por la facticidad de la trascendencia, o si se quiere por el carácter no egológico ni transparente del fundamento. La privación de mundo es por lo tanto una forma radicalizada de lo que Heidegger llamará en *Ser y tiempo* la *insistencia* del mundo.

Con este paso podemos ver también que la propia restricción o sustracción de posibilidades, se debe entender como un concepto modal-trascendental: por una parte, podemos entender la restricción o sustracción como una limitación inauténtica de posibilidades, vale decir, como lo contrario de un poner en libertad, y en ese sentido un proyecto que abra posibilidades puede ser totalmente ocultador. Un proyecto violento, puede sustraerle al ente una posibilidad auténtica de ser. Pero por otra parte, podemos entender la sustracción como esencial al Dasein en la medida en que la facticidad de la trascendencia para Heidegger es la condición de toda apropiación del mundo. “La trascendencia —sostiene Heidegger en *De la esencia del fundamento*— es la vez lo que excede y lo que sustrae”^{xvi}. En ese sentido para Heidegger la violencia filosófica o violencia auténtica debe entenderse como una radicalización de la privación en dirección al esclarecimiento de la facticidad. La ontología se sirve, en este caso de lo fácticamente dado, para ejercer a partir de ahí un contra-movimiento transformador. No se trata nunca, por lo tanto, de suprimir la facticidad o la condición de arrojado sino de contra-movernos en ellas.

La mismidad no es por lo tanto una idealidad o una esencia intemporal, sino que es aquí el efecto de una perspectiva: no hay mismidad sino hay alguna experiencia del límite,

y para Heidegger lo propio de la experiencia del límite, —tómese los ejemplo de la muerte y de la angustia aquí como señeros—, es que es a su vez transformadora. “La finitud de la filosofía —sostiene Heidegger en 1928—no consiste en que se tope con límites y no pueda ir más allá de ellos, sino en que, en la simplicidad de su problemática central, esconde una riqueza que exige una y otra vez un nuevo despertar.”^{xvii} No se trata por lo tanto de pensar la mismidad como aquello que permanece idéntico a sí mismo; la mismidad para Heidegger nunca es la identidad de un polo ideal de convergencia. Mientras que la igualdad es una construcción teórica, la mismidad no pretende en ningún sentido suprimir la diferencia irreductible entre las perspectivas fácticas que entran en juego. Por ello, tampoco se puede sostener que Heidegger cuestione a la reflexión como dispositivo metodológico en virtud de la dimensión transformadora que ésta portaría, en el sentido de que la reflexión modificaría la estructura de lo que tematiza, sino en el sentido de que la reflexión corta precisamente toda posibilidad de transformación porque silencia la pregunta por el modo de ser del sujeto; la reflexión tiene al sujeto teóricamente enclaustrado y por lo tanto tiene al sujeto como lo máximamente evidente. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando sostiene en 1927 que *la ontología tiene que fundar a la auto-comprensión*^{xviii}, porque si hacemos de la certeza de sí un hilo conductor legítimo para dar con el ser del Dasein, llegaremos siempre a una sustancia, vale decir, algo que no puede extraviar su modo y respecto de lo cual no hay siquiera una demanda de apropiación. Sólo se puede hablar de mismidad, en un sentido ontológico fuerte, ahí donde hay transformación y apropiación de la apariencia: sólo hay mismidad ahí donde la aparición contra-privante de la condición de arrojado y del ser cada vez mío aclaran una estructura ontológica. La ontología nunca designaría el reino de lo idéntico como construcción teórica relativa a un objeto, sino que designaría el reino de la mismidad ganada en el mundo y contra el mundo. La filosofía es, por tanto no sólo violenta, sino también traumática.

Para dar con la mismidad ontológica es necesario, según Heidegger, recuperar otro sentido de reflexión, a saber, el de refracción. El Dasein toma cotidianamente su estructura de ser como un reflejo ontológico del mundo. Y esto para Heidegger no sólo no es algo sobre lo cual quepa romper en lamentos sino que es el rasgo decisivo de la prioridad óntico-ontológica del Dasein, y por lo tanto de la posibilidad de apropiación ontológica. En la apariencia y en los encubrimientos, pese a todo, estamos de camino al ser, porque la

transposición histórica es el único lugar desde dónde plantear algo así como la pregunta ontológica. “La falsa interpretación de la trascendencia, de la relación fundamental del Dasein con el ente y consigo mismo —sostiene Heidegger en 1927—, no son meros errores del pensar y de la agudeza intelectual. Tienen su fundamento y su necesidad en la existencia histórica del Dasein mismo.”^{xix} El Dasein no es un sujeto trascendental que carezca de mundo, sino que es siempre un estar-ya-en-el-mundo. Esta facticidad inneutralizable, que es el suelo del error y de la apariencia, es aquello desde lo cual, contra lo cual y hacia lo cual nos resolvemos en la filosofía. El Dasein, como se sabe, está marcado por la facticidad: la aperturidad siempre es fáctica para Heidegger y esto implica que pese a todo el ocultamiento no es evitable, es estructural, y es evidentemente el ocultamiento de la aperturidad, la condición fáctica de la aperturidad, lo que permite a un tiempo la apariencia como modificación privativa y la posibilidad de apropiación. “El Dasein —sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*— tiene la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, en lucha contra la apariencia y la disimulación. Y más aún, ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento, sino más bien, a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. El ente tiene el aspecto de..., es decir, ya está en cierto modo al descubierto, pero en forma disimulada”^{xx}.

Es por esta razón que si Heidegger cuestiona la violencia del comienzo absoluto, no abandonará, sin embargo, una cierta rehabilitación de la *transparencia*. Esto es así porque para Heidegger es el Dasein el lugar donde esta apropiación contra-moviente y violenta es posible. Heidegger funda la ontología como posibilidad existencial del Dasein, precisamente para evitar que sea una construcción en el aire, pero en ningún caso toma esa inmediatez como una garantía de evidencia y auto-transparencia ontológicas, sino que por el contrario, toma esa inmediatez existencial como la instancia de un contra-proyecto. Por esto, hemos sostenido que la fenomenología de Heidegger es esencialmente violenta. La filosofía no puede deshacerse de lo inauténtico, precisamente porque lo inauténtico es una posibilidad de contra-profundización hermenéutica. “Iría contra el sentido del filosofar y de toda ciencia —sostiene Heidegger en 1927— si no quisiéramos comprender que, junto con lo auténticamente visto y genuinamente interpretado, convive una falsedad fundamental [...] tienen que efectuarse estas falsas interpretaciones para que, corrigiéndolas, el Dasein alcance el camino de los fenómenos auténticos”^{xxi}. El prejuicio de la ausencia de

perspectiva, ayudaría finalmente a cimentar algo así como la ilusión de un comienzo estructuralmente verdadero, un comienzo sin presupuestos, y por tanto alimentaría la ilusión de que el hombre es un sujeto sin mundo, que trasciende el mundo y que puede objetivarlo como una totalidad metafísica plenamente presente. La violencia constructiva de este comienzo consistiría, por lo tanto, en suponer que en esa transparencia el ser está meramente dado, y que por ello se puede prescindir de la violencia fenomenológica. Es por esto que si en algún sentido Heidegger celebra su genio al haber hecho del Dasein el fundamento óptico de la ontología, no es porque la auto-transparencia del Dasein nos asegure una interpretación ontológicamente verificada del ser, sino porque la dimensión óptica del Dasein permite toda apropiación y toda modificación de la aperturidad y de la situación de interpretación: eso es lo que descubrimos en la transparencia: una aperturidad que incluye la facticidad, el encubrimiento y la privación como restricciones positivas para el proyecto.