

El círculo y el abismo (A propósito de *El ser y el tiempo* de Heidegger)

1. INTRODUCCIÓN

El proyecto heideggeriano de una *destrucción* de la metafísica¹ está basado en una crítica de la noción con la que se ha revelado, ocultándose, el ser en la modernidad: la noción de «sujeto». En la más plena y acabada expresión filosófica de esa modernidad —el sistema hegeliano— ese sujeto es el ser en tanto que «el absoluto pensarse a sí mismo del pensar»²; es decir, es *reflexión*. La exégesis emprendida en *El ser y el tiempo* de la naturaleza y estructura del «ser ahí» (*Dasein*) sienta los fundamentos ontológicos de tal crítica. Esta pretende descubrir la genealogía —por usar una palabra de clara resonancia nietzscheana— del sujeto reflexivo en la constitución de un «adentro» producido por un *pliegue originario del ser*. «Ser ahí» es la denominación que Heidegger da a tal pliegue originario. La estructura circula del «ser ahí», por tanto, en modo alguno puede ser enten-

1 Véase *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, § 6 *passim* y p. 392 (traducción española de José Gaos en F.C.E., México 1974, pp. 30 y ss. y p. 423). En lo sucesivo se citará esta obra de Heidegger con la abreviatura *SuZ* seguida por los números de página de las ediciones alemana y española, por este orden.

2 M. Heidegger, 'Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik', en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 33.

dida, *primo et per se*, subjetiva o reflexivamente. ¿Es posible tal círculo ontológico *no* reflexivo? Veamos cómo aborda Heidegger en *El ser y el tiempo* este problema.

2. CÍRCULO Y «SER AHÍ»

En esta obra la circularidad se plantea ya en la introducción, donde se aborda la «estructura formal de la pregunta que interroga por el ser». Tal estructura viene dada por el hecho de que el ente que interroga por, o se refiere a, el ser es el «ser ahí». La tarea de la primera parte de *El ser y el tiempo* habrá de consistir, por consiguiente, en una «retro- o pro-referencia» (*Rück- oder Vorbezogenheit*)³: analizar el ser de ese ente como quehacer *previo* a la pregunta que interroga por el ser. Es decir, previamente a la pregunta por el ser es requerido ya un cierto conocimiento del ser (en este caso el ser de un ente específico: el «ser ahí»). En la estructura formal de la pregunta por el ser, por tanto, se presupone lo que se trata de descubrir: el ser⁴. Así lo expresa el propio Heidegger:

«Un análisis ontológico adecuadamente llevado a cabo del fin y la totalidad no sólo tropieza con la prolijidad del tema, sino con la fundamental dificultad de que para dominarlo se tiene que dar por supuesto como encontrado y conocido ya justamente lo que se busca en esta investigación (el sentido del ser en general)»⁵.

Este círculo no expresa, sin embargo, una confusión o deficiencia del conocer humano sino que más bien apunta a su estructura más íntima y esencial. Tal situación hermenéutica circular es lo que Heidegger entiende, como veremos, por *sentido*.

3 *SuZ*, 8/18. La cursiva es mía. En ésta, como en el resto de las citas de *El ser y el tiempo*, seguimos la traducción de José Gaos.

4 *SuZ*, 7/17.

5 *SuZ*, 241/264.

La circularidad a la que nos ha conducido la pregunta que interroga por el ser no puede ser entendida, según Heidegger, como un círculo vicioso, un *circulus in probando*:

«En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en el responderla no se trata de una fundamentación sino de un *poner en libertad un fondo que muestra este fondo (aufweisende Grund-Freilegung)*»⁶.

En la «retro- o pro-referencia» a que hemos aludido más arriba no se trata, por consiguiente, de una fundamentación lógico-deductiva sino más bien de un articular provisionalmente el ser del «ser ahí» en el sentido de «echar una mirada» (*Hinblicknahme*)⁷ al «término medio» (*Durchschnittlichkeit*). Este «término medio» hacia el que Heidegger parece desviar la mirada para eludir el carácter vicioso del círculo, no es sino el «ahí» (*Da*) del «ser ahí» (*Dasein*). Este es *ya* ahí —en el mundo— en cada caso; pre-existe a la determinación de su «qué es» (*essentia*); pero tal existir no está determinado esencialmente sino que justamente es previo a tal determinación (en caso contrario incurriríamos en circularidad):

«En el punto de partida del análisis, no debe ser el “ser ahí” objeto de exégesis en la diferenciación de un *determinado* existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad “inmediata y regular”»⁸.

Esta «inmediata y regular» indiferenciación e indeterminación del «ser ahí» es justamente el «término medio»⁹. ¿Se ha conjurado

6 SuZ, 8/17. La cursiva es mía.

7 SuZ, 8/17.

8 SuZ, 43/55. La cursiva es mía. Sobre el sentido de la expresión «inmediata y regular» (*Zunächst und Zumeist*), véase SuZ, 370/400.

9 SuZ, 43/55.

definitivamente el círculo vicioso con esta, llamémosla así, excentricidad del «término medio»?

El ser del «ser ahí» no es propiamente un ser sino un «poder ser» en el que justamente está en juego su ser. Pero, ¿desde qué instancia cabe concebir al «ser ahí» como «poder ser» si no es desde su «ahí», su estar «inmediata y regularmente» cabe el mundo? El «ahí», y, por tanto, el «término medio», no puede presentarse como un mero *Factum* neutro e indiferenciado, sino más bien como constitutivo de la unidad estructural del «ser ahí», que es la que da sentido existencial a tal «ahí». Es decir, la «inmediata y regular» indiferenciación e indeterminación del «ser ahí» es justamente la *determinación* propia del «ser ahí» en cuanto «ahí». El «ahí» (en cuanto «término medio») ya no es indeterminado o indiferenciado: presupone y es presupuesto por el «ser ahí»; es un *momento* de la estructura circular de éste¹⁰. Si bien el «ahí» del «ser ahí» no está determinado previamente en el sentido de una fundamentación *lógico-demostrativa* (en tal caso pediría un principio), sí está determinado en el sentido de que es *mostrado* por el «ser ahí» como momento de su estructura circular.

Por eso, en el parágrafo 63 de *El ser y el tiempo*, Heidegger escribe que

«Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal «círculo» para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del «ser ahí» la visión plena del ser circular de éste»¹¹.

«Lo decisivo no es salir del círculo sino entrar en él del modo justo»¹².

Lo que en ningún caso acepta Heidegger es que tal círculo sea *in probando*, «porque no hay prueba en absoluto según las reglas de

10 «El ente al que en cuanto “ser en el mundo” [es decir, en cuanto “ahí”] le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular», *SuZ*, 153/172.

11 *SuZ*, 315/343.

12 *SuZ*, 153/171.

la lógica de la inferencia»¹³. Este círculo no es, por tanto, el de una serie de razones fundadas lógicamente unas en otras y en última instancia en sí mismas al cerrarse sobre sí la serie. Dicho de otro modo: el círculo no es *reflexivo*. No es *Kreis* sino *Zirkel*¹⁴. Por consiguiente, con él no se constituye un sujeto, pues lo que caracteriza a éste es justamente su carácter reflexivo. El círculo del «ser ahí» no es subjetivo; más bien se trata de la estructura fundamental de la «cura» (*Sorge*), en virtud de la cual el ser «pre-es a sí mismo» en cada caso ya¹⁵. Esta estructura —o mejor, pre-estructura (*Vor-structur*)— es el *sentido*, y es la que según Heidegger sostiene y articula el comprender (*Verstehen*). El círculo en Heidegger es el círculo del sentido.

3. EL CÍRCULO DEL SENTIDO

Heidegger se ocupa del sentido, como es sabido, en el párrafo 32 de *El ser y el tiempo*. El sentido es un «existenciario» (*Existenzial*), y como tal está referido al «ser ahí» (sólo éste puede tener o no sentido). Este «existenciario» es un armazón formal (*formale Gerüst*) que constituye la pre-estructura del «ser ahí». La estructura formal de la pregunta que interroga por el ser deriva —como apuntábamos más arriba— de la estructura misma del «ser ahí», que, en cuanto ser que pregunta por su ser y se constituye ontológicamente en tal preguntar, ha de preguntar por tal preguntar. Pues bien, esa estructura previa es lo que sostiene y articula la inteligibilidad y la interpretación inteligible: *el sentido*. Sólo desde y por el sentido algo es, en cuanto tal, inteligible. Es decir, sólo al hacerse el «ser ahí» cuestión de sí (hacerse cuestión que lo constituye como tal «ser ahí») se *abre* su comprensión del mundo, no siendo el mundo otra cosa que

13 *SuZ*, 315/342.

14 Esta distinción es sugerida por Heidegger en *SuZ*, 153/171; si bien no es mantenida en general a lo largo de la obra. *Kreis* aludiría, a mi juicio, al círculo reflexivo frente a *Zirkel*, que nombraría lo que aquí llamo pliegue.

15 *SuZ*, 315/342.

esa misma apertura. Los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del «ser ahí». El mundo se abre —se hace inteligible— en tanto que «ahí» del «ser ahí», es decir, en tanto que momento de su estructura existencial circular. Pues bien, esa estructura originaria, en cuanto condición de posibilidad de que los entes (el mundo) sean entendidos —descubiertos— como tales, es el sentido.

Más arriba vimos cómo en el responder la pregunta que interroga por el ser se trataba de un «poner en libertad un fondo que muestra este fondo». Esta mostrante fundamentación-liberación, en tanto que apertura de inteligibilidad que opera el sentido, es la *verdad*¹⁶. El sentido se revela pues como verdad: es fundante y liberador. Esto quiere decir que es condición de posibilidad, en cuanto «estado de abierto» de que se den entes en el modo de su inteligibilidad; y entre éstos —y sobre todos— aquel que en cuanto fundante-liberador se muestra a sí mismo como tal: el «ser ahí». El «se ahí» sólo es inteligible como condición de toda inteligibilidad (es decir, sentido) justamente porque es *ya* tal condición. Es decir, es, en cuanto sentido, fundamento de sí.

Esta circularidad del sentido ha sido entendida como una suerte de *residuo subjetivo* resultante de lo que P. Bourdieu ha llamado la ontologización de lo trascendental¹⁷ operada por Heidegger en *El ser y el tiempo*. Dicho de otro modo: en *El ser y el tiempo* habría sido desplazado el sujeto por el «ser ahí»¹⁸, pero subsistiría el sentido, que mantendría su estructura circular y trascendental. Habermas lo ha expresado así:

16 Aquí está, por consiguiente, ya en parte prefigurada la concepción de la verdad como libertad que será desarrollada en *Von Wesen der Wahrheit* (1943). Sin embargo, en *SuZ* la verdad es concebida ante todo como des-velamiento, es decir, «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) en que consiste el ser del «ser ahí» (véase *SuZ*, § 44).

17 *L'ontologie politique de M. Heidegger*, Minit, Paris 1988, p. 78. La consideración del «ser ahí» como una ontologización del sujeto es sugerida por el mismo Heidegger en *SuZ*, 366/396: «si se concibe ontológicamente el "sujeto" como un "ser ahí" existente...».

18 Véase O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, A.U., Madrid 1986, p. 78.

«En *El ser y el tiempo* Heidegger efectúa todavía la destras-
cendentalización del sujeto constituidor de mundo dentro de
una arquitectónica determinada por la filosofía trascendental»¹⁹.

La verdad y la inteligibilidad ya no dependerían del sujeto pero
quedarían fijadas a la estructura del sentido, que delata su ausencia. Por
eso Derrida ha afirmado que la cuestión del sentido liga a Heidegger a
la metafísica de la presencia que pretende destruir²⁰.

4. EL CÍRCULO Y EL FUNDAMENTO

El círculo del sentido no es, sin embargo, una autofundamenta-
ción concebida como una *autoposición* —en tal caso se trataría de un
círculo reflexivo y, por consiguiente, de un sujeto— sino, como seña-
la Heidegger, «un poner en libertad un fondo que muestra este
fondo»²¹. ¿Cómo ha de entenderse este fondo o fundamento?

«“Fundamento” (*Grund*) es algo que sólo resulta accesible
como sentido, aun cuando se tratara del abismo sin fondo
(*Abgrund*) de la falta de sentido»²².

En efecto, sólo desde el círculo del sentido puede accederse al
fundamento en Heidegger. El modo en que esto es así ha quedado
determinado en el apartado anterior: El «ser ahí», en cuanto funda-
mento de sí, es el círculo mismo del sentido: condición de posibili-

19 'Heidegger: obra y visión del mundo', en *Identidades nacionales y postnacio-
nales*, Tecnos, Madrid 1989, p. 33, nota 34. Véase también Th. W. Adorno, *Dialéctica
negativa*, Taurus/Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1975, p. 70, y 'La idea de historia
natural' en *Actualidad de la filosofía*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1991, pp. 105 y ss.
Para Adorno la tautología que expresa el círculo heideggeriano revela la naturaleza
idalista de esta filosofía (véanse al respecto en éste último ensayo las pp. 113-116).

20 'Ousia et grammè', en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 58-9.

21 *SuZ*, 8/17.

22 *SuZ*, 152/170.

dad de la inteligibilidad de los entes intramundanos, es decir, de la verdad. Que el «ser ahí» es fundamento de sí quiere decir que es el ser en cuyo ser le va su ser; es decir, que «*es, existiendo*, el fundamento de su “poder ser”»²³. Este ser fundamento de sí, por tanto, no puede entenderse como una autofundamentación en el sentido de la *autoposición* fichteana, como sugiere Habermas²⁴.

La *posición* (*Setzung*) es una determinación que pertenece —tal como mostró Hegel— a la lógica de la reflexión. La relación específicamente lógico-reflexiva es el *respecto* (*Beziehung*)²⁵. En la relación de respectividad cada uno de los lados de la relación *pone* (y *presu-pone*) al otro. Esto quiere decir que ninguno de los términos de la relación es *subsistente* (es imposible concebir aislada, abstractamente ninguno de ellos sin su *o-puesto*); sólo es subsistente la *totalidad* de la relación. El sujeto es justamente eso: una *substancia* que se *pone* a sí misma como yo, poniéndose con ello a la par como su *o-puesto*, como no-yo. «El yo —escribe Heidegger en un contexto que trata precisamente de la relación entre subjetividad y reflexión en Hegel—, en tanto que se pone *como yo*, se diferencia por ello de sí mismo, de tal manera, que lo diferente no cae fuera de él, sino que se hace patente justamente como lo propiamente no-diferente»²⁶. Este movimiento del *ponerse a sí mismo* es, en efecto, lo constitutivo de lo que Hegel llama «substancia viva» o «sujeto»²⁷.

23 *SuZ*, 284/309.

24 *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989, p. 184.

25 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, *Gesammelte Werke*, t. XI, Félix Meiner, Hamburg 1978, p. 259.

26 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *Gesamtausgabe*, t. XXXII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, p. 111.

27 «La substancia viva es, además el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que es lo mismo, que es en verdad efectivo, sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación del devenir otro consigo mismo (...). Sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo... es la verdad. Es el devenir de sí mismo, el círculo (*Kreis*) que presupone y tiene por comienzo su final como su fin y que sólo a través de su ejecución y de su final es efectivo», G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, t. IX, Félix Meiner, Hamburg 1980, p. 18 18-28.

Frente a las ontologías del sujeto en las que éste se funda a sí mismo en un acto de autoposición, el «ser ahí» en Heidegger no se *pone* a sí mismo como fundamento de sí: es *ya* —en cuanto «ahí»— fundamento de sí; es «yecto» (*geworfene*)²⁸. La substancia que es el «ser ahí» no es en Heidegger «substancia viva», sujeto, sino *existencia*²⁹.

Decir que el «ser ahí» es «yecto» es tanto como decir que en cuanto fundamento es infundado; es un «no ser» (*Nichtigkeit*). El ser del «ser ahí» es un «no ser»; un fundamento (*Grund*) que es un abismo (*Abgrund*). Sólo como tal «no ser» y como tal abismo es concebible la libertad para Heidegger³⁰.

El «poner en libertad un fondo que muestra este fondo» (*aufweisende Grund-Freilegung*) a que nos hemos referido más arriba puede entenderse ahora plenamente: El «ser ahí» es fondo o fundamento de sí en el sentido de un mostrar tal fondo o fundamento justamente como la ausencia de fondo o fundamento. El ser del «ser ahí», en cuanto *ya ahí*, «yecto», es «no ser». El círculo del «ser ahí» es un mostrarse del fundamento como abismo. Es decir, el círculo no es, como ya se ha dicho, el de una autofundamentación en el sentido de una autoposición, sino el de un mostrar (no un demostrar, un *probare*) como fundamento la propia ausencia de fundamento. El círculo no es en Heidegger inmanencia, clausura, sino, por el contrario, la apertura más radical: la del abismo. Esa apertura es la libertad. La razón o fundamento del «ser ahí» (razón o fundamento que *es* el «ser ahí») es justamente esa: ser ahí, sin más, sin razón,

28 *SuZ*, *SuZ*, 284-5/309-10.

29 Para Heidegger la substancia (*Substanz*) del hombre no es el espíritu sino la existencia (*Existenz*): *SuZ*, 117/133 y 212/233.

30 «La libertad es el fundamento del fundamento. (...) En cuanto tal fundamento la libertad es el abismo del "ser ahí"», 'Von Wesen des Grundes', en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. IX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 174. Sobre la libertad como abismo y como «no ser» en Heidegger (principalmente en *Von Wesen des Grundes* y *Der Satz von Grund*), véase D. Panis, 'La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger', *Les études philosophiques* n. 1 (1986), pp. 67 y ss.

sin fundamento. El «ser ahí», como la rosa de Angelus Silesius, es sin porqué³¹.

Mientras el idealismo absoluto, por mor de la reflexión, anula toda trascendencia del fundamento respecto de lo fundado³², Heidegger reclama la trascendencia absoluta: el «no ser», el abismo³³. Ese es el sentido cabal de la palabra «existencia» en Heidegger: *trascendencia absoluta*.

5. REFLEXIÓN O PLIEGUE

El pensamiento existencial es, por decirlo con expresión de Michel Foucault, un «pensamiento del afuera». «Ek-sistir» quiere decir estar afuera. «Todo está afuera —escribe Sartre a propósito de la intencionalidad husserliana—, todo, hasta nosotros mismos»³⁴. El «sujeto» aquí no puede ser sino un «adentro» producido por un pliegue o invaginación de ese «afuera» originario.

Tal vez haya sido Nietzsche el primero en intuir semejante genealogía del sujeto al caracterizar al alma como un producto del aden-

31 *Die Ros ist ohn warum. Der cherubinische Wandersmann* I, 289. Véase M. Heidegger, *Der Satz von Grund*, Neske, Pfullingen 1957, especialmente la lección 5ª (pp. 63 y ss.). Véase también L. Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, Taurus, Madrid 1982, p. 400.

32 «La filosofía hegeliana es el rechazo de toda trascendencia, en el ensayo de una filosofía rigurosa que pretende quedar en la inmanencia y no salir de ella», J. Hyppolite, 'Essai sur la logique de Hegel', en *Figures de la pensée philosophique* I, P.U.F., Paris 1971, p. 159.

33 'Von Wesen des Grundes', ed. cit., p. 174. También en Hegel el fundamento es abismo, pero en tanto que «mediación desaparecida» (*Wissenschaft der Logik*, I, ed. cit., p. 326 5-21), es decir, en tanto que reflexión que se niega a sí misma, que se «desfonda» (*zu Grunde geht*), desapareciendo en la, y como, existencia (*Existenz*). Pero tal negación se produce en virtud de la reflexión: es *meta-reflexiva*; es decir, la existencia es existencia *puesta* (*Wissenschaft der Logik*, I, ed. cit., p. 243 19-21). Por eso ella es para Hegel mero fenómeno (*Erscheinung*). En Heidegger, por el contrario, la existencia no está puesta por un fundamento abisal sino que ella misma *es* ese fundamento.

34 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Huserl: l'intentionalité', en *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990, p. 12. Véase también p. 10.

tramiento (*Verinnerlichung*) de los instintos³⁵. Precisamente ha sido un epígono del pensamiento nietzscheano —Michel Foucault— quien ha definido, en un libro sobre Maurice Blanchot, al sujeto como «pliegue gramatical»; es decir, pliegue del lenguaje entendido como afuera³⁶.

El alma en Nietzsche y el sujeto en Foucault no son lo originario, sino interiores que abre al cerrarse sobre sí un pliegue de lo exterior; galachos que se forman cuando los meandros de la corriente del afuera se curvan hasta cerrarse. En efecto, todo pensamiento del afuera —ya sea este afuera la voluntad (los instintos) o el lenguaje— no puede concebir la «subjetividad» sino como pliegue de ese afuera³⁷.

La *reflexión*, por el contrario, anula toda exterioridad³⁸: el sujeto reflexivo se *pone* a sí mismo y queda constituido *como totalidad* en esa, y como tal, *autoposición*. Por eso el sujeto reflexivo no conoce nada fuera de sí: para él *todo conocer es re-conocer*.

Frente al sujeto *reflexivo*, que es un puro retorno a sí, interiorización rememorativa (*Erinnerung*), pura *inmanencia*, el «sujeto» naci-

35 'Zur Genealogie der Moral', *Zweite Abhandlung*, 16. *Sämtliche Werke*, t. V (ed. Colli & Montinari), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1980, p. 322. sobre esta idea de Nietzsche véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 152.

36 *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia 1988, p. 74. Sobre la idea de pliegue en Foucault, véase G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, pp. 101 y ss.

37 No estamos de acuerdo con la sugerencia que Deleuze hace en su libro sobre Foucault (p. 115) de que podría entenderse el tiempo en Kant (forma del sentido interno) también como pliegue: «auto-afección» constitutiva de la estructura esencial de la subjetividad. Creemos más bien que la estructura del sentido interno kantiano satisface la determinación lógica que Hegel denomina «reflexión exterior» (*äussere Reflexion*). Véase *Wissenschaft der Logik I*, ed. cit., pp. 252-5): La exterioridad de la que parte la auto-afección constitutiva del sentido interno —la intuición empírica— no es un afuera originario sino más bien un *inmediato presupuesto*.

38 Kojève escribe que la experiencia en Hegel «no aporta nada del afuera, y el pensamiento o el discurso que nacen de ella no son una reflexión sobre lo Real: es lo Real mismo que reflexiona, o se refleja en el discurso o en tanto que pensamiento» (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 455); y, en efecto, «tal es lo propio de la reflexión: ella abole la exterioridad recíproca del fondo y lo fundado, y curva su mediación sobre su propio movimiento» (D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, P.U.F., Paris 1986, p. 68). La esencia es por eso interiorización (*Erinnerung*) reflexiva del ser. Véase G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, ed. cit., p. 241.

do del *pliegue* es un adentramiento (*Verinnerlichung*) del afuera y por ello es pura *trascendencia*.

El círculo del «ser ahí» heideggeriano, más que reflexión es propiamente *pliegue*: el «ser ahí» es el pliegue de un afuera, y en y por este pliegue se abre —se hace inteligible— el mundo, y con él el «ser ahí» mismo. La pregunta por el ser no es sino expresión y producto de ese pliegue. No hay, por consiguiente, tensión ni contradicción alguna entre la circularidad del «ser ahí» y su carácter abisal: En virtud del pliegue el ser se pone en cuestión, pregunta por el ser, pero en cuanto que es ahí, afuera ³⁹, «yecto»; es decir, en cuanto *eksiste*. Al plegarse sobre sí adentrando el afuera, se *comprende* a sí mismo y al mundo, se dota de *sentido* ⁴⁰, se constituye en definitiva como ser. El afuera, el abismo, no queda, por consiguiente, excluido de la circularidad del «ser ahí» sino que, por el contrario, ésta lo presupone como condición y *fundamento abisal*.

La relación entre el adentro circunscrito por el pliegue y el afuera no es simétrica. Si bien aquél requiere a éste como su condición y fundamento, éste —el afuera— no es co-fundado con aquél. El afuera absorbe como un agujero negro toda referencia del adentro; pero él mismo no se refiere a nada, no se relaciona con nada. «Afuera» no mienta *lo otro* o *lo diferente* del adentro, su *pendant* dialéctico (estaríamos en tal caso dentro de la lógica de la reflexión). El afuera existencial es abstracto, irreductible, impensable, ajeno a todo, a todo ente, a todo Dios. La palabra «afuera» no nombra sino que *señala* a lo innombrable, o, como diría Georges Bataille, a *lo imposible*. Ese imposible es el fundamento del fundamento: lo sin-fundamento, el abismo.

39 En *SuZ*, 162/181, Heidegger afirma que el «ser ahí» no es algo interno (*Innere*) que en principio (*zunächst*) esté encapsulado (*abgekapselt*) respecto a un «afuera» (*«draussen»*), sino que en cuanto ser-en-el-mundo está ya «afuera». En este punto Heidegger añadió una nota manuscrita al margen en su ejemplar de *SuZ*: *«das Da; Ausgesetztheit als offene Stelle»* (el ahí; exponibilidad como lugar abierto).

40 «El sentido del “ser ahí” no es otra cosa, que flote en el vacío y “fuera” (*Ausserhalb*) de él mismo, sino el “ser ahí” mismo, que se comprende a sí mismo» (*SuZ*, 325/352).

6. CONCLUSIÓN

La exégesis del «ser ahí» en *El ser y el tiempo* se nos ha mostrado como un intento de conciliar el círculo y el abismo. Concebir el «ser ahí» únicamente como círculo hubiera hecho del proyecto heideggeriano una ontología más de la reflexión, del sujeto. Por el contrario, concebir el «ser ahí» sólo como abismo hubiera impedido su determinación ontológica. Un «ser ahí» exclusivamente reflexivo, circular, hubiera sido un ser meramente ideal, sin «ahí», sólo ser. Un «ser ahí» exclusivamente abisal, por el contrario, hubiera sido un «ser ahí» que no se haría cuestión de su propio ser, que no sería propiamente ser, sino sólo «ahí». La noción de «pliegue» permite pensar un círculo *no reflexivo* y con ello reconciliar lo aparentemente irreconciliable en *El ser y el tiempo*: un proyecto ontológico trascendental, y una destrucción de la metafísica entendida como filosofía del sujeto.

El fin del sujeto reflexivo consumado en el análisis existencial del «ser ahí» dentro del programa de una destrucción de la metafísica no debe ser entendido a modo de nota necrológica —como cuando Begriffenfeldt comunica a Peer Gynt en el manicomio de El Cairo que la razón absoluta ha expirado la noche anterior a las once—. Más bien apunta a una búsqueda de la genealogía del sujeto: aquello originario que permitiría desenmascarar su estructura y génesis; un desandar lo andado («un paso atrás» lo llama Heidegger⁴¹) hasta donde se inició el camino para ver si desde allí es posible abrir otros senderos.

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ

41 'Die onto-theo-logische...', ed. cit., pp. 39 y ss.