Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen X. 2021

SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEIDEGGERIANOS

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen X. 2021

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Francisco de Vitoria – España)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Ainbinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität – Alemania)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes – Colombia)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**
© **Studia Heideggeriana**
Universidad Francisco de Vitoria
Edificio Central, mod. 4 buhardilla
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid – España)

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en Studia Heideggeriana se deberá solicitar autorización al Editor. Studia Heideggeriana no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Pozuelo de Alarcón (Madrid) por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740
ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen X. 2021

Fenomenología del sí mismo

7
El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana
CLAUDE ROMANO

27
El sujeto en carne y hueso
CARLO SINI

35
«Nadie comprende lo que "yo" pienso aquí»
Críticas de la primera persona y Selbstheit en los tratados del Ereignis
CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

53
La forma del sí mismo como autoafección
JOSÉ PEDRO CORNEJO SANTIBÁÑEZ

71
Do pensar ao poder
A transformação existencial da apercepção na fenomenologia hermenêutica
GABRIEL LAGO DE SOUSA BARROSO

91
Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante
MARÍA CIELO AUCAR

111
Heidegger/Nietzsche: la concepción del ser como mismidad e ipseidad
IRENE BREUER

139
El doble rechazo de la reflexión en Ser y tiempo.
Un análisis a partir de la dimensión histórico-conceptual del concepto
DAVID HEREZA

155
Claves agustinianas en la fenomenología del sí mismo de la vida fáctica
AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO

171
La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein.
La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant
JUAN VELÁZQUEZ GONZÁLEZ

189
Existencia y otros.
Para una reevaluación de das Man en Sein und Zeit, partiendo del concepto de posible
GIOVANNI BATTISTA ARMENIO

SECCIÓN LIBRE

211
Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*
IRENE BORGES-DUARTE

225
Temporalidad, sentido y temples de ánimo fundamentales.
El proyecto ontohistórico del sentido del sEr en el tiempo en la fenomenología de Martin Heidegger
ROLANDO GONZÁLEZ PADILLA

245
El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente
ÁLVARO LEDESMA ALBORNOZ

263
Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas.
La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética
JOSÉ ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS

283
RESEÑAS

FENOMENOLOGÍA DEL SÍ MISMO

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 7-26
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.156

El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana

The enigma of Selbst in Heideggerian fundamental ontology

CLAUDE ROMANO
(Université Paris-Sorbonne)

Resumen: ¿Qué significa exactamente la frase aparentemente inocua "*das Selbst*" (el sí mismo) en la ontología fundamental de Heidegger? ¿Tiene Heidegger realmente una "teoría del yo" de la misma manera que, digamos, Descartes, Locke o Husserl? Esto es lo que a menudo han concluido muchos intérpretes de *Ser y tiempo*, y es precisamente esa tesis la que el presente artículo intenta criticar. Heidegger no solo rechaza la suposición de un yo sustancial, en la línea de la concepción de Descartes, sino que también refuta cualquier "yo" entendido como simple presencia, cualquier núcleo interno del Dasein, e insiste en la conexión intrínseca entre las "egologías", de Descartes a Husserl, y la "ontología tradicional". Lo que parece estar en juego en el planteamiento ontológico fundamental de la *Selbstheit* y del *Selbstsein* (ser-sí-mismo) es más bien un cambio de paradigma completo, ya que ambos conceptos se refieren a "modos de ser" o "modos de existir" del Dasein, y de ninguna manera a un ser idéntico a sí mismo o a una condición de su identidad consigo mismo. Al tratar de investigar la economía de los conceptos existenciales relacionados entre sí de *Jemeinigkeit*, *Selbstheit* y *Man-selbst*, este artículo afirma que la ruptura de Heidegger con las "egologías" clásicas es mucho más profunda de lo que a menudo se ha pensado, y que el fenomenólogo de Messkirch, en lugar de intentar dar una nueva respuesta a viejas cuestiones, plantea una pregunta completamente nueva.
Palabras clave: Selbst, identidad, ipseidad, ontología

Abstract: What does the ostensibly innocuous phrase "*das Selbst*" (the self) exactly mean in Heidegger's fundamental ontology? Does Heidegger really have a "theory of the self" in the same way as, say, Descartes, Locke or Husserl? This is what has been often concluded by many interpreters of *Being and Time*, and it is that view that the current paper attempts to challenge. Heidegger not only rejects the supposition of a substantial ego, along the lines of Descartes' conception, but he also repudiates any "self" understood as a present-at-hand being, an inner core of Dasein, and he insists on the intrinsic connection between the "egologies", from Descartes to Husserl, and "traditional ontology". What seems to be at stake in the fundamental-ontological approach of *Sebstheit* and *Selbstsein* (Being-oneself) is rather a complete paradigm-shift, since both concepts refer to "ways of being" or "ways of existing" of Dasein, and no longer at all to a self-identical being or to a condition of its self-identity. In trying to investigate the economy of the related existential concepts of *Jemeinigkeit*, *Selbstheit* and *Man-selbst*, this article makes the claim that Heidegger's break with the classic "egologies" is much deeper that it has been often thought, and that the phenomenologist raises a completely new question, rather than trying to give a new response to older ones.
Keywords: Selbst, identity, ipseity, ontology

Que haya un problema relativo al sí mismo, y quizá incluso un enigma en torno a esta noción tal y como está tematizada en *Sein und Zeit* en el marco de la ontología fundamental, es algo de lo que la crítica heideggeriana apenas parece haberse dado cuenta. O al menos parece haber relegado la cuestión a un segundo plano. Muchos otros conceptos, más evidentes y llamativos, de la ontología fundamental parece que deben monopolizar la atención del intérprete respecto a este pequeño pronombre personal de la tercera persona a menudo sustantivado [*das Selbst*], y empleado también como simple prefijo en expresiones más complejas y conceptualmente más novedosas, al menos en apariencia, como *Selbstheit*, *Selbst-sein*, *Selbst-sein-können*. Sin embargo, no hay duda de que toda esta sutil red semántica del sí-mismo, del ser-sí-mismo y del poder-ser-sí-mismo tiene un rol decisivo tanto para la destitución de la subjetividad clásica, relegada al rango de prejuicio de la "ontología tradicional", como para la clara y vigorosa toma de distancia de la ontología fundamental respecto de las metafísicas del yo y de las egologías en su conjunto. La inmensa mayoría de los mejores intérpretes del *Hauptwerk* heideggeriano parecen haber secundado la idea de que Heidegger, en *Sein und Zeit*, tenía todavía la intención de elaborar algo así como una ontología del sí mismo o una hermenéutica del sí mismo en un sentido de la palabra "sí mismo" si no idéntico, al menos relacionado al que podría tener en otras filosofías. Más adelante daremos algunos ejemplos de ello. Ahora bien, no debe olvidarse —y Heidegger menos que nadie era propenso a olvidarlo porque pensaba siempre históricamente— que "el sí mismo", esta noción que no parece plantear ningún problema a la mayor parte de los intérpretes de Heidegger, plantea en realidad dificultades considerables. En primer lugar, no se trata evidentemente de un concepto tomado del lenguaje cotidiano, sino de una invención filosófica datable cuya primera ocurrencia en francés se remonta probablemente a la traducción francesa del *Self* de Locke por Pierre Coste[1]. Un *Self* que además ya transponía en inglés otra invención lexical mayor: "el yo" de Descartes y de Pascal. Aunque es un término que de entrada parece sobrecargado con toda la herencia conceptual de las egologías, sin embargo, es justamente esta expresión, *das Selbst*, la que Heidegger, a su vez, no duda en asumir. De ahí a concluir que la ontología fundamental quisiera ser una continuación del proyecto de estas egologías por otros medios, no hay más que un paso, un paso que muchos intérpretes no han dudado en dar. Y es justamente la legitimidad de esta afirmación la que queremos cuestionar. Aunque efectivamente Heidegger recupere el vocabulario del *Selbst/self/*sí-mismo típico de las metafísicas del yo según su implantación cartesiana, sin embargo, esta recuperación podría disimular una supresión mucho más importante que generalmente no se admite. Recuperar un concepto implica a menudo desplazarlo, cuando no desarticularlo, desmantelarlo, disolver su sintaxis tradicional. Y si Heidegger parece en este caso demostrar menos inventiva *evidente* respecto a otros conceptos clave de su ontología fundamental, conviene mirar más de cerca examinando el uso efectivo que hace de esta noción (y por tanto en primer lugar de este término).

[1] Coste, de hecho, traduce el *Self* de Locke tanto por "el yo" como por "el sí mismo", manifestando de esta manera la cercanía de las dos nociones, aunque, naturalmente, Locke define el *Self* en primer lugar en términos de continuidad de la conciencia respecto de sí misma, conformemente al principio «*consciousness makes personal identity*» (Locke, 2005, II, XXVII, §16, título), mientras que Descartes hacía del yo una sustancia en sentido estricto.

1. "El sí mismo": ¿un concepto existencial?

Antes de entrar en el núcleo de la cuestión, nos gustaría precisar el estatuto de las consideraciones que seguirán. No nos esforzaremos aquí por restaurar toda la arquitectura de la cuestión del ser tal y como está desarrollada en *Sein und Zeit*. Esta arquitectura es bien conocida por aquellos familiarizados con la obra maestra de Heidegger. Tampoco se tratará de retomar el conjunto de las descripciones fenomenológicas que gravitan alrededor de la cuestión de la *Selbstheit*. Es obvio que esta cuestión se refiere a la distinción misma entre autenticidad e inautenticidad y, por tanto, también a aquella entre, por un lado, todos los existenciarios que definen la propiedad del *Dasein* (desde la angustia hasta el ser-para-la-muerte, la llamada de la conciencia y la resolución, por nombrar solo los más importantes) y, por el otro, los que ponen en escena la pérdida del *Dasein* en el Uno y su enredo en la inautenticidad. No intentaremos ofrecer al lector una visión de conjunto de estos análisis cuya calidad fenomenológica nos disuade de intentar resumirlos. Nuestro objetivo es mucho más limitado, tocando incluso un punto que de primera podría parecer "micrológico" pero que esperamos poder mostrar que no está exento de auténticos retos filosóficos.

En el fondo, la cuestión que queremos plantear es muy simple. ¿Hay realmente en *Sein und Zeit* algo así como una ontología (o una fenomenología) del sí mismo, tal y como se leer a menudo? ¿El *Dasein* tiene *un* sí mismo, o es *un* sí mismo? La cuestión nos parece relevante dada la gran desconfianza del autor respecto de todo «sí-mismo-cosa [*Selbstding*]» (SZ, p. 323) al que naturalmente se le podría asignar el estatuto de una *res cogitans*, pero también el de una persona en el sentido lockeano, es decir, un *self* definido por la continuidad de su memoria, o también el de un yo funcional y no sustancial que acompaña todas nuestras representaciones (la apercepción trascendental kantiana), de un polo o de un centro desde donde se extiende la intencionalidad (Husserl) o de un yo puro concebido como auto-actividad (Fichte). «La pregunta ontológica acerca del ser del sí-mismo [*Sein des Selbst*]» tiene que evitar postular, afirma Heidegger, «*eine beharrlich vorhandenen Selbstding*» (SZ, p. 323). Esta afirmación merece ser tomada como hilo conductor para cualquier enfoque de estas cuestiones. Este rechazo de un sí mismo cosificado es, por tanto, la consecuencia directa del rechazo por parte de Heidegger del punto de partida del conjunto de las egologías: un yo dado a sí mismo y que atestigua a sí mismo su propia existencia en la experiencia del "cogito" y cuyo ser o modo de ser permanecerá radicalmente incuestionado, es decir, será concebido desde el principio como simple presencia subsistente [*Vorhandenheit*]. Como indican muchos pasajes de *Sein und Zeit*, el rechazo del yo de las egologías y de la ontología tradicional *es el mismo*: «Las ideas de un "yo puro" y de una "conciencia en general" no contienen en modo alguno el a priori de la subjetividad "real", y de esta manera ambas ideas pasan por alto o no ven en absoluto los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución de ser del *Dasein*» (SZ, p. 229)[2]. En suma, «la misma interpretación positiva que hasta aquí hemos hecho del *Dasein* impide partir del dato formal del yo cuando lo que se busca es una respuesta fenoménica suficiente a la pregunta por el quién [*Wer*] [del *Dasein*]» (SZ, p. 116).

Habrá entonces que preguntarse si el yo no puede constituir de ninguna manera un punto de partida adecuado para un análisis ontológico de ese ente insigne que es el *Dasein*, es decir, de ese ente que en su ser es comprensión del ser y que permite plantear

[2] Los mismos conceptos de yo, de alma y de persona son calificados como conceptos «ficticios [*erdachten*]» en GA 24, p. 228..

la cuestión del sentido del ser en cuanto tal, ¿acaso el "sí mismo" podrá constituir un punto de partida mejor? ¿Es posible entonces mantenerse lo más alejado posible de cualquier idea de un «sí-mismo-cosa [*Selbstding*]», como pretende Heidegger, *sustantivando* el pronombre personal reflexivo de la tercera persona ("sí mismo") para hipostasiarlo en "*un* sí mismo"? ¿No es ya tal sustantivación el índice de una reificación (o de una reducción al *Vorhanden*) implícita de aquello que pretende *nominar*, dado que un sustantivo tiene la función principal de permitir la identificación de entes y cosas más o menos permanentes? ¿No esconde ya tal cosificación algo así como ese yo subsistente [*vorhanden*] que Heidegger no parece querer a ningún precio? ¿No induce ya la nominalización de lo que desempeña el papel de un indexical en el lenguaje aquello que Heidegger rechaza, es decir, justamente el considerar el sí mismo como algo que podría darse-al-principio, designarse y señalarse con el dedo —algo que está ahí delante como una simple presencia?

Es cierto que estas preguntas no las plantea el propio Heidegger en ningún lugar. Pero sucede que un filósofo no se siente tentado a plantear ciertas cuestiones porque ya ha circunscrito de antemano, por sus elecciones terminológicas y conceptuales, el dominio de su cuestionamiento para excluir ciertas respuestas obvias a estas cuestiones. En el caso de *Sein und Zeit*, por ejemplo, podemos fijar nuestra atención en algunos indicios textuales y marcadores semánticos de diverso orden que acompañan el uso de "*das Selbst*" y que ayudan a tomar distancia de esta palabra, a neutralizar ciertas implicaciones y a prevenir algunos malentendidos a los que su uso podría dar lugar, hasta el punto de que surge la cuestión de saber si esta expresión ("el sí mismo") debe ser considerada un concepto central de la analítica existencial o si no es más bien un expediente, una frase "a falta de algo mejor" que tiene la tarea de remplazar otras formulaciones más rigurosas —en resumen, surge la cuestión de si "el sí mismo" constituye realmente un concepto *existencial* en el sentido pleno del término. Para empezar a dar forma a esta cuestión, examinaremos algunos de estos indicios: a) el uso de las comillas; b) el examen de los títulos de los párrafos; c) los usos claramente críticos de "*das Selbst*"; d) el conjunto de las paráfrasis.

El hecho de que la expresión sustantivada *das Selbst* aparezca en muchos pasajes de *Sein und Zeit* entre comillas —como sucede con términos como "el yo" o "el sujeto"— debería al menos despertar la sospecha frente a la idea ampliamente aceptada de que el proyecto de Heidegger, en los pasajes en los que analiza estas cuestiones, sería el de elaborar una "ontología del sí mismo" o una "hermenéutica del sí mismo", sea cual sea su sentido. Un ejemplo bastante llamativo de este uso de las comillas se puede encontrar al comienzo del §25 que, junto con el §64, es uno de los lugares privilegiados para la elaboración de estas cuestiones. El *Dasein*, como sabemos, debe ser afrontado ontológicamente al hilo conductor de la pregunta «¿quién [*Wer*]?» y no de la pregunta «¿qué [*Was*]?» (SZ, p. 45)[3]. Ahora bien, la respuesta más obvia a la primera pregunta, afirma Heidegger, radica en la indicación óntica de que *yo* soy ese ente —*yo* y no otro. Esta indicación, por lo demás «rudimentaria [*rohe*]», solo recuerda lo que todos saben perfectamente, es decir, que «el quién queda respondido desde el "yo mismo", el "sujeto", el "sí mismo" [*dem Ich selbst, dem "Subjekt", dem "Selbst"*]. El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad» (SZ, p. 114). Si el "sí mismo" aparece aquí al lado del "sujeto" (también entre comillas) y del "yo", es para ser asignado inmediatamente al número de las respuestas *ontológicamente inadecuadas* a la cuestión planteada. En este

[3] Véase también GA 24, pp. 169-170.

contexto el sí mismo es tan poco un concepto existencial que, por el contrario, aparece como cercano a una respuesta pre-existencial (e incluso, de hecho, óntica) a la pregunta "¿quién?", una respuesta que se adhiere a una constatación trivial y que proporciona, a lo sumo, una vaga «indicación [*Anzeige*]» (SZ, p. 116) del camino que queda por recorrer. Este mismo uso de las comillas se encuentra en §64. En este caso la cuestión es la unidad del todo estructural del *Dasein*, el cuidado [*Sorge*]: «El "yo" pareciera ser lo que "mantiene unida" la unidad del todo estructural. El "yo" y el "sí mismo" [*das "Ich" und das "Selbst"*] han sido concebidos desde siempre en la "ontología" de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto)» (SZ, p. 317). ¿Se puede despachar más claramente a ambos, "el yo" y "el sí mismo" (en su connivencia con el sujeto en su sentido de *hypokeimenon*), como dos versiones de una misma ontología *inadecuada*? Heidegger no solo descarta aquí "el sí mismo" junto con otros conceptos tradicionales procedentes de la "ontología tradicional", sino que aquel posee exactamente el mismo estatuto que estos. El sí mismo, de hecho —aclara este mismo pasaje—, se entiende generalmente en el sentido de un sí mismo persistente e incluso subsistente [*vorhanden*], mientras que el *subjectum* «en cuanto es el mismo [*Selbige*] en medio de la multiplicidad de las diferencias, tiene el carácter de la *ipseidad* [*den Charakter des Selbst*]» (SZ, p. 114). En otras palabras, como Heidegger subrayaba un poco antes, incluso el intento de "de-sustancializar" el sí mismo se mueve fundamentalmente en un círculo vicioso, ya que continúa subscribiéndose tácitamente, en el mismo momento en que afirma que el yo no es una cosa, a una ontología de la *Vorhandenheit* (SZ, p. 46). Por supuesto, el sustantivo "*Selbst*" adquiere evidentemente un significado más "positivo" en otros pasajes. Sin embargo, queda por determinar *qué* significado y, sobre todo, comprender cómo es posible liberar este término de sus implicaciones filosóficas inadecuadas y reinsertarlo en el cuadro de la ontología fundamental sin transportar, por este mismo hecho, en esta ontología, elementos conceptuales que, al parecer, siguen siendo heterogéneos respecto a ella.

A esta primera anotación representada por las comillas se añade una segunda, el hecho de que "*das Selbst*" no aparece en ningún título de párrafo —y sabemos la importancia de los títulos de párrafos en una obra que pretende ser tan sistemática como *Sein und Zeit*. Los únicos conceptos que aparecen en los títulos son los de *Selbstsein*[4] y de *Selbstheit*[5], que por eso están claramente promovidos al rango de conceptos existenciales de pleno derecho o de pleno ejercicio. ¿Pero pasa lo mismo con *das Selbst*? Si bien la ausencia de esta expresión en los títulos obviamente no es suficiente para resolver la cuestión, sin embargo, proporciona un indicio que vale la pena considerar. Más importante aún, sin duda, es el hecho de que *das Selbst* puede referirse, como hemos empezado a ver anteriormente, tanto a la conceptualidad del propio Heidegger, como a posiciones de las que se desmarca claramente. Por ejemplo, nos referimos a un uso manifiestamente *crítico* del sustantivo "el sí mismo" cuando Heidegger resume la tesis de las filosofías del *Einfülhung*, desde Lipps hasta Husserl, escribiendo que a los ojos de estos filósofos «el otro es un doblete del sí mismo [*der Andere ist eine Dublette des Selbst*]» (SZ, p. 124). Aunque aquí "*Selbst*" no aparece entre comillas, podría llevarlas, porque se refiere a un concepto del que Heidegger *se desmarca*. Lo que emerge de estos pocos pasajes es que el concepto de "sí mismo" (sustantivado) permanece a nivel ontológico al menos indeterminado, ya que puede remitir alternativamente, según el contexto, a una ontología categorial y a la ontología fundamental —una situación que no es tan común en la economía conceptual de *Sein und Zeit*.

4 Título general del capítulo 4; título del §27.
5 Título del §64.

Finalmente, un último indicio interesante de esta indeterminación reside en el hecho de que el concepto de sí mismo, en usos claramente identificables en los que recibe su significado existencial, está varias veces duplicado, incluso pura y llanamente parafraseado, por los conceptos de *Selbstheit* y de *Selbstsein*. Hagamos al menos un ejemplo: no es posible, afirma Heidegger, comprender «como un estar-ahí el ser del sí mismo auténtico [*das Sein des eigentlichen Selbst*]. El *modo auténtico de ser-sí-mismo* [*das eigentliche Selbstsein*] no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del Uno, sino que *es una modificación existentiva del Uno entendido como un existencial esencial» (SZ, p. 130). El sí mismo propio, es decir*, el ser-sí-mismo propio. Lo mínimo que se puede decir es que esta paráfrasis es digna de interés. Ella sugiere claramente que "el sí mismo", cuando se entiende existencialmente, es fundamentalmente equivalente al *ser*-sí-mismo [*Selbstsein*] —y que por lo tanto el ser-sí-mismo, la ipseidad [*Selbstheit*], constituyen los conceptos ontológicos "de pleno derecho" o "de pleno ejercicio" en relación con los cuales "el sí mismo" representa en el mejor de los casos solo una abreviatura, una formulación por defecto. De ahí una pregunta inevitable: ¿no podría ser que la conceptualidad *propiamente existencial* sea al fin y al cabo solo la del *ser-sí-mismo* y de ninguna manera la del "sí mismo" —una conceptualidad que, por tanto, apunte en la dirección de una constelación de problemas completamente diferente a los que afrontan las egologías tradicionales? ¿Y si la cuestión del sí mismo, en el sentido que se ha vuelto clásico en filosofía desde Descartes, simplemente no fuera la que le interesaba a Heidegger?

Lo que podría motivar este desplazamiento de la cuestión es precisamente la afirmación que acabamos de cita. A primera vista, el *Dasein no* es él mismo, sino que existe en un estado de caída y pérdida en el Uno. Como señala Heidegger, de hecho, «el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo [*er selbst oder nicht er selbst zu sein*]» (SZ, p. 12). He aquí el fenómeno que las egologías tradicionales son del todo incapaces de explicar, porque *un* sí mismo no puede dejar de ser sí mismo, excepto si simplemente deja de ser. Nadie puede ser un *sí mismo* sin ser por ello *un sí mismo, es decir el mismo sí mismo que era antes. El sí mismo (o el yo) es la condición de toda identidad consigo mismo. En consecuencia, si es algo que no se puede enajenar ni perder, algo de lo que no podemos privarnos por principio* y que, por tanto, no puede conocer ningún estado de caída [*Verfallen*], entonces se trata del sí mismo (o del yo) de las egologías. Si el no-ser-sí-mismo es, para el *Dasein*, el fenómeno a la vez más cercano y más común, entonces "el sí mismo" no puede recibir en la ontología fundamental un estatus análogo, o incluso simplemente *comparable*, al que tenía con Descartes, Locke, Kant o Husserl. Por eso, la tesis fundamental de Heidegger sobre este "*Selbst*" —una tesis tan nueva como sorprendente— puede formularse de la siguiente manera: el sí mismo —o más bien el ser-sí-mismo— es un *modo de ser* del *Dasein*, un *modo*, para este ente, de relacionarse consigo mismo y con su ser. El pasaje más claro donde se indica este punto —pasaje al que se podría pensar que varios lectores no han asignado la importancia que merece— es el siguiente:

> La ipseidad [*Selbstheit*] del *Dasein* fue determinada formalmente como una *manera de existir* [*eine Weise zu existieren*], es decir, no como un ente que está-ahí [*nicht als ein vorhandenes Seiendes*]. Ordinariamente no soy *yo mismo*, sino el uno-mismo, el quién del *Dasein*. El ser-sí-mismo propio [*das eigentliche Selbstsein*] se determina como una modificación existentiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente (SZ, p. 267)[6].

[6] Este pasaje plantea el problema de saber qué quiere exactamente decir Heidegger aquí con «manera de existir [*Weise zu existieren*]». En efecto, Heidegger utiliza diferentes expresiones que se refieren

Lo que Rivera traduce aquí por "mismidad" y Gaos, de una manera aún más literal, por "ser sí mismo" (traducción cuyo único defecto es hacer imposible en castellano la distinción entre *Selbstheit* y *Selbstsein*)[7], no se refiere, por tanto, a otra cosa que a un modo de ser o de existir del *Dasein*[8]. Afirmación completamente sorprendente si se piensa que los análisis de *Sein und Zeit* dedicados a estas cuestiones tendrían como objetivo responder al *mismo tipo de cuestión* que la que subyace a las egologías tradicionales, es decir, identificar qué funda y hace posible nuestra identidad en el curso del tiempo. ¿Cómo podría, de hecho, el sí mismo (o el yo) tradicional ser equivalente a una manera de ser o a una manera de existir? Se trata, por tanto, de una afirmación propiamente inaudita con respecto al estatuto conceptual de las egologías y que sugiere, una vez más, que la expresión "*das Selbst*", incluso y sobre todo cuando duplica las de *Selbstheit* y de *Selbstsein*, ya no designa aquí nada de lo que las egologías pretendían encerrar en esta noción. Porque evidentemente ni del yo de Descartes, ni del *self* lockeano, ni del ego-polo de Husserl, se dirá que constituyen unos "modos de ser" (¿de qué?). Lo que justifica, una vez más, esta trasformación conceptual es que «el *Dasein* inmediata y regularmente *no es él mismo» (SZ, p. 116), existe lo más lejos de sí mismo, en un estado de caída y de dispersión en el Uno: «Por lo pronto, el Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el "mundo"» (SZ, p. 175). Lejos de que el ser-sí-mismo constituya un dato evidente del que pueda partir el análisis filosófico, este último encuentra su único punto de partida en el hecho de que el *Dasein normalmente renuncia a ser sí mismo*, es decir, renuncia a asumir o a adoptar el modo de ser de la autenticidad [*Eigentlichkeit*] o de la existencia propia, perdiéndose en la impersonalidad del Uno.

Pero, se dirá, ¿cómo es posible renunciar a ser sí mismo? Si renunciar a ser sí mismo significa perder el propio sí mismo (o el propio yo) en el sentido de las egologías, entonces esta expresión evidentemente no tendrá ningún sentido. Nadie puede perder su yo en el sentido que Descartes, Locke o Husserl atribuyen a esta noción. Si hay algo que es *por principio* inalienable porque *funda* toda identidad consigo mismo en contraste con todo *alius*, es el "ego" o "el sí mismo". Dejar de ser sí mismo, en el sentido de Heidegger, no significa evidentemente convertirse en otro (¿quién?), sino que ese "devenir-otro", esa *Entfremdung*, esa alienación, debe ser concebida más bien, paradójicamente, como una determinación del *Dasein* mismo, es decir, del *Dasein* único e idéntico —lo que Heidegger formula irónicamente retomando el léxico tradicional

---

a los modos de ser del *Dasein*, y en particular la expresión *Seinsart* para designar el modo de ser del *Dasein*, la existencia, en contraste con la *Vorhandenheit* (SZ, p. 42). Pero también usa las expresiones *Weise zu sein*, *Seinsweise*, *Weise zu existieren* —como en este pasaje— para referirse a la diferencia entre «los dos modos de ser [*die beiden Seinsmodi*], autenticidad e inautenticidad» (SZ, p. 43). Es este último significado el que es relevante para entender este pasaje. La ipseidad está conectada con la modificación propia o auténtica de la existencia, así como el Uno se define como su modificación impropia. Volveremos más adelante al uso de "existentivo" en este contexto.

7 Romano se refiere evidentemente a las traducciones francesas de *Sein und Zeit* que, sin embargo, coinciden aproximadamente con las traducciones castellanas de Rivera y Gaos. Así como Vézin, de hecho, traduce el alemán *Selbstheit* por "être-soi-même", Gaos usa la circunlocución equivalente "ser sí mismo". Del mismo modo Martineau y Rivera prefieren traducirlo usando un único término, "ipséité" y "mismidad" respectivamente. Nosotros, para dar coherencia a la traducción del presente ensayo —y de cara a las aclaraciones etimológicas que se encuentran al final del mismo— traducimos "ipseité" por "ipseidad", término sinónimo de "mismidad" [N. del T.].

8 Este punto está confirmado en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, p. 341): «[...] das Wer, kein Ding und nichts Weltliches ist, sondern selbst nur eine Weise zu sein ist». Véase también GA 20, p. 346: «[...] das Wer des Daseins ist je eine Weise zu sein, ob *eigentlich* oder *uneigentlich».*

para volverlo contra sí mismo: «"No yo" no significa entonces [en el caso del no-ser-sí-mismo o de la alienación], en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de "yoidad", sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo "yo": por ejemplo, a la pérdida de sí» (SZ, p. 116). Aquí no hay ninguna adhesión al "yo", sino una forma deliberadamente paradójica que, fingiendo retomar la terminología fichteana del yo y el no-yo, se aleja de cualquier corriente de pensamiento de las egologías. No ser-sí-mismo no significa obviamente que el *Dasein* deja de ser lo que es, convertirse literalmente en otro (un no-yo), y mucho menos derogar el principio de identidad. Heidegger, además, es formal a este respecto, ya que afirma en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que *nada* deroga el principio de identidad y, en consecuencia, tampoco el *Dasein*, aunque este último no solo posee una identidad en este sentido (el de la relación lógica de identidad), sino también una identidad *en otro sentido*:

> El *Dasein* no es solo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal (toda cosa es idéntica consigo misma [*identisch mit sich selbst*]) ni tampoco es solo meramente consciente de su identidad [*Selbigkeit*], a diferencia de una cosa natural, sino que, el *Dasein* tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una ipseidad [*Selbstheit*]. Es de tal modo que, en cierta manera, *se posee en propiedad* [*sich zu eigen ist*], *se tiene a sí mismo* [*es hat sich selbst*], y solo por esto puede perderse (GA 24, p. 242).

Si queremos entender en qué sentido el *Dasein* puede "no ser él mismo", debemos dejar de lado el concepto de identidad que emerge en la ontología formal (en el sentido de Husserl) e interesarnos por la "identidad" o por el ser-sí-mismo en un sentido completamente diferente, en el sentido de pertenecerse a sí-mismo o de no pertenecerse, de poseerse a sí-mismo o de perderse. Heidegger no especifica en qué sentido es posible hablar de "identidad" para designar esta existencia en propiedad o esta auto-apropiación de la existencia, pero lo que emerge sin duda alguna de este pasaje es que ya no estamos tratando aquí con el significado corriente de "identidad" que se aplica indistintamente a todo lo que es. Mientras que la cuestión de la identidad consigo mismo (en el sentido del principio de identidad, es decir, de la identidad numérica a través del tiempo) prescribe su horizonte al conjunto de las egologías —dado que el yo o el sí mismo siempre se definen como las condiciones de nuestra identidad numérica—, la cuestión de la ipseidad se sitúa en un nuevo horizonte, el de la cuestión de la apropiación de la existencia, de la existencia en propiedad y *en cuanto* propia, es decir, de la *Eigentlichkeit*, de la propi-edad[9] de la existencia, de la apropiación de sí mismo o también de la autenticidad. Este último término, aunque no se refiera a la raíz de "propio", no es sin embargo tan malo para traducir la *Eigentlichkeit* heideggeriana si se recuerda que en griego *authentês* —escrito también *autoentês*— es un compuesto de *autos*, «por sí mismo, por iniciativa propia», y de *hentes*, que significa «quien completa, realiza». La palabra significa en primer lugar el "autor responsable" y en particular el autor responsable de un crimen, el asesino y, por extensión, el "amo", el "señor", albergando ese mismo matiz de propiedad y de pertenencia a sí mismo que se encuentra en "*Eigentlichkeit*". "Auténtico" en el sentido de *authentês* es aquel que reina sobre sí mismo y es su propio amo[10].

[9] El juego de palabras que deja vislumbrar el francés "*propri-été*" escrito con el guion es intraducible en castellano. *Été* es, de hecho, tanto el participio pasado del verbo ser (*être*) como el sufijo que forma el sustantivo "*propriété*" añadiéndose al adjetivo "*propre*". El sufijo "-edad", evidentemente, no tiene referencia explícita con el verbo ser [N. del T.].

[10] Sobre esta etimología véase Chantraine, 1968, p. 138 y también Gernet, 1909.

Entendiendo la ipseidad, el ser-sí-mismo, como esa manera de ser según la cual el *Dasein* se apropia de su propia existencia y accede a la autenticidad, y viceversa, el no-ser-sí-mismo no como una violación del principio de identidad, sino como una actitud opuesta a la primera de resignación y de irresponsabilidad, Heidegger no solo se aleja máximamente de la cuestión fundamental de las egologías, sino que sigue —como hace a menudo— la genialidad del lenguaje. De hecho, estaríamos muy equivocados si analizáramos expresiones del lenguaje cotidiano como "Ella ya no era sí misma" o "Él vuelve a ser él mismo" como si quisieran decir "Él vuelve a ser idéntico a sí mismo", "Ella ya no era idéntica a sí misma". ¡¿Qué podrían significar estas paráfrasis dado que el que se supone que ya no es idéntico a sí mismo es el mismo al que se refieren los pronombres personales "él", "ella"?! Es necesario permanecer el mismo para "dejar de ser sí mismo" o para "volver a ser sí mismo" —y, por lo tanto, lo que está en juego en tales expresiones *no es en absoluto* la identidad numérica a lo largo del tiempo. Pero ¿cómo analizar entonces las expresiones citadas? La respuesta del lingüista es la siguiente. En una expresión como "vuelve a ser él mismo", "él mismo" no cumple la función de un pronombre que, por tanto, requeriría una identificación, sino la de un *atributo* que forma con el verbo una unidad semántica indisoluble: "él mismo" se convierte en lo que Tesnière llama «un equivalente estructural del verbo» (Tesnière, 1988, p. 161). Entendemos, por tanto, que el verbo es a partir de ahora el verbo "volver-sí-mismo" o el verbo "ser-sí-mismo", y que "sí-mismo", utilizado en este caso como atributo, ya no implica la pregunta "¿quién?" en el sentido de una *identificación*. En otras palabras, el problema aquí ya no es saber *quién* vuelve a ser el que vuelve a ser él mismo (cuestión absurda donde las haya), sino más bien *qué características* tiene, o mejor, *cómo* existe el que existe de esta manera, conformemente al que es o no.

Antes de intentar extraer de estas observaciones algunas lecciones acerca de la cuestión de la *Selbstheit* en *Sein und Zeit*, detengámonos en algunas de las interpretaciones que se han dado de ellas.

2. Tres tendencias interpretativas

Sin pretender aquí ofrecer al lector un cuadro de recapitulación, y menos aún exhaustivo, de estas interpretaciones, y prestando especial atención a las de lengua francesa, podríamos clasificar las interpretaciones dedicadas precisamente a este punto fundamental de *Sein und Zeit* en tres clases: 1) Las interpretaciones "conservadoras" que defienden la existencia de una continuidad doctrinal entre el análisis heideggeriano del *Selbst* y las egologías tradicionales; 2) las interpretaciones indiferentes al problema, que no parecen en absoluto tener en cuenta el hecho de que Heidegger utiliza claramente la locución "*das Selbst*" de una manera que no se ajusta a lo que constituye su uso dominante en el marco de las egologías; 3) ciertas interpretaciones más sensibles al problema, que identifican claramente la ruptura de Heidegger con la tradición de las metafísicas del yo (y del sí mismo) aunque sin extraer todas las consecuencias, ni proponer una reinterpretación global de las nociones en cuestión.

El primer enfoque está bien ilustrado por Dominique Janicaud. En un artículo aparecido hace más de treinta años titulado "La analítica existencial y la cuestión de la subjetividad", en el que lanzaba la consigna de un retorno al sujeto que, desde entonces, ha florecido, Janicaud apoyaba la tesis de la presencia en *Sein und Zeit* de un sí mismo *ineliminable*: «hay que afrontar la evidencia: la subjetividad no es destruida ni eliminada por Heidegger; aunque metamorfoseada, es salvada e incluso reactivada por

el rol fundamental del *Selbst*» (Janicaud, 1989, p. 52). Más recientemente, podemos contar entre los defensores de una continuidad histórica entre el ego cartesiano y el *Dasein* heideggeriano el libro bien documentado de Vincent Carraud, *La invención del yo*. Carraud no solo atribuye a Heidegger, como a otros, una teoría del sí mismo, sino —lo que es más sorprendente— una teoría del *yo*: «*también* el propio concepto de ipseidad —escribe— resulta ser una rama del *ego* del *cogito*, uno de los modos de contestar a la cuestión planteada por Descartes» (Carraud, 2010, pp. 242-243). Carraud, de hecho, aleja el ego cartesiano de todos sus dobles y avatares que, a sus ojos, tendrían el defecto de (re)caer en la "metafísica", mientras que el ego cartesiano, según su interpretación, se aparta milagrosamente de ella. No es este el lugar para discutir esta lectura de Descartes. En cuanto al problema que nos ocupa, la interpretación de Carraud —como la de Janicaud— contradice abiertamente (y sin duda a sabiendas) la vigorosa crítica heideggeriana del yo cartesiano, hasta el punto de releer la caracterización heideggeriana de la *Jemeinigkeit* —«el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo» (SZ, p. 114)— como corroborando la tesis de que «el *Dasein* es efectivamente el ego» (Carraud, 2010, p. 255)[11] —curioso atajo histórico para una obra que basa buena parte de su demostración en argumentos de orden *lexical*. Pero la cumbre de la interpretación conservadora la alcanza sin duda Hubert Dreyfus quien, en su comentario a *Sein und Zeit* (Dreyfus, 1991), ignora completamente la diferencia existente en Heidegger entre *Selbst*, *Selbstheit* y *Selbstsein* sustituyendo idénticamente todos estos términos por uno solo: *the self*. El problema es así resuelto incluso antes de ser planteado. Es cierto que también la única traducción inglesa de la obra hasta hace poco —la de Macquarrie y Robinson— tiende a introducir un "*self*" sustantivado ahí donde en alemán no aparece —por ejemplo traduciendo *Selbst-sein* no, como cabría esperar, por *Being-oneself*, sino por *Being-one's-Self*, o también *Selbst-sein-können* por *Potentiality-for-Being-one's-Self*.

La segunda tendencia interpretativa es probablemente la más común. Esta ya no consiste en buscar a toda costa el ego o "el sí mismo" detrás del *Dasein*, sino que permanece extrañamente indiferente a todas las perplejidades que hemos enumerado y que, sea cual sea la interpretación positiva a la que se acabe refiriéndose, hacen del *Selbst* heideggeriano un concepto cuya economía interna es necesariamente diferente de la de todas sus posibles prefiguraciones. Friedrich-Wilhelm von Hermann, por ejemplo, no duda en utilizar la expresión "*das Ich*" para caracterizar al *Dasein*; él interpreta la formula según la cual el *Dasein* no es inmediata y regularmente sí mismo (sino el Uno), en el sentido de que el *Dasein* es «*ein Ich und Selbst, das sich von Anderen nicht underscheidet*» (von Hermann, 2005, p. 283). Pero no es el sí mismo (y menos aún el yo) el que no se distingue del otro, sino el *Dasein*, y su pérdida en el Uno *consiste* en esta falta/pérdida de ipseidad, en este *no-ser sí-mismo*. La conceptualidad de Heidegger no solo es diferente a la de las egologías, sino que es incompatible con ella. También Françoise Dastur afirmando «el carácter revolucionario de la noción de ipseidad» (Dastur, 2005, p. 90), parece considerar que "ipseidad" y "*Dasein*" son más o menos intercambiables, ya que menciona una «forma propia o auténtica de la ipseidad» (tal y como hay una forma propia e impropia del *Dasein*) y caracteriza el Uno como «la forma impropia o inauténtica de la ipseidad» (p. 92). Pero la ipseidad no es el *Dasein*, sino una de sus *maneras de ser*, su manera de ser auténtica, mientras que el Uno significa para el *Dasein* un no-ser-sí-mismo en el que ya no se diferencia de los "otros". En resumen, solo hay ipseidad auténtica, y la

[11] Carraud incluso habla poco después del «ego y su miidad» (p. 274).

expresión que Heidegger usa a veces, *das eigentliche Selbstsein*, es, estrictamente hablando, un pleonasmo[12]. Por su parte, Marlène Zarader (Zarader, 2012) utiliza repetidamente la formula según la cual el *Dasein* es "un sí mismo" sin plantearse jamás el problema de saber cómo esta afirmación es compatible con la idea según la cual el *Dasein*, inmediata y regularmente, *no* es sí mismo.

Aquí y allá encontramos algunos indicios de un tercer tipo de interpretación, a veces simplemente esbozada y que ningún comentarista, que sepamos, parece haber querido seguir hasta el final. Por ejemplo, Jean Greisch, en su comentario integral de la obra, señala de paso que «para comprender qué *es* realmente el sí mismo, debemos interrogar una figura que a primera vista parece ser su negación: el "Uno". Para ello, debemos aceptar plenamente *la tesis preliminar de que no hay "sujeto", sino solo una pluralidad de maneras "subjetivas" de ser*» (Greisch, 1994, p. 166. Cursiva nuestra). Esta lectura nos parece perfectamente sensata, porque evita hipostasiar el ser-sí-mismo en *un* sí mismo y recuerda de manera oportuna que con el ser-sí-mismo se trata solo de una manera de ser (dejemos de lado el "subjetiva"). Desafortunadamente, Greisch no se propone dilucidar el sentido de este cambio de acento fundamental, sin duda porque inmediatamente reduce la concepción de Heidegger a una «hermenéutica del sí mismo» (p. 157), según el modelo de Ricœur. Por último, cabe preguntarse si no son los dos traductores franceses, Martineau y Vézin, quienes, por su elección de traducción, han demostrado ser los más conscientes del problema al preferir —a falta de algo mejor— "el sí mismo [*le soi-même*]" al "sí [*soi*]" para traducir *das Selbst*. De hecho, "el sí mismo" ciertamente opera una nominalización del pronombre personal reflexivo de la tercera persona singular, pero una nominalización "más débil", por así decirlo, porque conserva algo del uso típico de una citación, como si el pronombre apareciera aquí entre comillas como una indicación de un análisis que debe continuar y no como un sustantivo que nombra una realidad. Con ello al menos han sugerido que la cuestión que ocupa a Heidegger ya no es la de la identidad personal, ni la de la identidad consigo mismo del que puede decir "yo", sino una cuestión diferente que ahora queda por acotar mejor.

3. El triángulo de la ipseidad

Tres características generales del pensamiento de Heidegger en su obra maestra nos pueden servir aquí como hilo conductor, a saber: a) La tendencia fundamentalmente no-sustancial y no-real de este pensamiento; b) su carácter estructural; c) la neutralidad de las estructuras que describe con respecto a la diferencia entre las personas en el sentido gramatical del término.

El primer punto fue destacado magistralmente por Lévinas y subrayado más recientemente por Gérard Granel. En la ontología fundamental, casi nunca se trata de describir cosas, sustancias, realidades, sino procesos, eventos, maneras de ser:

> Pienso que el "estremecimiento" filosófico nuevo aportado por la filosofía de Heidegger —escribe Lévinas— consiste en distinguir entre el *ser* y el *ente* y en atribuir al ser la relación,

[12] Para ser completamente correctos, Heidegger usa "*das Selbst*" de *dos maneras* muy diferentes: a veces sugiere que no hay *Selbstsein*, y por tanto *Selbst*, que no sea auténtico, ya que el estar perdido en el Uno significa un no-ser-sí-mismo, un devenir "nadie" [*niemand*]; otras veces habla del Uno como de un «sí mismo inauténtico» (SZ, p. 332) y la conceptualidad existencial parece entonces perder su especificidad.

> el movimiento y la eficacia que hasta ahora residían en el existente […] En suma, para la filosofía existencial no hay cópulas. Las cópulas traducen el acontecimiento mismo del ser (Lévinas, 2006, pp. 107-108).

Granel, por su parte, refiriéndose a la escritura misma de Heidegger, señaló que «*sein* funciona como una especie de "desapareciente" generalizado (gramaticalmente como un simple afijo) ya que todo significado real depende de los esquemas de movimiento, de emplazamiento u de orden al que se adjunta (*"sich vorweg", "voraus", "um-zu", "vorhanden", "zuhanden" "je selbst", "umwillen"*, etc.)». E hizo de esta peculiaridad la marca «de un pensamiento radicalmente *no-real*, que todavía no había aparecido en Occidente, *tanto* del ser *como* del sentido del ser» (Granel, 1995, pp. 29-30).

El hecho de que estemos ante un «pensamiento no-real» tiene unas consecuencias decisivas para la cuestión que aquí nos interesa. De hecho, tampoco la ipseidad, en cuanto manera de ser, tiene algo óntico o real —a diferencia del *Dasein* que es siempre *también* un ente en el mundo. La desustanciación, la desrealización, la des-ontificación se llevan aquí tan lejos que Heidegger se dirige a sí mismo la siguiente objeción: ¿no equivale esta concepción de la ipseidad a privar al *Dasein* de toda unidad, a hacerlo volar en pedazos privándolo de cualquier "núcleo" subsistente —a deshuesarlo de alguna manera? Escribe: «Pero si el sí-mismo "solo" debe concebirse como una forma del ser [*eine Weise des Seins*] de este ente, parece que esto equivaldría a la disolución [*Verflüchtigung*] del verdadero "núcleo [*Kern*]" del *Dasein*» (SZ, p. 117). Sin embargo, Heidegger insiste y apunta: el Sí-mismo —el ser-sí-mismo— debe entenderse aquí *solo* como una forma de ser.

El segundo principio que debe orientar nuestra lectura es la consideración del carácter estructural de la fenomenología practicada en *Sein und Zeit*. El objetivo constante de Heidegger es aquí describir las relaciones estructurales que se establecen entre los existenciarios, los cuales no pueden ser concebidos de manera independiente y que a menudo constituyen la modificación los unos de los otros. La ipseidad no es una excepción. Lejos de ser algo "absoluto" en el sentido etimológico de la palabra, a imagen del ego cartesiano o husserliano (*nulla re indiget ad existendum*), la ipseidad constituye una manera de ser que solo es pensable *en contraste* con otra y, por tanto, también *en relación* con ella. De hecho, no es una de las innovaciones menores de Heidegger el hecho de que la ipseidad surja, en *Sein und Zeit*, solo sobre la base de otros dos existenciarios con los que forma una unidad indisoluble —la *Jemeinigkeit* y el *Man-Selbst*—, que aparezca como uno de los ángulos de este triángulo conceptual. Volveremos a esto en un momento.

Finalmente, el tercer principio: la neutralidad de las estructuras descritas por Heidegger. En efecto —y este punto diferencia radicalmente todo el procedimiento seguido por *Sein und Zeit* del camino recorrido por las filosofías del "cogito"— los existenciarios aquí descritos no tienen ningún vínculo privilegiado con la primera persona del singular y pueden aplicarse *a todas las personas*. Mientras que el "cogito" solo puede formularse en la primera persona del singular (o más bien puede asumir su estatus de verdad apodíctica y de primer principio solo formulado en primera persona); mientras que yo mismo soy para mí mismo el único espécimen de ego que conozco y solo en un segundo momento y solo de manera derivada puedo atribuir a los demás una egoidad (suponiendo que esta transferencia misma tenga sentido, lo que Heidegger justamente duda), el *Dasein* no comienza en esta soledad absoluta: él es originariamente *Mitsein*, y también las estructuras que subyacen a su ipseidad se aplican a todas las personas en el sentido gramatical. Volveremos a eso en un momento.

Realizadas estas aclaraciones, podemos pasar a la primera de las estructuras a tener en cuenta, una estructura invariable y anterior a la diferencia de los dos modos de ser del *Dasein* que forman la autenticidad y la inautenticidad, es decir, la *Jemeinigkeit*. Heidegger ofrece de ella una descripción muy conocida: «El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío* [*ist je meines*]. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente» (SZ, pp. 41-42). La *Jemeinigkeit* corresponde, en líneas generales, a lo que Heidegger llamó en sus cursos de principios de los años 20, el *Sich-Haben*, el poseerse-a-sí-mismo, es decir, el hecho de que todo ser vivo —ya que la palabra clave en ese periodo es la vida y no la existencia— se relaciona con su vida como con una vida vivida en propiedad, como con *su* vida, y eso, por supuesto, antes de cualquier reflexión explícita y de cada consideración teorética. El *Sich-Haben* es de entrada una relación práctica consigo mismo mediante la cual el ser vivo dispone constantemente de sí mismo absorbiéndose en sus actividades. Designa una estructura neutra y que precede a la doble posibilidad de la apropiación [*Aneignung*] de esta vida fáctica o de la pérdida de sí mismo [*Verlust*][13]. Por tanto, en esta relación primordial consigo mismo, en esta autorreferencia de la vida consigo misma, ningún "yo" o "ego" está involucrado como realidad subsistente. Esta conceptualidad del *Sich-Haben* ya está completamente dirigida contra las metafísicas del yo y su punto de partida: un ego aislado y entregado a sí mismo antes que todo lo demás. Lo mismo ocurre con la *Jemeinigkeit*. Esta designa la característica ontológica completamente formal según la cual el *Dasein* existe «en vista de sí mismo», «por mor de sí [*umwillen seiner*]»; es decir, el hecho de que su ser le incumbe como una tarea a realizar o, según la fórmula consagrada, el hecho de que el *Dasein* es el ente para el cual está en juego su ser mismo, el ente al que en su ser le va su ser. En suma, el *Dasein* es el ente que cuida fundamentalmente de sí mismo y de su propia existencia, el ente que, en su ser, cuida de este ser, y esta referencia a sí mismo inherente a todo cuidado pertenece a la estructura fundamental del cuidado en cuanto tal (la expresión «cuidado de sí mismo» —dirá Heidegger— es un pleonasmo).

Uno de los rasgos destacables de esta definición nos parece el uso que se hace aquí de los pronombres personales, y la transición, a primera vista sorprendente, de los pronombres de la primera persona plural a los de la primera persona singular (ya implicados en la expresión misma *"Jemeinigkeit"*, miidad), y luego a los de la tercera persona singular:

> Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind **wir** je **selbst**. Das Sein dieses Seienden ist je **meines**. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu **seinem** Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es **seinem** eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je **selbst** geht (SZ, pp. 41-42).

[13] «Así como la vida es (en sentido indicativo formal) algo cuyo otro es siempre *su* otro, en cuanto *su* mundo, del mismo modo ella es algo que "es" en la modalidad que consiste en tener la tendencia a "ser" en el sentido de ejecución [*im Vollzugsinn*] del *poseer"se"* [*"sich" Habens*]; (poseerse: formalmente en las modalidades fundamentales de la apropiación y del perderse a sí mismo [*formal in den Grundweisen der Aneignung und des in Verlust Geratens*]). Aquí el "se" [*"sich"*] no expresa una orientación de carácter específicamente egoico [*"ichliche"*] del sentido de referencia de esta posesión; y esta última no debe ser comprendida como una especie de autobservación y de reflexividad [*als Selbstbeobachtung und Reflektiertheit*], sino, al contrario, el ser y el poseerse [*Sichhaben*], de manera conforme a su sentido, se determinan siempre a partir de la situación concreta, es decir, a partir del mundo de la vida [*Lebenswelt*] vivido» (GA 61, pp. 171-172).

Mientras que en las filosofías del "cogito" la primacía de la primera persona es *incondicional*, en el sentido de que el "cogito" solo puede ser formulado (o en todo caso solo puede asumir su condición de verdad apodíctica) en la primera persona singular —convirtiéndose, en cualquier otra persona, en una proposición indiferente, desprovista de todo carácter de principio—, la analítica existencial, por el contrario, se despliega enteramente bajo el régimen de una cierta *indiferencia pronominal*, siendo la característica ontológica de toda existencia la de ser «por mor de sí», valiendo indiferentemente para *cualquier Dasein*, tanto el mío como el tuyo o el suyo. Pero, ¿por qué entonces la *Jemeinigkeit* incluye una referencia a la primera persona, a *mí*? Heidegger parece casi arrepentirse de su uso del "nosotros [*wir*]" cuando anota, al margen de su *Hüttenexemplar*, como una apostilla a este "nosotros": «cada vez "yo" [*je "ich"*]» (GA 2, p. 56). Sin embargo, sin duda no hay que interpretar esta puntualización (muchas veces "nosotros" significa "yo") como si significara un abandono de este principio de intercambiabilidad de las personas —en el sentido gramatical del término— para la caracterización de la constitución ontológica del *Dasein* como miidad. Ciertamente, su ser es para cada *Dasein* un ser que *le* incumbe, y le incumbe en primera persona, a *él* y a nadie más, de modo que le corresponde exclusivamente a él asumirlo y decidir al respecto. Pero esta necesidad de que cada *Dasein* se relacione de manera exclusiva con su ser es una característica ontológica neutra de *cada* Dasein. No se aplica principalmente a un *Dasein* dado a sí mismo en primera persona que, a partir de ahí, deberá "transferir" esta característica a otros *Dasein* mediante una operación misteriosa de *Einfühlung*. Heidegger lo repetirá con mucho énfasis en textos posteriores:

> Es precisamente porque el *Dasein* como tal está determinado por la ipseidad por lo que un Yo-mismo [*Ich-selbst*] puede actuar ateniéndose a un Tú-mismo [*Du-selbst*]. La ipseidad [*Selbstheit*] es el presupuesto para la posibilidad de la yoidad [*Ichheit*], que se abre siempre y únicamente en el Tú [*Du*]. Pero la ipseidad nunca está referida al Tú, sino que (en la medida en que es lo que hace posible todo esto) *permanece neutral respecto al Ser-yo o Ser-tú* y, sobre todo, respecto a la sexualidad (GA 9, pp. 157-158. Cursiva nuestra)[14].

La *Jemeinigkeit* (y el existenciario que de ella deriva, la *Selbstheit*) es neutra respecto de la diferencia entre el "yo" y el "tú" fácticos, entre el ser-yo y el ser-tú (*Ichsein und Dusein*) en un sentido que no debe confundirse con la neutralidad del Uno —en el sentido de que esta estructura, la *Jemeinigkeit*, *se declina en todas las personas*, en el sentido de que el ser cada vez mío vale indiferentemente para cualquier *Dasein*, sea el mío, el tuyo o el nuestro. De esta manera, el dispositivo conceptual de *Sein und Zeit* se desmarca, una vez más, *toto caelo* del que preside las egologías. Pero se desmarca de él también por el

[14] Heidegger aclara en *Einführung in die Metaphysik*: «la ipseidad no significa que él [el hombre] sea principalmente un "yo" y un individuo [*Einzelner*]. Lo es tan poco como un nosotros [*ein Wir*] y una comunidad» (GA 40, p. 152). Véanse también las observaciones de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26, p. 241) donde, sin embargo, esta estructura neutra es llamada «*Egoität*», egoidad. Esto nos lleva a hacer una observación más general: acerca de estas cuestiones hay que hacer un uso parsimonioso y cuidadoso de los cursos contemporáneos de *Sein und Zeit*, en los que Heidegger se permite un cierto número de infracciones de su propia terminología por razones esencialmente pedagógicas. Este es especialmente el caso de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, un curso en el que Heidegger utiliza fórmulas "cartesianas" del tipo: hay que preguntarse para saber «de qué modo su yo, su sí mismo, se da al *Dasein* mismo [*in welcher Weise dem Dasein selbst sein Ich, sein Selbst, gegeben ist*]» (GA 24, p. 225). Si tales fórmulas revelan efectivamente una duda —e incluso un repliegue— por parte de Heidegger respecto a lo que su conceptualidad tiene como más nuevo y original deben, sin embargo, ser tomadas con precaución. Es por eso por lo que en este trabajo hemos decidido ceñirnos esencialmente a *Sein und Zeit*.

hecho de que esta estructura completamente neutra constituida por la *Jemeinigkeit* es capaz de modalizarse de diferentes maneras. Esta no-indiferencia hacia su ser por parte del ente ejemplar que pertenece a su propio ser puede asumir, de hecho, una forma auténtica y una forma inauténtica: «Ambos modos de ser, *autenticidad* e *inautenticidad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por la miidad» (SZ, pp. 42-43). El *Dasein* puede relacionarse con esta no-indiferencia hacia su ser, con el hecho de que su ser le incumbe por esencia, o en el modo de la asunción de este ser y de la resolución precursora, o en la de una huida de su ser y de un descarte respecto de sus responsabilidades, respecto de la tarea que le incumbe de decidir acerca de este ser. En el primer caso, esta modalización propia o auténtica de la *Jemeinigkeit* equivale formalmente a la *Selbstheit*, es decir, a esa forma de apropiación de su ser y de auto-pertenencia que es el sello de la existencia resuelta y auténtica; en el segundo caso, la caída [*Verfallen*] equivale a una existencia no en el modo del sí-mismo, sino del Uno-mismo [*Man-selbst*].

En otras palabras, la *Selbstheit* no designa otra cosa que una manera con la que el *Dasein* puede existir su *Jemeinigkeit*, una manera de esta *Jemeinigkeit* misma, aquella con la que el *Dasein* «se gana a sí mismo» en lugar de perderse, se posee a sí mismo en lugar de ser el títere del Uno:

> Y, por otra parte, cada vez el *Dasein* es mío en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el *Dasein* es cada vez mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia […]. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser "escogerse", ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse "aparentemente" (SZ, p. 42).

Lo principal aquí es, por lo tanto, ver que es *porque* la ipseidad no designa en realidad otra cosa que una manera de ser del *Dasein*, que ella tiene el estatus de un existenciario que tiene su sentido solo en relación con otros dos existenciarios: la *Jemeinigkeit* y el *Man-selbst*. Con esta expresión paradójica y cuasi-oximórica de *"Man-selbst"* Heidegger forja un término que es el negativo exacto del de *"Selbstheit*": el *Dasein* perdido en el Uno, el *Dasein* que no es él mismo, que ya no tiene, por tanto, para "sí mismo" que el Uno (es decir, el exacto contrario de un ser-sí-mismo). Como Ulises —aunque sin ninguna astucia— se ha convertido literalmente en "Nadie". El Uno sin rostro ha tomado el lugar de su propio rostro. Y el *Man-selbst*, como la *Selbstheit*, se refiere a una pura modalidad de ser del *Dasein*: «El sí-mismo [*das Selbst*] del *Dasein* cotidiano es e*l uno-mismo* [*das Man-selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *auténtico*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse» (SZ, p. 129).

La *Selbstheit* designa por tanto el modo de ser según el cual el *Dasein* existe él-mismo en propiedad o en persona, es decir, accede a la propiedad de su existencia, a la *Eigentlichkeit*. El *Man-selbst* es la contra-posibilidad de esta posibilidad, es el modo de ser según el cual el *Dasein*, evadiendo el ser que le incumbe y huyendo en la irresponsabilidad, cae o precipita en la existencia impersonal, en la impropiedad radical de la existencia, en la *Uneigentlichkeit*. Si entendemos que *Selbst*, *Selbstheit*, *Selbstsein* se refieren estrictamente a *nada más* que a unos modos de ser (contrastantes), podemos al mismo tiempo comprender lo que a varios intérpretes pareció una contradicción, la coexistencia de dos afirmaciones a primera vista opuestas en los §27 y 64 de la obra:

> El *modo auténtico de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existentiva del uno entendido como un existencial esencial* (SZ, p. 130).

> Se ha podido ver que inmediata y regularmente el *Dasein no* es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existentiva del sí mismo auténtico (SZ, p. 317).

En la primera de estas afirmaciones se dice que el auténtico ser-sí-mismo deriva del Uno como una modificación existentiva de este. El segundo pasaje establece una relación de derivación exactamente invertida. ¿No hay aquí una clara contradicción? ¿Cuál de los dos modos de ser, la autenticidad o la inautenticidad, debe considerarse como el modo de ser primordial del *Dasein*, aquel del que se deriva el otro modo de ser como su "modificación"? Michel Haar intenta reconciliar estos dos pasajes afirmando que estamos aquí frente a una especie de balanceo de todo el análisis: «En la segunda sección, una vez que hemos adquirido tanto la posibilidad existencial para el *Dasein* de ser una totalidad auténtica gracias al ser-para-la-muerte, como la posibilidad existentiva de ser un todo auténtico (propio) gracias a la resolución precursora, parece que estas posibilidades verdaderamente originales hayan sido *cubiertas* por las interpretaciones del Uno» (Haar, 1994, p. 66). Marlène Zarader objeta a esta interpretación que «si el Uno fuera el existenciario del cual el Sí mismo sería solo una modificación existentiva, entonces también sería necesario decir que la caída es el existenciario del cual la angustia no es sino la modificación existentiva» (Zarader, 2012, p. 339), lo que, según ella, es insostenible. Ella concluye que el primero de los dos pasajes citados es «un puro lapsus». Pero en realidad, es posible que Zarader se equivoque y que aquí no haya ninguna contradicción. Heidegger, de hecho, nunca afirmó que fuera necesario decir de *uno de los dos* —del Sí-mismo o del ser-sí-mismo— que tenía el estatus de un existenciario y del otro que solo tenía un estatus existentivo, o viceversa. "Existentivo" se refiere, en este pasaje, a la *modalidad* con la que el *Dasein* existe en cada caso en su propia existencia; "existenciario" se refiere a las estructuras ontológicas fundamentales que determinan esta existencia como tal. Lo que Heidegger quiere sugerir aquí es relativamente simple: el ser-sí-mismo es solo una modalidad de ser del *Dasein*, al igual que el estar perdido en el Uno. Estos dos modos de ser constituyen dos actitudes inversas o simétricas y proceden, en este sentido, la una de la otra: la primera no es sino la modificación (existentiva) de la segunda, y viceversa. En otras palabras, la ipseidad es un existenciario; el Uno-mismo también es un existenciario[15], pero el *paso* de uno de estos modos de ser al otro pone en juego una *modificación del modo de ser*, es decir, una modificación que puede calificarse de "existentiva", por parte del *Dasein* existente —modificación "existentiva" en el sentido de que afecta a su *manera de llevar su propia existencia* a partir de su situación[16]. El primer pasaje, entonces, es tan poco un "puro lapsus" que resulta confirmado por otros tres pasajes de *Sein und Zeit*:

> El ser-sí-mismo auténtico [*das eigentliche Selbstsein*] se determina como una modificación existentiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente (SZ, p. 267).

[15] Véase SZ, p. 129: «*El uno es un existenciario*».

[16] Este uso de "existentivo" es el que Heidegger explicita en el §4 de *Sein und Zeit*: «La existencia es decidida en cada caso solo por el *Dasein* mismo […]. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión *existentiva*» (SZ, p. 12).

> A la inversa, la existencia *auténtica* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad (SZ, p. 179).

> El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existentiva del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo auténtico [*zum eigentlichen Selbstsein*] deberá llevarse a cabo como una *recuperación de una elección* (SZ, p. 268).

Así, admitiendo con Marlène Zarader que lo ontológico está siempre del lado de lo propio o de lo auténtico —ya que solo una comprensión autentica de sí-mismo y de su ser puede servir de base, para el *Dasein*, para una investigación ontológica de este ser— y, en consecuencia, admitiendo que la autenticidad (y el ser-sí-mismo asociado a ella) goza necesariamente de primacía, debemos sin embargo concluir que la ipseidad y la pérdida en el Uno son la modificación (existentiva) la una de la otra, precisamente porque aquí estamos tratando solo con dos *modos de ser* contrastantes. Por lo tanto, es Michel Haar quien tiene razón: con el paso de la primera formulación a la segunda, hay un simple cambio de acento, una conversión de la mirada, si se quiere, que además no está exenta de analogías con la reducción fenomenológica husserliana en la que, solo una vez realizada la reducción, aparece por primera vez la actitud natural como lo que es: un encubrimiento del fenómeno trascendental del mundo —la inautenticidad también, en *Sein und Zeit*, se revela a posteriori como lo que es: una huida frente a la existencia resuelta y auténtica.

4. Ipseidad y resolución

Nuestra hipótesis interpretativa nos permite también comprender mejor por qué la *Selbstheit* —precisamente porque no tiene nada que ver con *un* sí mismo en el sentido tradicional— puede ser estrictamente equivalente a la resolución precursora, es decir, a la recuperación de la posibilidad de elección por parte del *Dasein*, al «elegir la elección [*Wählen der Wahl*]» (SZ, p. 268), frente a la irresolución del Uno y la privación subrepticia de la elección que genera. La resolución [*Entschlossenheit*] es esta elección a favor de la elección misma contra la sustracción de toda elección que es la marca de la existencia caída —nótese aquí de paso todos los ecos del estadio ético kierkegaardiano en la conceptualidad de Heidegger[17]. La resolución no debe entenderse como una manera en que existe la ipseidad; por el contrario, es la ipseidad la que debe entenderse como una manera en la que existe el *Dasein*, la de la resolución. Esta última, determinada por Heidegger como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*» (SZ, p. 297), es en primer lugar «un modo eminente de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del *Dasein*» (*Ibidem*) —es tanto decisión como aperturidad, decisión en vista de la aperturidad (contra la cerrazón y la disimulación del Uno) y aperturidad a la decisión— un acercamiento favorecido por el parecido de las palabras alemanas *Entschlossenheit / Erschlossenheit*. La ipseidad resulta, pues, formalmente idéntica a la resolución, ella misma fundada en la llamada de la conciencia [*Gewissensruf*]. La resolución es el ser-sí-mismo auténtico[18], es decir, la aperturidad del *Dasein* a sí mismo y a su ser que se llama *"Eigentlichkeit"*, autenticidad.

---

17 Cfr. Kierkegaard, 2007, pp. 158-159.

18 «La resolución, como *modo auténtico de ser-sí-mismo*, no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un "yo" que flota en el vacío [*freischwebendes Ich*]» (SZ, p. 298).

Como podemos ver, lejos de constituir una especie de "realidad", por sutil y esquiva que se suponga, la ipseidad se sitúa más bien del lado de la *posibilidad*, e incluso de la posibilidad de hacer posible, de la posibilitación, en la medida en que está arraigada en el ser-resuelto mismo. La ipseidad es lo que el *Dasein* tiene que ser existiendo. En este sentido, la distinción entre *Selbstsein* y *Selbst-sein-können*, ser-sí-mismo y poder-ser-sí-mismo, es pequeña. En cuanto ser-sí-mismo auténtico, la resolución lleva al *Dasein* delante de «su más propio poder-ser-sí-mismo» (SZ, p. 307). Por eso, la ipseidad debe entenderse siempre también a partir del poder-ser un todo de la anticipación resuelta que reúne y unifica al *Dasein*, permitiéndole escapar de la indecisión y la irresolución y abrazar sus posibilidades. La ipseidad es esa manera de ser en la que el *Dasein*, habiendo anticipado su fin y la finitud de sus posibilidades, y habiendo sido llevado así a decidir quién tiene que ser, mantiene unida su existencia, desde su nacimiento hasta su muerte, en la ojeada o en el abrir y cerrar de ojos del instante (*Augen-blick*). Mientras que el Uno, la irresolución, el no-ser-sí-mismo, significa incoherencia y dispersión, la ipseidad existencial, por el contrario, significa existencia en el modo de la unificación y de la cohesión de sus posibilidades bajo el horizonte de la muerte, de modo que esta ipseidad procura al *Dasein* un agarre y una firmeza, incluso una constancia (nótese el peso del léxico estoico) o una auto-constancia [*Selbst-ständigkeit*] que son la muestra de su autonomía [*Selbstständigkeit*] en contraste con la heteronomía del Uno:

> El fenómeno del poder-ser auténtico abre también la mirada para la *estabilidad de sí mismo* [*Ständigkeit des Selbst*] en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La *estabilidad de sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contra-posibilidad *auténtica* de la ausencia de estabilidad de sí-mismo [*Unselbst-ständigkeit*] de la caída irresoluta. La *estabilidad de sí-mismo* [autonomía] [*Selbständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la ipseidad del sí-mismo (SZ, p. 322)[19].

Este agarre existencial es del tipo de una fidelidad consigo mismo[20]. Este unifica al *Dasein* más allá de sus propios cambios y se diferencia fundamentalmente de la simple permanencia de un sujeto subsistente que circunscribe su horizonte a toda la problemática de las egologías.

Llegamos así al punto más avanzado de esta des-reificación del *ipse* que constituye también el culmen del trabajo conceptual realizado por Heidegger acerca de esta pequeña palabra: "*das Selbst*". La ipseidad ya no designa, en *Sein und Zeit*, una "realidad" o una entidad (por impalpable y etérea que sea) que precedería al cuidado y fundamentaría su posibilidad. Esta tiene solo el estatus de un componente del cuidado mismo, es decir, del ser del *Dasein*: «cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la ipseidad» (SZ, p. 323). Siendo formalmente idéntica a la resolución, la ipseidad articula tanto la dimensión del proyecto en cuanto finito (existencialidad), como la del ser-arrojado (facticidad), ya que se basa en la asunción de la situación contingente en la que el *Dasein* se encuentra en cada caso arrojado, y contrasta con el tercer componente del cuidado, la caída, en cuanto ámbito de la irresolución y, por tanto, de la ausencia de estabilidad de sí-mismo. Ahora bien, como subraya Heidegger, es el Uno, debido a su falta de agarre existencial, el que proclama "yo-yo" con tanta fuerza justamente por *no*

[19] Por razones obvias que se derivan de nuestra interpretación, preferimos traducir *Selbst-ständigkeit* por "estabilidad de sí-mismo", en lugar de "estabilidad *del* sí-mismo", como traduce Martineau [y Rivera, N. del T.].

[20] «La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo [*die Treue der Existenz zum eigenen Selbst*]» (SZ, p. 391).

ser él-mismo: «¿Qué es lo motivante de este "fugitivo" decir "yo"? La caída del *Dasein*, por la que éste *huye* de sí mismo hacia el uno. El que de un modo "natural" dice "yo" es el uno-mismo. En el "yo" se expresa aquel sí-mismo que inmediata y regularmente *no* es el que yo auténticamente soy» (SZ, p. 322). Con esta afirmación, Heidegger plantea discretamente la posibilidad de una *derivación* de las filosofías del yo, como vástagos de la ontología tradicional, a partir del fenómeno de la caída. Mientras el *Dasein* resuelto y auténtico no se pone en evidencia, evita "desplegar su yo" y se expresa siempre con reserva, incluso en el modo del guardar-silencio, es decir, de la re-ticencia [*Verschwiegenheit*], es el Uno que se pone tanto más en evidencia y dice tanto más fácilmente "yo, yo", en la medida en que más existe bajo el dominio de la masa impersonal.

«Ser-sí-mismo», en el uso que hace Heidegger de esta expresión, equivale por tanto rigurosamente a estar resuelto, y de ninguna manera a ser *un* sí-mismo. Esto no impide señalar que solo la resolución angustiada reconduce el *Dasein* a su soledad esencial y a la *singularidad* irreductible de su existencia. Pero esta singularidad tiene poco que ver con la cuestión de la identidad consigo mismo que establecía el punto de partida al conjunto de las egologías. La primera es una ganancia, una victoria, un *terminus ad quem*, porque es una consecuencia de la existencia resuelta y de su radical estar-decidido; la segunda es un *terminus a quo*, un dato de partida neutro e indiferente.

La fuerza de la traducción española de *Selbstheit* por "ipseidad"[21] consiste en subrayar la diferencia entre ser-sí-mismo y ser *un* sí-mismo —y quizá se encuentre aquí uno de los raros casos en los que una traducción dice lo que está en juego aún mejor que el término original. De hecho, "ipseidad" se refiere al *ipse* latín e *ipse* constituye lo que los gramáticos llaman un «intensivo que se utiliza con una idea de oposición latente»; significa «él *en contraposición a* otro, considerado explícita o implícitamente» (Ernout & Thomas, 2002, p. 189). Así, una frase como *ipse Caesar venit* significa que César vino y se presentó *en persona*, y no a través de un emisario o de un portavoz. Ahora bien, esta idea de *contraste subyacente* es justamente decisiva en la manera en que Heidegger concibe la ipseidad. Que el *Dasein*, cuando existe de manera resuelta y auténtica, «sea él-mismo» significa precisamente que decide su existencia *en persona*, y *no* remitiéndose a la «voz» impersonal del Uno delegándole su decisión, que asume *él mismo* la carga [*Last*] de su existencia, *en lugar de* descargarla a "los otros"; en una palabra, que existe *personalmente y no* por procuración. Este sentido del *ipse* latín es totalmente diferente al de la identidad entendida como la relación de identidad que algo mantiene consigo mismo a lo largo de su existencia. Con el *ipse*, entonces, tampoco se trata —contrariamente a lo que sostenía Ricœur— de otro sentido de identidad, distinto al de *idem* (Ricœur, 1996, pp. XII-XIII). *Ipse* no se refiere a una nueva variedad de identidad respecto a la identidad "ordinaria", al *idem*, sino más bien a esa idea de un *contraste* entre dos *maneras* de hacer o de llevar a cabo algo: hacerlo en persona y hacerlo por procuración. Y consecuentemente: llevar una existencia en persona asumiendo todas las elecciones y los sufrimientos que resultan de esta responsabilidad o eludir la propia responsabilidad sobre "los demás", sobre todos y nadie, sobre el Uno. Si Heidegger, a pesar de todo, sigue hablando la lengua de las metafísicas del yo utilizando a menudo "*Selbst*" como un sustantivo (y este es un hecho que no podemos no reconocer), es en realidad por hablar *de otra cosa* respecto a lo que constituye el tema de estas últimas, de algo que se vuelve plenamente inteligible solo en términos de *Selbst-sein* y de *Nicht-selbst-sein*, de *ser*-sí-mismo y de no-*ser*-sí-mismo.

[21] Romano naturalmente se refiere a la traducción francesa de *Selbstheit* por "ipséité" [N. del T.].

Referencias

CARRAUD, Vincent (2010). *L'invention du moi.* Paris: PUF.
CHANTRAINE, Pierre (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
DASTUR, Françoise (2005). "L'ipséité: son importance en psychopathologie", en *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences,* Vol. III (12), pp. 88-97.
DREYFUS, Hubert (1991), *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's* Being and Time. *Division I.* Cambridge: MIT Press.
ERNOUT, Alfred & THOMAS, François (2002). *Syntaxe latine.* Paris: Klincksieck.
GERNET, Louis (1909). "ΑΥΘΕΝΤΗΣ", en *Revue des études grecques,* 22 (96), pp. 13-32.
GRANEL, Gérard (1995). "Ipse Dasein", en GRANEL. *Études*. Paris: Galilée.
GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité.* Paris: PUF.
HAAR, Michel (1994). "L'énigme de la quotidienneté", en HAAR. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger.* Grenoble: Jérôme Million.
HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
JANICAUD, Dominique (1989). "L'analytique existentiale et la question de la subjectivité", en J.-P. COMETTI; D. JANICAUD (Eds.). *"Être et temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche.* Marseille, SUD.
KIERKEGAARD, Søren. (2007). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II.* Madrid: Trotta.
LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Los imprevistos de la historia.* Salamanca: Sígueme.
LOCKE, John (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano.* México, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
RICŒUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro.* Madrid: Siglo XXI.
TESNIÈRE, Lucien (1988). *Eléments de syntaxe structurale.* Paris: Klincksieck.
VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: ein Kommentar zu „Sein und Zeit. Band 2, „Erster Albschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins: § 9 - § 27.* Frankfurt a. M.: Klostermann.
ZARADER, Marlène (2012). *Lire* Être et temps *de Heidegger.* Paris: Vrin.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 27-33
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.157

El sujeto en carne y hueso

The subject in person

CARLO SINI
(Accademia Nazionale dei Lincei)

Resumen: En Husserl y Heidegger el sujeto fenomenológico no es una categoría lógica o una teoría filosófica, como en Kant o Fichte. Su naturaleza es existencial y está siempre vinculada a la corporeidad viva, como también argumentaron Merleau-Ponty, Paci y Sartre. En este sentido, tanto Husserl al final de su vida, como Heidegger ya al comienzo de su enseñanza, entendieron la fenomenología como una superación del horizonte filosófico tradicional. Su diferencia está en la interpretación del dato fenomenológico: objeto de una intuición a la vez activa y pasiva del Sí mismo en Husserl; objeto, en cambio, de una hermenéutica del encuentro en Heidegger. De ahí también una manera diferente de entender la historicidad del sujeto, que en Husserl implica una reconstrucción operativa, un despertar de la conciencia ética de las operaciones subjetivas mientras que en Heidegger se trata de una exposición de la oscuridad de la fuente y del destino del interpretar.
Palabras clave: sujeto, Self, Leib, interpretación, historia

Abstract: In Husserl and Heidegger the phenomenological subject is not a logical category or a philosophical theory, as in Kant or Fichte. Its nature is existential and is always linked to the lived body, as Merleau-Ponty, Paci and Sartre also understood. In this sense, both Husserl at the end of his life, and Heidegger already at the beginning of his teaching period, understood phenomenology as an overcoming of the traditional philosophical horizon. Their difference lies in the interpretation of the phenomenological data: the object of an intuition at the same time active and passive of the Self in Husserl; instead, the object of a hermeneutic of the encounter in Heidegger. Hence also a different way of understanding the historicity of the subject, which in Husserl implies an operational reconstruction, an awakening of the ethical conscience of one's own subjective operations, while in Heidegger an exposure to the darkness of the source and destiny of interpreting.
Keywords: subject, Self, Leib, interpretation, history

El regreso al sujeto, en el que Husserl insiste con tanta frecuencia, es un tema fundamental de la fenomenología. Sin embargo, también es una cuestión que, desde 1913, año en el que se publicó el primer volumen de las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* (*Ideen I*), no ha dejado de generar discusiones, rechazos e interpretaciones divergentes. Husserl, como sabemos, se quejó de haber sido malinterpretado, pero no hay duda de que, en este caso, también puso de su parte. En primer lugar, por la cantidad ingente de sus escritos inéditos, acompañados de la relativa escasez comparativa de sus obras publicadas, todas consideradas como "introducciones" a la fenomenología, cuyo horizonte general Husserl

nunca había logrado dominar, excepto en parte en su último escrito, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que quedó inconcluso. En él, Husserl finalmente vislumbró un «pequeño comienzo»[1] en el que habría conseguido referirse por completo a sí mismo. Cercano a su muerte, lamentó haber dejado inacabado su camino que, sin embargo, está documentado por miles y miles de páginas impresas y manuscritos.

Es un hecho que si leemos comparativamente el célebre párrafo 49 de *Ideen I* y los textos recogidos en *Experiencia y juicio* es imposible no sentir un gran desconcierto. En su magistral comentario a la *Krisis*, es decir, a la última obra de Husserl, Enzo Paci propuso una lectura muy sugerente del sujeto fenomenológico, del yo trascendental o del *Selbst*. Es, dijo,

> sustancialmente cada uno de nosotros, en su concreción de ser humano en carne y hueso. El yo trascendental, o el *yo único funcionante*, no es una construcción de la filosofía, no se deduce de un sistema de conceptos. El yo es cada uno de nosotros en carne y hueso. Soy yo quien soy trascendental, y trascendental es cada yo que es concreto *como yo*. Si bien este punto de vista husserliano es simple, puede suceder que precisamente por su simplicidad resulte incomprensible, y resulte incomprensible de manera particular para el filósofo tradicional que, cuando oye hablar de yo trascendental, inmediatamente no piensa en sí mismo como hombre concreto, sino en el yo trascendental de los libros de filosofía, en el yo trascendental de Kant y Fichte. Esta lectura libresca impide la comprensión de Husserl. El yo de los filósofos librescos, idealistas o no, no es el yo de la fenomenología sino una *categoría*, algo construido, intelectualista y no real. El yo fenomenológico *soy yo mismo* en primera persona. Soy yo como yo indeclinable porque nadie puede ser para mí en primera persona como yo lo soy para mí mismo (Paci, 1963, pp. 108-109).

En cierto sentido, el sujeto trascendental no existe; solo existen —dice Paci— los hombres concretos, las mónadas concretas, es decir, en cada caso el cuerpo propio (el *Leib* husserliano en su unidad y diferencia viva con el *Körper*) en su experiencia directa del mundo circundante [*Umwelt*]. En otras palabras, el sí mismo fenomenológico y el cuerpo vivo son inseparables, incluso si su mismidad es problemática. Análogamente problemática es también la relación entre el sujeto trascendental y el sujeto psicológico, que en la *Krisis* permanece sustancialmente sin respuesta (el propio Paci asumió la tarea de resolverla en el espíritu de la fenomenología husserliana).

En 1945 Maurice Merleau-Ponty ya había interpretado el sujeto fenomenológico como una vida existencial profunda del cuerpo:

> Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, esto es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad (Merleau-Ponty, 1993, p. 215).

De hecho, una cosa es «el cuerpo, tal como lo concibe la práctica de la vida», otra «tal como el entendimiento lo concibe» (*Ibidem*). En esta denuncia de la división intelectualista sujeto-objeto, hija del dualismo cartesiano, Merleau-Ponty quizás se aleja también de la juvenil distinción sartreana entre "en sí" y "para sí", que el mismo Sartre después superará admirablemente en el *universal singular*[2].

---

1 Husserl, E. Manuscrito X, 1, 4.
2 Cfr. Cambria, 2017.

Ciertamente, todas estas son etapas fundamentales de la reflexión fenomenológico-existencial acerca del sujeto y del sí mismo. Pero sin duda los nudos problemáticos esenciales ya habían surgido en la reflexión de Husserl primero y luego en la de Heidegger. Puede resultarnos útil partir de una famosa nota escrita por Husserl en la redacción del texto de la *Krisis* sobre el *a priori* universal de la correlación: «La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación» (Husserl, 2008, p. 207). De ahí la reducción trascendental que la filosofía contemporánea no entendió y tampoco «las llamadas escuelas fenomenológicas» (*Ibidem*). Esto explica —aclara Husserl— porque *esta* referencia a lo trascendental implica «un cambio tan radical, […] un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida» por el que eran muy fáciles las «malas interpretaciones» y las «recaídas en la actitud natural» (p. 208). Una situación que aún hoy no ha cambiado sustancialmente.

Ahora bien, uno de los primeros documentos relacionados con el tema problemático del *a priori* universal entre objeto de la experiencia y los modos de darse del fenómeno se puede encontrar en el manuscrito *La idea de la fenomenología*. Como sabemos, este reproduce cinco lecciones impartidas en la universidad de Gotinga en la primavera de 1907, con el añadido de una *línea argumental* redactada la tarde de la última clase, más algunas notas posteriores. Hacia mediados de los años 20, Ludwig Landgrebe, entonces ayudante de Husserl, transcribió el manuscrito en 81 carpetas mecanografiadas. En 1950 Walter Biemel publicó el texto en la colección "Husserliana" (La Haya: Nijhoff).

Dos puntos son particularmente interesantes para nuestro recorrido. El primero se refiere precisamente a la correlación trascendental entre los «*actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo* y las cosas, que no son los actos de pensamiento [y que] están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son» (Husserl, 1982, p. 85. trad. mod.). Pero, ¿qué "son" exactamente? ¿En qué consiste el dato fenomenológico reducido? «¿Dónde comienza y dónde termina este constituir objetos? ¿Hay en él límites efectivos?» (*Ibidem*).

Husserl choca así con el problema típicamente kantiano de los límites de la conciencia trascendental (al que volverá varias veces). ¿Los límites de la conciencia trascendental son internos o externos? Un problema muy inquietante, porque un dato puro, externo a los actos constitutivos de la conciencia fenomenológica, sería esencialmente una trascendencia que, como tal, debería caer bajo la *epojé*. Sin embargo, si no admitimos un dato puro, entonces el análisis de la constitución se convierte en un proceso infinito, algo así como una interpretación infinita que anularía el recurso husserliano a la intuición directa del fenómeno, de la "cosa misma". El ver intuitivo —constantemente reafirmado por Husserl como método fenomenológico original y esencial— se resolvería en el tomar nota no de la cosa misma, sino de una cosa ya siempre interpretada, constituida, juzgada, etc.

Puede ser interesante notar que, en cierto sentido, ese es el camino que recorrió Heidegger empezando por el famoso párrafo 7 de *Sein und Zeit*. No hay que plantear el dato fenomenológico en correlación con la intuición de esencia, sino con la interpretación [*Auslegung*]. La fenomenología —sostiene Heidegger— es hermenéutica en el sentido originario de esta palabra; ella designa la tarea misma de la interpretación, consistente en llevar a su expresión el encuentro con el ente y con su ser (ontología fundamental fenomenológica). Sin embargo —como señala Heidegger—, esto plantea serios problemas de

lenguaje y gramática a los que volveremos en breve. Por su parte, Husserl nunca sostuvo ni aprobó esta versión de la fenomenología. Más bien, buscó resolver el dualismo entre datos puros y juicios lógicos reconociendo en la conciencia misma la copresencia y la copertenencia dual de actividad y pasividad, síntesis pasiva y síntesis activa, partiendo de la dimensión precategorial del mundo de la vida. Antes de tomar conciencia activa de sus actos constitutivos, antes de funcionar conscientemente en ellos, la conciencia está implicada en una especie, por así decirlo, de pasividad activa, es decir, en un funcionar oscuro e inconsciente (recuérdense especialmente —aunque no solamente— los manuscritos recopilados por Ludwig Landgrebe, por encargo de Husserl, en *Erfahrung und Urteil* en 1938). Expresiones paradójicas husserlianas como "yo anónimo funcionante" deberían volvernos cautelosos respecto, por ejemplo, de la interpretación idealista o banalmente subjetivista del yo trascendental fenomenológico.

Pero en las cinco lecciones sobre la idea de la fenomenología emerge un segundo ámbito de problemas. Se trata de los «actos categoriales» (Husserl, 1982, p. 85), es decir, de los juicios. ¿Cómo hay que entender las operaciones lógicas que luego se expresan en las afirmaciones lingüísticas con las que el fenomenólogo describe la vivencia fenomenológica, el fenómeno reducido y su esencia? Husserl recuerda, como ejemplos, la afirmación y la negación ("es", "no es"), la conjunción y la disyunción ("y", "o"), etc. Por lo tanto, en la pura mirada fenomenológica dirigida hacia las esencias, las formas categoriales ya están siempre involucradas; datos materiales y formas categoriales se corresponden siempre necesariamente; sin ellos, además, no surgiría ninguna objetividad para el pensamiento. La actividad de la conciencia fenomenológica, su funcionalidad activa es tal en el sentido de que da forma a la vivencia con sus actos de pensamiento o actos categoriales de juicio: solo de esta manera aparecen esencias. Emerge, por tanto, en general el problema, se podría decir, de la "voz fenomenológica": ¿de dónde viene esta voz que el fenomenólogo pone en acción sin realmente reconocerla, sin tenerla en cuenta? Ninguna "reducción" podría neutralizarla jamás, pero su presencia de hecho vuelve "impura" la supuesta descripción trascendental, comprometida desde el principio con los signos empíricos e históricos del lenguaje. Se trata de una dificultad insuperable y de hecho nunca resuelta convincentemente por Husserl.

En este sentido, la posición de Heidegger es mucho más lúcida y radical. Recuerdo, por ejemplo, la toma de posición drástica que podemos leer en *Die Frage nach dem Ding* (1962), ahí donde Heidegger establece «una determinada relación entre la esencia de la cosa y la esencia de la proposición y la verdad» (GA 41, p. 44). Esta relación está pensada

> como la opinión de la concepción común y "natural" de la pregunta. Sin embargo, esa opinión no es en absoluto "natural". Lo que quiere decir ahora que su solidez se disuelve en una serie de preguntas. Estas rezan: ¿se adecuaba la constitución de la esencia de la verdad y de la proposición a la constitución de la cosa? ¿O, más bien, al contrario, se interpretaba la constitución de la esencia de la cosa como portadora de propiedades según la constitución de la proposición como unidad de "sujeto" y "predicado"? La constitución de la proposición, ¿la ha obtenido el hombre de la constitución de la cosa o, por el contrario, la ha impuesto sobre las cosas? [El hombre aristotélico y europeo, debería haber especificado] (GA 41, p. 44).

En el problema último del *logos*, parece posible decir, es donde naufraga definitivamente el proyecto de la filosofía como "ciencia de la verdad", como *strenge Wissenschaft*. Ese proyecto que Husserl confía firmemente en llevar a cabo durante las lecciones de 1906-1907 en Gotinga:

> Debe ser posible —afirma— una ciencia que se ocupe de la *esencia universal de la ciencia como tal*, de modo que nos enseñe todo lo que necesariamente debe pertenecer a todas las ciencias, reales y posibles, si han de merecer el nombre honorífico de ciencia. En una palabra, debe haber una *teoría de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*]. La teoría de la ciencia será entonces, *eo ipso, ciencia de lo lógico como tal* (Hua XXIV, p. 5).

Cuando, ante la muerte, Husserl se lamenta: «¡qué pena! Justo ahora, que he conseguido lanzar las bases para un pequeño comienzo, ahora que soy un hombre que se apaga, sé que debería recomenzar todo desde cero»[3], sabe lo que dice. Un pequeño comienzo: no se trata de modestia. En la *Krisis* había especificado: el tema del mundo de la vida, de lo precategorial, para ser tratado fenomenológicamente requiere una cientificidad diferente, totalmente opuesta respecto a la objetividad científica que desde siempre niega las verdades de la vida pre- y extra- científica. Es decir, el mundo universal de la *doxa*. La experiencia pura de la fenomenología se identifica ahora en el mundo meramente subjetivo y relativo de la "opinión", determinado por las exigencias que imponen los proyectos prácticos de la vida cotidiana en todos los lugares del mundo. No podríamos estar más en las antípodas respecto a la "cientificidad estricta" perseguida por la fenomenología a lo largo de toda su vida anterior.

Los científicos dan la espalda a lo "meramente subjetivo". Esto no quita, dice Husserl, que ello indique un conjunto de evidencias y prácticas de vida controladas y eficaces, así como ciertamente irrenunciables. He aquí el nuevo Sí mismo fenomenológico universal encarnado. Sus evidencias, de hecho, son la base de la propia ciencia objetiva: no puede prescindir de ellas ya que la *doxa* es la fuente última de las evidencias relativas a las llamadas "verificaciones empíricas" a las que el científico debe referirse. Aquí, dice Husserl, el desprecio de los científicos modernos hacia la *doxa*, frente al ideal de la "objetividad", no cambia absolutamente nada su modo de ser, como tampoco el hecho de que este elemento debe resultar muy cómodo a los propios científicos ya que recurren a él tan a menudo e inevitablemente.

Así, en términos de referencia al mundo precategorial de la *doxa*, Husserl formula el proyecto de un nuevo tipo de cientificidad, ejecutada con la acción; es decir, el proyecto de un nuevo camino —afirma— cuyo propósito es hacer del mundo de la vida el objeto de interés exclusivo en cuanto terreno de la vida humana en el mundo. Un mundo caracterizado por cualquier actividad vital, por cualquier praxis humana, por cualquier vida precientífica, una vida que se inquieta, tiende hacia delante y plasma la humanidad intersubjetiva y su mundo, un mundo inmenso y anónimo[4]. De esta manera Husserl atraviesa Occidente, su ciencia y su filosofía, para poner en marcha el gran proyecto de la *Krisis*, es decir, el de una humanidad y un saber que se saben "desmoronados" en el nihilismo, en el declive de Europa, pero quizá también destinados a renacer de las cenizas del Ave Fénix en un nuevo mundo de verdad, de saber y de sentido.

Quizá podríamos aventurarnos a decir que en el signo del final Husserl se reencuentra de alguna manera justamente con la pregunta heideggeriana inicial, y posterior, acerca de la "historicidad", es decir del destino, del mundo occidental. Esta pregunta, de hecho, se puso en marcha al principio, cuando Heidegger todavía era el ayudante de Husserl, una joven esperanza de la fenomenología. Incluso antes de ir a Marburgo, Heidegger se interrogaba en sus seminarios acerca de la facticidad y de la historicidad de los fenómenos de la experiencia y de la existencia cotidiana. La tesis inicial de Heidegger es la misma, luego, de Merleau-Ponty: la vida humana no es un objeto, una

[3] Husserl, E. Manuscrito X, 1, 4.
[4] Cfr. Sini, 2016, pp. 9-20.

"cosa" para contemplar (y en este sentido tampoco para describir). El análisis fenomenológico debe moverse con la vida y en la vida para favorecer un encuentro auténtico con las cosas que no esté encubierto por las teorías. La filosofía no es una disciplina, una investigación especializada, sino una elección de vida, una forma de vida éticamente comprometida. Toda la tradición metafísica, todo el intelectualismo europeo, son rechazados en nombre de un cuestionamiento radical acerca de los límites de la filosofía, premisa de una revolución todavía "salvaje" en la teoría.

El texto del seminario de Heidegger de 1923 en Friburgo (GA 63) documenta el comienzo de uno de los mayores puntos de inflexión en la filosofía del siglo XX. La idea básica es abandonar la conceptualidad filosófica tradicional, de hecho planteando su fundamental "destrucción" hermenéutico-fenomenológica, para acceder a un terreno anterior incluso a cualquier ciencia; una hermenéutica —señala Heidegger— que «no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo» (GA 63, p. 20). Se trata, pues, de tematizar la vida fáctica y cotidiana del ser-ahí en sus estancias concretas. «El vivir está aquí en la cotidianidad en cuanto mundo que se encuentra, en cuanto mundo que cuidamos, mundo afectado por el cuidado. El vivir se cuida de sí mismo y, dado que el cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje, el vivir se interpela mundanamente en este último» (GA 63, p. 103)[5]. Así el joven Heidegger tomó el camino que lo llevaría primero a *Sein und Zeit* y a la ruptura con Husserl, y luego a la ruptura con todo Occidente y con «el pensar anterior» (GA 14, p. 90), como dijo en *Zeit und Sein*. Es impresionante observar cómo al final de su vida las conclusiones de Husserl muestran cierta semejanza con el destino y el desenlace del camino del discípulo rebelde. Ambos han llevado a la fenomenología más allá de las columnas de Hércules y a la filosofía más allá de las fronteras de Occidente.

«El cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje» (GA 63, p. 103): antes de imaginar poder formular respuestas eficaces a la cuestión del sujeto, y por ejemplo del Sí mismo fenomenológico, en mi opinión es necesario plantear la gran cuestión del "discurso" que surgió con fuerza en el horizonte fenomenológico-hermenéutico. Desatenderla o ignorarla deja a la filosofía en su actual insignificancia histórica ya muy extendida y —como observó Heidegger— a su sempiterna naturaleza epigonal. Sin embargo, no es apropiado ni posible decir aquí algo sensato y exhaustivo acerca de esta referencia al discurso[6].

Referencias

CAMBRIA, Florinda (2017). *Leggere* L'universale singolare *di Sartre*. Pavia: Ibis.

HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.

[5] Cfr. Sini, 2019, p. 128.

[6] Cfr. Sini, 2016, pp. 59-108.

HUSSERL, Edmund. Manuscrito X.
HUSSERL, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.
HUSSERL, Edmund (1984). *Einleitung in die logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906-07*. Husserliana XXIV. The Hague: Martinus Nijhoff.
HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
MERLEAU-PONTY, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
PACI, Enzo (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo.* Milano: Il Saggiatore.
SINI, Carlo (2016). *Inizio*. Milano: Jaca Book.
SINI, Carlo (2019). *La vita dei filosofi*. Milano: Jaca Book.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 35-51
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.119

«Nadie comprende lo que "yo" pienso aquí»[1].
Críticas de la primera persona y Selbstheit en los tratados del Ereignis

«No one understands what "I" am here thinking».
Limits of first-person perspective and Selbstheit in Heidegger's Ereignis-writings

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
(Université Laval / Universitat de València)

Resumen: Las reflexiones que Heidegger plantea sobre la ipseidad y el ser sí-mismo [*Selbstheit*; *Selbstsein*] en *Ser y tiempo*, y que están recibiendo un nuevo impulso hermenéutico en los últimos años, distan mucho de desaparecer a partir de la *Kehre*. Al contrario, en el marco conceptual de los tratados del *Ereignis*, el problema asume una nueva forma. La aclaración de este problema exige, por un lado, desarrollar una crítica histórica de las «egologías» pertenecientes a la filosofía moderna y, por otro lado, replantear, a partir de la pregunta por «quiénes somos», el sentido del ser humano y del *Da-sein* en la llamada historia del Ser. Son estos dos aspectos, íntimamente ligados, los que queremos elucidar en este artículo, para determinar mejor la lectura heideggeriana de la tradición y a su vez, reconsiderar el alcance (positivo y negativo) del ser sí-mismo en el pensar del *Ereignis*.
Palabras clave: *Ereignis*, historia del Ser, *Inständigkeit*, reflexión, ser sí-mismo

Abstract: Heidegger's thinking on selfhood and being a self [*Selbstheit*; *Selbststein*], which are receiving new hermeneutic approaches these last years, are not limited to his major work, *Being and Time*. After the *Kehre*, the problem still persists, assuming a new form in the frame of his *Ereignis* writings. The explanation of the concept calls for, on one side, the development of a historical critique of modern «egologies», and on the other side, the renewal of the question concerning «who we are», the meaning of human-being and of *Da-sein* in the history of Be-ing. Our main goal in this paper will be to elucidate these two aspects and the way they are linked, in order to have a better understanding of Heidegger's view of the modern philosophy tradition and, at the same time, reconsider the positive and negative outcomes of the problem of selfhood in his posthumous writings.
Key-words: *Ereignis*, history of Being, *Inständigkeit*, reflection, selfhood

[1] GA 65, p. 8/25. Salvo para Ser y tiempo, citamos la obra completa de Heidegger en curso de publicación, según el volumen y seguido del número de página original y, si existe, su traducción al castellano. En algunas ocasiones, hemos modificado la traducción para adecuarla al contexto. Para el resto de referencias y autores proponemos nuestra propia traducción.
Este artículo es una versión desarrollada a partir de un texto presentado virtualmente en el coloquio *Première personne. Portée et limites*, organizado por la EHESS y Sorbonne-Université de París los días 16 y 17 de octubre de 2020. Agradecemos a los organizadores, así como a S.-J. Arrien, F. Jaran, T. Aït-Kaci y J.-F. Houle por sus comentarios y sugerencias.

Chacun ne peut être «soi» que s'il accepte un peu de se perdre.
M. Richir

En *Sobre la esencia del fundamento*, texto clave del enrevesado camino hacia el viraje [*Kehre*], Heidegger escribe que es «solo porque el *Dasein* como tal es determinado por la ipseidad que un Yo-mismo [*Ich-Selbst*] puede relacionarse con un Tú-mismo [*Du-Selbst*]. La ipseidad es la presuposición para la posibilidad de la yoidad» (GA 9, p. 157/135). Si, en palabras de F. Raffoul, la cuestión del sí-mismo [*Selbst*] constituye el «hilo conductor» [*fil rouge*] que acompaña el conjunto de la obra heideggeriana, es pertinente interrogarse por cómo este problema evoluciona a partir de los años 30 (Raffoul, 2006, p. 46). Respecto al sí-mismo cabe destacar que los tratados del *Ereignis*, así como los *Cuadernos Negros*, publicados póstumamente, ofrecen importantes desarrollos sobre el problema de la ipseidad [*Selbstheit*], situándola ahora en unas coordenadas conceptuales distintas de las de la analítica existencial; es decir, dentro del marco de la historia del Ser. De esta manera, la elaboración de la temática del sí-mismo, del *Selbst* como fuente originaria de toda primera o segunda persona se irá radicalizando de manera decisiva para acabar revelando una nueva relación de la esencia del *Da-sein* con el Ser en cuanto tal [*Seyn*].

En este artículo, queremos analizar en detalle dos puntos fundamentales: 1) la crítica heideggeriana a la metafísica a través de la tematización de la ipseidad y del ser sí-mismo. Más concretamente, se tratará de entender cómo se despliega la oposición decisiva a toda filosofía del «yo», del sujeto y de la conciencia. Esta dimensión polémico-negativa nos permitirá valorar con mayor concretud y precisión: 2) la alternativa que ofrecen los textos del *Ereignis* respecto a una nueva consideración del ser sí-mismo y del *Da-sein*, a partir de la insistencia [*Inständigkeit*] en el Ser. Finalmente, concluiremos destacando los posibles límites del *Selbst* en estos textos, y cómo, queriendo romper con toda referencia a todas las figuras del yo, e incluso con el ser humano en cuanto tal, Heidegger transforma el problema en una despersonalización que conlleva nuevas dificultades conceptuales.

1. Breve caracterización de la ipseidad [*Selbstheit*] antes de la *Kehre*

Antes de adentrarse en la conceptualidad, densa y hermética, de los tratados del *Ereignis*, es conveniente recordar aquí, aunque sea brevemente, qué lugar ocupa la *Selbstheit* en los textos anteriores a los años 30. Esto nos permitirá aprehender mejor en qué medida hay un desplazamiento conceptual decisivo, antes y después de la *Kehre*, respecto a un tema que parece acompañar la filosofía de Heidegger desde sus inicios. La exposición del problema es planteada con mayor claridad en el § 64 de *Ser y tiempo*, en un debate con el «yo» kantiano, y en el marco de elucidar la conexión esencial que hay entre el ser sí-mismo y el cuidado [*Sorge*] como «totalidad del ser del Dasein».

En ese contexto, la tematización de la ipseidad, aunque dependiente conceptualmente de una historia filosofíca larga y profunda, al menos si la retrotraemos hasta los inicios de la interrogación sobre el *moi* de Descartes o el *self* de Locke, no parece ocupar el mismo peso conceptual que supone el cuidado. Aunque sea evidente que el marco en el que se sitúa no es otro que el de una destrucción de la historia de la ontología, parece innegable que no constituye el concepto cumbre en el que esta destrucción se lleva más claramente a cabo. Esta problemática es la que permite una interpretación

contrapuesta del sí-mismo del *Dasein* y del «yo pienso» kantiano, con el objetivo principal de determinar su estructura ontológica, pero que a su vez, relaciona toda la dimensión del problema con la «yoidad» y sus implicaciones filosóficas que de ahí se derivan. Al final, la oposición concluye con una concesión: Heidegger elogia el intento kantiano por alejar al «yo» de todo carácter de sustancia, pero deplora que acabe siendo, como «yo-sujeto», «ontológicamente inadecuado»; es decir, pensado a través de su mismidad [*Selbigkeit*] y no de su ipseidad [*Selbstheit*] (SZ, p. 320/335). Así, Heidegger insiste en el § 64 que, en consecuencia, «la constitución ontológica del sí-mismo nunca se deja reducir a un yo-sustancia ni a un "sujeto"», de tal manera que preguntar por el ser del sí-mismo debe arrancarlo «de la idea previa de un sí-mismo-cosa que perdura en su estar-ahí [*eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges*], idea constantemente sugerida por el uso predominante del decir "yo"» (SZ, pp. 322-323/337-338). Idea que conduce inevitablemente, cabría añadir, a «la posición objetivante de la reflexión» que «sienta de antemano que el sí mismo ha de ser algo así como una región, ámbito o núcleo, que debería poder ser objetivamente captado o descrito» (Rodríguez, 2004, p. 72).

La tematización de la ipseidad asume un rol importante, pero que difícilmente puede considerarse privilegiado en el tratado de 1927. Sin duda, le permite a Heidegger profundizar en la red conceptual que la analítica existencial del *Dasein* despliega. Así, por ejemplo, el ser sí-mismo se revela íntimamente ligado a la *Jemeinigkeit*, al ser el *Dasein* cada vez el mío. A partir de aquí la ipseidad, como fuente originaria de la «yoidad» y del poder decir-yo, se pone también en relación con el «Se» impersonal [*das Man*] como posibilidad que siempre le acecha y de la que el *Dasein* huye sin cesar, la de la pérdida de sí [*Selbstverlorenheit*] puesto que «el que de un modo "natural" dice "yo" es el uno-mismo» y no el *Dasein* propiamente que es sí-mismo (SZ, p. 322/337). Todo ello constituye la prueba de hasta qué punto el sí-mismo contiene una dimensión crítica contra las filosofías subjetivas del «yo». Como subraya C. Romano, la tematización de la ipseidad como «modo de ser» [*Seinsweise*], pese a sus posibles formulaciones sustantivadas («*das Selbst*») debe entenderse en clara ruptura con las egologías que van desde Descartes hasta Husserl (Romano, 2017, p. 336; 2016, pp. 19-20). Pero pese a ello no deja de ser cierto que en *Ser y tiempo* la ipseidad tiene un protagonismo menor que otros conceptos, como el cuidado, y a este respecto es importante subrayar que para Heidegger en 1927 «el cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo», más bien al contrario, es «la estructura del cuidado [la que] incluye el fenómeno de la ipseidad» (SZ, p. 323/338).

Sin embargo, el problema del ser sí-mismo se irá concretizando en los años posteriores. Por ejemplo, se pone en relación de manera cada vez más explícita con el problema del mundo y con la libertad, así como se precisa la cuestión del origen del «yo» en el marco de la reelaboración de la trascendencia que constituye el período «bisagra» que es la metafísica del *Dasein*. Poco a poco, Heidegger profundiza más y más las implicaciones y ramificaciones filosóficas de la ipseidad, poniendo de relieve cómo debe distinguirse de toda comprensión «egoísta-individualista», y defiende tajantemente una separación con cualquier enfoque que se fundamentaría en la primera o en la segunda persona (GA 24, pp. 422-423/355-356; GA 26, p. 241/219 y ss.)[2]. De esta manera, retomando y reelaborando el problema desde caminos múltiples y revisando y matizando el vocabulario que él mismo utiliza en su *opus magnum*[3], ya sea en los cursos como

[2] Para la crítica al individualismo-egoísmo, véase por ejemplo GA 27, pp. 324-325/339. En *Sobre la esencia del fundamento* Heidegger subraya claramente que las cuestiones del «egoísmo» o del «altruismo» son secundarias respecto a la ipseidad del *Dasein* (GA 9, p. 157/135).

[3] C. Romano destaca que Heidegger desarrolla infidelidades («licencias pedagógicas») a su propia

en otros textos fundamentales, Heidegger se hace eco de las primeras críticas de *Ser y tiempo* y, frente a ellas, responde denunciando lo que siempre considerará como graves malentendidos respecto al objetivo y al planteamiento de la obra.

Pero, si nos dejamos guiar por la crítica y por la reformulación constante de su propio pensar, comprobamos que la permanencia del problema de la ipseidad después de los años 30 es indisociable de una transformación de gran parte de los conceptos que estaban ligados a ella. Baste para ello subrayar cómo el cuidado, aunque aparece en algunas ocasiones en los tratados, ya no cumple el mismo rol estructurante, hasta el punto que podría defenderse su sustitución progresiva por otros conceptos en los textos del *Ereignis*[4]. Si la ipseidad asumía el papel de característica relacionada con el cuidado como «todo constitutivo» del *Dasein*, el desplazamiento conceptual del sí-mismo retoma la mayoría de problemas aquí mencionados, pero pone el acento sobre ellos de una manera nueva y decisiva. Con la *Kehre*, el rechazo de toda idea sustantivista del «sí-mismo» frente al «yo», la posibilidad del punto de partida de la segunda persona, y especialmente la oposición a todo pensar reflexivo adquieren nuevos carices y una nueva importancia. Si la pregunta por la ipseidad y por el ser sí-mismo [*Selbstsein*] sigue teniendo un lugar y una vigencia destacados en el proyecto de la historia del Ser, ésta debe ser analizada y determinada a partir de las coordenadas que el propio proyecto plantea[5]. En ese sentido, lo esencial es que la ipseidad mantiene una relación fundamental con el *Da-sein*. Sin embargo, en la medida en que el sentido mismo de este último se ve afectado de manera determinante a lo largo de la *Kehre* y ya no cumple el mismo rol en el pensar del *Ereignis* que en los proyectos anteriores, se abren nuevas posibilidades y consideraciones respecto a la naturaleza de esta relación misma.

2. Figuras de la subjetividad y del «yo»: el sí-mismo [*Selbst*] captado metafísicamente

En el conjunto de los tratados del *Ereignis* hay una constante fundamental que es importante destacar: en la época del final de la metafísica, la humanidad se ve fijada en su esencia, y el ser humano ya no es capaz de modificarla de ningún modo. Allí donde dominan las concepciones del mundo [*Weltanschauungen*], este encierro asume múltiples nombres y formas, desde la animalización total del ser humano, pasando por la reducción de éste a través de la subjetividad, hasta la primacía de

terminología en los cursos posteriores a SZ, privilegiando a veces, por ejemplo, un vocabulario más próximo al cartesianismo. Pese a ello, es importante recordar que «si tales fórmulas revelan una duda [por parte de Heidegger] […] deben, sin embargo, ser tomadas con precaución». (Romano, 2016, p. 24; 2017, p. 345, nota 42).

4 Por ejemplo, en las *Contribuciones* o incluso en *Meditación*, el cuidado parece transformarse en un sinónimo de la guarda o custodia [*Wächterschaft*] del Ser que el ser humano mismo debe asumir, como insistencia [*Inständigkeit*] frente a la verdad del Ser. (GA 65, p. 240/198, p. 297/242, p. 415/332); GA 66, p. 100/93; GA 69, p. 123/151, p. 150/183). Heidegger llega incluso a escribir que el cuidado se fundaría en una disposición o tonalidad fundamental, la de la retención [*Verhaltenheit*] (GA 65, p. 35/45). Todo ello, subrayando constantemente la diferencia entre *Sorge* y cualquier tipo de preocupación [*Bekümmernis*] por el ente, lo que constituiría su sentido inesencial [*unwesentlich*].

5 Por ello es pertinente interrogarse, frente a lo que C. Romano apunta, ya no en su artículo sino en su último gran libro de historia de la filosofía, si realmente la concepción heideggeriana «perpetúa ciertas estructuras de larga duración que apuntalan la constelación de pensamientos de la autenticidad y culmina todo su dispositivo». En otras palabras, debemos preguntarnos si la ipseidad en la historia del Ser no conlleva un abandono decisivo de las estructuras existenciales del *Dasein*, que ya hemos mencionado, sin por ello caer totalmente en «ese suicidio del pensar sin parangón en la filosofía occidental» (Romano, 2018, p. 558 y p. 591).

la vida como obsesión y avidez por vivencias [*Erlebnisse*] constantemente nuevas y renovables. Lo que Heidegger pretende destacar con esta noción de fijación de la esencia es, por un lado, que absortos en una época donde hemos olvidado el sentido de la palabra «ser», lo más misterioso que constituye nuestro ser propio ya ni tan siquiera puede ser interrogado. Y, por otro lado, que esta fijación se despliega determinando un componente del ser humano, elevando así una facultad insigne entre muchas otras para explicar la totalidad del ente no-humano. Más concretamente, es justamente a partir de ella que se asume «el rol […] como hilo conductor y blanco de determinación del ente restante», como serían, por ejemplo, «la conciencia en el ego cogito o la razón o el espíritu o según la *intención* en Nietzsche "el cuerpo" o el "alma"» (GA 65, p. 313/254). En última instancia, como leemos en *Meditación*: «el ser humano ante todo ha fijado su esencia de tal modo que "en medio" del ente –como uno entre otros– está frente a éste como re-presentador y pro-ductor; desde tal *poner* [*Stellen*] se determina su puesto [*Stand*] y su "sí-mismo" como *correspondiente* [*Zuständliches*]» (GA 66, p. 203/178).

Por lo tanto, a la hora de analizar con mayor precisión el sentido que asume el *Selbst* en estos textos, se nos impone entonces realizar un desvío por la caracterización tradicional a la que Heidegger se enfrenta: la del sí-mismo erróneamente entendido a través de las distintas figuras del *yo*, como conciencia, sujeto o personalidad. Más concretamente, se tratará en este apartado de analizar los límites del *Selbst* en un sentido metafísico, tal y como se muestran en dos de sus facultades fundamentales, privilegiadas en y por la filosofía moderna: la representación y, ligada a ésta, la reflexión.

2.1 La representación

Aunque a primera vista la facultad (o proyecto) representativo ocupa un lugar eminentemente negativo en la obra heideggeriana, algunos breves comentarios apuntan a que anida en ella cierta ambigüedad. Pero, en general, la representación es siempre criticada y denunciada como malinterpretación subjetivista de la capacidad del ser humano de relacionarse con el ente. Pese a ello, Heidegger parece ver en ella las huellas de una posibilidad más originaria, la del *Da-sein* (GA 65, p. 316/257). La actualización de esa posibilidad exige pese a todo, un esfuerzo eminente para pensar fuera del esquema de la maquinación o fabricación [*Machenschaft*]. Este esquema «fabricativo» designa la primacía de la acción y de lo efectivo [*wirklich*] tal y como domina en la época moderna, de tal manera que el ente es pensado y valorado únicamente en la medida en que es algo presente y capaz de ser manejado, susceptible de producir efectos y resultados medidos y calculables.

En ese sentido, Heidegger considera la representación una deformación del pensar en su sentido originario, véase en el sentido de un pensar [*Erdenken*] capaz de cuestionar lo más digno de ser cuestionado: el Ser [*Seyn*]. La representación, comprendida en su sentido más común y habitual, es definida como la posición de un objeto por un sujeto, de tal manera que en esta posición todo acaba pudiendo ser reconducido al ente delante de nosotros, y que se instala «únicamente como alguna cosa que está frente [al sujeto] y puede ser producido (el mundo como "imagen", una visión de la que se puede hacer una imagen, una cosa que se puede producir en la representación)» (GA 66, p. 336/287). A través de esta reducción del ente a su representeidad [*Vorgestelltheit*], el que representa se arroga el estatuto de sujeto como «productor y poseedor» de lo que

representa (GA 69, p. 155/187). En *Sobre el comienzo*, se resume esta opinión errónea como aquella en la que «todo ser es puesto a través del ser humano y se esencia por su gracia [*Gnaden*]» (GA 70, p. 14/27).

Para Heidegger, ya sea de manera directa o indirecta, la representación se comprende como captación de lo general, y por ello sería la heredera indirecta del *koinón* de la idea platónica (GA 65, p. 63/66). La representación de lo que es general se revela como vacía, en la medida en que funciona siempre, como explica Heidegger en el § 57 de *Sobre el comienzo* de la manera siguiente: «yo represento (yo pienso) algo» (GA 70, pp. 69-70/70-71). Este algo, precisa a continuación el texto, es formalmente un *x*, de tal manera que a partir del momento en que es aprehendido a través de la capacidad de representar, en adelante puede ser reemplazado y representado indefinidamente. De esta manera, parece que todo puede ser insertado en la representación de este x, y en la medida en que ese «todo» puede, a su vez, llenarse como lo que es efectivo, presente y reducido en tanto que ente ahí-delante: véase, ob-jeto [*Gegen-stand*]. Todo aquello que no tiene este estatuto de efectividad no es representable y no entraría en el campo de la representación; y, a la inversa, nada que no pueda ser representado puede tener un ser efectivo. En consecuencia, el ámbito de lo *representable* es delimitado junto al ámbito de lo que *es* de manera efectiva (GA 65, p. 136/120). Este punto es fundamental, ya que permite comprender mejor la unión entre representación y fabricación: la representación es pensada junto al esenciar propio de la época moderna, en la que el «hacer» domina, de tal manera que todo ente acaba reduciéndose a aquello que es producido y que produce un efecto.

Lo que hasta aquí hemos analizado es prueba suficiente de cómo para Heidegger la representación acaba constituyendo una forma derivada y limitada de entender el pensar, un pensar demasiado «humano» y «subjetivo». A partir de aquí es posible dar un paso suplementario y proceder a una consideración del problema fundamental que nos ocupa. Véase, la manera según la cual la filosofía moderna, desde la *doble repraesentatio* de Leibniz (GA 65, p. 306/249), y a través de un proceso de retorno respecto al representante mismo, pretende identificar al sujeto mismo como polo de la reflexión. La crítica a las filosofías del «yo» en los tratados del *Ereignis* se profundiza si analizamos ahora cómo la reflexión es definida y denunciada por Heidegger como un acto incapaz de alcanzar al *Selbst* más originario del ser humano o, más bien, del *Da-sein*.

2.2. La reflexión

Si Heidegger es considerado un detractor eminente de la modernidad, esto se aprecia particularmente en su oposición tajante a la comprensión, mayoritariamente cartesiano-idealista, del pensamiento como reflexividad. Los tratados de los años 30 continúan y transforman las críticas ya presentes en los cursos y en *Ser y tiempo* y atacan la reflexión en varios frentes. De entrada, ésta es denunciada a partir de la instauración moderna de la verdad como certeza [*Gewißheit*]. Poner y fijar el *ego*, el «yo» en la representación, de tal manera que «me pongo delante de mí», equivale para Heidegger a determinar ese «yo» en la óptica de un saber que se quiere asegurar de su propia identidad y de su propia verdad, hasta hacerlos idénticos. Así pues, desde Descartes y hasta Nietzsche, la certeza se convierte en un modo obstinado y ciego de conocimiento, subrayando de esta forma que la verdad que atañe al representante en su

relación consigo mismo nunca es originaria sino derivada por esa misma «voluntad de certeza» (GA 65, p. 202/169). Sin embargo, lo que los textos del *Ereignis* atacan más directamente, es la idea principal según la cual a través de la reflexión podemos alcanzar algo revelador, algo esencial. En otras palabras, lo que Heidegger quiere destacar, sirviéndose de la nueva conceptualidad propia al marco de la historia del Ser, es la dificultad mayor que supone pretender que el «yo» de la reflexión constituya el sí-mismo que el pensamiento pretende alcanzar.

Pre-supuesto y pre-puesto por la certeza del «yo» en la representación, el yo de la reflexión, necesariamente presente en todo pensar reflexivo, no sería mas que una hipóstasis de aquello o de aquél que piensa, sin que esto implique que sea necesariamente el «yo» el que piensa realmente. En el § 102 de las *Contribuciones*, Heidegger precisa esta cuestión, preparando el largo y más importante § 110, donde está en juego la confrontación con la historia del idealismo. El pensamiento moderno, caracterizado por el «yo-pienso-algo» sigue el camino de la relación sujeto-objeto y sobre todo, de la identidad entre dos polos, y eleva esta identidad a «determinación esencial del ente como tal» (GA 65, p. 199/167 y ss.). Tanto ese «algo» como el «yo» son definidos esencialmente como unidad de la identidad. Así, en el «yo-pienso» lo que se aprehende es la identidad que se sabe a ella misma en tanto que identidad, y que tiene su punto de partida en toda oposición al no-yo. De esta manera, el «yo» pone fuera de sí todo aquello que es *otro* respecto a él, pero que será reunido progresivamente en ese saber y acabará conformando su *propio* saber, el del «yo pienso unidad», una mera «tautología» para Heidegger (GA 65, p. 200/168). Según la interpretación de la historia del Ser, este proceso comienza con Descartes, se agudiza esencialmente con Leibniz para alcanzar su máximo esplendor en el idealismo alemán. Es claro que, a través de esta tematización, es sobre todo el camino hacia y contra Hegel que queda despejado, y que en la medida en que asume el rol de última figura de la metafísica, constituye sin dudas el gran enemigo de Heidegger. A través de este camino, se completan también las críticas al representar*se* y a la reflexión a partir de su relación con el saber*se*, finalmente absoluto, que no deja nada fuera de sí.

En este sentido, el pensar del «yo» como pensar de la unidad y de la identidad alberga una dimensión artificial, puesto que lo que se reúne en él, como un «yo» único no corresponde a la multiplicidad intrínseca de lo por-pensar que la historia del Ser intenta justamente desplegar[6]. Cabe destacar también que, en la reflexión, la unidad de lo pensado en la que se reúne el «yo» adolece de otra falta esencial: el carácter temporal del ser. Retomando así tesis importantes de *Ser y tiempo* y que reciben sin duda menos atención en los tratados del *Ereignis*, para Heidegger, la identidad tal y como se tematiza en la filosofía moderna e idealista no sería más que primacía de la constancia siempre presente. Como escribe en las *Contribuciones*: «unidad significa aquí: unión, reunión originaria en la mismidad [*Selbigkeit*] de lo que es presente y constante de manera conjunta» (GA 65, p. 197/166).

Que el «yo» de la reflexión no alcance en ningún caso el verdadero sí-mismo que el pensar del Ser pretende a la vez buscar y desplegar, esto queda aún más claro a la luz del § 197. Heidegger insiste en este texto sobre el fondo del problema y retoma más claramente la distinción que sostiene indirectamente su posición. A saber, que hay una diferencia esencial entre la mismidad [*Selbigkeit*] del «yo» y la ipseidad comprendida

[6] En ningún lugar expone Heidegger esta cuestión tan claramente como en el § 362 de *El evento*: «La multiplicidad de sentidos significa: el esenciar del Ser puede ser pensado en un aspecto, de modo que los demás sean copensados, sin que a través de esta diversidad sean afectadas la singularidad del Ser y con ello la univocidad del pensar» (GA 71, pp. 315-316/375-376).

como ser-sí-mismo del *Da-sein*. El «yo» de la representación-reflexión, definido en el primer volumen de los *Cuadernos Negros* como «vacío» y «sin-mundo», aparece dado como *vorhanden*, como el polo subjetivo siempre a la espera de ser «llenado» y «cumplimentado» por el conjunto de actividades humanas (GA 94, p. 48/45). Es lo que leemos en las *Contribuciones*, de nuevo en el § 197, donde Heidegger, tras afirmar que la esencia del sí-mismo «no es propiedad alguna del ser humano presente ante la mano y sólo en apariencia [es] dada con la *conciencia del yo*» (GA 65, p. 319/259), subraya que:

> Ahora bien, en tanto el ser humano también en el abandono del ser está todavía en lo abierto del esenciar inesencial del ente, está dada en todo momento la posibilidad de ser para «sí», de retornar a «sí». Pero el «sí» [*sich*] y el «sí-mismo» [*Selbst*] determinado desde aquí como lo sólo-mismo [*Nur-Selbe*] queda vacío y se realiza sólo desde lo presente ante la mano y hallable y precisamente emprendido por el ser humano (GA 65, p. 320/260).

Por todo esto la voluntad, eminente creencia moderna, de alcanzar el «yo» como aquello que somos realmente es denunciada por Heidegger como una idea vana pero también, en cierta medida, banal. Esta idea es entonces definida como obsesión del sentido propio, es decir como obstinación [*Eigen-sinn*] de ser un «yo». El § 54 de *Meditación* retoma esta idea y la expone con toda su fuerza y claridad: «Ipseidad no [es] retrorreferencia [*Rückbezogenheit*] a sí mismo – yoidad o nosidad» (GA 66, p. 138/123). Tan sólo unas líneas más tarde, Heidegger añade al respecto que: «A la huida de la esencia [*Wesensflucht*] pertenece no sólo el eludirse a sí mismo en el sentido del mero olvido de sí [*Selbstvergessenheit*]. El sí-mismo puede antes bien ser enteramente buscado y resguardado, cultivado y acrecentado y no obstante el ser humano estar huyendo de su esencia». Al defender, años antes de toda hermenéutica (Ricoeur) y de todo *souci de soi* (Foucault), que estos caminos interpretativos se arriesgan constantemente a convertirse en otro tipo de *antropologismo*, Heidegger perfila la necesidad de captar la esencia del *Selbst* de manera más radical: en la relación con el Ser mismo, y únicamente a partir de esta relación.

Según Heidegger entonces, a través de la vía reflexiva no llegamos al *Selbst*, sino que justo al contrario, como escribe en las *Contribuciones*: «la ipseidad no es ganada, sino perdida y desfigurada [*verstellt*] definitivamente» (GA 65, p. 67/69). Se revela también en estas reflexiones presentes en los tratados, que lo que está en juego aquí es enfrentarse a la apariencia engañosa según la cual el sí-mismo constituiría una propiedad del ser humano ya dado, y que tan sólo basta acceder a él a través de la conciencia de sí y del «yo». Contra los herederos de Kant, se trata entonces de exponer que la conciencia no es nunca un estadio ni auténtico ni elevado por encima de otras dimensiones del pensar. O, en los términos *machenschaftlich* movilizados en los textos de los años 30, la conciencia acabaría siendo pensada de manera errónea al ser concebida, directa o indirectamente, como lo más efectivo. Un fragmento de los *Cuadernos Negros* permite precisar esta cuestión, en el que Heidegger ataca «la opinión equivocada del idealismo, sobre todo del alemán, de que la conciencia es un nivel [*Stufe*] superior y transformante del ser» (GA 94, p. 54/50).

En ese sentido, y retomando una parte de lo que leemos en otro parágrafo fundamental de las *Contribuciones*, lo hasta aquí expuesto permite esclarecer en gran medida cómo estas interrogaciones retoman lo que ya se anunciaba (en 1929) en *Sobre la esencia del fundamento*: «La ipseidad es más originaria que todo "yo" y "tú" y "nosotros". Éstos se reúnen como tales sólo en el *sí-mismo* y devienen así respectivamente ellos "mismos"» (GA 65, pp. 320-321/260). Y Heidegger prosigue, pese a todo, destacando

uno de los puntos más cuestionables del problema, que «A la inversa, la dispersión del yo, tú y nosotros […], no es una mera negación del ser humano, sino el acaecimiento [*Geschehnis*] de la impotencia de sostener y saber la *propiedad* [*Eigentum*], el abandono del ser». Antes de esbozar una posible crítica a la que invitan estas tesis, se impone necesariamente la pregunta siguiente: ¿Si la vía reflexiva no es la adecuada para alcanzar el sí-mismo, cómo podemos (o debemos) pensar éste más allá de esta vía?

2.3 La personalidad, el tú, el nosotros

Una posibilidad interesante y especialmente relevante para lo que aquí analizamos, que sin embargo recibe escasa atención en estos textos, es la que concierne la noción de personalidad. Al respecto, Heidegger destaca que la personalidad, al igual que la idea de genio y de genialidad que le copertenecen, puede ser considerada como la forma más peligrosa de subjetivismo, en la medida en que es derivada de la comprensión unitaria de «espíritu-alma-cuerpo». Y a esto añade precisamente (haciendo eco al cap. 3 del curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*), que «Aquí, hasta Kant estaba ya más allá de este liberalismo biológico. Kant vio: la persona es más que "yo"; se funda en la auto-legislación [*Selbst-gesetzgebung*]. Evidentemente también esto permaneció siendo platonismo» (GA 65, p. 53/58). Así, si la noción de personalidad, como vástago del subjetivismo moderno, es completamente superada incluso por la posición kantiana, Heidegger la califica entonces con razón como simple y limitada «facultad de poder-decir-yo» (GA 65, p. 53/58). La personalidad, afirma más adelante en las *Contribuciones*, no es más que que la acentuación de la «certeza del yo» que interpreta al ser humano como *animal rationale*, lo que tiene como consecuencia una primacía de la personalidad, concepto que se confunde con «la superación de la yoidad [*Ichhaftigkeit*]» cuando, al contrario, «solo puede ser su encubrimiento» (GA 65, p. 337/272)[7].

Otra posibilidad de acceso al *Selbst* que también podría ser sopesada sería la vía de la alteridad, ya no del no-yo, sino justamente de la segunda persona: el tú. Sin embargo, dispersadas entre los tratados y los cuadernos, encontramos algunas consideraciones que señalan cómo para Heidegger esta vía está igual de cerrada que las otras que hemos considerado. Para el filósofo alemán, todos estos caminos son víctimas, en última instancia, de la misma ilusión metafísica. Así, al principio de las «Reflexiones II», leemos que el sí-mismo nunca es determinado a través de la «reflexión habitual», ni del «examen de la situación», ni del «diálogo con un "Tú"» (GA 94, p. 6/13). ¿Y respecto a la vía plural de la primera persona como «nosotros»? Sobre esa posibilidad encontramos muchas más referencias, y críticas aún más duras, en los textos de los años 30. Heidegger concibe el «nosotros», en su comprensión metafísica, como un mero ensanchamiento o extensión [*Ausbreitung*] del «yo», véase como pluralización de éste y en definitiva, nueva forma de la subjetividad metafísica, con una fuerte dependencia hegeliana. A este respecto, el filósofo se expresa con especial claridad en *El evento*, insistiendo en que la esencia de la yoidad, opuesta a la mismidad, «puede

[7] Sobre la crítica a la explicación filosófica a través de la personalidad de los pensadores, véase el § 72 de *La historia del Ser* (GA 69, p. 88/112) y el evocador § 125 de las «Reflexiones V» (GA 94, p. 390/306), donde Heidegger defiende que la fuerza de empuje de los preplatónicos depende justamente de su ausencia de «obras completas», de «correspondencias», y por tanto de la ausencia de trabajo sobre su alma y su personalidad. Nótese que Heidegger también liga la noción de personalidad a la de animalidad al final del § 42 de las «Reflexiones XI» (GA 95, p. 397/334).

ampliarse al "nosotros", pero a través de ello tan sólo deviene más egoísta. El "nosotros" es el abrirse del yo a lo "completo" de la incondicional pretensión de todos en una voluntad, que no tiene a nadie como "sujeto", puesto que es querida por sí misma, es decir, por el mero querer, y entonces constituye ella misma la subjetividad del sujeto» (GA 71, p. 154/201). En última instancia, como leemos en una nota de trabajo sobre el pensar del *Ereignis*, según Heidegger «yoidad – egoidad y tuidad y nosidad son todos títulos mentados ónticamente [*Ichheit – Egoität und Duheit und Wirheit sind alles ontisch gemeinte Titel*]» (GA 73.1, p. 395).

Nótese además que es a este nivel conceptual que debe situarse la llamada crítica política o «metapolítica» de Heidegger. Desde un punto de vista más polémico, vale la pena subrayar cómo el filósofo engloba en su definición de filosofías del «yo» la larga lista de lo que denomina concepciones del mundo, atacando así manifestaciones tan diversas como son el liberalismo, el biologismo o el comunismo[8]. Sin embargo, sería prematuro concluir de estas criticas que el pensar del *Ereignis* quiere impedir toda tematización del nosotros o del pueblo. Como precisa Heidegger, se trata más bien de combatir las filosofías que, disolviendo el «yo» en «"la vida" como pueblo», abandonan no sólo al «yo» sino también la condición sobre su posible surgimiento que es «la meditación sobre el ser sí-mismo y su esencia» (GA 65, p. 321/261). Estas aproximaciones cierran el acceso de un pensar de la comunidad al sí-mismo, a no ser «que [la comunidad] se funde a sí misma sólo sobre el *Da-sein*» (GA 65, p. 322/261). Como han puesto de relieve Á. Xolocotzi y C. Sommer (con todas las dificultades que tal proyecto conlleva), se trata de desplazar las coordenadas metafísicas que la tradición filosófico-política ha manejado, directa o indirectamente, para así replantear la posibilidad, no solo de un *Da-sein* más allá del sujeto y de lo individual, pero también del posible advenir de un pueblo originario que ya no sería una mera pluralidad o una comunidad de sujetos (Xolocotzi, 2016; Sommer, 2017).

Lo que hasta aquí hemos expuesto nos conduce a comprender mejor las limitaciones que Heidegger identifica en la filosofía moderna y los conceptos que la historia del Ser considera estructurantes. Este estado de cosas podría resumirse subrayando que todas las filosofías del «yo», dependientes de la subjetividad de una manera u otra, confluyen en un tipo de fijación o de reificación del ser humano. Fijación de la esencia humana como *animal rationale*, denunciará Heidegger en numerosas páginas de su obra; pero también y más simplemente, fijación del ser humano como *ente*, dotado de una serie de facultades y atributos que le son añadidos posteriormente. Se trata entonces de proseguir el camino ya abierto por *Ser y tiempo*, en el que el *Dasein* nunca era tematizado como *vorhanden*, para alejarse aún más decisivamente de toda lectura antropológica de éste que terminaría leyendo la comprensión del ser como una nueva facultad, «como distinción esencial del ser humano en el sentido de propiedad [*Eigenschaft*]» o «mera captación más esencial de la "razón"» (GA 66, p. 323/277). Es decir, como Heidegger escribe polémicamente en las *Contribuciones*: «Que el ser humano conste de cuerpo-alma-espíritu no dice mucho» (GA 65, p. 50/56).

[8] Sobre la crítica al biologismo, los cursos de *Nietzsche* siguen siendo los más claros y accesibles, pero hallamos varias precisiones importantes en los *Cuadernos Negros* (GA 96, p. 259/224). El comunismo, como doctrina metafísica, recibe su mayor atención en un texto oscuro, pero de largo alcance conceptual: «Koinon», que constituye la última parte de *La historia del Ser*. Nótese además que, hace ya unos años, R. Polt subrayaba que el pensar del *Ereignis*, en su intento radical, borra todos los matices y diferencias que estas (filosofías) políticas y corrientes conllevan (Polt, 2006, pp. 227-236). A este respecto, remitimos también a G. Fagniez, que explica muy bien cómo Heidegger justifica la relación entre liberalismo y concepciones del mundo (Fagniez, 2017, pp. 102-103).

Concebido a través de esta óptica, el ser humano no sería realmente él mismo, no creería ser sí-mismo más que actúando, ocupándose y obcecándose (*betreiben*, en palabras de Heidegger) en distintos asuntos que dependen todos de la primacía de la efectividad. Como ente, creemos conocerlo y reconocerlo por un análisis de sus acciones, de su vida y de sus vivencias. Pero, al final, todo esto sería insuficiente, pudiendo reconducirse a esa única pregunta que determina la historia de la metafísica, y que concierne al ser humano pero sin limitarse a él. Esa pregunta no es otra que la pregunta por el *quid*, la *Wasfrage*, que aplicada al ser humano se convierte en: «¿Qué somos?». Es a través de esta pregunta que se fundamenta, aunque esto ocurra de manera velada, el tratamiento de la esencia humana como ente fijado. Y, según la forma que asume en la filosofía moderna, como el polo subjetivo que alberga y a la vez opera la reflexión, partiendo de conceptos que ya están predeterminados metafísicamente.

Contra la pregunta que versa sobre «qué somos», el pensar del *Ereignis* hereda una pregunta fundamental que ya aparecía en *Ser y tiempo*, la pregunta por el quién [*Werfrage*], pero la eleva y la radicaliza en un tono casi nietzscheano que va más allá de cuestionar por una «mostración fenoménica de un modo de ser del *Dasein*» (SZ, pp. 115-117/135-137). Se trata ahora de una pregunta transitoria que apunta a la posibilidad de romper la fijación de nuestra esencia, a la vez que pretende dirigir nuestra atención a nuestro *Selbst* más propio: «¿quiénes somos?». A través de esta pregunta, la *Werfrage* entendida como «reflejo de la *Kehre*» (GA 65, p. 49/55), el acento se pone ya no en una definición de nuestras propiedades o de nuestras características, sino que se trata más bien para Heidegger de replantearse de nuevo si, tan siquiera, somos, y en qué sentido lo somos. Es al principio de las *Contribuciones* que se expone el problema: «¿Nos conocemos a nosotros mismos? ¿Cómo hemos de *ser* nosotros mismos, si no somos nosotros *mismos*? ¿Y cómo podemos ser nosotros *mismos*, sin saber *quiénes* somos, para poder estar ciertos de ser *los* que somos?» (GA 65, p. 51/57).

Ya no se trata entonces de la obsesión y la voluntad de ser sí-mismo, «lo que hace la pregunta superflua», sino de desplegar más radicalemente una interrogación sobre el *Selbst*, sin por ello acabar condenándose a la «pérdida curiosa ávida del yo [*neugierigen ich-süchtigen Verlorenheit*] en la cavilación desmenuzante [*Zergrübelung*] de las "propias" vivencias» (GA 65, p. 51/57). En efecto, la pregunta por el *quién* no pretende alcanzar el sí-mismo de manera directa, ya sea por intuición o por reflexión. Más bien se trata, a partir de una consideración de la posibilidad de ser sí-mismo, de abrir el ámbito de la pregunta que liga al Ser mismo con el *Selbst*. Pero, en la medida en que la ipseidad nunca es «un *retorno* yoico» [*ichhafte Rückbiegung*], esta pregunta ya no puede concernir ni al «yo» ni al sujeto, ni tan siquiera al ser humano como dado de antemano, si no que indica la posibilidad fundamental de la modificación de su esencia en la historia del Ser (GA 82, p. 55). Heidegger enuncia claramente la alternativa: «No querer plantear esta pregunta significa: o eludir la cuestionable verdad sobre el ser humano o difundir en cambio la convicción de estar decidido desde toda la eternidad quiénes somos» (GA 65, p. 53/59).

3. La pregunta «¿quiénes somos?»: el *Da-sein* como origen del sí-mismo

La pregunta por el quién, la *Werfrage*, entendida como pregunta transitoria, intenta reconducir la meditación [*Besinnung*] a lo que es más digno de interrogación: al Ser en cuanto tal. Sin embargo, desplegada en esos términos, la pregunta hace algo más que interrogar al Ser; también cuestiona a aquél que lo interroga o más bien, a aquél

que lo busca a través de ese cuestionamiento. Heidegger escribe al respecto que la pregunta ¿quién? es «referencia a la ipseidad del ser humano», ipseidad que «se funda en la apropiación [*Ereignung*] a través del Ser», de tal manera que la pregunta «traslada [*versetzt*]» y transforma «la pertenencia a lo oculto [y] la referencia al ser» de la esencia humana (GA 66, p. 148/131). Unos años más tarde, en *El evento*, Heidegger profundizará en esta dificultad, subrayando que, en cierto modo, no es que no haya *Werfrage* en la metafísica, la hay «a su manera»; pero, pese a todo, esa pregunta ya está prefijada a partir de sus propios conceptos y límites. Por este camino, la metafísica piensa y pregunta «al ser humano como "persona" y como "sujeto" y conoce sobre el "yo" también un "sí mismo" del ser humano», de tal manera que la pregunta por el quién «nunca se entiende a sí misma con respecto a su alcance en la propiedad del ser humano» (GA 71, p. 157-158/204)[9]. La determinación de esta pregunta se perfila mejor a partir de un extracto de las «Reflexiones VI», donde Heidegger se pregunta no sólo quiénes somos, sino por el lugar, el *dónde* nos encontramos. Tal y como lo formula, la pregunta nos reconduce a cuestionar «¿por qué nosotros tenemos que preguntar por nosotros con una pregunta por el quién? ¿Qué es lo que queda abierto ya con el esbozo de la pregunta por el quién?». La respuesta es clara: «la cuestión de la ipseidad, del ser sí-mismo», de quien es «asumido en la pregunta» y que supera ya, por su planteamiento mismo, toda reducción al yo y a la personalidad (GA 94, p. 444/347).

Si el pensar del *Ereignis* se despliega como meditación en estos términos, también es, en consecuencia y necesariamente, una auto-meditación; es decir, un pensar sobre sí como «pensar del pensar» [*Denken des Denkens*] (GA 67, p. 138), que a su vez *incluye* una meditación de o sobre el sí-mismo. Sin embargo, esta meditación no puede adoptar, en ningún caso, la forma de la reflexión, del retorno y del repliegue sobre sí mismo. Esta meditación, subraya Heidegger, nunca es una interrupción, y destaca precisamente que ella «no es ningún retorno [*Rückwendung*] a un pensar aquí detenido y dispuesto en tanto algo presente ante la mano como un medio de conocimiento», y que «el pensar del Ser no se interrumpe para simplemente considerarse en cierto modo a "sí-mismo", en la separación con el Ser» (GA 66, p. 53/59). El retorno depende más bien del comienzo originario del pensar, como pensar que toma su punto de partida *en* y *desde* el Ser mismo y ya no desde el «yo». En ese sentido, el pensar que la historia del Ser pretende desplegar nunca es un pensar que saldría de sí hacia un concepto externo, puesto que no tiene nada que pueda ser considerado como fuera de él. Como escribe F. Dastur, los conceptos de tal pensar designan más bien «un saber que ya no es exterior a su "objeto", y que al contrario proviene de la pertenencia del *Dasein* a la verdad del ser» (Dastur, 2017, p. 149).

Esto nos permite también precisar cuál es ese sentido más originario de la representación que evocábamos antes. Según Heidegger, en la representación se esconde la posibilidad un «mantenerse fuera» [*Hinausstehen*], un desplazamiento ek-stático [*Entrückung*] hacia lo abierto y en la apertura misma. Así pues, el error de la representación moderna consistiría en reconducir la apertura del pensar, como «proceso» del alma y del «yo», en vez de permanecer en la apertura misma, definida explícitamente en algunos de los tratados como claro [*Lichtung*], y que sería a la vez una «huella del *Da-sein*»,

[9] La retoma y modificación de la noción de propiedad o autenticidad [*Eigentlichkeit*] en los tratados se percibe ya en las *Contribuciones*, donde Heidegger escribe que «ser *propiamente* [*Eigentlich*], propiamente poseedor del esenciar, y sostener y no sostener con insistencia esta propiedad [*Eigentlichkeit*] cada vez según la a-bismosidad de la apropiación [*Ereignung*], esto constituye el esenciar de la ipseidad» (GA 65, p. 489/386). A ese respecto, destaquemos también GA 66, p. 145/128 y la definición *seynsgeschichtlich* que encontramos en GA 71, p. 154/200 y *ss*.

constituyendo su caracterización la «insistencia de la ipseidad como fundación de la verdad en el ente» (GA 65, p. 316/257). La meditación no deja de revelar las dificultades de los tratados del *Ereignis* respecto al intento de superar el vocabulario de la metafísica. Sin embargo, debemos subrayar que la meditación no deja de ser caracterizada como meditando «lo primero: que el ser humano es él mismo inexponible misterio, sin tomar el "yo" y el "nosotros" en lo más mínimo como importante» (GA 66, p. 55/60)[10].

Al respecto de esta naturaleza pretendidamente no-reflexiva de la meditación como «pensar del pensar», se podría replicar que en el pensar del *Ereignis* se trata más bien del abandono de una reflexión, propiamente moderna, por otra que sería de una naturaleza diferente, pero no tan distinta como Heidegger pretende. Es a lo que apunta A. Schnell, cuando subraya que «el abandono del paradigma de la reflexión» es reemplazado por una estructura similar, que podría identificarse en la sustitución operativa que lleva a cabo Heidegger de «reflexión» por «Ser» o, en el vocabulario de los textos de posguerra, por «lo más digno de ser pensado [*Bedenklichste*]» (Schnell, 2017, p. 164; 2013, pp. 165-171). En ese sentido, M. Richir ya desarrollaba toda una serie de interrogaciones pertinentes en *Du sublime en politique*. El fenomenólogo belga destacaba que en las *Contribuciones* parece operar otro tipo de reflexividad, justamente una a través de la cual «el sí-mismo del *Dasein* adviene a sí como "reflexión" del Ser», ligando la reflexividad a la reflexión estética de la tercera *Crítica* kantiana, y que M. Richir bautiza como *reflexión fenomenológica* (Richir, 1991, p. 428)[11]. En definitiva, ambos autores identifican en el Ser un movimiento que tan sólo puede ser definido como *reflexivo*, lo que no deja de ser problemático por las implicaciones que conlleva, pero que tiene el beneficio de incidir, además de en la multiplicidad de sentidos de la reflexión, en dos puntos importantes, y que aquí nos gustaría al menos esbozar antes de volver al problema que nos ocupa: 1) la necesidad de establecer un diálogo fecundo entre el pensar del *Ereignis* y las problemáticas de la fenomenología contemporánea y 2) la manera en la que Heidegger, pese a su firme voluntad de romper con el vocabulario y la conceptualidad metafísica, debe hacer frente a problemas clásicos de la tradición, en este caso, del idealismo alemán.

Así, a la pregunta sobre ¿quiénes *somos*?, el proyecto de la historia del Ser plantea como respuesta posible, por vía negativa, la siguiente: no somos sujetos y aún no estamos en medida de saber cuál es nuestra esencia como seres humanos. Pero la *Werfrage* abre otra posibilidad, puesto que «el *Ereignis* necesita un sí-propio, un sí-mismo cuya ipseidad el ser humano ha de sostener en la insistencia, que estando en el *Da-sein* hace al ser humano convertirse en ese ente que tan sólo es alcanzado en la pregunta por el quién» (GA 65, p. 245/203). Solo podemos ser nosotros mismos y alcanzar nuestro *Selbst* originario a partir de nuestra relación insigne con el Ser. Pero para ello, la esencia del ser humano debe ser reconsiderada y transformada fundamentalmente como *Da-sein*. Es en ese sentido que puede defenderse la idea según la cual «la referencia al hombre según el *Ereignis* tiene una ambigüedad constitutiva de su carácter de tránsito, donde se lo reivindica para que devenga otro y se lo remite a lo más extraño para que devenga sí mismo» (Xolocotzi *et al*., 2014, p. 144). Por todo ello, el *Da-sein* no

[10] Es por ello que resulta problemático suponer, como hace T. Keiling, que la responsabilidad de las reflexiones en primera persona constituye, pese a todo, el centro de la meditación como auto-meditación [*Selbstbesinnung*]. (Keiling, 2017, pp. 211-212).

[11] Sobre la reflexión fenomenológica según M. Richir, véase *Phénomènes, temps et êtres*, en particular la introducción («El horizonte de la fenomenología trascendental y la tradición fenomenológica») y el apartado VI, F: «Prolegómenos para una eidética trascendental sin conceptos», respectivamente Richir, 1987, pp. 17-66 y pp. 271-280.

constituye, y de manera aún más marcada que en *Ser y tiempo*, la determinación del ser humano a partir de sus facultades (propias o impropias, ya desarrolladas o en germen), sino únicamente a través de la relación con el Ser, pensada radicalmente en los años 30 como insistencia [*Inständigkeit*]. Este concepto de insistencia designa el intento por parte de Heidegger de reconducir la meditación de la historia del Ser a una nueva definición de la esencia humana. ¿En qué sentido la insistencia sería la caracterización insigne de nuestro ser? Si debemos aprehenderla como un insistir, un mantenerse o un perseverar, ¿en qué exactamente nos mantenemos?

Para dejar atrás toda filosofía que se inaugure con el «yo», y esto bajo cualquiera de sus formas, el pensar del *Ereignis* no comienza por el *Da-sein*, como aún podría interpretarse en el caso de la analítica existencial. Se trata más bien de empezar el pensamiento solo *en* y *desde* el Ser mismo, entendiendo por esto cómo el Ser requiere al ser humano para esenciarse, en una necesidad que ya no debe ser captada bajo el esquema sujeto-objeto o el de una relación dialéctica de ningún tipo. En ese sentido, no se trata ya de concebir en la meditación al pensar y al ser, al sí-mismo del ser humano y al *Ereignis*, como dos polos separados que debieran juntarse llegado el momento para que la apropiación y el ser-apropiado como *Ereignis*, tengan lugar. El Ser, repetirá a menudo Heidegger a partir de los años 30, es lo más singular y extraño (GA 65, pp. 248-249/205), de tal manera que no se da ni se manifiesta más que a partir de un rehúso, de un retirarse en el que los seres humanos pueden aprehender su esencia más íntima, donde «esencia no significa egoísmo [*Eigensüchtigkeit*] de la posición esencial, sino pertenencia a lo más singular […], al Ser» (GA 66, p. 328/281)[12]. Se destaca así la lejanía decisiva con la posición moderna de un pensar que siempre acabaría movilizando su voluntad en la medida en que representa al ente. En ese rehúso, en el que el Ser se vela a sí mismo en un movimiento que Heidegger define en los tratados como contragolpe o contra-oscilación [*Gegenschwingung*], se revela la mutua imbricación entre la esencia del ser humano y el Ser, alejándose así de toda captación objetiva de ambos polos de la relación.

Y es en este sentido en el que Heidegger refiere a la insistencia del *Da-sein*: constituye la esencia de lo humano como la manera en la que éste se mantiene en y por el esenciar del Ser, dejándose apropiar por él sin poder jamás manejarlo, poseerlo, o dominarlo como algo *hecho* por él. Desde esta comprensión de la insistencia se revela la distancia del pensar del *Ereignis* con la filosofía moderna, con su «fundación en y a partir del yo», ya que es justamente al contrario: el «sí-mismo no se funda en sí mismo ni desde sí mismo» (von Herrmann, 2017, p. 184; p. 179). Pero también la distancia con la primacía del hacer propia de la fabricación: así concebido, el ser ya nunca puede ser el producto de ninguna acción o pensar propiamente humanos. Se aleja radicalmente de toda posición por parte de la decisión o de la voluntad de un «yo» que filosofa, y es justamente por ello que toda consideración sobre el «yo», el «tú» o incluso el «nosotros» resulta necesariamente posterior al sí-mismo que el Ser revela. Al contrario, solamente a través del desvío por el Ser puede surgir nuestro *Selbst* originario, puesto que «la insistencia en el ahí – esa enajenación [*Entäußerung*] con respecto a toda exterioridad del interior del sujeto y del "yo" – es puramente y sólo asumible y realizable en el *sí-mismo*» (GA 66, p. 329/282)[13].

[12] Vale la pena destacar aquí un breve comentario de Heidegger hacia el final de *Meditación*, que nos parece condensar lo fundamental del problema. En el § 104, señala que en la metafísica, la esencia del ser humano se «conoce» desde la diferencia con otro ente «en lugar de» su única distinción: la pertenencia a la desocultación [*Entbergung*] (GA 66, pp. 366-367/310). A este respecto, véase también el § 66 (GA 66, pp. 200-201/176).

[13] Y, siguiendo la cita, es solo a partir de aquí que puede retomarse, bajo una nueva luz, lo que en 1927

Conclusión

Para concluir, volvamos a nuestro título, que corresponde a lo que Heidegger escribe en la p. 8 de las *Contribuciones*: «nadie comprende lo que "yo" pienso aquí». La ambigüedad de tal formulación, así como su ironía, no deben desviar la mirada de la importancia de lo que conlleva. El pensar del *Ereignis* no pretende ser ni en primera ni en segunda persona. Más bien, como hemos intentado demostrar, pretende haber roto cualquier camino que partiera *de* o *que* llevara a la persona y a la personalidad. Este intento radical de pensar se convierte, frente a las acusaciones de solipsismo que Heidegger sufrió tras la publicación de *Ser y tiempo*, en un nuevo tipo de aislamiento, donde el «yo mismo» parece difuminarse hasta desaparecer. Prueba de ello, la descripción que encontramos en el primer volumen de los *Cuadernos Negros*: «A la hora de filosofar nunca hay que pensar en los "otros" ni en el "tú", pero en la misma medida tampoco en el "yo", sino únicamente en el origen del ser y para él» (GA 94, p. 28/30).

¿De qué naturaleza podría ser, en su despliegue mismo, un pensar semejante, que no pertenece realmente a nadie, que no es el pensar de una «persona»? Bien parecería que Heidegger retoma aquí el *dictum* nietzscheano que encontramos en el *Crepúsculo de los ídolos*: «¿Qué es lo único que puede ser *nuestra* doctrina? – Que nadie le *da* al ser humano sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antecesores, ni él mismo» (Nietzsche, KSA 6, p. 96; OC IV-II, p. 645), pero lo radicaliza hasta sus últimas consecuencias. La problemática del sí-mismo en la historia del Ser se convierte en una despersonalización casi total, donde ya no es solo cuestión de la caída del *Dasein* en el «Se» impersonal o de su posibilidad inherente de pérdida de sí-mismo [*Selbstverlorenheit*]. Más bien, ahora es el propio *Da-sein* el que acaba constituyéndose a partir de la relación con el Ser, no siendo nada más que esa relación: como in-sistencia en el esenciarse del Ser. En ese sentido escribía hace ya unos años M. de Beistegui, que «el Da-sein ex-siste solo en la medida en que in-siste, solo en la medida en que sostiene y soporta la verdad en la que ya ha sido arrojado» (De Beistegui, 2004, p. 132). ¿Pero qué tipo de existencia tendría el sí-mismo de un *Da-sein* semejante? M. Richir destacaba esta tensión en *Du sublime en politique*, viendo tanto la genialidad como los límites del proyecto del *Ereignis*, cuando escribía que en las *Contribuciones*:

> el sí-mismo [*soi*] no es verdaderamente sí-mismo, no accede a su corazón, del cual no es seguro que exista, […] pero como sí-mismo esencialmente *anónimo*, solamente desde el corazón, que no es él mismo un «Sí-mismo», de la *Wesung* del Ser – suerte de enigma él *mismo sin ipse* de la ipseidad, a la cual el *Dasein* otorga por así decir su sí-mismo vacío de toda individuación *contingente* para «fundar» la *Wesung* del Ser (es decir, la verdad del Ser) (Richir, 1991, p. 424).

Desprovistos de toda «individuación», de todo aquello contingente que nos hace ser uno y no otro, de lo que hace de nosotros un *ipse* y no un *idem* (por retomar aquí el vocabulario de Ricoeur en *Sí-mismo como otro*), parece inevitable preguntarse: ¿Qué le queda entonces a la esencia del ser humano en la historia del Ser? Ya en *Ser y tiempo*, el *Dasein* se veía acosado por el constante peligro de la caída en la impropiedad, por la impersonalidad del *das Man* y por una serie de figuras que indicaban sin lugar a duda que el *Dasein* no siempre era él mismo. Pero, a partir de la *Kehre*, es la propia

era nombrado *Jemeinigkeit*: «…sólo entonces, cuando la verdad del Ser es por entero y únicamente la mía, se funda la garantía de que ella pueda ser ahora mismo y sólo la *tuya* y la vuestra; pues ¿cómo ha de ser ella esto respectivamente, cuando *tú mismo* no la tomas en serio, cuando *vosotros mismos* no ponéis en juego con ella *vuestra* realización de vuestra *propia* esencia?».

consideración de la ipseidad la que se transforma. Si el *Da-sein* en los tratados del *Ereignis* es, como Heidegger subraya una y otra vez, la transformación necesaria y radical de la esencia humana, la tematización de su ipseidad no deja de tener algo de formal y de eminentemente vacío. En última instancia, es pertinente cuestionar, y debemos dejar aquí el problema abierto para investigaciones posteriores, si tal manera de pensar el sí-mismo no hace de la esencia más propia del ser humano – y si, efectivamente, el *Da-sein* es justamente eso «a través de lo cual se posibilita la deshumanización del ser humano» (GA 66, p. 210/183) – una esencia profundamente *inhumana*.

Para concluir, dejemos la última palabra a Heidegger, para juzgar mejor la distancia o la proximidad con las filosofías modernas del «yo» que el filósofo intentó destruir a lo largo de toda su obra, y hacer brotar la fuente originaria de los fenómenos por ella encubiertos: «nadie comprende lo que "yo" *pienso* aquí: desde la *verdad del Ser* […] dejar surgir al *Da-sein*, para en ello fundar al ente en totalidad y como tal, pero en medio de él, al ser humano» (GA 65, p. 8/25).

Referencias

DASTUR, Françoise (2017). "Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir", en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 141-158.

DE BEISTEGUI, Miguel (2004). *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press.

FAGNIEZ, Guillaume (2017). "Philosophie et *Weltanschauung* : les *Beiträge zur Philosophie* comme dénouement", en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 105-120.

HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 18a ed., 2018; tr. esp. J. Rivera. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 1997; tr. esp. J. García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1990; tr. esp. J. García Norro. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009.

HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. O. Saame y I. Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 2001; tr. esp. M. Jimenéz Redondo. *Introducción a la filosofía.* Valencia: Cátedra, 1999.

HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*. Ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.:

Kostermann, 2a ed., 2012; tr. esp. D. V. Picotti. *La historia del Ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.

HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005; tr. esp. D. V. Picotti. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti. *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.

HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zum eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.

HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwärze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI*. Madrid: Trotta, 2015.

HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwärze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos Negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.

HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwärze Hefte 1939-1941)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones XII-XV (Cuadernos Negros 1939-1941)*. Madrid: Trotta, 2019.

KEILING, Tobias (2017). "Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*", en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 197-214.

NIETZSCHE, Friedrich (2016). *Obras Completas*, vol. IV, *Escritos de madurez II*. Madrid: Tecnos.

POLT, Richard (2006). *The Emergency of Being. On Heidegger's* Contributions to Philosophy. Ítaca & Londres: Cornell University Press.

RAFFOUL, François (2006). *À chaque fois mien*. París: Galilée.

RICHIR, Marc (1987). *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble: Jerôme Millon.

RICHIR, Marc (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.

RODRÍGUEZ, Ramón (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis.

ROMANO, Claude (2018). *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard.

ROMANO, Claude (2017). "L'énigme du "Selbst" dans l'ontologie fondamentale heideggérienne", en *Studia Phaenomenologica*, XVII, pp. 329-354.

ROMANO, Claude (2016). "La ipseidad: un intento de reformulación", en *Revista del Centro de Investigacion de la Universidad de La Salle*, vol. 12, nº 46, pp. 11-38.

SCHNELL, Alexander (2013). *En voie du réel*. Paris: Hermann.

SCHNELL, Alexander (2017). "*Ereignis* et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie*", en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 159-178.

SOMMER, Christian (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin*. Paris: Presses Universitaires de France.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). *Ein Kommentar*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

XOLOCOTZI, Ángel (2015). "De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger", en *O que nos faz pensar*, 36, pp. 7-25.

XOLOCOTZI, Ángel; GIBU, Ricardo; HUERTO, Vanessa; VERAZA, Pablo (2014). *Heidegger. Del sentido a la historia*. México D. F.: Plaza y Valdés.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 53-69
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.145

La forma del sí mismo como autoafección

The form of the self as self-affection

JOSÉ PEDRO CORNEJO SANTIBÁÑEZ
(Universidad de Valparaíso)

Resumen: En el presente trabajo se intenta una aproximación al concepto de «sí-mismo» desarrollado por Heidegger en la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y en las lecciones en torno a ese período. Para lograr tal cometido primero se esclarecen diferencias importantes entre los conceptos de «existencia» y «subjetividad». En base a esa importante diferencia se desarrolla la descripción de la noción heideggeriana de «sí-mismo» en tres partes: (a) se establece la bidimensionalidad como el marco de comprensión de tal fenómeno; (b) se establece la propiedad como acceso metódico a la finitud, y esta última como ámbito en que el sí-mismo se muestra como fundamento; (c) se establece la forma del sí-mismo como autoafección en base a su esencia temporal. Lo anterior permite comprender que el sí-mismo no es algo real como el sujeto o la conciencia, sino el carácter de unidad fundamental de la apertura bidimensional.
Palabras clave: Heidegger, Dasein, Selbst, autoafección

Abstract: In the present work is attempted an approach to the concept of «self» developed by Heidegger in the existential analytic of *Being and Time* and in the lessons around that period. To accomplish this, important differences between the concepts of «existence» and «subjectivity» are first clarified. Based on this important difference, the description of the Heideggerian notion of «self» is developed in three parts: (a) two-dimensionality is established as the framework for understanding such phenomenon; (b) authenticity is established as a methodical access to finitude, and the latter as an area in which the self is shown as the foundation; (c) the form of the self is established as self-affection based on its temporal essence. The above allows us to understand that the self is not something real like the subject or consciousness, but the character of the fundamental unity of two-dimensional openness.
Keywords: Heidegger, Dasein, self, self-affection

1. Introducción: Existencia y Subjetividad

Cuando Heidegger determina la constitución de ser del existir [*Dasein*] con el término «ser-en-el-mundo», busca evitar comprometerse con las interpretaciones modernas del existir humano hechas a la luz de la relación sujeto-objeto, criticando no sólo el concepto de «sujeto» desarrollado desde Descartes hasta Husserl y Scheler (Cfr. Menke, 2013, p. 321), sino también el de «persona» en el sentido del personalismo defendido por estos dos últimos autores (Cfr. Luckner, 2015, p. 145). El ser de la existencia humana no tiene la misma configuración que un sujeto, pues a diferencia de este, al existir ni siquiera le

surge la pregunta sobre cómo podría dejar su supuesto aislamiento para entrar en relación con el objeto, pues el existir no puede concebirse sin *su* mundo. El existir jamás está en una esfera interna de pensamiento puro, que de repente abandona a través de un artificial *hocuspocus* —por usar una querida expresión heideggeriana—, para entrar entonces en relación con lo ente, sino que siempre ya está *ahí afuera.* Sin embargo, estas explicaciones estructuradas en base a los términos de «dentro» y «fuera» sólo son comprensibles desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, por lo que en sentido estricto no tienen demasiado sentido para explicar la novedad de la propuesta heideggeriana (Cfr. GA 24, p. 93), pues «también en dicho "ser-fuera" con-ocasión-del [*beim*] objeto, el existir es "dentro" si se comprende correctamente»[1] (SZ, p. 62). A través de esta peculiar fórmula, según la cual el ser-fuera constitutivo del existir representa su único posible interior, Heidegger intenta expresar que el existir esencialmente es-en-el-mundo, y por lo tanto, que la mundanidad lo constituye como ente existencial, es decir, la mundanidad es ella misma un existencial [*Existenzial*] (Cfr. SZ, p. 64). El existir es un mundo en tanto siempre ya se ha trascendido a sí mismo a través de una conexión significativa con lo ente, la cual no es un estado que el existir alcance, sino la estructura que la existencia ya siempre de antemano *es*. El existir es siempre en-el-mundo con-ocasión-de lo ente [*beim Seienden*].

A pesar de la claridad de Heidegger en el planteamiento anterior, es posible encontrar interpretaciones de la analítica existencial en términos tales que parecieran hacerla retroceder nuevamente a una relación sujeto-objeto, anulando así el real aporte heideggeriano, su novedad y su potencia. Un par de ejemplos de esta paradójica tendencia de describir al existir como un sujeto mientras se afirma dogmáticamente que no lo es, son representados por Okrent, Basso, y Sallis. Los dos primeros representan casos relativamente explícitos de esta tendencia, a través del concepto de «dualidad del a priori» (Cfr. Basso, 2014) o de una lectura del en-virtud-de-lo-cual [*Worumwillen*] en términos de «yo-pienso» (Cfr. Okrent, 2007). Sin embargo, el último representa un caso más sutil a través de su tesis de la «duplicación de la verdad», con la cual describe que el descubrimiento y el ser-descubridor del existir constituyen una contraposición (Cfr. Sallis, 2012, pp. 90 y ss.).

Situándose en tal controversia, el presente trabajo buscará mostrar la forma con que Heidegger describe el sí-mismo, y a través de ello discutir con las interpretaciones de la existencia que aún no se desligan de las estructuras subjetivas que este pensador criticó, pero que aún siguen dominando fuertemente nuestra cultura.

Heidegger no sólo describe al existir como un ser-en-el-afuera de sí que se lleva a cabo como una constante relación con lo ente, sino que además intenta explicar esto señalando que representa el «entre» de dicha relación (Cfr. SZ, p. 132). Claramente la comprensión de esta explicación no está exenta de problemas, sin embargo, podría interpretarse señalando que lo que sucede «en» el existir, pasa «fuera» del sujeto, en tanto el existir no es una sustancia intelectual, sino el despliegue *vivo* —en sentido tanto orgánico como vivencial— del sí-mismo [*Selbst*] comprendido como un ser-hacia-lo-ente que trae a tal ente a la presencia en un ámbito de sentido. Este despliegue de la existencia es el así llamado «ahí» del ser-ahí o, como también podríamos decirlo, el «ex-» del ex-sistir [*Da des Da-seins*].

Cuando decimos que el existir es un mundo, nos referimos a que la existencia humana determina aquello que experimenta y, al hacerlo, se determina al mismo tiempo a sí mismo (Cfr. Dittus, 2015, pp. 88 y ss.), y por lo tanto, el existir no es un sujeto puro trascendental que de cierta forma ya se encuentra completo al momento de instaurar una relación cognoscente respecto a un objeto. La apertura del mundo a través de los significados del

[1] Esta y las demás citas textuales cuya fuente esté escrita en alemán, son traducción propia del autor.

comprender —la mundanidad— constituye una unidad. Dicha unidad del sí-mismo y su mundo es una estructura fundamental que en este trabajo nombraremos con el término *bidimensionalidad*. A través de esta estructura se entiende que el existir se comprende, interpreta y determina, en tanto comprende, interpreta y determina lo ente, o en otras palabras, que toda apertura del ser *es* necesaria y esencialmente descubrimiento de lo ente. Esta es la estructura de la constitución de ser [*Seinsverfassung*] de la existencia, término que Heidegger usa para nombrar una esencia (un qué) que está constituida por su existencia (su cómo). Una constitución de ser así comprendida es lo único que respecto a la existencia humana pudiese ser llamado propiamente «esencia». Dicha constitución es descrita como un todo estructural por la indicación formal de la preocupación [*Sorge*] (Cfr. SZ, p. 221), la cual expresa la copertenencia de la existencia humana y el descubrimiento de los entes intramundanos, a saber, la unidad de los existenciales ser-en y ser-con-ocasión-de, unidad expresada por el término *bidimensionalidad*.

Cuando en este trabajo utilicemos el concepto «bidimensionalidad», buscaremos expresar lo que Heidegger concibe bajo el término «apertura en general» [*Erschlossenheit* üb*erhaupt*] (SZ, p. 221), que von Herrmann explica como la *doble dimensionalidad del ahí*: «el ahí del ser-ahí es en sí doblemente dimensionado: es una apertura auto-extática *y* horizontal» (2008, p. 14; Cfr. 2005, p. 17). De esta forma, el concepto «bidimensionalidad» utilizado en este trabajo es una versión latinizada de este concepto de von Herrmann, versión que ofrece varias ventajas, como la posibilidad de usarla adjetiva e incluso adverbialmente, abriendo la posibilidad no solo a nuevas posibilidades de expresión y descripción, sino también —y esto es lo más importante— de una adecuada comprensión del fenómeno que describe. Sin embargo, este término no debe confundirse con el concepto de «bi-dimensionalidad» [*Bi-dimensionalität*] que utiliza Vigo, con el cual expresa que un éxtasis posee dos niveles de explicitud y que la existencia está constituida por bi-dimensionalidad y horizontalidad (Cfr. Vigo, 1999, pp. 50 y ss.). En este trabajo comprendemos que lo referido por Vigo es la estructura reticular de los éxtasis —como la relación que hay entre el comprender y la interpretación, donde la segunda explicita lo ya abierto en el primero—, por lo que su término refiere a una estructura característica de la dimensión auto-extática. Por esto último, comprendemos también que todo éxtasis constituye una unidad con su horizonte, y que tal estructura es la única que recién podría ser llamada propiamente *bidimensionalidad*.

La constitución de ser de la existencia es conformada y descrita por la preocupación, la finitud y el sí-mismo, sin embargo, su relación fundacional es bastante problemática. Este problema podría expresarse de tal forma que la preocupación se entienda como fundamento de la finitud y viceversa (Cfr. Luckner, 2001, p. 109), y por otra parte, de tal forma que la preocupación fuese el fundamento del sí-mismo o al revés (Cfr. Dittus, 2015, pp. 195–216). En este trabajo nos proponemos dilucidar esta relación fundacional entre la preocupación, la finitud y el sí-mismo aproximándonos a la forma constitutiva de este último, es decir, a su constitución de ser, intentando dilucidar su real significado para la analítica existencial.

2. ¿Qué y cómo es el sí-mismo según Heidegger?

2.1 Bidimensionalidad

El sí-mismo y el mundo se copertenecen en la unidad de la constitución de ser de la existencia que la determina estructuralmente como trascendente (Cfr. GA 24, p. 423).

A esta copertenencia del sí-mismo y su mundo la hemos llamado *bidimensionalidad* y significa que el existir ejecuta su ser *en* su mundo, es decir, ejecuta su comprensión *como* un mundo. El fundamento de esta estructura, tal como Heidegger la interpreta, es la temporalidad extática que da origen al ámbito comprensivo del *ahí* a través de la proyección que le es inherente (Cfr. SZ, p. 351). Este ámbito de comprensión del ahí existencial es el mundo mismo que «no es ni real ni disponible, sino que se temporrealiza [*sich zeitigt*] en la temporalidad. Él "existe" con el fuera-de-sí de los éxtasis. Si ningún *existir* existe, tampoco "existe" un mundo» (SZ, p. 365). Esta opción de traducción de la expresión «es ahí» por «existe» se justifica plenamente a raíz de que Heidegger las utiliza como expresiones sinónimas propias del modo de ser humano (Cfr. GA 24, p. 237) y donde se puede ver claramente que Heidegger utiliza la formulación «es ahí» [*ist da*] como verbalización del término «existir» [*Dasein*], utilizándolo como un verbo separable. Esto permite comprender que según la analítica existencial heideggeriana, en sentido estricto, no tenemos mundos, sino que *somos mundos.*

Este mundo que permite que comparezca lo ente, y que pertenece a la comprensión de ser existencial como su respectivo horizonte, es él mismo la determinidad de lo ente intramundano, es decir, su ser (Cfr. GA 3, pp. 222 y ss.; Cfr. GA 24, pp. 416 y ss.). Y es que tanto la disponibilidad [*Zuhandenheit*] como la realidad [*Vorhandenheit*] son horizontes abiertos por el existir (Cfr. SZ, p. 364; GA 24, pp. 438 y ss.; GA 26, pp. 190 y ss.) e incluso podría llegar a afirmarse que estos modos del ser de lo ente representan distintos modos en que se despliega el mundo. Esto podría comprenderse a través de la relación existente entre el *ser-en-virtud-de-sí-mismo* [*Worumwillen*] del existir con el respectivo *para* de una utilidad que «"*existe*" con su existencia fáctica» (SZ, p. 364) constituyendo el ámbito dentro del cual tiene lugar la autocomprensión primaria del existir y, si tenemos en cuenta que las remisiones del *para* son aquellas que constituyen estructuralmente el mundo, entonces podemos comprender, con Heidegger, que el existir «*es* existiendo su mundo» (SZ, p. 364). Esto permite entender por qué un mismo ente puede llegar a tener una multiplicidad de modos de ser. Por ejemplo, un árbol es disponible si usamos su sombra para protegernos del sol, es real si lo observamos a la luz de sus características, y es vivo si lo experimentamos como parte de la naturaleza y su movimiento. En ninguno de estos casos ha cambiado el árbol siquiera en una hoja, lo que ha cambiado es el horizonte desde el cual el mismo árbol *en cada ocasión* es traído a la presencia, es decir, ha modulado el mundo que en cada caso lo está constituyendo como parte de una vivencia.

Tal como se estableció en la introducción, la bidimensionalidad es la estructura constituyente de la preocupación, y por lo tanto, se encuentra implícita en su definición: «ser-ya-previamente-a-sí-mismo-en-(el-mundo-) como ser-con-ocasión-de (lo ente que viene al encuentro intramundanamente)» (SZ, p. 192). Los distintos caracteres involucrados en esta definición refieren respectivamente a una caracterización temporal específica de un existencial: el «previamente-a-sí» [*Sich-vorweg*] refiere al carácter futuro del comprender; el «ser-ya» [*Schon-sein*], al ser-sido del encontrarse; y el «ser-con-ocasión-de» [*Sein-bei*] refiere al presente que pertenece a la caída. Sin embargo, en la definición de la preocupación hay otro componente esencial que generalmente es pasado por alto: el *como*. Y tanto es así que Rivera, en vez de traducirlo, sencillamente lo omite (Cfr. Heidegger, 1997, p. 214). Sin embargo, al revisar una expresión prototipo de la misma cuestión, salta a la vista la importante función de este elemento. La expresión es la siguiente: «ser-previamente-a-sí-mismo a una con el ser-ya-con-ocasión-del mundo: *Ser-previamente-a-sí-mismo-con-ocasión-de-su-mundo*» (GA 21, p. 235). Este recurso permite comprender que el «como» en la definición de la

preocupación significa «a una con», por lo cual debiese comprenderse que este no es el «como» hermenéutico —tan conocido por la expresión «algo *como* algo»—, sino que se trata de un *como ejecutivo* que permite comprender que esta definición de la preocupación afirma que el proyecto arrojado acontece *como* caída, o en otras palabras, que el ser-en acontece *como* ser-con-ocasión-de. Así, Heidegger muestra que este «como» juega un papel realmente crucial en la analítica, pues representa el gozne que en esta definición articula a las dimensiones auto-extática y horizontal, por lo que la esencia de la bidimensionalidad radica precisamente en este «como» omitido por Rivera. Pero esta interpretación se fortalece además con una explicación plasmada en el propio *Ser y Tiempo*, donde Heidegger afirma: «En la proyectividad de su ser [del existir] respecto al en-virtud-de-lo-cual a una con aquella respecto a la significatividad (mundo) radica la apertura del ser en general» (SZ, p. 147). Lo cual muestra que las dimensiones auto-extática y horizontal no sólo se copertenecen, sino también son cooriginarias. Por lo que tal apertura bidimensional no establece una conexión entre el sí-mismo y su mundo, sino más bien constituye esta conexión como condición de posibilidad del ser de ambos, de tal modo que sí-mismo y mundo no son más que dos caracteres distintos del mismo fenómeno. A raíz de todo esto, puede comprenderse que este «como ejecutivo» representa la más pura esencia de la comprensión de ser, en tanto esta expresa la posibilidad propia del ser del existir de experimentar lo ente, pues el «como» en la definición de la preocupación expresa la unidad fundamental del ser-fuera existencial y la ocasión de lo ente, tal apertura del sí-mismo es a una la del mundo y el mundo es la presencia de lo ente.

A pesar de que las dimensiones de la apertura sean cooriginarias, la dimensión horizontal se funda en la dimensión auto-extática en tanto el ser-con-ocasión-de es «un existencial fundado en el ser-en» (SZ, p. 54). Esta relación fundacional, sin embargo, no tiene nada que ver con una relación causal entre dos acontecimientos o entidades, pues la diferencia entre las dimensiones de la apertura no es de orden real, ya que los términos ontológicos de la analítica existencial tienen la calidad de *indicaciones formales*, por lo que su función consiste en destacar determinaciones de un mismo fenómeno que permanece unitario.

En consonancia con el pensamiento de Heidegger, el carácter bidimensional del ahí podría ser explicado con la siguiente fórmula: *no hay ser-en* [*In-Sein*] *sin ser-con-ocasión-de* [*Sein-bei*]. Incluso la construcción alemana de estos conceptos podría darnos una pista de su relación bidimensional, pues tales términos germanos están construidos irregularmente, posicionándose la proposición respectiva cada vez a un lado distinto del verbo y sin una razón aparente para tal ordenamiento. Una posible explicación para esta enigmática irregularidad podría encontrarse en el significado que Heidegger da al orden de los conceptos que titulan las lecciones *Conceptos Fundamentales de la Metafísica* señalando que la enumeración «mundo-finitud-individuación» no es arbitraria, sino que «finitud» está en el centro porque es la raíz de los otros dos conceptos y los mantiene unidos (Cfr. GA 29/30, p. 253). Por esto, se podría suponer que, un par de años antes de escribir estas lecciones, Heidegger ya podría haber usado el mismo criterio para elaborar los conceptos de «ser-en» y «ser-con-ocasión-de», en los cuales «ser» aparece en el centro siendo la raíz que une ambas dimensiones, expresando la preposición «en» la dimensión auto-extática y la preposición «con-ocasión-de», la horizontal. Así podemos comprender que la trascendencia es un fenómeno que la bidimensionalidad caracteriza ontológicamente de forma total como un ser-en-con-ocasión-de [*In-Sein-bei*].

Tal como se ha planteado, la condición extática de la apertura existencial permite describirla como un ser-fuera-de-sí, que en términos más tradicionales Heidegger

llama *trascendencia*. Es decir, nuestra comprensión se ejecuta al trascender, pero por eso mismo este fuera-de-sí no significa ni un «salir» ni tampoco un «fuera-de-sí en la nada», sino más bien un fuera-de-sí en un exterior ya constituido y lleno de sentido. Esto permite comprender que el *trascender significa dar sentido a la exterioridad*, es decir, representa la constitución de un horizonte de comprensión y sentido en el cual lo ente puede venir a la presencia como algo, o en otras palabras, el fenómeno de la apertura bidimensional funda el fenómeno originario de la verdad (Cfr. SZ, pp. 220 y ss.).

En este contexto, cuando Heidegger piensa la caída en sentido existencial, es decir, como estructura por la cual es posible que el existir se comprenda a sí mismo desde su existencia, (Cfr. SZ, p. 12), desde el ser-en-el-mundo que le constituye, entonces no la piensa como mera impropiedad, sino como bidimensionalidad. La caída sería así la indicación formal de la copertenencia de la apertura y el descubrimiento, la cual buscaría expresar que mientras la existencia se abra, descubrirá un cierto «algo», e incluso cuando ese «algo» es la nada, se descubre entonces el mundo mismo. Si lo expresáramos heideggerianamente diríamos: Sólo el existir es mundano, porque sólo este *cae*. La caída se trata entonces de la estructura por la cual el existir se comprende a sí mismo siempre desde su horizonte — eso es lo que expresa el *uno* entendido como existencial, respecto al cual el «ser-sí-mismo propio» sería una modificación existentiva (SZ, p. 130). Esto muestra que el ser-sí-mismo propio es un modo particular de la ejecución existencial, una modalidad, por lo que no es él mismo el sí-mismo, aunque sí podría mostrar el camino a su descubrimiento.

2.2 Propiedad, finitud y fundamento: el sí-mismo

Heidegger es enfático en afirmar que, si bien la apertura bidimensional constituye los objetos de la experiencia, no debería confundirse dicha constitución horizontal del ser de lo ente con la creación del ente mismo. El existir tiene que admitir algo distinto, o sea un cierto algo puesto enfrente, para conocer, porque el existir no puede crear tal ente por obra de su conocimiento. Si se comprende con Kant que la intuición necesita formas puras que funcionen como estructuras de toda manifestación posible, entonces también debe comprenderse que la finitud determina el intuir como un admitir (Cfr. GA 3, p. 190). De esta forma, para Heidegger, el problema del conocimiento y el de la finitud están íntimamente relacionados precisamente debido a la imposibilidad existencial de prescindir de la receptividad (Cfr. GA 24, p. 214). El existir es finito en cada conocimiento de lo ente y sólo puede considerarse infinito en el comprender del ser, a saber, con respecto a que la cantidad de las posibles conexiones del pensar sea ilimitada (Cfr. GA 3, p. 280). Aunque esto sea así, al mismo tiempo cada conexión, cada remisión o referencia, es estructuralmente finita, de tal modo que la apertura del mundo proyectado fácticamente al mismo tiempo tiene el carácter de una clausura (Cfr. SZ, p. 222). En otras palabras, podemos comprender que la apertura es siempre parcial, es decir, tiene la forma de una perspectiva dada esencialmente por la finitud de la existencia, que abre *su* mundo y hace que en él lo ente *le* salga al encuentro, siempre desde *una* perspectiva: la *suya propia*.

Para Heidegger, la finitud es tan relevante que llega a plantear que la respuesta a la pregunta por el ser está «íntimamente condicionada por la finitud del existir» (GA 28, p. 237). Esto quiere decir que la finitud forma parte fundamental del planteamiento ontológico fundamental Heideggeriano, a lo cual ahora debe agregarse que la considera directamente asociada a la negatividad, pues el ser no es un ente, sino una «nada» capaz de hacer surgir un algo [*nihil originarium*]. Y toca pues que si hay una constante

en el pensamiento de Heidegger, es la determinación de los modos propios del ser de la existencia de forma negativa, lo cual puede apreciarse claramente en la definición del estado de resuelto [*Entschlossenheit*]: «el silencioso proyectarse presto a la angustia hacia el estar en falta más propio» (SZ, pp. 296 y ss.). A continuación revisamos los elementos de esta definición: «Silencioso» es el existir como modo negativo del habla: El guardar silencio es el carácter del llamado de la conciencia (Cfr. SZ, p. 273); «Presto a la angustia» es el existir como modo negativo del encontrarse en el cual el mundo se abre de forma *insignificante* (Cfr. SZ, p. 187); El «proyectarse» propio es el ser-hacia-la-muerte caracterizado como adelantarse y que tiene el sentido negativo de una posibilidad que no puede realizarse jamás (Cfr. SZ, pp. 262 y ss.); Finalmente, el «estar en falta» [*Schuldigsein*] se comprende como el *ser fundamento de una negatividad* [*Grund einer Nichtigkeit*], que claramente también tiene un significado negativo (Cfr. SZ, p. 283). Esto muestra que dichos análisis tratan de distintas determinaciones positivas de la finitud del existir que permiten comprender tal finitud como fundamento de aquella nada del ser (Cfr. GA 3, pp. 283 y ss.). Por consiguiente, es posible comprender que Heidegger describe negativamente los modos propios de la existencia porque a través de ellos intenta tematizar la finitud de la existencia. Por eso, para este pensador toda ejecución es derivada y todo modo propio no es una ejecución en absoluto, sino el modo de mostración de una forma posibilitante, una forma que a fin de cuentas constituye al sí-mismo existencial. En dicho contexto, comprendemos que tras esta jerga pseudoromántica de la propiedad se esconde un discurso puramente formal; la propiedad no quiere decir nada moral o similar, sino que expresa el momento que posibilita la ejecución, anuncia su fundamento. En este sentido, la propiedad significa la estructura misma de la posibilitación de la comprensibilidad temporal. Por eso la propiedad significa un nivel más profundo de comprensión del fenómeno de la comprensión de ser y no sólo un modo según el cual la vida debiese conducirse para liberarse del uno impropio.

Sin embargo, Heidegger considera que el estado de resuelto del ser-sí-mismo propio no lo absolutiza o separa [*löst ab*] de su mundo, de tal forma que el sí-mismo nunca es un yo separado de… o contrapuesto al objeto y que pudiera considerarse de forma pura [*freischwebend*], sino que toda ejecución de la existencia es siempre ya mundana, por lo que a fin de cuentas el ser-sí-mismo propio es el ser-en-el-mundo propio (Cfr. SZ, p. 298). Esto mostraría que, para Heidegger, el sí-mismo representaría la revelación fenoménica del carácter de fundamento de la bidimensionalidad del ser-en-el-mundo. No se trataría de «algo» distinto al ser-en-el-mundo, o de una parte de él, sino de un carácter que le concierne completamente.

Para Heidegger, la trascendencia misma se funda en la finitud, pues sólo una esencia finita requiere de la trascendencia, es decir, de la capacidad fundamental de un volverse-hacia… que pueda mantener abierto su propio campo de acción (Cfr. GA 3, p. 71; GA 9, p. 175). Por esto señala que la negatividad de la esencia del existir debería comprenderse «como el juego en el cual el humano está colocado» (GA 27, p. 336), representando al mundo como la dimensión horizontal de la existencia. A partir de esto, comprendemos la finitud como la estructura interna del fundamento negativo de la negatividad que Heidegger trae a la luz a través del análisis del llamado de la conciencia.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se comprende que el sí-mismo no es ni sustancia ni sujeto, sino el modo en que el existir se muestra *posibilitándose desde sí mismo para su existencia*, lo cual se anuncia en la modalidad del *ser-sí-mismo* a través del canal de su mismidad (Cfr. SZ, p. 263). Heidegger pone al sí-mismo en estrecha relación con la preocupación [*Sorge*], en tanto este término indicador del todo estructural de la existencia debiese, por lo tanto, albergarlo (Cfr. SZ, p. 318), y de ese modo, desde la preocupación

[*Sorge*] explica la constancia del sujeto, en tanto esta se comprende desde la «*permanencia del sí-mismo*» [*Ständigkeit des Selbst*] (SZ, p. 322). La traducción de este concepto amerita una mayor explicación debido al uso que le da el mismo Heidegger. «*Ständigkeit*» es un neologismo formado a partir del adverbio «*ständig*», que significa «constantemente» o «permanentemente», por lo que la «*Ständigkeit des Selbst*» significaría textualmente la «permanencia del sí-mismo». Sin embargo, su sentido se complejiza a partir del juego de palabras que Heidegger construye con la expresión «*Selbst-ständigkeit*» como inversión de la anterior, y que intencionalmente hace coincidir con «*Selbständigkeit*», que significa «independencia». Esto permite comprender que este término que caracteriza a la preocupación significa algo así como la *permanencia independiente del sí-mismo*. ¿Pero en qué sentido se puede decir que el sí-mismo permanece independientemente si requiere de la receptividad? Ciertamente el sí-mismo no puede ser independiente ni de su mundo (horizonte) ni de su vida (acontecer), pero sí podría serlo en el sentido de ser fundamento de sí mismo. En este sentido, su planteamiento de que la *estructura de temporrealización* [*Zeitigungsstruktur*] de la temporalidad sería fundamentalmente la *historicidad* [*Geschichtlichkeit*] del existir (Cfr. SZ, p. 332) permitiría comprender que esta expresa el modo particular en que la existencia acontece posibilitándose como comprensión de ser.

Para Heidegger, la permanencia independiente del sí-mismo es una característica del estar resuelto adelantándose y su estructura ontológica revela la «existencialidad de la mismidad del sí-mismo» [*Existenzialität der Selbstheit des Selbst*] (SZ, p. 322). Sin embargo, Heidegger comprende que el estado de resuelto no mienta el estado en el que se encuentra la existencia exclusivamente en el momento de la decisión, de la resolución, sino que se trata más bien de *una estructura permanente* [*ständig*] *que se revela en tal situación*. Dicha estructura que se revela en el estado de resuelto es la unidad de la temporalidad expresada como «repetición siendo-sida futuramente» (SZ, p. 391). Pero aquí el planteamiento radical heideggeriano no consiste sólo en que cada instante surja de tal estructura, sino también en que ella conserva la permanencia de la existencia en todo momento (Cfr. SZ, p. 391), por lo que la mismidad del sí-mismo se basaría en la unidad de la estructura de la temporalidad y en la unidad de su permanente movimiento. La existencialidad le confiere a la preocupación la constitución ontológica de la permanencia independiente del sí-mismo, por lo que se podría decir, con Heidegger, que la preocupación no se funda en el sí-mismo, sino que lo contiene.

Esta estructura de arco temporal que conforma a la temporalidad auto-extática-horizontal, por la cual el futuro se proyecta-siendo-sido y al establecer un instante presente se tensiona reflejándose en forma de ser-sido, pone en consonancia el establecimiento del presente como instante y la permanencia del sí mismo, en tanto, la unidad y movilidad de uno es la del otro, de modo que la «la existencia temporal "constantemente" tiene tiempo para lo que la situación le exija» (SZ, p. 410). De esta forma, Heidegger muestra que el sí-mismo permanece en tanto el instante permanezca en la unidad de la temporalidad, lo cual es expresión de la más pura esencia de la bidimensionalidad: El instante y el sí-mismo no son dos *cosas distintas*. La identidad fenoménica de la preocupación, el sí-mismo y la temporalidad, sugiere que su unidad radique en su estructura, es decir, en sus aspectos formales.

2.3 El sí-mismo y el tiempo: la autoafección como forma

Toda vez que el sí-mismo es un carácter de la preocupación, la mejor forma de dilucidar la estructura de este es a través de los elementos estructurales de ella: los

existenciales. Los existenciales son indicaciones formales de distintos modos de relación establecidos por la existencia, sin embargo, no debe entenderse que Heidegger se refiera a una relación que el existir establezca con algo que le salga al encuentro y con lo cual entonces decida relacionarse, por el contrario, Heidegger comprende que dicho venir a la presencia es él mismo la relación preontológica que el existir siempre ya de antemano establece posibilitando toda ulterior relación óntica, pues en la preocupación el mundo está siempre abierto «como aquello en-lo-cual ya-se-es» (SZ, p. 194), es decir, como la coyuntura [*Bewandtnis*] dentro de la cual lo ente intramundano viene a la presencia. La única forma de distinguir entre los existenciales, ya sean auto-extáticos u horizontales, es de orden formal. Esto quiere decir que ellos no refieren a distintas cosas, sino que en cada caso sólo son indicaciones respecto a distintos caracteres y dimensiones del mismo fenómeno.

Podemos comprender con Heidegger que la unidad formal de la bidimensionalidad de la apertura se genera debido a que el mundo es «*aquello en-lo-cual se comprende remitiéndose como aquello respecto-a-lo-cual se hace venir al encuentro lo ente en el modo de ser de la coyuntura*» (SZ, p. 86). Esta definición muestra un caso más en que Heidegger utiliza el «como» en sentido estrictamente ejecutivo, por lo cual la segunda parte de la definición muestra el modo en que se ejecuta la primera; el modo en que se despliega existencialmente la primera. Esto muestra que, tanto las referencias del «para», como las del «en-virtud-de-lo-cual» pertenecen a la proyección previa del sí-mismo, referencias por medio de las cuales este despliega una totalidad coyuntural [*Bewandtnisganzheit*]. Para Heidegger, las remisiones que constituyen el mundo son instauradas en-virtud-del existir, porque la existencia comprendida como aquello-en-virtud-de-lo-cual se despliega horizontalmente *como* un remitir y significar.

Cuando Heidegger expresa la estructura formal de la preocupación con el término «en-virtud-de-lo-cual» [*Worumwillen*], se refiere a que la existencia es un «*ente que con-ocasión-de su ser-en-el-mundo se trata de ese ser mismo*» (GA 20, p. 406). Esta estructura formal recursiva permite comprender que Heidegger busca expresar que el sí-mismo implicado en la preocupación refiere a un carácter de fundamento —no de causa— de la apertura, en la cual la dimensión auto-extática, comprendida como ser-fuera respecto a algo, fundaría entonces a la dimensión horizontal, a pesar de que ambas por supuesto permanezcan cooriginarias. Cuando Heidegger habla de «fundamento» tiene en mente «aquello en lo cual algo tiene su posibilidad, lo que posibilita a lo ente en su ser y caracteriza al ser mismo en su esencia como posibilidad» (GA 23, p. 209), o en otras palabras, concibe que el fundamento es «lo primero desde lo cual» algo es aquello que es (GA 26, p. 137), es decir, la razón por la cual un algo determinado es distinto de cualquier otro según esa determinación (Cfr. GA 23, p. 196). Una vez que Heidegger caracteriza al sí-mismo como fundamento, es necesario averiguar cuál sería la forma de esta estructura originaria y originante.

Heidegger sostiene una tesis respecto a la forma del sí-mismo en el título del § 34 del *Kantbuch*, titulado «El tiempo como autoafección pura y el carácter temporal del sí-mismo» (GA 3, p. 188). Dicha tesis adelanta de forma muy precisa el contenido del parágrafo: Si el tiempo es autoafección pura y el sí-mismo tiene carácter de tiempo, entonces el sí-mismo tiene el carácter de una autoafección pura, es decir, el sí-mismo es autoafectante con anterioridad a la experiencia, o en otras palabras, *el sí-mismo es pre-empíricamente auto-afectante*. Esta autoafección es crucial, pues ella representa la «estructura originaria trascendental del sí mismo finito en cuanto tal» (GA 3, p. 191). Con esto ya podemos comprender que Heidegger encuentra la forma del sí-mismo en la autoafección. Sin embargo, este es enfático en plantear que tal planteamiento no

consiste en que exista una mente [*Gemüt*] que opere de tal forma que, entre otras cosas, se afecte a sí misma como si hablásemos de una persona que se toca el rostro con sus propias manos, sino por el contrario, que la mente se caracteriza como un sí-mismo finito debido precisamente a que está constituida por la estructura «desde-sí-más-allá… y devuelta-a-sí» (GA 3, p. 191) —la cual empata perfectamente con la trascendencia extática descrita en *Ser y Tiempo*—. Lo que constituye a la mente como un sí-mismo, y a este último como tal en su mismidad, es el tiempo. La mismidad es temporalidad porque esta es la primera unidad, la unidad fundante.

En la doble determinación kantiana del tiempo como (a) intuición pura y (b) totalidad ilimitada de la variedad de la sucesión, Heidegger observa un fundamento de la bidimensionalidad. Lo explica en los siguientes términos: Por una parte, (a) tiempo es un hacer darse anterior y atemático [*vorgängiges Sichgebenlassen (unthematisch)*] y, por otra parte, (b) tiempo es lo que ese hacer darse anterior se da, lo cual Heidegger entiende como un sujeto afectándose a sí mismo (GA 21, p. 341). De esta forma, la autoafección del tiempo consiste en que es intuición pura, es decir, en que preestablece desde sí la vista de sucesión, la cual consiste en «dirigir*se a sí* como el admitir configurante» (GA 3, p. 189). Resulta interesante que en la formulación original de esta última expresión, Heidegger elija el verbo *auf (etwas) zu halten* [dirigirse a algo] y que destaque su construcción proposicional y la partícula separable —también de origen proposicional—, pues ello evidencia que quiere expresar la direccionalidad de tal actividad, sin embargo, también llama la atención que el objeto de tal dirección sea el sí-mismo. ¿Qué quiere decir tal cosa? Al parecer, tal como en la definición de la preocupación, la correcta comprensión de esta expresión heideggeriana también depende de atender correctamente al «como ejecutivo»: La sucesión temporal está dirigida hacia sí misma, pero no como algo que la afecta, sino como un *admitir configurante*, un asimilar que constituye aquello que asimila, es decir, la autoafección del tiempo no consiste en que este afecte al sí-mismo envejeciéndolo o que este se afecte a sí mismo pensándose bien o mal, por el contrario, *la autoafección no consiste en una afección en absoluto*, *sino en ser la forma, la configuración, de toda posible afección*. La autoafección consiste en una afección del afecto, pues la forma de la admisión determina la posibilidad de afección. La forma del sí-mismo establece las posibilidades dentro de las cuales algo otro pueda afectarle, ese es el sentido con que Heidegger comprende la autoafección en este nivel fundamental.

Ahora la pregunta es cómo se da esta determinación pre-empírica de los afectos. Heidegger define la intuición pura del tiempo como la unidad «de la actividad originaria de la síntesis extática» (GA 21, p. 392), lo cual en primer lugar expresa que este filósofo comprende el tiempo como un horizonte de sentido, de articulación trascendente, cosa que no sólo muestra el verdadero significado del tiempo como el *sentido del ser*, sino que además deja muy clara la importancia fundamental del habla, en tanto no hay una síntesis extática si no es ella. Entonces Heidegger agrega que ese tiempo, entendido así, es el modo en que el sujeto se afecta a sí mismo a través de su propia actividad, actividad que describe como «*dación-previa* de las relaciones temporales puras» (GA 21, p. 392), con lo cual muestra nuevamente que la autoafección-tiempo mienta la estructura por la cual la existencia ya antes de cualquier experiencia, es decir, estructuralmente, está puesta frente a su *mundo*, mundo que no es otra cosa que la *forma de su propia trascendencia constituyente*. Esto es lo que Heidegger expresa bajo el término de una «autoafección trascendental» que constituye la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] (GA 21, p. 393), es decir, que establece el horizonte desde el cual algo podría afectarle. Heidegger plantea que la autoafección del tiempo consiste en que el tiempo es

un *anterior y constante hacer venir al encuentro* (GA 21, p. 400) de tal modo que la autoafección del tiempo consiste en la reflexividad implicada en su propósito, toda vez que consiste en un «presentar*se*», en un «hacer venir a *su* encuentro». El tiempo es autoafección en tanto *se* muestra aquello que *le afecta* determinando de antemano el marco de posibilidades dentro del cual ello puede hacerlo.

Esta mostración es problematizada en *Ser y Tiempo* con motivo del trastorno referencial del faltar, en el cual de algún modo lo ente viene al encuentro, pero no lo hace ni como un objeto real ni como un útil disponible, sino como algo faltante. Heidegger muestra con esto que el existir puede experimentar un ente abierto intramundanamente a pesar de que enfrente suyo no haya realmente nada, sino sólo el anuncio de una totalidad referencial coyuntural: el mundo (Cfr. SZ, p. 75). En este caso en que el existir es afectado por su propia forma de experimentar, puede verse claramente la estructura de la autoafección con motivo del trato con lo ente intramundano y la relación de la temporalidad sintético-extática con la objetualidad horizontal.

Heidegger busca describir la forma del sí-mismo mediante el establecimiento de la unidad de las fuentes kantianas del conocimiento, sensibilidad (pasividad) y espontaneidad (actividad), a través del siguiente razonamiento: La apercepción trascendental es un acto de la espontaneidad que tiene como condición de posibilidad al tiempo, por lo que la espontaneidad del sí-mismo es cooriginariamente apercepción y autoafección puras, conceptos que Heidegger traduce con los términos «yo pienso puro» y «tiempo» respectivamente (GA 21, p. 342), y que podemos comprender como *actividad* y *pasividad puras*. A través de esto, Heidegger intenta mostrar que la espontaneidad es el modo en que el entendimiento actúa sobre la sensibilidad y que sería absurdo concebir un entendimiento que piense, pero que al mismo tiempo no lo haga respecto a la sensibilidad. Por eso, la espontaneidad pura lo es respecto a la autoafección, que es la sensibilidad pura. Por otra parte, es problemático pensar el tiempo como pasividad si se lo piensa desde el modo clásico en que está vinculado intrínsecamente con el movimiento y este último con la actividad. Sin embargo, esta concepción del tiempo como pasividad, expuesta por Heidegger, tiene sentido si se comprende que se trata de la *forma* de la afectabilidad y que su autoafección consiste en afectar el modo en que ella misma es afectada por su entorno. Así, el tiempo tiene la forma de una *pasividad constituyente*, configurante, y sólo en este último sentido se podría decir que es activa.

3. Resultados

A partir de la descripción anterior consideramos pertinente extraer las siguientes ideas:

1. *La impropiedad significa una ejecución existentiva del existir, mientras que la propiedad expresa en cada caso de manera puramente formal una estructura ontológico-existencial.* La propiedad muestra por consiguiente cómo es *originalmente* [*eigentlich*] el existir, a partir de lo cual puede comprenderse *lo que* tal existir propiamente *es*: su constitución de ser. De este modo, el concepto de propiedad describe una reducción fenomenológico-hermenéutica del ser del existir desde su horizonte a su fundamento finito. El paso metódico a través de la finitud del existir con la pretensión de determinarlo como fundamento, justifica los diversos análisis de la propiedad como determinaciones formales del carácter finito de los existenciales, según el cual el existir como fundamento tiene que ser individual aunque la apertura siempre lo ponga en conexión con otros entes existenciales y co-constituyentes, o en otras palabras, el

existir es horizontalmente siempre con otros, aunque auto-extáticamente individual. El fundamento de la comprensión de ser es la temporalidad y ésta es el carácter de movilidad de *un* existir.

2. *El ser-sí-mismo propio como modalidad existentiva cumple la función de anunciar la mismidad del sí-mismo como estructura existencial*. La mismidad del sí-mismo que se muestra en la modalidad del ser-sí-mismo es ella misma el llamado de la conciencia, entendido éste como el anuncio del de-dónde de toda referencialidad del ser-posible del ser-en-el-mundo, es decir, de la *posibilitación*. El anuncio del sí-mismo a través de los modos negativos de la propiedad tiene la siguiente forma: El mostrarse de la posibilidad *entendida como* posibilidad acontece así *justo* cuando en estricto sentido *nada* es podido. Por poner un caso ejemplar: El guardar silencio — modo negativo y propio del habla — revela al existir como sí-mismo, no como yo-uno, no como tal o cual ejecución, sino como estructura fundacional de toda apertura referencial de sentido. Cuando no hay ejecución alguna, la posibilitación se revela como estructura de la posibilidad.

3. *El sí-mismo refiere al carácter de unidad fundacional constituyente de la apertura bidimensional y no a una cierta sustancia que* «te*nga» tal o cual característica*. Se puede considerar que el fenómeno de la apertura bidimensional representa la unidad de la comprensión de ser, la cual constituye el ser de la existencia humana. El mundo es una estructura de la existencia misma, y ello significa que el existir se constituye a sí mismo como un «yo» *al* abrir el mundo. Tal «yo» de la apertura del mundo es el *uno*. El existir no es un sujeto, sino el uno, porque el existir *es* su mundo, es decir, un yo-mundo. El uno implica que el yo y el mundo son fenoménicamente idénticos y que la diferencia de ambos es de naturaleza formal. Por consiguiente, el «yo», o más bien, *el uno-mismo es el plexo referencial por el cual nos comprendemos a nosotros mismos, y por lo tanto, quien somos*. El «yo» es un plexo referencial que el sí-mismo toma por su propia imagen y, por lo tanto, es de hecho un ente intramundano, o mejor dicho, un otro. *Por el contrario, el sí-mismo es nuestro existir entendido como centro autoafectante y posibilitante de la apertura de todo plexo referencial* —incluido el del «yo»—. El existir siempre es con-ocasión-de contextos significativos y pragmáticos, y es desde dicho "ser-con-ocasión-de" que este se comprende como un sí-mismo participando de dicha situación. El existir es indisociable de su circunstancia, pues la constitución de la situación y la del sí-mismo es realmente la misma, ya que el despliegue de todo el entramado referencial del sentido —cada significado y remisión constitutiva de lo ente— es el existir. El existir abre abriéndo*se*.

4. *El sí-mismo es una cualidad de un mundo histórico*. Es posible comprender que Heidegger introduce la investigación de la historicidad del existir precisamente debido a la pregunta por el sí-mismo y su «constancia-independencia». Si esto es así, mostraría que la pregunta por el sí-mismo consiste en dilucidar el modo en que la existencia se muestra como un fundamento dinámico de la bidimensionalidad, lo cual Heidegger describe en términos de «temporrealización de la temporalidad» [*Zeitigung der Zeitlichkeit*], «ser-libre-para» [*Freisein-für*] e «historicidad» [*Geschichtlichkeit*]. Esto sugiere que la pregunta por la historia es la pregunta por la constitución esencial del sí-mismo y cómo este no es una sustancia real, sino una estructura procesual extática que se constituye como autocomprensión *en* la constitución comprensiva de lo otro al incluirlo en el horizonte que le es estructuralmente inherente.

5. *La autoafección como forma del sí-mismo está ligada estrechamente con el fenómeno de la angustia descrito en* Ser y Tiempo. Heidegger explica la angustia como el modo de encontrarse por el cual el existir es puesto frente al horizonte que él mismo

es, y la autoafección pura tiene que ver precisamente con eso: La unidad fundamental del éxtasis del tiempo con el horizonte de presencia —la sucesión— que este mismo tiempo es. Esto permite comprender que —en el lenguaje de *Ser y Tiempo*— cuando Heidegger dice que «el tiempo es autoafección», tal expresión significa que «la temporalidad originaria es auto-extática y horizontal». Y eso es precisamente lo que la angustia muestra de forma patente a través de la coincidencia de aquello-por-lo-cual [*Worum*] y aquello-frente-a-lo-cual [*Wovor*], coincidencia que a fin de cuentas muestra al propio existir en su ser un *mundo como mundo*, entendido este fenómeno como un ser puesto frente a sí mismo. Parafraseando el análisis heideggeriano de Kant: La autoafección consiste en ser afectado por sí mismo en tanto hacer venir al encuentro ejecutado ya antes de toda experiencia. La autoafección es, por lo tanto, la estructura que expresa que toda apertura es siempre ya descubrimiento, por lo que se puede comprender que a partir del concepto kantiano de «autoafección» Heidegger desarrolla el de «apertura en general» que hoy comprendemos como «bidimensionalidad».

4. Discusión

Llegados a este punto, es necesario contrastar algunos puntos de vista vertidos en este estudio con otros presentes en la investigación actual.

Debido a nuestra interpretación de la existencia humana como un principio fuertemente activo en la relación con lo ente, estamos de acuerdo con Rentsch (2013, p. 55) respecto a su consideración de que un existencial no describe una propiedad o característica particular de la vida, sino una forma de la vida misma. En la misma línea, Demmerling (2015) ha realizado el legítimo esfuerzo de describir los existenciales en los siguientes términos: el encontrarse como «la vida afectada»; el comprender como «la vida proyectante»; y el habla como «la vida articulada». Este es un esfuerzo valioso, en tanto representa una buena manera de "traducir" la jerga heideggeriana en palabras más accesibles para investigadores no especialistas, facilitando así el diálogo académico. Siguiendo por esa línea e intentando contribuir a tal esfuerzo, habría que aportar una pequeña precisión. La descripción de la preocupación como todo estructural de la existencia muestra claramente que su constitución de ser es el despliegue bidimensional del acontecer de la temporalidad, un despliegue que tiene la forma de la autoafección, y por lo tanto, que es constituyente. Este último carácter de autoafección constituyente se expresa mejor a través de expresiones de participio presente reflexivas (o similares), de tal modo que tales existenciales se expresan más precisamente en los siguientes términos: el encontrarse como «la vida que se afecta»; el comprender como «la vida que se proyecta»; y el habla como «la vida articulante».

Para Heidegger fue necesario tematizar la propiedad del existir debido a que tal tematización conduce a su finitud y esta última, al fundamento. Por esto, la propiedad no debería comprenderse ni moralmente ni como una mera jerga pseudoromántica tras la cual se esconde una intención política, tal como intentaron Adorno (1964) y Bourdieu (1988) —interpretación que ya hace mucho que fue refutada por Walther (1983)—. No debería entenderse que en la propiedad el existir alcanza un estado esencial y que, por lo tanto, la impropiedad sería menos esencial, pues tal lectura representaría un retroceso hacia un esencialismo subjetivista que Heidegger jamás hubiese suscrito en ninguna de sus posibles formas (ni cartesiana, ni kantiana, ni neokantiana), tal como señala Dittus (2015, p. 86). Dicha interpretación de la propiedad podría tener su base en que Heidegger la describe como una elección de sí mismo, sin embargo, la elección de sí

mismo de la propiedad es una elección sin alternativa, por lo que estamos de acuerdo con Luckner (2015, p. 149) en que tal término no es suficiente para catalogar a la propiedad como un decisionismo. Por eso, la propiedad no tiene nada que ver con un modo de vivir o una actitud de vida. Sin embargo, nos distanciamos de este último intérprete cuando comprende la diferencia «impropio/propio» en consonancia con el par «institucionalizado/no institucionalizado» en el sentido de que la impropiedad es dominada por la cultura, las reglas de la sociedad, etc., y la propiedad, no (Cfr. Luckner, 2015, p. 152). Pues la propiedad no significa el estado de un correcto llevarse a cabo de la vida humana según un cierto ideal, sino que busca mostrar *lo que el existir es propiamente*, es decir, *cómo está constituido en verdad*. Por lo mismo, cuando Heidegger señala que «el existir "se esencializa" en la existencia propia» (SZ, p. 323), debería comprenderse que está intentando explicar que el análisis de la propiedad cumple un rol metódico y precisamente *por eso* tal descripción resulta relevante para su investigación. A saber, en la propiedad se anuncia la estructura posibilitante de la existencia, es decir, su constitución de ser, única estructura que respecto a la existencia podría ser llamada «esencia». A partir de esto, comprendemos que el discurso de la propiedad debiera interpretarse de forma ontológico formal, lo cual quiere decir que la propiedad expresa una modalidad en la cual ciertos caracteres fundamentales del existir pueden ser observados más claramente en su estructura ontológica. Tales caracteres muestran que el existir es individual —lo cual no significa que sea un sujeto aislado— y que su conexión con las cosas depende de tal *individualidad* constituyente.

Debido a este último punto, Marten (2013, p. 25) interpreta la propiedad señalándola como una modalidad en la que el ser-en-el-mundo resulta "desconectado" en tanto el ser-sí-mismo propio del existir en el estado de resuelto se concentra sólo en sí mismo. Sin embargo, aunque en tal modalidad existe un proceso individualizante, el *solus ipse* del existir individuado no ha de comprenderse jamás como un sujeto, pues el existir permanece siempre un horizonte. Tal como señala Menke (2013, p. 322), la libertad y la constancia-independiente que surgen del ser-libre para…, no determinan al sí-mismo del ser-en-el-mundo como un «yo real», sino como fundamento, y tal como se ha podido revisar en este trabajo, la forma del sí-mismo —el fundamento— está siempre estructuralmente referida a lo otro. Por esto estamos de acuerdo con Dittus (2015, p. 137) cuando concluye que la apertura del sí-mismo y la del mundo no solamente tienen el mismo origen, sino que, a fin de cuentas, también tienen el mismo significado. Es muy probable que el fundamento de tal interpretación del existir propio como desconectado, tenga su origen en la terminología que Heidegger utiliza para describir los modos de la propiedad, la cual tiene un estilo marcadamente negativo preciso. Dicha negatividad, sin embargo, no es arbitraria, sino que tiene un objetivo metódico claro: mostrar, o mejor dicho, hacer explícitos, los límites y la estructura finita de la existencia. Por lo que estamos de acuerdo con Rentsch (2013, p. 62) respecto a que una conceptualidad positiva no podría llevar a cabo dicha tarea tan precisamente. El existir es esencialmente distinto del sujeto, pero ello no significa que no sea un sí-mismo. Tal sí-mismo se comprende desde el horizonte que es él mismo y a pesar de eso permanece individual. El existir es *con-ocasión-de* las cosas, no las cosas, así como es *con* los demás, no los demás.

Por lo tanto, coincidimos con Sturma (2013, p. 82) en que el análisis de la finitud no se trata de las incapacidades de la existencia, o de una especie de defecto epistémico que le aquejaría, sino de una estructura esencial de la existencia humana misma que se refleja en sus capacidades de conocimiento. Pues, tal como lo comprende Heidegger y como se ha explicado en este trabajo, sólo para una esencia finita hay objetos hacia

los cuales poder dirigirse, en tanto dicha esencia finita acontezca como un despliegue extático articulante que se constituya horizontalmente como objetualidad. Cada articulación de sentido apunta a su origen constitutivo finito. Dicha indicación es descrita por Heidegger con el término «llamado de la conciencia», por lo que la interpretación de Thomä (2013, p. 298) no es del todo precisa al considerar que la voz de la conciencia le recuerda al existir «no ser ente». En cambio, es más adecuado considerar que el llamado de la conciencia representa fenoménicamente la estructura fundamental del mostrarse del sí-mismo entendido como el «desde-dónde» [*Woher*] de la apertura, o más bien, como el fundamento de la temporalidad auto-extática y horizontal.

5. Conclusión

Este trabajo ha mostrado de forma bastante clara que la trascendencia opera como la condición de posibilidad del sujeto. Sin embargo, esto no significa que la relación entre el existir y el sujeto tenga una naturaleza similar a la de diversas etapas de desarrollo en la evolución de una estructura u organismo, muy por el contrario, la relación entre la existencia y el sujeto encierra en sí misma la paradoja de que sólo podemos comprendernos como sujetos aislados en nuestro razonamiento puro debido precisamente a que estamos esencialmente volcados a lo otro en nuestra trascendencia. Es decir, el s*í-mismo existencial puede* comprenderse como un sujeto precisamente porque no es un sujeto. En base a esto la paradoja se agrava aún más ya que ello significa que la existencia entendida como trascendencia —la no subjetividad— representaría la constitución originaria de la subjetividad del sujeto. Este sinsentido puede significar una sola cosa: El sujeto no es un estado que adopta el sí-mismo, o algo por el estilo, sino sólo un constructo intelectual mediante el cual el existir se autointerpreta inadecuadamente.

En este trabajo se ha podido alcanzar una cierta claridad conceptual acerca de la diferencia entre el yo, el ser-sí-mismo propio y el sí-mismo. El yo se caracteriza por la constancia, es siempre idéntico a sí mismo, y se muestra a sí mismo como siempre real. Por el contrario, el ser-sí-mismo se nos ha mostrado como una modalidad que puede ejecutarse tanto como no, y su mismidad no significa constancia, sino fundamento. Sin embargo, el sí-mismo no se muestra constantemente como fundamento, tal como lo haría la identidad del yo, sino que se trata de un anuncio que muestra el fundamento mientras se está en tal modalidad del ser-sí-mismo y luego, al modular a la impropiedad, el anuncio desaparece junto con la mismidad del ser-sí-mismo propio. Tal mismidad es ella misma el anuncio del sí-mismo como fundamento.

Esta investigación, sin embargo, deja abierta la pregunta acerca del origen de las interpretaciones subjetivistas de la existencia. ¿A qué se debe esta tendencia hoy cada vez más frecuente en la academia? ¿Se trata quizá de un afloramiento inadvertido de neokantismo en el seno de la investigación heideggeriana? ¿Se debe quizá a que el propio Heidegger nos confunde tras haber ejercitado tantas veces su doctrina transliterándola en términos de otros autores, tomando sus conceptos para describir a la existencia o describiendo sus doctrinas en términos existenciales? ¿Es quizá una muestra ejemplar de que la impropiedad es parte esencial de nuestra existencia y que el imperio avasallador de la relación sujeto-objeto en nuestra cultura occidental resulta a veces imposible de combatir?

Referencias

ADORNO, Theodor (1964). *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BASSO, Leticia (2014). "Una lectura del concepto de a priori en la versión fenomenológica de las Marburger Vorlesungen (1923-1928)", en *Studia Heideggeriana*, *III*, pp. 61–92.

BOURDIEU, Pierre (1988). *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

DEMMERLING, Christoph (2015). "Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)", en RENTSCH (ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter.

DITTUS, Sabrina (2015). *Heidegger und das Paradox des Subjekts*. Würzburg: Könighausen & Neumann.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 2010.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisada, 1994.

HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed. revisada, 1995.

HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 1997.

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisada, 2007

HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame y I. Samme-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

LUCKNER, Andreas (2001). *Martin Heidegger: "Sein und Zeit" : ein einführender Kommentar* (2., korr. Aufl., [unveränd. Nachdr.]). Schöningh: Paderborn.

LUCKNER, Andreas (2015). "Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. (§§ 54-60)", en RENTSCH (ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter.

MARTEN, Rainer (2013). "Der Begriff der Zeit: Eine Philosophie in der Nussschale", en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.

MENKE, Christoph (2013). "Subjekt: Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung", en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.

OKRENT, Mark (2007). "The 'I Think' and the For-the-Sake-of-Wish", en CROWELL; MALPAS (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.

RENTSCH, Thomas (2013). "'Sein und Zeit': Fundamentalontologie als Hermeneutik der

Endlichkeit", en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.

SALLIS, John (2012). *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

STURMA, Dieter (2013). "'Kant und das Problem der Metaphysik': Die Endlichkeit menschlischer Erkenntnis", en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.

THOMÄ, Dieter (2013). "Sprache: Von der ‚Bewandtnisganzheit' zum ‚Haus des Seins'", en *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.

VIGO, Alejandro (1999). "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit", en *Heidegger Studies*, 15, pp. 37–66.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins", §9—§27*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins", § 28—§ 44*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

WALTHER, Dietmar (1983). *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstellung durch Theodor W. Adorno ("Jargon der Eigentlichkeit") und Pierre Bourdieu ("Die politische Ontologie Martin Heideggers")*. (Tesis).

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 71-89
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.131

Do pensar ao poder.
A transformação existencial da apercepção na fenomenologia hermenêutica

From the I think to the I can.
The existential transformation of apperception in hermeneutic phenomenology

GABRIEL LAGO DE SOUSA BARROSO
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Resumo: O objetivo deste artigo é o esclarecimento do conceito fenomenológico de possibilidade a partir da análise da subjetividade feita por Heidegger em sua interpretação da apercepção transcendental. Inicialmente, abordamos os argumentos de Kant sobre a apercepção enquanto um «eu penso». A seguir, analisamos a interpretação deste princípio por Heidegger, para demonstrar que a apercepção não permanece caracterizada na fenomenologia hermenêutica por um formalismo, mas que ela é determinada positivamente na interpretação da existência como um «eu posso». Neste ponto, mostramos que, enquanto a filosofia transcendental formula as condições de possibilidade da experiência segundo um método regressivo-construtivo, a fenomenologia toma o *a priori* como fenômeno, isto é, traz à evidência as próprias condições de possibilidade da experiência. Consequentemente, a subjetividade do sujeito não é relegada a uma determinação formal, mas torna-se objeto da análise de um modo de ser. Por fim, consideramos como a relação entre mundo e subjetividade na analítica da existência introduz outras modificações na apercepção transcendental enquanto elemento das condições de possibilidade da experiência.
Palavras Chave: subjetividade, apercepção, transcendental, Heidegger, Kant

Abstract: The aim of this paper is to clarify the phenomenological concept of possibility based on Heidegger's analysis of the subjectivity in his interpretation of the transcendental apperception. Initially, I address Kant's account of the apperception as a «I think». After that, I analyze Heidegger's interpretation of this principle, in order to show that the phenomenological account of the apperception does not remain characterized by a formalism but is rather determined in the interpretation of the existence as a «I can». Accordingly, I show that if in transcendental philosophy the conditions of possibility of experience are formulated based on a regressive-constructive method, phenomenology takes the *a priori* as a phenomenon, that is, it brings to evidence the very conditions of possibility of experience. Hence, the subjectivity of the subject is not a formal determination but becomes the object of the analysis of a mode of Being. Finally, I consider how the relation between world and subjectivity in the analytics of existence introduces other modifications in the account of the apperception as an element of the conditions of possibility of experience.
Keywords: subjectivity, apperception, transcendental, Heidegger, Kant

1. Introdução[1]

O primado da possibilidade sobre a efetividade é constantemente apontado pelos intérpretes da fenomenologia com sendo um traço característico desta tradição. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger apresentou esta tese de forma canônica, afirmando que «acima da efetividade [*Wirklichkeit*] encontra-se a possibilidade» e que, de acordo com isso, a compreensão da fenomenologia reside unicamente em sua «apreensão enquanto possibilidade» (GA 2, pp. 51-52). Por um lado, a elucidação desta tese exige uma consideração do modo como o sentido de possibilidade é apreendido em sua diferença específica nos representantes centrais da tradição fenomenológica. Sem dúvida, a formulação de Heidegger em *Ser e Tempo* exprime certa relação de filiação ao movimento inaugurado por Husserl nas *Investigações Lógicas*, embora seja ao mesmo tempo verdade que ela possui um fundo crítico, uma vez que a consideração acerca do possível que atravessa a analítica do ser-aí tem em vista uma «crítica imanente» à concretização do programa fenomenológico até então (GA 20, p. 124). Por outro, a apreensão da fenomenologia enquanto possibilidade não parece ser a princípio suficiente para sua diferenciação frente a outras tradições filosóficas. Em certo sentido, há que se afirmar que o primado do possível é igualmente um elemento característico da filosofia transcendental em geral ou, formulado nos termos da filosofia kantiana, da tarefa de esclarecimento das condições de *possibilidade* da experiência. Justamente esta aparente coincidência entre fenomenologia e filosofia transcendental levou parte da literatura recente a se dedicar à análise das características específicas do pensamento fenomenológico frente à filosofia kantiana e ao neokantismo (Apostolescu e Serban, 2020; Crowell e Malpas, 2007; Pradelle, 2012 e 2013). Longe de se tratar apenas de um interesse historiográfico, encontra-se em jogo na elucidação do possível a compreensão do próprio conceito de fenomenologia e, nestes termos, da viabilidade do programa de pesquisa fenomenológico para além do seu enquadramento em uma «corrente» filosófica, tal como Heidegger já adiantara na passagem acima mencionada de *Ser e Tempo*.

Partindo deste horizonte de problemas, o objetivo deste trabalho é esclarecer o conceito de possibilidade *fenomenológica* a partir da interpretação heideggeriana da apercepção transcendental apresentada na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Trata-se aqui de observar em que medida a subjetividade do sujeito é constituída pela noção de possibilidade e, com base nisso, como a pesquisa fenomenológica se diferencia da filosofia transcendental na maneira como descerra as condições de possibilidade da experiência. Se é verdade que o conceito de subjetividade é em certa medida estranho ao pensamento de Heidegger e que a filosofia da subjetividade é constantemente criticada por ele, isso se deve mais aos pressupostos ontológicos envolvidos nas concepções tradicionais de sujeito do que a uma abdicação da tarefa de esclarecer o modo de ser da subjetividade. Ainda assim, a referência formal à subjetividade do sujeito pode nos induzir em erro, se com isso pretendemos fixar os desdobramentos deste modo de ser nos marcos até então legados pela tradição. Antes, a pergunta fenomenológica sobre a subjetividade do sujeito ergue a pretensão de dissolver uma série de contraposições clássicas da filosofia, tais como a oposição entre mente e mundo, interioridade e exterioridade,

[1] Este trabalho é parte integrante da minha pesquisa de doutorado em filosofia, defendida em 2020 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e intitulada *Ser e Fenomenalidade: Investigação sobre o possível em Martin Heidegger*. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Agradeço aos professores Marco Antonio Casanova e Róbson Ramos do Reis pelos importantes comentários à primeira versão deste texto.

imanência e transcendência etc. Essa dissolução tem também consequências para a noção de fenomenológica de possibilidade, tal como esta se apresenta na analítica da existência elaborada por Heidegger. A dificuldade na análise dessa questão reside no fato de que, se a subjetividade do sujeito permanece sendo um elemento central da analítica da existência – trata-se, afinal, de um fenômeno que tem como *um* de seus momentos o si-mesmo [*Selbst*] –, a perspectiva correta para a análise desse fenômeno é, segundo Heidegger (GA 2, p. 71), a estrutura ser-no-mundo. Assim, a possibilidade existencial que constitui «a última e mais originária determinidade ontológica positiva» (GA 2, p. 191) da subjetividade do sujeito envolve *ao mesmo tempo* uma ligação com a mundaneidade do mundo, a qual precisa ser levada em conta na análise desta questão.

Contudo, em um primeiro passo, a possibilidade existencial possui uma coincidência *formal* com a apercepção transcendental apresentada em Kant enquanto determinação fundamental do sujeito. Por isso, na análise apresentada na preleção *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*, Heidegger introduz este primado do possível no contexto da análise da apercepção:

> No campo da subjetividade, onde a liberdade determina primariamente o modo de ser do sujeito e este modo de ser é caracterizado por meio do eu-posso, a capacidade [*das Vermögen*] – isto é, a possibilidade – é o mais elevado frente à efetividade. Aqui, a efetividade não constitui a existência, mas sim o eu posso como eu-sou-capaz (GA 25, pp. 378-379).

O primado do possível no campo da subjetividade enquanto um eu posso ou eu-sou-capaz reflete um dos aspectos do programa de leitura da *Crítica da Razão Pura* à luz da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. Como se sabe, esse programa culmina na tese da imaginação transcendental como a raiz comum e desconhecida das faculdades do entendimento e da sensibilidade (GA 3, pp. 126-141), a partir da qual Heidegger busca explicitar a temporalidade[2]. Não nos interessa no presente estudo a análise dessa tese central, mas sim extrair algumas consequências do primado do possível no campo da subjetividade e de sua interação com outros aspectos da analítica da existência, que levam necessariamente à compreensão da possibilidade existencial sob a chave mais ampla da estrutura ser-no-mundo. Além disso, a análise do conceito de possibilidade

[2] Para uma confrontação crítica com a interpretação da *Crítica da razão pura* por Heidegger, ver o artigo de Dieter Henrich (Henrich, 1994, pp. 17-54). O trabalho de Henrich tem o mérito de retomar o contexto histórico pré-kantiano que mostra como a posição de Kant é a do ceticismo acerca do conhecimento da raiz comum entre sensibilidade e entendimento, e não a do recuo perante o elemento desconhecido, mas por ele entrevisto, tal como Heidegger afirma (GA 3, p. 160). Por outro lado, se Henrich aponta a fragilidade da interpretação de Heidegger do ponto de vista historiológico, ele faz jus à dimensão propriamente filosófica da questão, cujo pano de fundo é a conexão entre *Ser e Tempo* e *Kant e o Problema da Metafísica*. A meu ver, o que se encontra em questão na confrontação com Kant é precisamente a relação entre a fenomenologia e a filosofia transcendental. Um dos argumentos centrais de Heidegger acerca do recuo de Kant frente à imaginação transcendental reside no fato de Kant permanecer preso à concepção da subjetividade do sujeito herdada da antropologia e da psicologia de sua época, que o impediria de investigar a essência da subjetividade e, assim, de conceder o devido lugar à imaginação (GA 3, pp. 166-167). Nos termos de *Ser e Tempo*, essa crítica coincide com a omissão em esclarecer o ser do intencional, isto é, em analisar as estruturas constitutivas do campo fenomenal. Não por coincidência, este argumento vai em direção similar ao de Husserl contra Kant. Husserl (Hua VII, p. 198) afirma que o conceito kantiano de subjetividade permanece um conceito «mítico», na medida em que pressupõe, a partir da antiga psicologia, um pluralismo de faculdades, sem investigá-las em sua constituição com base na evidência da análise intencional. Em *Ideias II*, essa análise leva, assim como em Heidegger, à afirmação de que a unidade do eu reside no «sistema do eu posso» (Hua IV, p. 253).

envolvido na interpretação da apercepção transcendental fornece a oportunidade de distinguir o tipo de investigação que caracteriza a fenomenologia frente à filosofia transcendental. Em ambos os casos, trata-se de uma pesquisa sobre as condições de *possibilidade*, que descerra estruturas *a priori*, embora a mera coincidência dos termos não signifique aqui uma identificação do modo como a pesquisa é levada a cabo. É preciso reconhecer a originalidade da fenomenologia na investigação do *a priori*, pois com base nisso há uma transformação da própria tarefa da filosofia.

A análise da interpretação heideggeriana da apercepção permite jogar luz sobre estas questões. É decisivo aqui que o campo da subjetividade não seja determinado segundo o «eu penso» apresentado por Kant na formulação da apercepção transcendental, e sim nos termos da estrutura do poder-ser [*Seinkönnen*], isto é, enquanto um «eu posso» que designa a capacidade projetiva determinante do ser-aí. Considerando a compreensão fenomenológica da apercepção, Reis formulou uma paráfrase clara da apercepção em termos existenciais: «O eu posso tem de poder acompanhar todas as minhas determinações, pois do contrário não haveria projeção em possibilidades, o que equivale a dizer que a determinação não seria nada para mim» (Reis, 2014, p. 89). Isso significa: sem este eu posso aperceptivo não se oferece a possibilidade de que as determinações se deem *como* determinações do ser-aí. Em que consistem essas determinações? Nos termos da analítica da existência de *Ser e Tempo*, estas determinações correspondem ao fato de que o ente dotado do modo de ser da existência – o ser-aí – constitui-se por maneiras ou modos, e não pelo esquema de substrato e propriedades (GA 2, pp. 56-57, 190-191). Ao contrário de atribuir previamente ao ser-aí humano uma estrutura ontológica específica, a interpretação fenomenológica toma como base fenomenal da existência apenas e tão somente o modo como este ente se mostra, isto é, o ser-aí considerado em sua relacionalidade, em seus comportamentos, elaborando a partir desta base a estrutura de seu modo de ser. Todavia, estes comportamentos possuem sempre um caráter compreensivo, no sentido de que o ser-aí se projeta em uma possibilidade vinculante de sua existência para que possa exercê-los. Seus comportamentos intencionais nunca são comportamentos abstratos e indiferentes, mas comportamentos orientados pela forma de vida na qual ele se compreende. É somente na medida em que ele se encontra projetivamente aberto para uma possibilidade vinculante de si mesmo que seus comportamentos lhe pertencem enquanto comportamentos. Essa pertença existencial consiste no próprio caráter autorreferencial dos comportamentos intencionais, e justamente essa autorreferência recupera na fenomenologia o que Kant tem em vista com a apercepção transcendental. Entretanto, esse tipo de abertura ou descerramento não tem para Heidegger um caráter teórico, como se os distintos comportamentos do ser-aí pressupusessem um eu penso enquanto uma cognição teórica acerca de si mesmo e que pode ser a cada vez performado – um *cogito me cogitare*. A apercepção existencial tem um caráter «prático», uma vez que o ser-aí é aberto para si mesmo de modo pré-reflexivo. Ainda assim, como a própria passagem de Heidegger indica, essa abertura pré-reflexiva não pode ser simplesmente reduzida a uma interpretação pragmática da existência, pois o elemento prático corresponde à determinação do ser-aí pela liberdade[3].

[3] Deixarei o desenvolvimento da relação entre possibilidade e liberdade para outra oportunidade. De antemão, pode-se dizer que a liberdade não tem para Heidegger apenas um sentido ligado à filosofia prática, mas é compreendida a partir da modulação do ser-aí em sua projeção em possibilidades, isto é, segundo as possibilidades fundamentais da impropriedade [*Uneigentlichkeit*] e da propriedade [*Eigentlichkeit*]. Nesse sentido, há uma convergência entre a questão do ser e a questão da liberdade. Sobre essa convergência, ver as observações de Heidegger na preleção *Da essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*, na qual a liberdade é considerada a «condição da manifestação do ser do ente» (GA 31, pp. 299-303).

Tal como Reis e Kearney afirmam a respeito do poder-ser, ele pode ser considerado sob essa perspectiva como uma condição formal e *sine qua non* da determinação por maneiras ou modos. «Se as *possibilidades* são os projetos do ser-aí, o poder-ser é o pré-requisito do poder de projeção do ser-aí» (Kearney, 1992, p. 304). Assim sendo, se cada comportamento do ser-aí é ao mesmo tempo compreensivo, isto é, se ele se projeta em possibilidades distintas a partir das quais ele se compreende em um ser determinado e é, portanto, capaz de se comportar intencionalmente, então sua determinação enquanto poder-ser é o requisito formal para essa determinação por possibilidades. O poder-ser é sua condição de determinação *como* este ser-aí em sua unidade e mesmidade, e que ao mesmo tempo fornece as condições segundo as quais algo se mostra como algo. Entretanto, o ponto a ser considerado é que este caráter *formal* atribuído ao poder-ser induz ao encobrimento de um aspecto essencial da fenomenologia hermenêutica e precisa, por isso, ser tomado com certas restrições, pois é justamente a investigação ontológica do poder-ser que distingue a fenomenologia do ser-aí e a demarca frente a parte da recepção da filosofia kantiana, que a considera uma teoria do conhecimento que toma o transcendental como condição lógica da experiência. Assim, embora haja uma formulação do poder-ser em termos kantianos, o que se encontra em questão para a fenomenologia hermenêutica é a investigação da apercepção para além de sua mera *formalidade*, investigação esta que coincide com a determinação *positiva* da subjetividade do sujeito ou, como Heidegger também a denomina, do ser do intencional (GA 20, p. 184). Em virtude disso, falamos aqui em *apercepção existencial*.

A seguir, buscaremos justificar este argumento enquanto analisamos os elementos específicos da investigação da subjetividade do sujeito na fenomenologia hermenêutica. Para isso, partiremos de uma breve retomada dos argumentos kantianos acerca da apercepção transcendental, esclarecendo, em seguida, como a fenomenologia heideggeriana empreende uma transformação existencial da apercepção. Este ponto permitirá uma análise mais precisa das diferenças entre filosofia transcendental e fenomenologia. Por fim, abordaremos algumas consequências da compreensão fenomenológica da subjetividade do sujeito em sua relação com o fenômeno do mundo.

2. Eu penso: A apercepção transcendental

Na *Crítica da Razão Pura*, a apercepção transcendental designa a unidade de um penso que deve poder acompanhar todas as minhas representações e juízos (KrV, B 131-132). Ela é uma condição *a priori* que precede toda a experiência empírica e que torna essa mesma possível quanto à forma do pensamento. Se na estética transcendental Kant busca mostrar que a sensibilidade, isto é, a faculdade mediante a qual objetos nos são dados na experiência, possui ela mesma na intuição pura do espaço e do tempo condições *a priori* que tornam possível que algo se apresente à intuição empírica (sua possibilidade quanto à forma da intuição), na analítica transcendental trata-se de mostrar que, da parte da faculdade do entendimento, há igualmente determinadas condições *a priori* a respeito do modo como um objeto pode ser pensado, e que sem essas leis fornecidas pelo entendimento puro não há objeto possível da experiência. O que a *Crítica* busca evidenciar é que a experiência tem como fundamento princípios de sua forma *a priori* enquanto condições necessárias da unidade da síntese de fenômenos. Sendo assim, se os conceitos puros do entendimento somente possuem sentido e significação enquanto se referem a objetos dados na experiência, ao mesmo tempo a experiência de objetos apenas é possível enquanto organizada pelas leis oriundas da

forma do entendimento puro. Assim, o desenvolvimento da *Crítica* expõe uma *dupla* dependência: por um lado, da parte da experiência possível com vistas ao seu *fundamento* de possibilidade nas regras gerais da síntese de fenômenos, isto é, a dependência de objetos como fenômenos nas condições *a priori* que os possibilitam; por outro, da parte destas regras com vistas à sua *aplicação* à experiência possível, pois seu sentido e significado (isto é, sua realidade objetiva) somente se constitui no uso empírico em virtude de sua aplicação na experiência.

A unidade originária sintética da apercepção é o primeiro conhecimento puro do entendimento (KrV, B 137), sobre o qual se funda todo o restante de seu uso e, portanto, o elemento primeiro que possibilita a forma do pensamento em geral. Ora, o peculiar da noção de apercepção em Kant é que ela diz respeito à *unidade* da consciência de si, mas que esta unidade não é meramente uma condição subjetiva, mas sim uma condição *objetiva*, isto é, uma condição que diz respeito à constituição dos objetos em geral e que, por isso, torna a experiência e o conhecimento possíveis. Este eu penso *acompanha* todos os meus juízos e representações, na medida em que ele é um requisito *tanto* da identidade do eu que realiza as suas experiências *quanto* da identidade do objeto que se dá à sua intuição empírica. Kant afirma na dedução transcendental da primeira edição da *Crítica*:

> A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o ânimo não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori* (KrV, A 108).

Como Henrich apontou, a teoria kantiana do conhecimento busca fundamentar duas teses (Henrich, 1976, p. 16). A primeira, a de que somente podemos conhecer objetos da experiência se utilizamos conceitos e pressupomos princípios para todo uso na experiência, que não podem, por sua vez, ser derivados da própria experiência. A segunda, a de que a necessidade que reside em tais conceitos e princípios é fundada na constituição da consciência de si que Kant chama de «unidade transcendental da apercepção». De fato, o que a dedução transcendental pretende mostrar é a dimensão *a priori* pressuposta em toda experiência e, ao mesmo tempo, que esse apriorismo tem como um de seus elementos a consciência de si. Sendo assim, a consciência de si não é simplesmente uma instância apartada dos fenômenos, mas, antes, algo assim como um objeto enquanto fenômeno somente é possível porque a consciência transcendental fornece determinadas regras por meio da espontaneidade do entendimento, regras essas que, sendo necessárias, são leis para a constituição dos objetos na medida em que eles podem ser conhecidos.

Há, portanto, dois aspectos decisivos na apercepção transcendental. Por um lado, trata-se da «consciência originária e necessária da identidade de si mesmo». As distintas representações (ou, no vocabulário da fenomenologia, os distintos comportamentos intencionais) que nos são dadas em uma intuição determinada precisam encontrar-se referenciadas a uma consciência de si em geral, de tal forma que possam ser consideradas minhas representações. Em que medida Kant afirma que a unidade da apercepção designa a consciência de uma identidade de si, na qual as múltiplas representações precisam ser tomadas como *minhas*? Esse argumento é desenvolvido em dois passos,

que distinguem o caráter *relacional* das representações e a referência dessas múltiplas representações à identidade de uma consciência. O primeiro passo: toda representação singular é representação de algo, de um múltiplo que se dá à intuição; assim, encontra-se contido no conceito de representação uma referência a uma consciência empírica possível, pois de outro modo seria impossível ter consciência dessas representações, o que coincidira com dizer que elas não existem (KrV, A 117). Isso significa que o conceito de representação é um conceito relacional, relacionalidade essa que distingue a concepção kantiana do fenômeno em sua demarcação frente ao númeno. O segundo passo: essa relacionalidade das distintas representações em uma consciência empírica *exige* a relação com uma consciência transcendental, que é a condição de possibilidade da unidade dessas representações. Se assim não fosse, haveria uma multidão de percepções e uma sensibilidade que, embora presentes no ânimo, encontrar-se-iam separadas e sem a pertença a essa mesma consciência, o que é impossível. Somente porque há a referência de todas as percepções a uma consciência (isto é, à apercepção) posso dizer que tenho consciência dessas mesmas percepções (KrV, A 122). Assim, há uma unidade necessária pressuposta nas distintas consciências empíricas, que Kant chama de «consciência de mim próprio como apercepção originária». Nela reside o princípio do pensamento: «Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de si mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral» (KrV, A 117).

Ora, o problema a ser resolvido com a apercepção é, como afirmou Pippin, o da unidade na multiplicidade (Pippin, 2014, p. 147). Por um lado, a apercepção tem em vista a unidade da consciência que se encontra à base de todas as suas representações, e que Kant interpreta como o «eu penso» da apercepção. A apercepção é o princípio originário do pensamento, na medida em que fornece uma unidade para a consciência em todas as suas representações, de tal modo que a multiplicidade seja reconduzida à unidade que se encontra à sua base. Por outro lado, essa unidade sintética da consciência é igualmente o poder que possibilita a *reunião* do múltiplo dado à intuição na unidade de um conceito. Por isso, Kant afirma na passagem da dedução anteriormente citada que a consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é *ao mesmo tempo* «uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos». A apercepção é a condição transcendental de toda unidade, de tal forma que algo assim como um objeto *somente* pode ser pensado sob a condição de uma unificação fornecida pela apercepção. Essa unificação determina a possibilidade da unidade de conceitos empíricos e puros. Um conceito empírico como «casa» pode ser assim identificado como essa *mesma* casa, embora aquilo que se dê à intuição sejam múltiplas e variadas instâncias em que casas aparecem. Se essa unificação não ocorresse, teríamos tão somente uma «rapsódia de percepções» (KrV, A 156 / B 195), de tal maneira que dessa multidão de fenômenos jamais seria possível resultar uma experiência e, além disso, tampouco seria possível qualquer tipo de conhecimento, pois não haveria qualquer encadeamento segundo leis necessárias e universais. Com isso, vê-se que a unidade da consciência de si é a unidade de um conceito, e que sem conceitos não há a possibilidade de qualquer tipo de inteligibilidade acerca das coisas. Os objetos em geral somente *vêm a ser* porque há a reunião do múltiplo da percepção proporcionada pelo poder de unificação da apercepção. A unidade de um conceito reside na unidade sintética da apercepção; somente pela capacidade de unificação própria da espontaneidade do entendimento um múltiplo dado à experiência pode *reunir-se* sinteticamente em algo assim como um objeto. Sob este aspecto, o que a apercepção transcendental proporciona com este eu penso é a condição primordial

de inteligibilidade das coisas, de suas *formas de inteligibilidade*, que se expressam nas categorias. Assim, quando Kant afirma que o eu penso precisa acompanhar todas as minhas representações, este acompanhamento é uma condição necessária para que haja *consciência* dessas representações e para que objetos enquanto fenômenos possam ser *conhecidos* conforme são dados a essas mesmas representações. Este acompanhamento é uma condição necessária para tal, que se exprime na própria cunhagem do termo «apercepção» enquanto um *ad-percipere*; ele não significa um eu penso que paira ao lado ou acima das representações, mas sim um acompanhamento que as *possibilita* enquanto uma condição *a priori* da experiência. A partir de sua determinação, podemos compreender a proposição de Kant acerca do princípio supremo dos juízos sintéticos: «As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*» (KrV, A 158 / B 197).

3. Eu posso: A transformação existencial da apercepção

Voltemos agora à nossa questão, isto é, à interpretação existencial da apercepção transcendental na fenomenologia hermenêutica. Por que Heidegger altera, em sua interpretação da filosofia kantiana, o eu *penso* aperceptivo por um eu *posso*? Será esta apenas uma modificação fortuita, ou ela exprime, antes, uma transformação da concepção de transcendental? Quais consequências filosóficas tem, afinal, essa reformulação do *pensar* em um *poder*?

Essa modificação não corresponde simplesmente à tentativa de encontrar uma melhor forma de expressão para a noção apresentada por Kant, mas ela reflete o esclarecimento fenomenológico da subjetividade do sujeito. O eu posso não é meramente formal, isto é, ele não designa a condição *formal* primordial do pensamento que possibilita a experiência. Na verdade, as razões que motivam essa modificação refletem um elemento central da distinção entre a filosofia transcendental e a fenomenologia ou, ainda, entre a possibilidade transcendental e a possibilidade fenomenológica. Em razão disso, a reformulação da apercepção como apercepção existencial expõe por contraste a originalidade da via filosófica aberta pela fenomenologia.

Na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência[4]. Como Heidegger observou (GA 3, p. 116), a fórmula «possibilidade da experiência» possui uma ambiguidade característica. Por um lado, ela pode significar a experiência *possível*, que para Kant consiste na nossa restrição aos objetos dados na experiência, seja esta possível ou efetiva. A experiência possível designa o limite que nos determina, isto é, o fato de que a possibilidade da nossa experiência se restringe aos objetos enquanto fenômenos (e jamais enquanto coisas em si), ou seja, aos objetos, na medida em que estes se dão a nós. Ela corresponde à apresentação imediata de um objeto à intuição ou à referência de sua representação a uma experiência efetiva ou possível (KrV, A 156 / B 195). Por outro lado, a expressão «possibilidade da experiência», entendida como as «condições de possibilidade da experiência», não se refere

[4] Uma tese similar foi apresentada por Rudolf Bernet no contexto da distinção entre fenomenologia e neokantismo de Marburg (Bernet, 2015, pp. 115-116). Contudo, Bernet apenas menciona o fato de que, para esta corrente do neokantismo, as condições da experiência são consideradas como condições *lógicas* e necessárias do conhecimento, sem percorrer uma investigação da apercepção transcendental como faço aqui.

à experiência possível, mas sim àquilo que *possibilita* a experiência e que não é, por sua vez, derivado da própria experiência. Dito de outro modo, trata-se aqui da dimensão *a priori* que constitui a experiência possível. Toda filosofia transcendental é uma pergunta sobre as condições de possibilidade e, portanto, uma pergunta sobre o descerramento da possibilidade da experiência enquanto *a priori*. Este é precisamente o sentido do termo «transcendental» na *Crítica*. Como Kant afirma ao início da lógica transcendental, transcendental não coincide com conhecimento *a priori* em geral. A lógica geral, enquanto trata das regras absolutamente necessárias do pensamento, mas abstraindo de todo conteúdo do conhecimento (isto é, da referência a objetos da experiência possível), é *a priori*, mas não transcendental. Transcendental significa «possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento» (KrV, A 56 / B 80) e, assim, designa *tanto* a origem não empírica de intuições e conceitos transcendentais *quanto* sua referência *a priori* a objetos da experiência. A essa diferença entre lógica geral e lógica transcendental corresponde a distinção entre possibilidade *lógica* e possibilidade *real*. A possibilidade lógica circunscreve o domínio daquilo que pode ser pensado sem qualquer ligação ao conteúdo de uma experiência possível e, assim sendo, encontra-se unicamente submetida ao princípio de contradição, isto é, ao princípio de que «a coisa alguma convém um predicado que a contradiga» (KrV, A 151 / B 190). A possibilidade real, por sua vez, diz respeito à dimensão do uso *empírico* dos conceitos puros do entendimento. Isso significa: a possibilidade real envolve a referência a objetos da experiência possível, de tal forma que nela se resolve a questão crítica acerca da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Como o próprio Heidegger nota em sua preleção sobre a *Crítica da Razão Pura* (GA 25, pp. 186-187), a expressão «possibilidade real» é pensada por Kant como o que envolve a determinação da coisidade da coisa [*Sachhaltigkeit der Sache*], isto é, não se trata neste uso da realidade como efetividade, mas a *realitas* como o que constitui uma *res*, sua *possibilitas* enquanto sua *essentia* ou *realitas* (GA 3, p. 117)[5]. O campo de investigação da possibilidade real corresponde, igualmente, àquele da verdade transcendental. Considerada apenas segundo o critério puramente lógico da verdade, temos somente a verdade segundo sua condição negativa (KrV, A 59-60 / B 84). Condição *negativa*, uma vez que a verdade lógica diz respeito exclusivamente às regras gerais e necessárias do entendimento, referindo-se com respeito à forma lógica apenas à ausência de contradição consigo mesmo, mas não ao critério de verdade oriundo da referência ao objeto da experiência possível. Este critério, que envolve a possibilidade da experiência no sentido preciso que acima apontamos, é fornecido pela verdade transcendental: «Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica,

[5] É justamente essa observação acerca da possibilidade transcendental enquanto condição de possibilidade referente à constituição do objeto (possibilidade *real*) que leva Heidegger a negar que o problema da *Crítica* seja uma teoria do conhecimento e a equiparar a possibilidade transcendental à possibilidade ontológica: «Ora, Kant utiliza a expressão «transcendental» no sentido de «ontológico» segundo um uso múltiplo, que nós ainda iremos conhecer mais de perto. Contudo, essa expressão «transcendental» se relaciona não somente com o *conhecimento* apriorístico da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mas «transcendental» também significa essa *possibilidade mesma*. A possibilidade transcendental é a possibilidade ontológica e se diferencia da possibilidade apenas lógica – a saber, da possibilidade daquilo que não se contradiz segundo seu conteúdo. O que é possível desta maneira ainda não precisa ser possível de maneira transcendental. A possibilidade transcendental se relaciona com a coisidade da coisa; a possibilidade transcendental a determina no *que* ela é. Com isso, ela circunscreve o que a coisa precisa ser para que ela possa se efetivar como este *quid* [*Was*]. Portanto, a *possibilidade transcendental* é em Kant a *possibilidade real* e se diferencia da possibilidade lógica» (GA 25, pp. 186-187).

consiste na relação universal a esta experiência» (Kant KrV, A 146 / B 185)[6]. O campo de investigação da *Crítica* diz respeito, portanto, a essa dimensão *a priori* que constitui a experiência possível, na qual encontramos um paralelismo entre o transcendental como condição de possibilidade, a possibilidade real e a verdade transcendental. Ora, podemos ver a princípio certa convergência entre a investigação transcendental sobre as condições de possibilidade e a fenomenologia, e certamente a interpretação heideggeriana de Kant induz a esse caminho, na medida em que Heidegger superpõe até certo ponto o programa da ontologia fundamental sobre a *Crítica* kantiana. Contudo, é preciso distinguir como ocorre essa pesquisa acerca das condições de possibilidade, de forma a esclarecer os caminhos diversos do transcendental. *A demarcação entre fenomenologia e filosofia transcendental reside primariamente nas condições de descerramento da possibilidade real, no caminho tomado para o descerramento das condições de possibilidade.*

Dissemos acima: na filosofia transcendental, as condições de possibilidade da experiência são as condições dos objetos da experiência possível, mas essas condições não são em si mesmas objetos da experiência. Essa formulação pode ser esclarecida com vistas ao procedimento seguido na *Crítica*. A filosofia transcendental procede pelo que pode ser chamado de *método regressivo-construtivo*, através do qual ela não chega à *evidência* das proposições elaboradas acerca das condições *a priori* que possibilitam a experiência, mas tão somente à *legitimação* de seu uso com vistas à experiência possível de objetos[7]. A filosofia transcendental estabelece um *factum* e questiona suas condições de possibilidade, isto é, o que é necessário se dar para que um tal fato seja possível. Na tradição kantiana, é disputado *qual* é este fato ou mesmo se há uma pluralidade de fatos a serem questionados em suas condições. No neokantismo inaugurado por Hermann Cohen, este fato foi inicialmente interpretado como sendo o fato da ciência natural matemática, de tal maneira que o ponto central de uma teoria da experiência seria a pergunta sobre suas condições de possibilidade. O primeiro passo de Cohen é a pressuposição da validade factual do conhecimento científico: a investigação filosófica começa com a realidade lógica do conhecimento científico. A experiência possível é compreendida a partir de uma teoria da experiência presente em Kant, e que a determina e a restringe à experiência das ciências naturais. Em um segundo passo, a investigação busca provar e justificar logicamente as condições de validade deste conhecimento científico pressuposto (Holzhey, 2010, p. 34). Posteriormente no neokantismo, este fato é ampliado de sua limitação à ciência natural. Ernst Cassirer pergunta sobre a possibilidade do fato linguagem, afirmando que Kant não permanece preso à restrição da ciência natural matemática como fato que fornece o ponto de

[6] Para uma análise do conceito de verdade transcendental em Kant, ver o artigo de Mohanty (1999, pp. 198-214).

[7] Tomo esta denominação da filosofia transcendental como método regressivo-construtivo do próprio Husserl, que a utiliza em sua preleção *Filosofia primeira* na crítica à filosofia kantiana. Para Husserl, o método regressivo-construtivo partiria de unidades já constituídas (e, portanto, de uma natureza pré-constituída do sujeito transcendental), sem acompanhar a constituição dessas próprias unidades na análise intencional: «Trata-se de um procedimento construtivo de pensamento, que [não] segue a intuição que se cumpre, e que tampouco segue um tornar compreensivo [*Verständlichmachen*] intuitivamente progressivo das operações constitutivas da consciência, que proceda elevando-se desde baixo, de mostração em mostração, e mesmo segundo todas as direções de visada que se encontram abertas à reflexão. Os lados por assim dizer mais interiores da consciência constituinte jamais são em geral tocados por Kant; os fenômenos sensíveis de que ele se ocupa já são unidades constituídas» (Hua VII, pp. 197-198). Para uma análise exaustiva da crítica husserliana ao «psicologismo transcendental» de Kant, ver Pradelle (Pradelle, 2012, pp. 29-131).

partida da filosofia transcendental[8]. Contudo, o central é que as condições *a priori* da experiência possível são *construídas* a partir da *regressão* com base nesse fato, isto é, a filosofia transcendental toma a distinção entre questões de fato [*quid facti*] e questões de direito [*quid juris*], tal como apresentada por Kant no início do capítulo dedicado à dedução dos conceitos puros do entendimento (KrV, A 84 / B 116), como o caminho para o esclarecimento das condições de possibilidade da experiência.

O problema reside, portanto, naquilo que se entende por descerramento do *a priori*, isto é, no modo como a filosofia esclarece as condições de possibilidade ou elabora o *quid juris*. *Tanto em Husserl como em Heidegger, o elemento central da fenomenologia reside no fato de que as próprias condições da experiência são objeto da experiência, isto é, elas podem ser investigadas positivamente em sua estrutura.* A analítica da existência nada mais é do que esta investigação. Embora haja entre Heidegger e Husserl uma querela a respeito da determinação do «lugar do transcendental» (GA 14, p. 131), isto é, da interpretação da subjetividade do sujeito ou do ser do intencional, a experiência das condições da experiência é um elemento comum a ambos. Em uma importante (e constantemente esquecida) nota de *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece este ponto, ao afirmar que a fenomenologia permitiu pela primeira vez a compreensão da autêntica «empiria» filosófica como pesquisa sobre o *a priori*:

> Mas o descerramento [*Erschließung*] do *a priori* não significa construção «apriorística». Graças a *E. Husserl* não apenas compreendemos novamente o sentido de toda autêntica «empiria» filosófica, mas também aprendemos a manejar o instrumento necessário para isso. O «apriorismo» é o método de toda filosofia científica que compreende a si mesma. E como apriorismo nada tem que ver com construção, a pesquisa do *a priori* exige a preparação adequada do solo fenomenal. O horizonte mais próximo que precisa ser preparado para a analítica do ser-aí reside em sua cotidianidade mediana (GA 2, p. 67).

Ora, em que consiste esta empiria filosófica? Certamente não no empirismo que empreende a naturalização dos fenômenos, que restringe, com base em um pressuposto, a coisa mesma à efetividade natural, tal como Husserl já criticara em *Ideias I* (Hua III/1, pp. 41-43). No vocabulário heideggeriano, trata-se da necessidade de se tomar ser como fenômeno, como «o que se mostra em si mesmo» (GA 2, p. 38) e que, assim, pode ser esclarecido em sua estrutura na interpretação ontológica. Toda a analítica da existência nada mais é que este movimento de interpretação da possibilidade ontológica, na qual a compreensão de ser pré-ontológica é trazida a seu conceito. Esta pesquisa não segue o método regressivo-construtivo – não se trata nela de *construção* apriorística –, mas sim de mostração e demonstração *diretas* [*direkte Aufweisung und direkte Ausweisung*] (GA 2, p. 46). Ou seja: a fenomenologia não pesquisa o *a priori* simplesmente a partir da questão da *legitimidade* dos juízos sintéticos *a priori* pela sua referência à experiência possível, mas tematiza o próprio *a priori* como fenômeno[9]. A essa demarcação entre

---

8 O próprio Cassirer, em seu debate com Heidegger em Davos, fornece a formulação mais precisa do procedimento da filosofia transcendental: «Eu permaneço na formulação kantiana da questão do transcendental, tal como Cohen repetidamente a formulou. Ele viu que o elemento essencial do método transcendental baseia-se em que este método começa com um fato [*Faktum*]; a questão somente é que ele restringiu de novo essa definição – começar com um fato, para perguntar sobre a possibilidade deste fato –, na medida em que ele continuamente estabeleceu a ciência natural matemática como o que é propriamente digno de ser questionado. Kant não permanece nessa limitação. Mas eu pergunto acerca da possibilidade do fato linguagem. Como é possível que nós possamos nos compreender de ser-aí para ser-aí neste *medium*? Como isso é pensável?» (GA 3, p. 295)

9 Justamente esse modo de tratamento do *a priori* levou Mohanty (Mohanty, 1985, op. 213-214) e Crowell (Crowell, 2001, pp. 168-169) a afirmarem que o tipo de fundação proporcionada pela fenomenologia

fenomenologia e filosofia transcendental corresponde a recusa de Heidegger em tomar a *quaestio juris* em sua forma usual, isto é, como o questionamento jurídico que, segundo ele, «não tem sentido» (GA 25, p. 384) e que, contudo, reaparece transformado sob o solo da fenomenologia como a «tarefa de uma analítica da transcendência, isto é, de uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, e, de fato, enquanto fenomenologia de um sujeito finito» (GA 3, p. 87). A transformação da pesquisa sobre o transcendental impõe uma modificação decisiva na análise da subjetividade do sujeito, que a retira da formalidade característica da filosofia transcendental para analisá-la como *modo de ser*. É justamente a convergência entre ser e possibilidade, embora nos termos fenomenológicos da investigação do possível, que leva Heidegger à modificação do eu penso da apercepção transcendental para o eu posso da apercepção existencial:

> Seria inteiramente errôneo interpretar essa e outras passagens [sobre a apercepção] de tal forma que Kant aqui dissesse: A consciência transcendental não é efetiva, mas sim apenas algo lógico, ela é, frente à consciência empírica individual fática, a consciência universal em geral como gênero [*Gattung*]. Certamente Kant diz que ela não é nada de efetivo [*nichts Wirkliches*], e certamente ele diz que ela é possibilidade; mas «nada de efetivo» não significa: não sendo em geral, mas sim apenas: não sendo no sentido da natureza, mas sendo no sentido da liberdade. E «possibilidade» não significa aqui liberdade lógica de contradição [*logische Widerspruchsfreiheit*], mas sim capacidade no sentido do *actus*, do eu posso. Sem dúvida, a incompreensão é favorecida pelo fato de que Kant de fato se absteve de delimitar ontologicamente de modo claro os conceitos de efetividade e possibilidade em sua conexão com o ser-aí, o eu, e com a natureza. Kant permanece ontologicamente preso à ontologia tradicional do subsistente. Ele apreende claramente apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica, de tal forma que ele pudesse perguntar como o ser do eu se relaciona com o ser da natureza. Contudo, sua posição é tão clara que se pode dizer: de acordo com a sua característica de sujeito agente livre, a possibilidade é superior à efetividade (GA 25, p. 381).

A apercepção transcendental é para Kant o elemento primeiro das condições de possibilidade da experiência, porquanto o eu penso concede a unidade sintética exigida por todo conceito, isto é, por toda categoria. A unidade da consciência expressa no eu penso é o «veículo» (KrV, A 348 / B 406) que contém a forma de todo juízo do entendimento e acompanha todas as categorias. Todavia, isso não significa que a apercepção seja positivamente *determinada* no interior da *Crítica da Razão Pura*. Como apontado por Henrich (Henrich, 1994, p. 29), a consciência de si é ela mesma vazia. Nada há nela a ser pensado, exceto a consciência de que todas as possíveis representações que ela é capaz de pensar como suas concordam com o predicado de serem representações do «eu» e que, portanto, harmonizam-se com as condições de tal unidade. Para que haja algo a ser pensado pela consciência de si, todos os predicados (os pensamentos) pertencentes ao que é pensado precisam se referir a algo *dado* à consciência de si para serem pensado. O pensamento depende, assim, de um meio através do qual as coisas a serem pensadas por ela possam se dar a ela, sendo este meio a sensibilidade. Entretanto, este recurso necessário à sensibilidade no uso empírico da possibilidade transcendental

---

segue a evidência [*evidenztheoretisch*], por oposição à filosofia transcendental de matriz kantiana, que procede pela busca de princípios que constituem o conhecimento científico [*prinzipientheoretisch*]. A necessidade da mostração direta do *a priori* como fenômeno é igualmente indicada por Heidegger na interpretação (fenomenológica) das formas puras da intuição em Kant, no contexto da distinção entre o sentido vulgar (ente) e o sentido fenomenológico de fenômeno (ser) expostos no §7 de *Ser e Tempo*. «Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o 'onde' a priori de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada na coisa, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja, devem poder tornar-se fenômenos» (GA 2, p. 42).

permite apenas o conhecimento de objetos como fenômenos, e não como coisas em si. Assim sendo, nos termos kantianos da distinção entre fenômeno e coisa em si, não se dá a possibilidade do *conhecimento* da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para sua investigação *a priori*, de tal forma que, neste horizonte de colocação do problema, permanecemos «volteando em um círculo perpétuo» (KrV, A 346 / B 404) sem jamais atingir o fundamento de possibilidade do próprio pensamento. «Não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. A consciência de si mesmo está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si mesmo, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um *objeto em geral* pela ligação do diverso numa apercepção» (KrV, B 158). Há, pois, um formalismo da consciência de si, que é o fato de ela ser condição de possibilidade de todo conhecimento, embora não seja ela mesma objeto de conhecimento. Não se dá, portanto, a possibilidade do conhecimento da consciência transcendental, isto é, não se abre o caminho para a investigação *a priori* da subjetividade do sujeito.

Ora, a investigação *a priori* que resulta no conhecimento ontológico da possibilidade como «capacidade no sentido do *actus*, do eu posso» somente pode ser compreendida nos termos da fenomenologia hermenêutica. O eu-posso da apercepção existencial não é «apenas a consciência que sou» (KrV, B 157) *formal*, que confere unidade às minhas representações de acordo com o eu penso que acompanha minhas representações, mas ele é o elemento distintivo do modo de ser do ser-aí enquanto existência. Em primeiro lugar, é clara a razão pela qual Heidegger faz uma distinção na passagem acima citada entre efetividade e possibilidade, de modo a concluir que a consciência transcendental não é algo empírico. Como vimos acima, a apercepção é, por um lado, a consciência originária e necessária da identidade de si, de tal modo que sem essa condição de unidade não seria possível dizer que as diversas consciências empíricas pertencem a mim, não se daria a possibilidade de que *eu* tivesse consciência delas – elas seriam como que uma multidão sem unidade, uma dispersão sem pertença a nada, o que eliminaria sua própria estrutura correlativa como representação. A condição dessa unidade não é ela mesma algo empírico, mas consiste em uma condição de possibilidade para que haja uma consciência empírica – toda consciência empírica (ou efetiva) é *regulada* pela necessidade desse princípio transcendental de unidade. Sendo assim, pode-se afirmar de maneira ainda neutra que, no campo da subjetividade, *a possibilidade é superior à efetividade*. Todavia, e isso é tanto mais decisivo, com isso não se resolve o problema da determinação deste possível, não se chega ainda à ligação entre o sentido de possibilidade e a apercepção existencial como um eu posso. Como Heidegger observa, vigora ainda uma indeterminação acerca da possibilidade, que coincide, por sua vez, com o fato de que Kant determina «apenas de maneira ôntica o modo de ser do sujeito, mas não de maneira ontológica».

A determinação do possível envolve para Heidegger a *distinção do modo de ser*, de tal forma que a afirmação do primado da possibilidade implica ao mesmo tempo a necessidade do esclarecimento do possível segundo o modo de ser correspondente. *A pesquisa da possibilidade é o que distingue a fenomenologia hermenêutica, e o termo possibilidade deve ser compreendido aqui como a possibilidade a priori de um modo de ser*. Nos termos dessa pesquisa, «conhecimento transcendental significa o conhecimento que investiga a possibilidade da compreensão de ser, a compreensão de ser pré-ontológica, e essa investigação é a tarefa da ontologia. *Conhecimento transcendental é conhecimento ontológico*, isto é, o conhecimento apriorístico da constituição de ser do ente» (GA 25, p. 186). Precisamente este conhecimento apriorístico oriundo da fenomenologia permite que a apercepção não seja mais tomada como uma estrutura

ela mesma vazia, e sim como a própria estrutura da compreensão. Se a fenomenologia se ocupa igualmente da interpretação das próprias condições de possibilidade da experiência, então o fio condutor dessas condições assume na analítica do ser-aí a forma da compreensão, de tal modo que o eu posso aperceptivo corresponde ao poder-ser do ser-aí. Na interpretação da filosofia kantiana, isso leva Heidegger a considerar que a impossibilidade de um conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito na *Crítica da Razão Pura* corresponde apenas e tão somente ao seu resultado negativo enquanto uma *delimitação*. Na interpretação fenomenológica dos modos de ser, isso significa uma delimitação da subjetividade do sujeito frente ao modo de ser da natureza, o que não coincide com a impossibilidade de uma determinação positiva deste modo de ser. A negativa kantiana, lida à luz da fenomenologia, mostra que a subjetividade do sujeito não se dá no sentido da natureza, mas sim no sentido da liberdade. Aqui vigora, portanto, uma pluralidade do possível e, ao mesmo tempo, uma restrição da possibilidade da natureza em face da possibilidade da liberdade, restrição essa que exige uma determinação positiva da apercepção como um eu posso. O conhecimento ontológico da subjetividade do sujeito consiste no esclarecimento da estrutura do poder-ser compreensivo.

Não se deve subestimar os resultados dessa transformação do conceito de transcendental e de possibilidade a priori para a filosofia. Ela significa que a subjetividade do sujeito não se encontra mais restrita a uma psicologia ou antropologia empírica ou à desmesura da metafísica. Se abstrairmos por um momento da orientação da analítica da existência com vistas à ontologia fundamental, este conhecimento ontológico – esta «autêntica empiria filosófica» – significa a abertura do campo de pesquisa de uma antropologia ou de uma psicologia *fenomenológicas*. Ao contrário do neokantismo, que permaneceu vinculado a uma relação de subordinação da filosofia com a ciência ao restringir a experiência possível à experiência da ciência natural, levando a filosofia a perguntar regressivamente acerca das condições de possibilidade desta experiência[10], a fenomenologia inverte os termos dessa relação, retomando para a própria filosofia uma tarefa autônoma e cuja legitimidade é assegurada a tal ponto que sua investigação antecede e funda a lógica sobre a qual se assenta toda e qualquer ciência positiva[11]. É certo que, para o pensamento fenomenológico, isso não significa uma eliminação da relação entre filosofia e ciência. Não há uma disjunção ou uma oposição entre ambas, mas sim a afirmação de que o conhecimento científico se baseia, enquanto conhecimento *positivo*, na compreensão prévia do ser do ente. Embora a investigação sobre um modo de ser possa se fazer valer dos resultados da ciência, ela não exclui a necessidade e o primado da interpretação ontológica na fenomenologia. Tanto em Husserl (Hua V, pp. 146-147) como em Heidegger, há, assim, certo paralelismo (mas não uma coincidência), respectivamente, entre fenomenologia e psicologia e entre analítica da existência e antropologia. Tal como Heidegger afirma em *Ser e Tempo* (GA 2, p. 23), a analítica do ser-aí não pretende fornecer uma ontologia *completa* do ser-aí, embora ela ofereça «fragmentos» essenciais para a fundamentação ontológica de uma antropologia filosófica possível. Essa fundamentação consiste precisamente na «liberação do *a priori* que precisa ser tornado visível, caso a resposta à pergunta 'o que é o homem' possa ser filosoficamente discutida» (GA 2, p. 60). A analítica do ser-aí antecede toda psicologia, antropologia e

[10] Neste ponto, seria preciso considerar como a psicologia geral de Natorp representa uma exceção a esta tendência, na medida em que busca enfrentar o problema surgido da equivalência entre o conceito de experiência e a experiência da ciência natural. Sobre o tema, ver a introdução de Luft à *Psicologia geral segundo o método crítico* (Luft, 2013).

[11] Em *Ser e Tempo* (GA 2, p. 14) e em diversas preleções (p. ex.: GA 20, p. 2) Heidegger denomina esta tarefa «lógica produtiva».

biologia, mas o sentido dessa antecedência reside no primado da investigação sobre o *a priori* proporcionada pela fenomenologia hermenêutica[12]. Compreende-se que, a partir dessa inversão operada pela fenomenologia, Heidegger tenha atribuído os problemas da *Crítica da Razão Pura* justamente ao fato de Kant partir de uma antropologia e uma psicologia legadas pela tradição: «Porque Kant não realizou a dedução subjetiva, a subjetividade do sujeito permaneceu sendo conduzida para ele *na* constituição e *na* característica que foi oferecida a ele através da antropologia e da psicologia legadas» (GA 3, p. 167). A fenomenologia da subjetividade do sujeito – que Heidegger equipara, no vocabulário kantiano, à dedução subjetiva (GA 3, p. 166) – coincide com a própria analítica do ser-aí, de tal modo que sua execução é o requisito para a elucidação das condições de possibilidade da experiência.

4. Mundo e apercepção

É certo que esta última afirmação, especialmente no que concerne à ênfase na apercepção como um eu posso, precisa ser tomada com certa restrição. Para Heidegger, tanto na analítica do ser-aí quanto na interpretação da filosofia kantiana, não se trata exclusivamente da estrutura compreensiva envolvida no poder-ser, mas sim do todo da estrutura da fenomenalidade, isto é, da transcendência do ser-aí. Uma primeira consequência dessa restrição é, portanto, a necessidade de se levar em conta igualmente como Heidegger interpreta a imaginação transcendental, tarefa que deixamos por ora em suspenso, uma vez que nossa questão se dirige aqui ao esclarecimento da possibilidade fenomenológica em face da compreensão do possível na filosofia transcendental. A segunda consequência dessa restrição diz respeito à necessidade de uma leitura conjunta de *Kant e o Problema da Metafísica* e *Ser e Tempo*. A terminologia utilizada por Heidegger em sua interpretação da filosofia kantiana leva à abstração de um momento essencial da analítica do ser-aí, a saber, o fenômeno do mundo. Precisamente esta abstração nos conduz a certo estranhamento a respeito da expressão «subjetividade do sujeito». Por um lado, essa expressão (assim como «eu») pode ser tomada formalmente enquanto uma indicação formal, sem que haja o prejuízo de uma vinculação ontológica com a substancialidade do sujeito que Heidegger irá recusar. Por outro, o problema da subjetividade do sujeito somente ganha sua perspectiva adequada enquanto o mundo é considerado como um momento de sua constituição ontológica, isto é, como um existencial (GA 2, p. 86). Assim sendo, a formulação de que o eu posso deve poder acompanhar todas as minhas determinações exige que se leve em conta que o poder-ser que distingue a apercepção existencial é *sempre* um poder-ser-no-mundo. Em sentido rigoroso, o descerramento compreensivo do ser-aí em possibilidades implica a compreensão de mundo, como Heidegger reconhece na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

> Porque o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, o projeto desoculta respectivamente uma possibilidade do ser-no-mundo. A compreensão não é em sua função de desocultação ligada a um eu-puntual isolado, mas sim ao poder-ser-no-mundo fático e existente. Nisso reside: com a compreensão, já sempre foi projetado um *ser possível determinado com os outros* e um *ser possível determinado com vistas a entes intramundanos* (GA 24, pp. 393-394).

[12] Sem dúvida, esta antecedência nos leva ao problema da abstração da natureza em *Ser e Tempo* e, principalmente, à necessidade de esclarecer a relação entre ser-aí e vida, questões estas que não abordaremos no presente texto. Sobre o tema, ver o artigo de Reis (Reis, 2010).

Com base nessa constatação, Haugeland afirmou que a apercepção transcendental em Kant seria o equivalente mais próximo do descerramento do mundo e do si-mesmo na analítica do ser-aí (Haugeland, 2013, p. 198). Se essa equivalência é possível, ela implica, contudo, uma diferença fundamental entre as duas estruturas. Enquanto a apercepção transcendental é apresentada por Kant como distintiva de um *eu* penso (KrV, B 157), algo assim como a apercepção em Heidegger designa a própria estrutura ser-no-mundo e, portanto, é identificada *tanto* com o si-mesmo *quanto* com o mundo, razão pela qual Heidegger se utiliza justamente do termo ser-aí para designar este ente. Dessa forma, Haugeland conclui acertadamente que o descerramento (ou a apercepção no sentido da ontologia fundamental) jamais pode ser considerado como algo mental, próprio da consciência ou da mente em qualquer sentido. Essa estrutura sequer seria, por fim, privada ou individual, mas sim cultural e histórica, relativa à publicidade [Öffentlichkeit], isto é, ao mundo compartilhado (GA 20, p. 339) que caracteriza o ser-no-mundo[13]. Se essa última afirmação é – como o próprio Haugeland afirma (Haugeland, 2013, p. 199) – controversa, a análise das distinções frente à apercepção transcendental é adequada. A crítica ao «eu-puntual isolado» implica precisamente a necessidade de ver o eu posso aperceptivo à luz de sua ligação com o todo relacional do mundo, ao qual o ser-aí se dá a compreender: «*No dizer-eu, o ser-aí se expressa como ser-no-mundo*» (GA 2, p. 425). Assim, podemos dizer que, se a apercepção guarda em si um elemento necessário de autorreferência nas representações da consciência, sua transformação existencial em Heidegger exige que essa autorreferência não seja a da unidade *formal* das representações da consciência transcendental, mas sim a da compreensão do ser-aí em seu nível ontológico. Portanto, é algo muito distinto que se afirme, por um lado, que minhas representações encontram seu princípio de unificação na identidade de um eu penso formal que possibilita que estas sejam *minhas* representações e, por outro, que essa autorreferência seja caracterizada enquanto um eu posso que acompanha meus comportamentos segundo a compreensão projetiva em possibilidades. Neste último caso, a possibilidade é vista enquanto possibilidade ontológica, de tal forma que o eu posso coincide com um modo de ser que é esclarecido na interpretação ontológica. *No compreender-se característico do eu posso, da apercepção existencial, não se encontra designado o sujeito enquanto tal, mas sim a subjetividade do sujeito, isto é, o modo de ser do ente existente*. Por isso, Heidegger pode afirmar que o possível não corresponde neste caso a algo assim como o sujeito lógico enquanto um princípio de ligação das representações (GA 2, p. 423), e sim ao ser no sentido da liberdade, isto é, de um modo de ser investigado pela analítica da existência. Essa distinção somente é possível enquanto Heidegger empreende uma fenomenologia da subjetividade do sujeito, na qual as condições de possibilidade da experiência são trazidas à luz com base em uma investigação guiada pelo princípio de evidência da fenomenologia.

A transformação existencial da apercepção guarda ainda outro parentesco com a filosofia transcendental de Kant. Como vimos, a apercepção transcendental designa não

[13] A afirmação de que o descerramento é cultural ou histórico me parece equívoca, e, por isso, tende a induzir em erro. Se o descerramento fosse cultural e histórico no sentido ôntico, teríamos em vista apenas sua concreção ôntica, tornando-o próximo da tipologia das visões de mundo proposta por Dilthey. Recairíamos, assim, na crítica de Husserl ao relativismo implícito em toda filosofia que se orienta pela noção de visão de mundo, tal como exposto em *Filosofia como ciência rigorosa* (Hua XXV, pp. 41-47). Por outro lado, a meu ver, Heidegger tem como intuito oferecer em *Ser e Tempo* o esclarecimento ontológico das condições de possibilidade de um mundo histórico, isto é, da estrutura da historicidade que possibilita toda visão de mundo histórica. Neste sentido seria possível dizer que o descerramento é histórico.

somente o princípio de unidade das minhas representações, mas também a consciência de uma unidade necessária da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos: um objeto somente pode ser pensado sob a condição de unificação fornecida pela apercepção. Em outros termos, a apercepção não tem como função estabelecer apenas a identidade necessária da consciência consigo mesma, mas ela é também a condição da identidade de um objeto da experiência. A apercepção transcendental proporciona, assim, a condição primeira de inteligibilidade das coisas, das formas de inteligibilidade que se expressam nas categorias, de tal forma que um objeto somente pode ser experimentado e conhecido em virtude da condição da apercepção. Por isso, a apercepção é um elemento central das condições de possibilidade da experiência, que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade dos objetos da experiência. Se a apercepção consiste por princípio nesta autorreferência das experiência ao sujeito, ela não se resume a um elemento da subjetividade, porquanto fornece as condições de toda objetividade. Sob esta perspectiva, há um similaridade estrutural entre a apercepção transcendental e o eu posso da apercepção existencial, porquanto este último, assim como a primeira, é um elemento constitutivo das condições de *possibilidade* da experiência que, ao mesmo tempo, torna possível que entes se mostrem *como algo*.

Assim, se o eu posso designa o poder-ser compreensivo com base no qual o ser-aí se encontra descerrado para as possibilidades em que exerce sua existência, a estrutura compreensiva envolvida nestas condições da experiência é o que torna possível, ao mesmo tempo, que o ente se mostre em seu ser. O argumento central da ontologia fundamental, em virtude do qual ela *precisa* seguir o fio condutor de uma analítica do ser-aí, é que essa estrutura do possível que distingue o modo de ser dos entes que não são o ser-aí somente se deixa esclarecer uma vez que a própria possibilidade ontológica do ser-aí é apresentada na interpretação ontológica. A compreensão descerra o ser-aí em possibilidades a partir das quais torna-se igualmente possível que entes intramundanos sejam descobertos em seu ser. O descerramento fornece, de maneira análoga à função da apercepção transcendental, as «condições de possibilidade dos objetos da experiência», mas o que é propriamente descoberto com base no descerramento não são *objetos*, e sim o *ente em seu ser*[14]. Essa transformação é central precisamente porque insere na arquitetura da ontologia fundamental a diferença ontológica (Haugeland, 2013, p. 191), isto é, que o ser dos entes não é ele mesmo um ente (GA 2, p. 8). Portanto, há uma conexão fornecida pela compreensão, segundo a qual as condições ontológicas de possibilidade da experiência são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos entes em seu ser, o que justifica o primado ôntico-ontológico do ser-aí enquanto condição de possibilidade de todas as ontologias (GA 2, p. 18). Nestes termos, o ser-aí ocupa na arquitetura da ontologia fundamental a condição de «lugar do transcendental» ou de fundação da fenomenalidade dos fenômenos, porquanto abarca em si as condições fundamentais para o esclarecimento de um fenômeno, isto é, do modo como o ente se apresenta a partir das estruturas de seu ser.

Referências

APOSTOLESCU, Iulian; SERBAN, Claudia (org.) (2020). *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. Berlin: Walter de Gruyter.

BERNET, Rudolf (2015). *Transcendental Phenomenology?* In: BLOECHL; DE WARREN (org.). *Phenomenology in a New Key*: *Between Analysis and History*, Contributions to Phenomenology 72. Dordrecht: Springer, pp. 115-133. DOI 10.1007/978-3-319-02018-1

CROWELL, Steven (2001). "Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopædia Britanicca Article", no *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 167-181.

CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (org.) (2007). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.

HAUGELAND, John (2013). "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existencialism", no *Dasein Disclosed*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 187-220.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3ª ed., 1994.

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2ª ed., 1989.

HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingtraud Görland, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3ª ed., 1995.

HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.

HENRICH, Dieter (1976). *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung* über *Kants transzendentale Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter.

HENRICH, Dieter (1994). "On the Unity of Subjectivity", no *The unity of reason: Essays on Kant's philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 17-54.

HOLZHEY, Helmut (2010). "Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition", no MAKKREEL; LUFT (org.). *Neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 25-40.

HUSSERL, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, Edmund, Hua VII, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

HUSSERL, Edmund, Hua V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

HUSSERL, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund, Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Den Haag:

Martinus Nijhoff, 1987.
KANT, Immanuel, KrV, *Kritik der reinen Vernunft*. *Werke. Band 2.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1966.
KEARNEY, Richard (1992). "Heidegger, the possible and God", no MACANN (org.). *Martin Heidegger: Critical assessments*. Vol. 4: Reverberations. London: Routledge, pp. 299-324.
LUFT, Sebastian (2013). "Einleitung des Herausgebers", no NATORP. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. *Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Darmstadt: WBG, pp. xi-xxxvii.
MOHANTY, Jitendranath (1985). "The destiny of transcendental philosophy", no *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 213-222.
MOHANTY, Jitendranath (1999). "Kant on Truth", no *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*. Dordrecht: Springer, pp. 198-214.
PIPPIN, Robert (2014). "The significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic", no *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CXIV, 2, pp. 145-166. DOI 10.1111/j.1467-9264.2014.00368.x
PRADELLE, Dominique (2012). *Par-delà la révolucion copernicienne. Sujet transcendental et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF.
PRADELLE, Dominique (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendental de Kant à Heidegger*. Paris: PUF.
REIS, Róbson Ramos dos (2010). "Natureza e Normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I", no *Natureza Humana*, vol. 12 (1), pp. 9-54.
REIS, Róbson Ramos dos (2014). *Aspectos da modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 91-109
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.149

Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante

The authentic self. Existence, facticity and instant

MARÍA CIELO AUCAR
(CONICET)

Resumen: Desde una perspectiva ontológico-existencial, el artículo pretende poner en evidencia algunos de los rasgos constitutivos del ser sí mismo auténtico en el pensamiento de Søren Kierkegaard y su respectiva recepción en la obra temprana de Martin Heidegger, específicamente *Sein und Zeit*. Para ello se propone, en primer lugar, llevar a cabo el análisis fenomenológico-hermenéutico de la noción kierkegaardiana de sí mismo como espíritu, así como de la noción heideggeriana de *Dasein*, para concluir en un diálogo crítico-hermenéutico entre ambos pensadores en torno a tal cuestión.
Palabras Clave: sí mismo, autenticidad, existencia, facticidad, instante

Abstract: From an ontological-existential perspective, this article pretends to highlight some of the constitutive features of the authentic self in the thought of Søren Kierkegaard and its respective reception in the early work of Martin Heidegger, specifically *Sein und Zeit*. To do this, it is proposed, first of all, to carry out the phenomenological-hermeneutical analysis of the Kierkegaardian notion of oneself as spirit, as well as the Heideggerian notion of *Dasein*, to conclude in a critical-hermeneutical dialogue between both thinkers around this question.
Keywords: self, authenticity, existence, facticity, instant

Introducción

La cuestión del sí mismo ha sido desde siempre una de las más relevantes en el ámbito de la filosofía, a la vez que una de las más interpelantes, en tanto nos cuestiona desde lo más profundo de nuestro ser. Søren Kierkegaard y Martin Heidegger han sido dos de los pensadores más influyentes del siglo XIX y XX, respectivamente. Ambos han sabido articular de una forma sensata y perspicaz los elementos que configuran el ser del ser sí mismo. Este artículo tiene como objetivo evidenciar aquellos elementos que constituyen el fundamento originario del ser sí mismo auténtico dilucidados en algunas de las obras pseudónimas de Kierkegaard −*O lo uno o lo otro, Migajas filosóficas, El concepto de la angustia, Postscriptum* y *La enfermedad mortal*−, así como su correspondiente recepción en la obra temprana de Heidegger, *Ser y tiempo*, poniendo en diálogo a ambos pensadores en torno de la cuestión que nos ocupa.

El análisis ha sido realizado desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica externa. Con esto quiero decir que, si bien he basado mis investigaciones en la comprensión kierkegaardiana del ser sí mismo auténtico y su recepción heideggeriana, he procurado ser fiel al criterio metodológico kierkegaardiano según el cual «se deja al lector que por cuenta propia ate cabos, por así decirlo, pues nada se hace para comodidad del lector» (Kierkegaard, 2008, p. 300). Por lo que he decidido no anclar mi investigación en una exégesis preponderantemente filológica y posterior comparación entre los desarrollos de ambos pensadores, sino, antes bien, ordenarla según el conjunto de interrogantes que me han surgido durante la lectura de dichas obras. Tales interrogantes actúan, pues, como eje interpretativo en torno del cual se articula el bosquejo de una comprensión propia de los temas analizados.

El punto de partida de la investigación ha estado dado por las comprensiones kierkegaardiana y heideggeriana de la noción del ser sí mismo como espíritu y *Dasein*, respectivamente. Haciendo uso de un lenguaje propio de lo que él mismo en *El concepto de la angustia* denomina «psicología», Kierkegaard nos introduce a la noción de espíritu como síntesis de distintas facultades del existir que se contraponen sin contradecirse y que configuran el fundamento del ser sí mismo. Por su parte, desde una perspectiva ontológico-fundamental, Heidegger, lector de Kierkegaard[1], nos acerca a la noción de *Dasein* como lugar en el que el ser se manifiesta, como el único ser capaz de comprenderse a sí mismo a través del modo en que comprende su relación con los entes del mundo.

Heidegger acepta la precedencia de Kierkegaard en el tratamiento de la existencia como el modo de ser específico del hombre. No es posible comprender el encuadre ontológico heideggeriano sin haber recorrido antes el abordaje que Kierkegaard hace de la existencia y que desarrolla en el *Postscriptum*, obra en la que intenta claramente determinar el ser y la constitución de la existencia en tanto tal y, por tanto, pensarla también y anticipadamente en términos ontológicos. Esto deja en evidencia que, en cuanto al grado de primordialidad, Kierkegaard es condición del desarrollo y de la determinación ontológica que hace Heidegger de la noción de existencia y, consecuentemente también, del rol que en esa determinación cumplen la facticidad y el instante. A mi modo de ver, el modo en que Heidegger comprende la noción de existencia y las de facticidad e instante como existenciarios constitutivos del sí mismo auténtico, son imposibles de comprender plenamente sin presuponer en su génesis los desarrollos kierkegaardianos.

Sin embargo, las significaciones a las que remiten la autenticidad kierkegaardiana y la autenticidad heideggeriana no son superponibles. Ambas merecen un análisis separado que invite luego a una posterior puesta en diálogo.

1. Ser sí mismo como espíritu y posibilidad

1.1 El existente singular

Para poder acceder a una mejor comprensión del ser del ser sí mismo kierkegaardiano es necesario tener claridad respecto de las siguientes cuestiones. El abordaje existencial del ser sí mismo que Kierkegaard realiza implica el reemplazo de la concepción clásica del sujeto como sustancia genérica –que recibe su esencia por anticipado–,

[1] En su conferencia durante el semestre de invierno de 1921/22, Heidegger cita cierto pasaje de los escritos de A de *O lo uno o lo otro*: «Lo difícil para la filosofía y el filósofo es detenerse» (GA 65, p. 182).

por un individuo singular y concreto, por "este" y no otro individuo, que hace ser su propio ser en el tiempo. En este sentido, esta perspectiva supone la comprensión de un existente cuya existencia consiste en llegar a ser quien es eligiéndose a sí a través del modo en que se relaciona consigo mismo y con lo otro que sí. De este modo, frente a una concepción sustancialista, genérica, a-histórica y esencialista, el danés plantea una nueva perspectiva: la del existente singular, cuya esencia no está dada por anticipado, sino que llega a ser temporalmente y tiene su origen en la relación del sí mismo consigo mismo y con el mundo. Ya no se trataría –insisto– de un sí mismo atemporal y genérico, sino de una síntesis relacional, históricamente aconteciente, que sólo es posible desde la comprensión kierkegaardiana del sí mismo como espíritu.

1.2 Ser sí mismo como espíritu

Para Kierkegaard, ser sí mismo es ser espíritu. Pero, ¿qué es, acaso, el espíritu? En una de sus más célebres citas de *La enfermedad mortal* Kierkegaard es claro al respecto: «El hombre es espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona a sí misma, o bien es lo que, en la relación, hace que ésta se relacione consigo misma» (Kierkegaard, 2008, p. 33). Desde una perspectiva ontológico-fundamental, el espíritu [*Selbst*] es relación. Que el espíritu sea concebido como una relación que se relaciona consigo misma significa que el existente es capaz de volverse sobre sí y elegirse –o no– de acuerdo al modo en que se relaciona con los demás existentes y con el mundo. En otros términos, eligiendo el modo de relacionarse con los otros y con el mundo, el sí mismo elige relacionarse de un cierto modo a sí mismo y elegirse a sí, aunque fuese en el modo negativo de elegir no asumir su condición espiritual y no relacionarse a sí en su relación con lo otro, lo que caracteriza al nivel inferior de existencia que Kierkegaard denomina "estético". Tal como Annemarie Pieper señala, para Kierkegaard, «existir significa relacionarse a sí» (Pieper, 2014, p. 38), entendiendo el «relacionarse a sí» no como un acto reactivo frente a la acción de lo otro, sino más bien como una actividad que supone mi relación con lo otro y con los otros en función de la cual me comprendo a mí mismo. Si tomáramos el ejemplo de un músico, podríamos decir que el músico que se relaciona con el mundo de la música desde su condición de espíritu, no sólo se relaciona de cierto modo con este mundo, sino que, haciéndolo, se elige a sí mismo como músico. Es decir, eligiendo el modo de relacionarse con la música –lo otro que sí–, el músico se elige a sí mismo como tal. Por lo tanto, podríamos decir que no es espíritu aquel individuo que interpreta cierta obra musical y se relaciona con el mundo de la música de cierto modo, sino que es espíritu aquel que se determina a sí mismo como músico al relacionarse con el mundo de la música por medio de un cierto modo de interpretar melodías musicales. Además, esta relación que el sí mismo es, no es atemporal y absoluta, sino que está arraigada a la propia historicidad y particularidad del existente. El ser sí mismo es relación consigo mismo, pero no como una relación que está dada de una vez y para siempre, sino como aquella que debe hacerse a cada instante en la existencia concreta y particular, es decir, desde la propia historicidad.

Comprender al sí mismo como espíritu, esto es, como un ser que elige, asume y realiza históricamente su ser, relacionándose con éste, su ser, significa, también, comprenderlo como aquel ser al cual le es posible existir de manera auténtica (o inauténtica). En efecto, a diferencia de otro seres cósicos, el espíritu tiene *la posibilidad* de existir como espíritu y no está determinado a realizar una esencia prefijada. En *El concepto de la*

angustia, Haufniensis sostiene que «la realidad del espíritu está siempre mostrándose como una figura que tienta su posibilidad» (Kierkegaard, 2016a, p. 159). Pero, ¿en qué consiste la posibilidad? Para el danés, «la posibilidad consiste en que *se puede*» (Kierkegaard, 2016a, p. 166). Que la posibilidad consista en que *se puede* quiere decir que, en un sentido originario, antes de poder elegir entre una opción u otra, el espíritu es aquel que *puede elegirse* a sí a través del modo en que comprende el mundo. En un plano ontológico fundamental, la libertad no es comprendida por Haufniensis como libre albedrío [*liberum arbitrium*], sino más bien como la *posibilidad de poder* por la que el espíritu puede elegirse a sí mismo y asumir su condición espiritual a través de su relación con los entes del mundo.

El existente que deviene espíritu es, entonces, aquel que elige existir de manera auténtica por la elección que hace de sí mismo en el instante que le sobreviene y en el que elige sus posibilidades más propias. ¿Cuáles son esas posibilidades? Aquellas que lo realizan históricamente en su particularidad, es decir, aquellas posibilidades que no meramente lo distraen y lo hacen saltar de una posibilidad a otra diferente e irrelativa, sin vínculo intrínseco con las anteriores, sino que lo van constituyendo como un quién particular con una continuidad histórica. Ser sí mismo es tener una historia de posibilidades entrelazadas que se continúan y se articulan en una situación que se va desplegando temporalmente.

1.3 Ser sí mismo como síntesis

Pero la comprensión kierkegaardiana del ser sí mismo auténtico no se agota en su concepción del ser espíritu como elección de sí a través de su relación a las posibilidades que le resultan más propias. Ser sí mismo auténtico es también ser síntesis. Veamos, entonces, a qué se refiere nuestro autor al sostener que ser sí mismo es ser síntesis.

Para Kierkegaard, el sí mismo es síntesis entre distintas funciones del existir. En *El concepto de la angustia,* Haufniensis sostiene que «el hombre es una síntesis de cuerpo y alma constituida y sostenida por el espíritu» (Kierkegaard, 2016a, p. 198). El espíritu sintetiza las impresiones del alma –las configura como siendo *tales o cuales* sensaciones y las determina como *propias*, como pertenecientes a sí mismo– que resultan de la actividad de nuestro propio cuerpo y, por lo tanto, se relaciona con ellas de un modo o de otro, es decir, las interpreta en el marco de una u otra posibilidad de ser. De allí se deriva que el existente no sea cuerpo ni alma, sino síntesis de cuerpo y alma puesta por el espíritu: «alma y cuerpo eran los dos momentos de la síntesis, y el espíritu, el tercero» (Kierkegaard, 2016a, p. 198). Que la síntesis de cuerpo y alma sea sostenida por el espíritu significa que el espíritu conjuga o sintetiza a ambos –el cuerpo físico y el alma– en el sí mismo, que precisamente es posibilidad de ser. El espíritu determina el modo en que cuerpo y alma se sintetizan en el sí mismo que él es. Por eso el espíritu no es una nueva sustancia que contenga a las otras dos, sino pura actualidad o ejecución. El espíritu no es una tercera sustancia ontológica general que contiene y supera a las otras dos –cuerpo y alma–, sino que es estrictamente individual, tal como lo constata Ringleben:

> "Espíritu es el yo". Ella refiere lo siguiente: el espíritu no es algo supraindividual, en lo cual el hombre particular meramente participa, sino que el espíritu existe (en todo caso así lo hace en el humano) sólo como ipseidad. El espíritu es el ser sí mismo del hombre respectivamente particular [...], pues en el caso del hombre sólo se da el espíritu asumido por el sí mismo, vuelto su propia ipseidad (Ringleben, 1995, p. 51).

Por ello bien puede decirse que el espíritu, que es aquello que en última instancia cada existente es, no es ni una idea, ni un concepto, ni una sustancia, sino, fundamentalmente, una acción que se manifiesta en los modos de la síntesis anímico-corpórea.

Pero el espíritu no sólo se manifiesta a través de la síntesis de cuerpo y alma. En tanto espíritu, el hombre es también y concomitantemente «una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en una palabra: es síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos» (Kierkegaard, 2008, p. 33). Uno podría preguntarse, entonces, ¿qué significa que el hombre sea síntesis de infinitud y finitud, de temporalidad y eternidad, de libertad y necesidad?

Pues bien, en primer término, la infinitud del existente remite a la originaria indeterminación de su ser como un originario poder-ser. Esto supone que, en un orden lógico, antes de elegir un modo de ser u otro, el hombre *puede* ser de múltiples maneras. En este sentido, lo infinito refiere a lo indeterminado de la posibilidad desde el plano del pensamiento. Por otro lado, la finitud remite al orden fáctico-existencial de la posibilidad que implica su carácter de determinada. Es decir, lo finito hace referencia a una u otra posibilidad *fáctica* existencial por la que el individuo se decide. En otros términos, si bien las posibilidades del existente son múltiples en un orden lógico, en el plano fáctico existencial las posibilidades son acotadas. En el instante en el que el existente se decide por una posibilidad fáctica existencial u otra y, así, determina la infinitud lógica de la posibilidad, deviene espíritu. Continuando con el ejemplo del músico, éste sólo deviene espíritu en tanto se elige a sí mismo como músico en su relación con el mundo de la música a través de un cierto estilo y no otro de hacer música.

Al mismo tiempo, Kierkegaard concibe al hombre como síntesis de eternidad y temporalidad. Pero, ¿qué es lo eterno? Para Haufniensis, «el espíritu es lo eterno, y, por eso, sólo se da cuando el espíritu pone a la vez la primera síntesis como la segunda síntesis de lo temporal y de lo eterno» (Kierkegaard, 2016a, p. 203). La «primera síntesis» –síntesis de cuerpo y alma– es puesta por el espíritu y es necesaria para el darse de lo eterno. Esta primera síntesis de cuerpo y alma configura la dimensión temporal de la síntesis. Ahora bien, la «segunda síntesis tiene solamente dos momentos: lo temporal y lo eterno» (Kierkegaard, 2016a, p. 198). Mientras que lo temporal configura la temporalización de lo sintetizado, lo eterno es el espíritu que ejecuta esta síntesis de un cierto modo. Así, la segunda síntesis es la relación sintética que mantiene el espíritu con la síntesis de cuerpo y alma que él obra. El espíritu es síntesis de eternidad y temporalidad en la medida en la que, relacionándose a sí con la primera síntesis, pone la segunda síntesis. Dicho de otro modo, cuando el espíritu se relaciona con la síntesis de cuerpo y alma, entonces lo eterno –el espíritu en tanto libertad que no puede surgir de la determinación causal imperante en el orden del tiempo– se sintetiza con lo temporal –la relación entre el alma y el cuerpo– para determinar en cada caso la existencia del hombre singular.

En tercer lugar, el existente es síntesis de libertad y necesidad. Víctor Eremita se pregunta por el ser del sí mismo, frente a lo que responde: «Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo –es la libertad» (Kierkegaard, 2007, p. 195). La libertad es una de las condiciones ontológicas fundamentales del ser sí mismo. El existente, en tanto ser posible, es libre. La libertad del espíritu se funda en su ser como posibilidad. Ser sí mismo libre es ser un ser posible. El existente puede decidir y determinar quién ha de llegar a ser en su elección de sí como el ser posible que él es. Este llegar a ser es esencialmente libre, en tanto que «todo llegar a ser acaece por libertad, no por necesidad; nada que llegue a ser llega a ser por un fundamento, sino siempre por una causa» (Kierkegaard, 2016b, p. 87). Pero esta causa no está determinada, sino que es la libertad

como causalidad: «Toda causa culmina en una causa libremente actuante» (Kierkegaard, 2016b, p. 87). En este sentido, el existente, que no es una esencia fija, sino que constantemente está llegando a ser quién ha de ser, *es* libertad y posibilidad. El existente es libre en tanto decide llegar a ser el sí mismo particular que él es. En efecto, para Climacus «la libertad consiste en ser sí mismo» (Kierkegaard, 2016b, p. 32). Ahora bien, esta libertad no es absoluta, sino más bien relativa, ya que es una condición que *le ha sido dada* al espíritu. La libertad no tiene su origen en el espíritu, sino que es padecida por él. Esto quiere decir que el espíritu es libre y *no puede no serlo*, en tanto no puede renunciar a la condición de libertad que le ha sido dada. En este sentido, la posibilidad de la libertad no consiste en elegir entre una cosa u otra, «la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal» (Kierkegaard, 2016b, p. 166). Haufniensis ubica la libertad en un plano más originario: aquel en el que la posibilidad consiste en una *posibilidad de poder*. En este plano originario, la libertad se sintetiza con la necesidad, porque el hombre no puede no poder, no puede no ser sus posibilidades. Puede no ser ésta u otra posibilidad pero no puede negar que su ser es ser-posible. El espíritu es el existente que decide libremente elegirse a sí mismo en el instante en el que libertad y necesidad se sintetizan.

1.4 El instante como temporalidad de la existencia auténtica

La síntesis en sus cuatro dimensiones –cuerpo y alma, finitud e infinitud, temporalidad y eternidad, libertad y necesidad– es puesta en el instante en el que el existente asume su condición de espíritu y se elige a sí mismo como tal en la existencia auténtica. En el instante en el que el existente se relaciona a la síntesis que él es y elige libremente ser sí mismo, deviene espíritu. En efecto, Kierkegaard sostiene que «en el momento en que el espíritu se pone a sí mismo, pone la síntesis» (Kierkegaard, 2016a, p. 165). El momento en el que el espíritu «se pone a sí mismo» es el instante: «tan pronto como el espíritu está puesto, el instante está ahí» (Kierkegaard, 2016b, p. 201). En el instante acontece «la plenitud de los tiempos», toda vez que en él se conjugan los éxtasis de la temporalidad: pasado, presente y futuro. El futuro, en tanto advenir, se sintetiza con mi propio presente asumido como proyección de este presente; y con mi pasado, que se recupera como condición de posibilidad de este presente asumido y, de ese modo, recibe retrospectivamente un sentido integral. En síntesis, el instante –fenómeno cuyo análisis detenido escapa a los objetivos de este artículo– funge como aquella concentración de los horizontes temporales por obra de la cual pasado y futuro quedan integrados al presente que irradia hacia ellos sentido. Él es la temporalidad propia de la existencia auténtica.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿cuándo acaece el instante? El instante no puede producirlo el existente, sino sólo recibirlo y asumirlo. Él *se da* cuando, entre las posibilidades de las que dispongo en la situación concreta en la que me encuentro, se me ofrecen y asumo –en el sentido de que me comprometo con ellas– ciertas posibilidades que me plenifican, que me hacen ser más auténtico, en tanto que, en virtud de mi relación con ellas, me decido a ser el sí mismo particular que soy. El existente que deviene espíritu en el instante [*øye-blikk*] es, para Kierkegaard, entonces, aquel que echa una mirada [*blikk*] a la situación fáctica en que se encuentra y, en ese momento, se elige a sí mismo, asumiendo ciertas posibilidades que le son dadas. Y lo hace de modo tal que involucra todo su ser en sus elecciones. Tal es el individuo de la existencia auténtica: aquel que compromete su ser de manera total e íntegra con aquello que elige de entre lo que le es dado, y, de ese modo, se asume a sí mismo como espíritu.

2. Ser sí mismo como *Dasein*

2.1 La pregunta por el ser

Es sabido que en el transcurso de los años 1914-1927[2], Heidegger dedicó gratos esfuerzos a la lectura y análisis de las obras kierkegaardianas, en especial a *O lo uno o lo otro*, *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*. En efecto, en 1923, en el último curso dictado en Friburgo antes de partir a Marburgo, Heidegger reconoce explícitamente: «impulsos me los dio *Kierkegaard*» (Heidegger, 2000, p. 22). Es mi intención aquí dar a conocer la comprensión del ser sí mismo como *Dasein*, teniendo en cuenta la recepción heideggeriana de la concepción kierkegaardiana de existencia operante en algunos de los conceptos que nuestro pensador retoma de quien él mismo reconoce como impulsor suyo en este sentido.

En 1927, Heidegger señala la necesidad de volver a *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser y procura dilucidar aquello de que se pregunta [*das Gefragte*] así como aquello a que se pregunta [*des Befragte*] la pregunta por el ser. Aquello "de que" se pregunta «es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos» (Heidegger, 2010, p. 15). Mientras que aquello "a que" se pregunta «son los entes mismos. A estos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser» (Heidegger, 2010, p. 16). El "a que" se pregunta –que es el que aquí nos interesa– remite a aquel ente que comprende el ser de los entes, esto es, al existente humano, aquel ente cuya condición fundamental de ser es ser ontológico, es decir, comprender los entes en su ser. Este modo específico de comprender el ser del ente es revelado en el modo de ser particular de cada existente, es decir, en el modo en que cada existente se relaciona con los demás entes. En este sentido, la pregunta por el ser es una pregunta existencial, es la pregunta por el existir, en tanto aquello "a que" se pregunta la pregunta es el ser sí mismo, el existente.

2.2 El "ahí" del ser

El ente entre los entes capaz de preguntar por el sentido del ser es el *Dasein* (ser-ahí): «Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término "ser ahí"» (Heidegger, 2010, p.17). El *Dasein* es el único ente cuyo modo de ser consiste en comprender el ser de los entes. Heidegger explicita la exégesis ontológica originaria del ser de este ente en su analítica existenciaria del ser del "ser ahí" de *Ser y tiempo*, dirigiendo la mirada a la estructura fundamental de este ente: la existencia.

El *Dasein* o "ser ahí" es el "ahí" del ser, es decir, el "lugar" en el que el ser se manifiesta. La estrecha correlación que existe entre el ser y el "ahí" es radical: no es posible que haya ser sin "ahí", ni "ahí" sin ser. En efecto, el término alemán *Da-sein* señala el "estado-de-abierto" de este ente: la apertura del "sí mismo" a su ser más originario, es decir, la comprensión originaria del ser que le corresponde al existente en tanto le es propio el "ser ahí" como modo de ser fundamental. En este sentido, el ser se le revela al "ser ahí" porque su modo de ser fundamental consiste en "preguntarse por", es decir, en "estar-abierto-a" la manifestación del ser del ente.

[2] Cfr. GA 1, p. 56.

Es ya sabido que el *Dasein* no es el hombre concreto y particular, sino más bien el fundamento de todo hombre en tanto tal: aquello que le da u otorga al individuo su propia esencia, a saber, la existencia. En efecto, para Heidegger: «*la "esencia" del "ser ahí" está en su existencia*» (Heidegger, 2010, p. 54). A través de ella realiza su comprensión del ser; y, de este modo, abre para el ser un "ahí". Que la existencia sea la esencia del "ser ahí" significa que el ser del existente –tal como ocurría con Kierkegaard– no es un ser sustancial, cuya esencia le es dada de antemano, sino que señala, por el contrario, que su ser es su tarea. Existir es una tarea: el *Dasein* debe *hacerse* a sí mismo en cada caso. Su ser está sujeto a un constante *tener que hacerse*.

Esto se vuelve más claro en la caracterización que Heidegger hace del sí mismo cuando señala que a éste *le va* su ser: «el ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío [*je meinig*]» (SZ, p. 42/Heidegger, 2010, p. 54). Que al *Dasein* "le va" su ser significa, por un lado, que el existir implica la comprensión de su ser, y por otro, que su ser es su tarea. No sucede de igual modo con los demás entes, a los cuales su ser no sólo les resulta indiferente, sino que ya les está dado por anticipado, por lo que no pueden sino realizar esa esencia que les fue conferida de antemano.

Pero, ¿cuál es la tarea en la que consiste el existir del *Dasein*? El existir –el *tener que hacerse*– consiste en *hacer ser* por mí mismo mi modo de ser en función del modo en que comprendo mi ser y el ser de los entes con los que me relaciono. Es decir, la manera en la que el existente comprende su ser y el de los demás entes determina su modo de ser.

Teniendo en cuenta esta última afirmación –según la cual para Heidegger el modo de ser del *Dasein* es determinado por la comprensión de su propio ser y del ser de los demás entes– resulta atinado señalar lo postulado por Gerard Thonhauser en *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*[3].

[3] Según lo afirmado allí por Thonhauser, existiría cierta relación de semejanza entre la determinación del sí mismo como espíritu y la del sí mismo como *Dasein*. Sin embargo, Heidegger se alejaría de la concepción kierkegaardiana del sí mismo en su determinación de la existencia como comprensión del ser, aspecto que su predecesor no habría considerado: «Especialmente con su determinación del *Dasein* como una relación con el ser, Heidegger pudo basarse en Anti-Climacus. Es una reminiscencia de la formulación de *La enfermedad mortal* [...]. En vista de esta conexión, la valoración de Heidegger expresada en *Ser y tiempo* de que Kierkegaard sólo se preocupa por las determinaciones existenciales, pero que los problemas existenciales le son ajenos, parece inapropiada. Las determinaciones estructurales del sí mismo que se pueden encontrar en *La enfermedad mortal* son un aspecto con el que Heidegger pudo relacionarse. Sin embargo, si se tiene en cuenta esta importante corrección, la valoración de Heidegger me parece justificada: con una nota manuscrita en su ejemplar de *Ser y tiempo*, Heidegger aclara de qué se trata esta afirmación. Él precisa qué se entiende por "problema existencial": "[...] lo ontológico fundamental, es decir, la cuestión del ser como tal en general". En este punto entra en juego otra determinación: Heidegger determina la existencia no sólo como una relación al ser, sino también como una comprensión del ser. Este segundo elemento estructural agrega un elemento a la determinación de la existencia que no está contenido en la determinación del yo de Anti-Climacus. Heidegger llama la atención sobre esto en una interpretación posterior: "El concepto 'existencial' [*existenzielle*] de existencia (de Kierkegaard y Jaspers) supone el ser óntico del hombre [*das selbstseiende Selbst des Menschen*], en la medida en que está interesado en sí mismo como este ente. El concepto 'existenciario' [*existenziale*] de existencia supone el ser sí mismo del hombre, en la medida en la que él no se relaciona con el sí mismo óntico, sino con el ser y con la relación con el ser". Con esta determinación –la comprensión del ser– el *Dasein* recibe una dimensión ontológica que apunta a una cuestión que no se plantea así en *La enfermedad mortal*: la cuestión ontológica de la determinación de los entes en general. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el *Dasein* no sólo comprende su propio ser (esto es algo que también es importante para la autodeterminación en *La enfermedad mortal*; en este sentido, las determinaciones allí desarrolladas también se extienden al problema existencial), sino que el *Dasein* se distingue por poder preguntar sobre el ser de los entes» (Thonhauser, 2016, pp. 278-279).

En el acápite 14, Thonhauser busca señalar la relación de similitud y diferencia entre la determinación de la constitución ontológica del *Dasein* en la introducción de *Ser y tiempo* y la determinación del sí mismo en la primera sección de *La enfermedad mortal.* Allí sostiene que Heidegger retomaría de Anti-Climacus la determinación del sí mismo como relación con el ser. Sin embargo, Heidegger señalaría un aspecto que Kierkegaard hubiera dejado de lado: la cuestión ontológica de la determinación de los entes en general. A diferencia del espíritu, el *Dasein* no sólo estaría determinado ontológicamente por el modo en que se comprende a sí mismo, sino también por el modo en que comprende el ser de los entes. A mi modo de ver, Kierkegaard no le otorga un grado de primordialidad a la determinación de los entes en general, porque el sí mismo es fundamentalmente relación consigo mismo, a diferencia del *Dasein* que es prioritariamente relación al ser. Sin embargo, no deja de considerarlos, ya que el sí mismo es relación que se relaciona consigo misma a partir de su relación con los demás entes.

Seguidamente, Thonhauser menciona el motivo presumible por el cual Heidegger no habría incorporado en su determinación del ser del *Dasein* el concepto kierkegaardiano de síntesis[4]. En este punto, en concordancia con lo postulado por Paul Kuder[5], me permito disentir con Thonhauser, ya que estimo que, si bien es cierto que Heidegger no incluye en su definición del sí mismo el concepto kierkegaardiano de síntesis, no lo haría por considerarla una reformulación del dualismo cartesiano de la sustancia –como supone Thonhauser–, ya que Kierkegaard nunca plantea la síntesis como síntesis entre una *res cogitans* y una *res extensa*, sino entre distintas facultades o funciones del existir, tal como lo he mencionado en el apartado 1.3, en el que me refiero a la determinación kierkegaardiana del hombre como síntesis.

2.3 Facticidad y posibilidad

Tal como ha sido dicho en el apartado anterior, la tarea en que consiste el existir radica en hacer ser mi modo de ser de acuerdo al modo en que comprendo mi ser y el de los entes del mundo. Desde el punto de vista *ontológico* constitutivo, "facticidad" mienta la estructura del *Dasein* por la cual éste ya siempre existe y tiene que hacer ser su ser como tarea. Ello implica, consecuentemente, que el *Dasein* ya siempre también tiene que proyectarse a un poder-ser. En efecto, el ser del *Dasein* en tanto existente que comprende su ser es "poder-ser". Por lo tanto, que al *Dasein* "le va" su ser como tarea suya se concreta por medio de la elección de un determinado ser-posible, en función

[4] «Una determinación de *La enfermedad mortal* que Heidegger no retoma es la del hombre como síntesis [...] Heidegger no comenta explícitamente este aspecto: sin embargo, es obvio que para Heidegger esta definición debía aparecer como una reformulación de un dualismo cartesiano de sustancias. En general, el proyecto de *Ser y tiempo* puede entenderse como un intento de superar la ontología cartesiana. En este sentido, esta definición del hombre como síntesis de polos limitantes y delimitantes –ecos de la clásica distinción entre *res cogitans* y *res extensa*– fue interpretada por Heidegger, presumiblemente, como una influencia de la tradición ligada a Descartes, que no vale la pena continuar, por lo que simplemente él ignoró este aspecto» (Thonhauser, 2016, pp. 279-280).

[5] En *Kierkegaards Heidegger,* Paul Kuder sostiene que ubicar a Kierkegaard dentro del paradigma cartesiano implicaría una interpretación errónea de sus textos: «A primera vista, las reflexiones de Kierkegaard se asemejan al paradigma cartesiano de la filosofía de la conciencia, que distingue esquemáticamente entre un sujeto cognoscente y un mundo exterior que se opone a este sujeto. Una vez más, se malinterpreta el estado de las consideraciones de Kierkegaard si se quiere dejarlo en ese punto de vista» (Kuder, 2015, p. 106).

del cual se relaciona consigo mismo y con el mundo. Siendo, el sí mismo se relaciona a su ser más propio como posibilidad.

Pero esas posibilidades hacia las que se proyecta son limitadas. Por la condición de su ser como ser-posible-finito, el *Dasein* se proyecta sobre las posibilidades que en una cierta situación le son posibles. Por ello, la significación ontológica de la facticidad, a saber, el hecho de que al *Dasein* le ha sido dado su ser como existencia y de que tiene que ser –tiene que cumplir su existencia como tarea– se concreta *ónticamente* como la elección y consecuente asunción de las posibilidades fácticas finitas que cada situación le ofrece al *Dasein*. En tal sentido puede leerse la siguiente declaración de Heidegger: «*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de "nuestro" *existir* "propio"» (Heidegger, 2000, p. 25).

Ahora bien, que el existente es capaz de elegir el modo en que él es, es decir, el modo particular en el que decide relacionarse con sus posibilidades, no significa que él sea capaz de establecer su propio ser. Es cierto que el existente determina el modo en que existe a partir de su relación con las posibilidades fácticamente posibles. Sin embargo, él no elige su ser como existencia. En la ontología heideggeriana, el ser sí mismo pertenece al ser (genitivo subjetivo) en tanto éste lo entrega a la existencia y, de ese modo, lo determina a ser el "ahí" en el cual el propio ser puede venir a la luz. Es por eso que Heidegger concibe al *Dasein* como el punto de entrecruzamiento del ser y del hombre.

Ésta es la facticidad fundamental, a la que me referí anteriormente al hablar de facticidad como estructura ontológica del existente. Esta facticidad ontológica delata cierto grado de pasividad última en la constitución del ser del *Dasein.* A mi modo de ver, en esa pasividad última se reconoce la pasividad que determina también la constitución fundamental del ser sí mismo como espíritu en Kierkegaard. Por otro lado, la concreción óntica de la facticidad ontológica como asunción de las posibilidades que la situación ofrece refleja, también –aunque con ciertas diferencias a las que habremos de referirnos más adelante– la concepción kierkegaardiana del sí mimo auténtico, esto es, de aquel que se asume plenamente como espíritu, en tanto y en cuanto éste es el que se decide por las posibilidades fácticas y finitas que se le ofrecen en el instante. Cabría plantearse también aquí si la aceptación de la facticidad de la situación en la decisión del existente auténtico no implicaría, además, una síntesis entre los condicionamientos fácticos que la realidad física impone y la posibilidad de ser proyectada por el *Dasein*.

2.4 Ser sí mismo auténtico e inauténtico

Por ser el *Dasein* esencialmente en cada caso su posibilidad, «*puede* este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "parece ser" que se gana» (Heidegger, 2010, p. 54). Tal como sostiene Kuder, «en la concepción heideggeriana, existencia y ser en cada caso suyo, deben entenderse como condiciones de posibilidad de existencia auténtica e inauténtica» (Kuder, 2015, p. 140).

Para el Heidegger de *Ser y tiempo,* la existencia oscila entre dos grandes modos de ser posibles: la autenticidad [*Eigentlichkeit*][6] y la inautenticidad [*Uneigentlichkeit*][7]. Ambos modos de ser «tienen su fundamento en que todo "ser ahí" se caracteriza por el

[6] O "propiedad", según la traducción de Gaos.
[7] O "impropiedad", según la traducción de Gaos.

"ser, en cada caso, mío"» (Heidegger, 2010, p. 55). Esto significa que, siendo el *Dasein* un ser-posible cuyo existir consiste en tener que hacerse a cada momento, debe elegir entre estos dos modos de ser posibles. El sí mismo que se decide por una existencia auténtica, es aquel que se elige a sí mismo, ganándose a sí; en cambio, el sí mismo que elige existir de manera inauténtica, es aquel que, no eligiéndose a sí mismo, se pierde en el impersonal. Lo cierto es que ambos modos de ser son modos en que el ser [*sein*] se manifiesta en el "ahí" [*da*], de manera auténtica o de manera inauténtica, respectivamente.

Como es sabido, Heidegger llama "uno" [*das Man*] al sí mismo que se decide por la existencia inauténtica. El "uno" «es un existenciario inherente a la constitución positiva del "ser ahí"» (SZ, p. 128/Heidegger, 2010, p. 146). Éste, que no es "nadie" y que son todos a la vez, establece el modo de ser de la existencia inauténtica, de la cotidianidad de una existencia caída, en la que el individuo se comprende como un ente "ante-los-ojos": «"Uno" es en el modo del "estado de ser no en sí mismo" y la "impropiedad"» (SZ, p. 128/Heidegger, 2010, p. 145). El uno es el existente que se relaciona con sus posibilidades de un modo impropio, en tanto, eligiéndolas, no se elige a sí mismo. Por el contrario, se oculta a sí mismo su propio ser y se pierde en lo impersonal de las masas, haciendo lo que *se* hace, hablando como *se* habla y de lo que *se* habla, pensando tal cual *se* piensa. El uno es aquel sí mismo que, sabiéndose único e irrepetible, decide no ser quién es y se conforma con pertenecer a un sistema masificador que permanece encerrado en los límites de lo similar.

Por su parte, el sí mismo que se decide por la existencia propia «es una modificación existencial del "uno", en cuanto éste es un esencial existenciario» (SZ, p. 130/ Heidegger, 2010, p. 147). El sí mismo auténtico está abierto a su ser más propio como comprender y como ser-posible. El "ser ahí" propio es aquel que asume y empuña su propia condición ontológica que es la existencia. La autenticidad es el modo propio del existir, es aquel modo de ser elegido por el *Dasein* que acepta y asume su propia condición ontológica, la propia existencia, aquello a lo que está llamado a ser. Hacerlo le significa aceptar su condición finita de ser-posible.

Heidegger retomaría de Kierkegaard su concepción de la autenticidad en cuanto la existencia auténtica se da, para Heidegger, por la concreción óntica de la facticidad ontológica como asunción de las posibilidades que la situación ofrece. De igual modo sucede para Kierkegaard: el sí mismo auténtico –sí mismo como espíritu– es aquel que se decide por las posibilidades fácticas y finitas ofrecidas en el instante[8]. En *Los lirios del campo*[9], Kierkegaard afirma que el hombre debe contentarse con ser hombre. Podríamos deducir de allí que para Kierkegaard existe auténticamente quien se contenta con ser hombre. Contentarse con ser hombre implica, para Kierkegaard –y también para Heidegger–, asumir la propia facticidad. Por ello afirma Thonhauser: «Su tarea [la

[8] Si bien es cierto que Heidegger intentaría retomar cierto aspecto de la comprensión kierkegaardiana de la elección de sí mismo en la existencia auténtica, no resulta menos cierto que para algunos se trata de un intento insuficiente, superfluo y hasta insignificante. Sin embargo, no deja de ser destacable el grado de fundamentalidad que Heidegger le concede a la comprensión kierkegaardiana acerca de la elección de sí mismo en su propia comprensión de la existencia auténtica del Dasein en la que éste asume su ser como poder-ser. Así lo afirma Kuder en *Kierkegaards Heidegger*: «se podría argumentar de manera extremadamente polémica que *Ser y tiempo*, más precisamente en su culminación del análisis de la autenticidad, representa este "intento superfluo" [...]. Es cierto que los pasajes sobre la elección de sí mismo en *Ser y tiempo* ocupan un espacio insignificante. Sin embargo, los coloca en un lugar elemental: se trata de "atestiguación, por el "ser ahí" mismo, de un "poder ser" propio» (Kuder, 2015, pp. 150-151).

[9] Cfr. Kierkegaard, 1963, pp. 37-66.

del hombre] consiste en lo siguiente, primero que él *tiene que* asumir su facticidad, independientemente de qué forma pudiera cobrar en cada particular esta facticidad, y segundo que él *tiene que* proyectarse hacia su futuro de cara a ella» (Thonhauser, 2011, p. 183).

Esto no hace más que dejar en evidencia la directa recepción heideggeriana de la comprensión kierkegaardiana acerca de la autenticidad y la elección de sí mismo[10]. Siguiendo las palabras de Kuder, se trataría de una "adaptación" de los términos kierkegaardianos desplegados en las cartas de B de *O lo uno o lo otro* a los términos heideggerianos de *Ser y tiempo*:

> Las declaraciones de Heidegger sobre la elección de sí mismo muestran un carácter genuinamente activista-existencialista. Debido a la sorprendente similitud con el concepto de elección de B de *O lo uno o lo otro*, se puede suponer que Heidegger simplemente lo adaptó. De modo que transfiere pensamientos centrales de *O lo uno o lo otro* a la concepción de la autenticidad de *Ser y tiempo* (Kuder, 2015, p. 152).

2.5 Ser sí mismo auténtico: el "precursar"

Como hemos visto, el ser del *Dasein* es un ser-posible. El "ser ahí" es aquel que se halla siempre ya proyectado hacia el conjunto de posibilidades que le son fácticamente posibles. Ahora bien, el *Dasein* que se decide por una existencia auténtica es aquel que, asumiendo su propia facticidad y eligiéndose a sí mismo como ser-posible, se proyecta sobre su posibilidad más propia: la de "ser relativamente a su muerte".

La totalidad de las posibilidades desembocan en la posibilidad de la muerte. Ella es la más propia de las posibilidades por los caracteres que la determinan: «desde la perspectiva de *Ser y tiempo* la muerte es la posibilidad más propia de cada *Dasein*, porque ella es, por antonomasia, la posibilidad irreferente, irrebasable, cierta, pero, por lo pronto, indeterminada del existir» (Garrido-Maturano, 2018, p. 57). Por ser irreferente, la muerte me singulariza: ella es sólo mía y de nadie más; por ser irrebasable, el *Dasein* no puede ir más allá de ella; por ser cierta, la muerte es la posibilidad más segura de la existencia; finalmente, por ser indeterminada, la muerte es siempre ya posible. Por todo esto, la posibilidad de la muerte es la posibilidad más propia del existente.

Si todas las posibilidades del sí mismo desembocan en el horizonte último de la posibilidad de la muerte, entonces ésta es la posibilidad más peculiar: en el modo de relacionarse con ella, el *Dasein* pone en juego la totalidad de sus posibilidades, y

[10] Kuder señala, a nuestro entender, con razón, que Heidegger criticaría la ausencia de una filosofía existencial en Kierkegaard, pero, sin embargo, no haría más que retomar los puntos clave de la comprensión kierkegaardiana de la existencia: «Heidegger critica a Kierkegaard por una conciencia existencial insuficiente, pero adopta argumentos centrales de B en su análisis existencial» (Kuder, 2015, p. 152). Y más adelante agrega: «Señalamos que Heidegger ya en la página 42 de *Ser y tiempo* define el momento de la elección como esencial para su concepción del *Dasein* y de la existencia. Si reunimos los pasajes citados de la página 42 y la página 268 de *Ser y tiempo* [...], se muestra que el análisis existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* oculta una capa existencialista en su forma más pura, cuyo lugar sistemático radica en la cuestión de la transición de la inautenticidad a la autenticidad. Inherentemente hay una base existencialista. Un pensamiento que determina al *Dasein* como elección autónoma; un pensamiento que reflexiona sobre el *Dasein* que se apropia de sí mismo en el sentido de un "acto interior", elige y "gana" –un pensamiento que implica así una concepción existencialista y también una concepción sugestivamente teleológica de la existencia, desplegada hacia la autenticidad» (Kuder, 2015, pp. 152-153).

por tanto, se juega allí la totalidad de su ser como ser-posible. El sí mismo auténtico es aquel que elige sus posibilidades en función de la totalidad de su existencia y orientado hacia su muerte, es aquel que asume la facticidad en una situación que se abre y se articula desde el "precursar" [*Vorlaufen*] la propia muerte. En este sentido, lo propio de la existencia auténtica consiste en asumir la situación fáctica desde el "precursar" la muerte.

"Precursar" la propia muerte es asumir nuestro ser como ser finito y como ser-posible desde el horizonte de la posibilidad en la que desembocan la totalidad de las posibilidades. Es un sí mismo auténtico aquel que proyecta a cada instante el conjunto de sus propias posibilidades sobre el horizonte de la posibilidad de la muerte. Por lo tanto, existir de manera auténtica, por el "precursar" la propia muerte, quiere decir «hacer posible la posibilidad de la muerte» (Garrido-Maturano, 2018, p. 58). Ser sí mismo auténtico no es más que elegir el modo de ir muriendo.

Aquí es donde Heidegger se distingue de Kierkegaard: en su concepción acerca del modo de consumación de la facticidad. Mientras que para Heidegger la consumación de la facticidad es la muerte y mi relación con ella –relación que determina la autenticidad del resto de mis posibilidades–, para Kierkegaard no es la certeza de la propia muerte lo que le impide ni lo que le posibilita al sí mismo la tarea de llegar a ser sí mismo, sino su propia desesperación o la superación de esa enfermedad mortal. En tal sentido, escribe Thonhauser:

> Antes bien es el hombre mismo que de cara a esta certeza [la de la muerte] desespera y por obra de esta desesperación se impide a sí mismo llegar a ser lo que él hubiera podido ser. Él se deja desviar y aturdir por la certeza del ocaso, de modo que él no deviene la posibilidad, que le ha sido dado ser, aun cuando a él le fuese adjudicada la más breve existencia (Thonhauser, 2011, p. 185).

2.6 La angustia originaria

La asunción de la facticidad desde el "precursar" la muerte es inescindible de la angustia. El existente auténtico que "precursa" su propia muerte, asume –y no esquiva– su propia angustia. Así como el existente kierkegaardiano deviene espíritu a partir de la asunción *desde la angustia* de la condición que le fue dada, también el sí mismo auténtico heideggeriano es aquel que ha pasado por la angustia y desde ella ha asumido su condición pasiva de ser-posible. La angustia ante la posibilidad de la propia muerte es la angustia originaria en tanto ella constituye la posibilidad en la que desembocan todas las demás.

Al igual que Kierkegaard, Heidegger concibe la angustia como el temple ontológico que constituye el ser de todo hombre en tanto tal. La angustia originaria del *Dasein* –así como la del espíritu kierkegaardiano– puede ser caracterizada como angustia ante su ser como ser-posible o como angustia ante la indeterminación de la posibilidad. En el famoso parágrafo 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger retoma de Kierkegaard la noción de angustia y su respectiva diferenciación respecto del temor. Nuestro autor sostiene allí que la angustia se diferencia del temor en aquello "ante qué" se angustia la angustia. Mientras que «el "ante qué" del temor es en cada caso un ente intramundano, nocivo, que se acerca en la cercanía desde determinado paraje [...] el "ante qué" de la angustia es el "ser en el mundo" en cuanto tal» (Heidegger, 2010, pp. 205-206). Es decir, mientras que el existente teme de frente a un ente intramundano determinado que lo concierne en un cierto modo de ser fáctico, se angustia esencialmente ante el propio

ser como ser-en-el-mundo, esto es, como ser-posible que, en sí mismo, no es nada, en tanto está todavía indeterminado. En efecto, «el "ante qué" de la angustia es absolutamente indeterminado» (Heidegger, 2010, p. 206). Este "ante qué" de la angustia es el mismo por el cual el ser sí mismo como espíritu se angustia. En efecto, también para Haufniensis el espíritu se angustia ante la posibilidad como «una nada, la angustiosa posibilidad de *poder*» (Kierkegaard, 2016a, p.162). Al *Dasein* heideggeriano, así como al espíritu kierkegaardiano, no lo angustia un ente particular, sino más bien la indeterminación de la posibilidad en la que consiste su existir: lo angustia su ser como pura posibilidad, su existencia como tarea, como un "tener que ser".

La angustia ante la muerte consuma y se funda en la angustia ante el propio ser como ser-en-el-mundo. Esta angustia es propia de todo existente en tanto tal. El *Dasein* se angustia ante su ser como ser-posible y ante su ser como ser-en-el-mundo: «*aquello ante que se angustia la angustia es el mismo "ser en el mundo"*» (Heidegger, 2010, p. 207). El mundo se configura como el "ante qué" y también como el "por qué" de la angustia del sí mismo. «Aquello por qué se angustia la angustia no es una determinada forma de ser y posibilidad del "ser ahí" [...] aquello por que se angustia la angustia es el "ser en el mundo" mismo» (Heidegger, 2010, p. 207). La angustia abre al ser ahí a su ser como ser-en-el-mundo, pero no como un ente entre otros entes, sino como el ser cuya existencia consiste en hacer ser su ser en función de posibilidades, pero que en el plano originario permanece ya siempre indeterminado. Por lo tanto, en un sentido originario, lo que angustia al existente es su propio ser como ser-en-el-mundo, como ser-posible que, en sí mismo, no es más que la originaria indeterminación de la posibilidad que él mismo es.

En el estado de angustia originario del existente, los entes intramundanos pierden significancia. El conjunto de los entes "a la mano" y "ante los ojos" pertenecientes al mundo se hunden en la insignificatividad y en la irrelevancia. No le significan absolutamente nada al *Dasein*. El mundo ya no le "ofrece" nada. El "ante qué" frente al cual se angustia, es la nada de la insignificatividad. Para Heidegger, «lo que caracteriza el "ante qué" de la angustia es que lo amenazador no es *en ninguna parte*» (Heidegger, 2010, p. 206). Que lo amenazador no sea en ninguna parte no refiere a la existencia de una nada fáctica, sino a ese mundo que ya no tiene sentido para el sí mismo. En otras palabras, lo que angustia a la angustia «es ya "ahí" –y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que "angustia" y corta la respiración− y sin embargo, en ninguna parte» (Heidegger, 2010, p. 206).

Esa angustia originaria en la que el mundo se ve hundido bajo el manto de la insignificancia, me abre a mi ser como ser-posible y como ser-en-el-mundo. De frente a esta apertura, puedo elegir elegirme y conquistar mi ser o no elegirme y perder mi singularidad en el horizonte de lo impersonal.

2.7 Autenticidad e instante

Para Heidegger, «la constitución ontológica del Dasein se funda en la temporalidad [*Zeitlichkeit*]» (Heidegger, 1975, p. 278). El tiempo es la condición de posibilidad última en función de la cual el ser del sí mismo se articula. Siguiendo esta línea, desde una perspectiva ontológico-fundamental, la existencia auténtica es un modo de temporalización del ser. Al igual que para Kierkegaard, para Heidegger este modo de temporalización del ser de la existencia auténtica es el instante. La asunción del *Dasein* de su condición de ser-posible y ser-finito en la respectiva situación fáctica acaece en el instante.

En efecto, la idea kierkegaardiana de que la autenticidad se consuma en el instante como presente auténtico, que se configura como la asunción de la facticidad, es retomada por Heidegger. La concepción kierkegaardiana de la existencia auténtica como acaecida en el instante en el que el existente se comprende y se elige a sí mismo como espíritu a partir de las posibilidades que le están fácticamente dadas, ejerce una influencia directa en la comprensión heideggeriana de la existencia auténtica como asunción de la situación fáctica, en tanto existir auténticamente para Heidegger significa empuñar las posibilidades que se abren como fácticamente posibles para el *Dasein* en cada situación. Heidegger retoma de Kierkegaard la determinación de que tal asunción de las propias posibilidades acontece en el presente auténtico de la resolución. Y él lo denomina también, retomando la noción kierkegaardiana, "instante" [*Augen-blick*].

Para Heidegger, el tiempo se temporaliza siempre desde el advenir: desde la propia muerte. Es por esto que el instante acaece como el presente en el que el *Dasein,* adviniendo a su futuro más propio, en el "precursar" su propia muerte desde el retro-venir a sus posibilidades *sidas*, vuelve su ser hacia la situación en la que está y determina las posibilidades que a él, en esa situación, le son fácticamente posibles. Por lo tanto, el instante es el modo de temporalización del ser en el que el existente se resuelve a ser lo que es: un ser finito. En el instante, el *Dasein* asume su condición presente, la situación en la que el existente existe y en la que "precursa" su propia muerte. Esto habilita la existencia de un tiempo pasado y un tiempo futuro. De lo contrario, sólo existiría el tiempo lineal como pura sucesión de momentos. En este sentido, la conciencia del presente como mi presente, con-figura la existencia de un pasado y un futuro, relacionados con ese presente. Dicha consciencia sólo es posible en el instante en el que el existente asume su propia finitud.

En otras palabras, el instante es el presente auténtico en el que el existente se decide por sí mismo asumiendo su finitud en el "precursar" de su propia muerte, proyectando el conjunto de sus posibilidades sobre la posibilidad última de la muerte. En efecto, «el instante no es otra cosa que la mirada de la resolución en la que se abre y mantiene abierta la plena situación del obrar» (GA 29/30, p. 224).

2.8 Aportes finales

La posibilidad de una puesta en diálogo entre ambos pensadores en torno a la cuestión del sí mismo auténtico a partir de una perspectiva fenomenológico-hermenéutica externa, ha puesto en evidencia algunos rasgos esenciales que acercan –así como otros que alejan– la comprensión heideggeriana de la existencia auténtica del *Dasein* desplegada en *Ser y tiempo* a los desarrollos kierkegaardianos relativos al ser sí mismo auténtico desplegados en algunas de sus obras pseudónimas.

Ambos pensadores procuran dilucidar la estructura fundamental del ser sí mismo a partir de elementos similares: la existencia como relación y como posibilidad, la distinción de los dos modos de existencia –auténtica e inauténtica–, y los puntos de partida en la comprensión de los fenómenos del instante y de la angustia.

Sin embargo, también es posible reconocer diferencias entre ellos: por un lado, Heidegger se aleja del abordaje que Kierkegaard hace del sí mismo en tanto su interés no está centrado en el existente singular sino más bien en el ser del sí mismo como comprensión del ser. Por otro lado, si bien ambos reconocen la existencia de dos modos de ser, no coinciden en la determinación de la posibilidad más propia del sí mismo por la cual éste se abre a la existencia auténtica. Finalmente, es pertinente señalar una

diferencia fundamental respecto del grado de pasividad que ambos reconocen en el sí mismo en el acaecer del instante. Intentaré exponer estos puntos de manera sintética y precisa a continuación.

En primer lugar, la existencia como relación y como posibilidad es un rasgo común en ambas filosofías: el sí mismo como espíritu, al igual que el *Dasein*, es un ser-posible cuya existencia consiste en elegir el modo de ser sí mismo a partir de la relación consigo mismo y con lo otro de sí. En ambos casos, ser sí mismo no es más que existir de un modo u otro desde la relación a las propias posibilidades. El sí mismo como espíritu y el sí mismo como *Dasein* son seres posibles relacionados a su más peculiar posibilidad de ser.

En segundo lugar, tanto Kierkegaard como Heidegger distinguen dos modos de existencia: la auténtica y la inauténtica. La existencia auténtica supone, para ambos, la concreción óntica de la facticidad ontológica como asunción de las posibilidades que la situación ofrece. En este sentido, ser sí mismo auténtico supone asumir la propia condición como ser-posible-finito y comprenderse a sí como relación a las posibilidades más propias: en el caso de Kierkegaard, aquellas que me realizan históricamente en mi individualidad, aquellas que me constituyen como un "quién" singular con una continuidad histórico-aconteciente"; en el caso de Heidegger, la posibilidad de la propia muerte; en cambio, existir de modo inauténtico supone evadir y escapar del propio sí mismo, esquivando la angustia que conlleva asumir la propia condición.

En tercer lugar, en lo que refiere al fenómeno del instante, podemos señalar que para ambos pensadores la existencia auténtica se temporaliza en el instante. En efecto, Heidegger toma de Kierkegaard la idea de que la asunción de su propia condición y de sus propias posibilidades acontece en el instante. Por último, respecto del fenómeno de la angustia, el mismo Heidegger reconoce explícitamente haber retomado de los análisis kierkegaardianos la distinción entre temor y angustia y el señalamiento de las condiciones del "ante que" de la angustia.

Veamos ahora aquellas comprensiones en las que ambos pensadores se diferencian. En primer lugar, si tenemos en cuenta su interés a la hora de abordar el ser del sí mismo, podemos afirmar con certeza que los análisis de Heidegger se alejan de los planteos de Kierkegaard. Mientras que este último articula los elementos que constituyen al sí mismo en tanto existente singular e individual, Heidegger procura llevar a término una exégesis ontológica del ser del "ser ahí" poniéndola en relación con la cuestión del ser. Su interés está puesto en la formulación de una ontología fundada en la concepción del existente como fuente de comprensión del ser. Heidegger parte de la pregunta por el ser, mientras que Kierkegaard se interesa por la existencia del individuo singular. En razón de la diferencia de intereses existentes entre ambos pensadores, mientras que el sí mismo como espíritu es comprensión de sí, el *Dasein* es comprensión de sí, pero también del ser y de los entes en general –de modo tal que el modo de ser del sí mismo auténtico es determinado por su relación con el ser y con los entes del mundo–. Kierkegaard no desarrolla este aspecto, en tanto no le concede el mismo grado de primordialidad al ser. Por su parte, y a raíz de su concepción del sí mismo como comprensión de sí y del ser de los entes, Heidegger considera que la existencia no es una categoría exclusiva del existente singular e individual, sino que le corresponde también al existente en un orden colectivo: es decir, como pueblo. Esto sería impensable desde la perspectiva del filósofo danés.

En segundo lugar, la posibilidad auténtica a la que se relaciona el sí mismo que se ha decidido por una existencia auténtica es diferente en ambos casos. Para Kierkegaard, la posibilidad más propia es aquella que concierne a mi propia realización. Se trata, más bien, del conjunto de posibilidades plenificadoras que me configuran como un quién

dotado de una historia personal, que es constituida a partir de mis propias posibilidades relacionadas de manera continua y articuladas en una situación que se despliega de manera temporal. Ser sí mismo auténtico supone, en este sentido, decidirse por aquella posibilidad que llene de sentido mi existir y que comprometa todo mi ser, que forme parte de mi historia personal. No una posibilidad entre otras, sino aquella que de sentido a mi ser y a todo lo que me rodea. En cambio, para Heidegger, la posibilidad auténtica es la posibilidad última de la muerte. La continuidad histórica del ser sí mismo como *Dasein* se abre, para Heidegger, desde el "precursar" la propia muerte. El ser sí mismo auténtico es aquel que se relaciona al conjunto de sus posibilidades siendo consciente de su finitud: elige sus posibilidades sabiendo que en algún momento va a morir.

En tercer lugar, Heidegger se diferencia del planteo kierkegaardiano sobre el fenómeno del instante. Es cierto que ambos parten de la comprensión del instante como temporalización de la existencia auténtica. Sin embargo, Kierkegaard reconoce en el ser sí mismo como espíritu que se abre al instante un grado de pasividad mayor. Para el danés, el instante le sobreviene al espíritu en algún momento de su existencia: él viene a su encuentro de manera casi secreta, "a hurtadillas". El instante se le es dado por el modo en que se le ofrece la realidad. El sí mismo como espíritu recibe pasivamente este instante que se le es dado. En cambio, para Heidegger es el *Dasein* el que abre el instante desde el "precursar" la propia muerte. Para el alemán, el instante es puesto por el "ser ahí" en el momento en el que éste se proyecta sobre sus posibilidades sabiendo que ha de morir. El instante no viene al existente, sino que es puesto por él.

Para Kierkegaard, el instante se abre desde el temple de la fe. Pero no una fe confesional, sino una más fundamental y originaria: la fe en que mi existencia puede tener un sentido y en que ese sentido me es dado. El instante hace que mi existencia tenga sentido para el todo y que todo tenga sentido para mí. El instante es el presente de la armonía plena. En cambio, para Heidegger el instante es abierto por el *Dasein* desde el temple de la angustia del "precursar" la propia muerte. El presente auténtico ocurre cuando se abre la situación fáctica respectiva desde una actitud del "ser ahí" de asumir su condición de ser-finito. En otras palabras, el instante acaece como la resolución del *Dasein* que se relaciona con sus posibilidades desde el "precursar" la muerte, desde la conciencia de su finitud. Por lo tanto, mientras que para Kierkegaard es el instante el que produce la resolución del espíritu, para Heidegger es la resolución del *Dasein* la que produce el instante.

Esta última diferenciación nos permite evidenciar otra más referida a la comprensión de la temporalización. Para Kierkegaard, el tiempo se temporaliza siempre desde el presente, desde el instante. Es el presente el que determina las posibilidades. El sí mismo como espíritu se proyecta hacia sus posibilidades futuras desde su horizonte presente. La mirada está puesta en el presente. En cambio, para Heidegger, el tiempo se temporaliza siempre desde el advenir, desde la propia muerte. Es el futuro el que determina las posibilidades. El *Dasein* se proyecta hacia sus posibilidades desde el horizonte de la posibilidad de la muerte: el presente auténtico se abre desde la proyección de la muerte. Podríamos decir, entonces, que la mirada está puesta en el futuro.

Para ambos pensadores, el sí mismo, frente a la posibilidad, se angustia. Tanto para Kierkegaard como para Heidegger, la angustia es el temple ontológico que determina la estructura fundamental del ser de todo hombre. Ambos conciben esta angustia originaria como angustia ante mi ser como ser-posible, como angustia ante la indeterminación de la posibilidad. Se trata de la angustia de quien sabe *que puede* ser y no sabe nada acerca de *qué puede* ser. Sin embargo, la angustia se concreta de un modo diferente en cada caso.

Para Kierkegaard, el espíritu se angustia ante la posibilidad de no ser hoy el sí mismo particular que se le ofrece ser y ante la posibilidad de no decidirse por una vida integral,

continua, histórica, en la que pueda desarrollar, en armonía con los otros y con el mundo, las posibilidades fácticas que le son dadas. Dicho de otro modo, el espíritu se angustia ante la posibilidad de no asumirse como el espíritu finito que él es con la ayuda del Poder que lo puso como ese sí mismo que es y que lo deja ser, ofreciéndole en cada situación particular un conjunto de posibilidades de ser, por medio de la apertura de una realidad fáctica en la cual éste puede ser quien es. Pero por sobre todo, el espíritu se angustia ante la posibilidad de la nada: de que la muerte –individual y general– desemboque en el absurdo del sinsentido, consumiendo una vida para nada. En este sentido, la angustia es angustia ante el hecho de que la posibilidad indeterminada –que antes de ser elegida y asumida es nada– nos conduzca a la nada del sinsentido. Sin embargo, para Kierkegaard, no es posible permanecer angustiado indefinidamente, sino que es necesario *saltar*, ya sea a la desesperación de la falta de espíritu o a la fe en que todo tiene un sentido absoluto que el espíritu no puede producir ni conocer, y que para Kierkegaard se encarna, por antonomasia, en el cristianismo.

En cambio, para Heidegger, el *Dasein* se angustia ante la posibilidad de la propia muerte, es decir, ante la posibilidad de dejar de ser mañana el sí mismo que hoy ha decidido ser. La angustia es angustia ante la posibilidad de dejar de ser. A diferencia de la propuesta kierkegaardiana, para Heidegger la autenticidad no radica en saltar, sino en permanecer angustiado hasta el final. Esto sucede concretamente en el precursar, en tanto la angustia ante mi ser como ser-posible es angustia ante la posibilidad que contiene todas las demás posibilidades, incluso antes de su determinación: es decir, la posibilidad de la muerte. De este modo, mientras que para Kierkegaard la angustia es angustia ante dejar de ser sin haber sido quien se podía haber sido y morir sin haber sido uno mismo en plenitud, para Heidegger la angustia es tan sólo angustia ante dejar de ser, es decir, ante la propia muerte.

Referencias

GARRIDO-MATURANO, Ángel E. (2018). “Instante y situación. Problematización de la relación entre instante y situación entorno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, en Ágora: Papeles De Filosofía, 37(2), pp. 53-75. Doi: https://doi.org/10.15304/ag.37.2.4144.

HEIDEGGER, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit.* Tübingen, Niemeyer, 1963.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y tiempo,* trad. José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2019.

HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrman. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, eds. Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.

KIERKEGAARD, Søren (1963). *Los lirios del campo y las aves del cielo.* Madrid: Guadarrama.

KIERKEGAARD, Søren (2008). *La enfermedad mortal.* Madrid: Trotta.

KIERKEGAARD, Søren (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.* México: Universidad Iberoamericana.

KIERKEGAARD, Søren (2016a). "El concepto de angustia", en CAPPELØRN; GONZALEZ; LARRAÑETA; TAJAFUERCE (eds.). *Escritos*, vol. 4/2. Madrid: Trotta, pp. 125-278.

KIERKEGAARD, Søren (2016b). "Migajas filosóficas o un poco de filosofía", en CAPPELØRN; GONZALEZ; LARRAÑETA; TAJAFUERCE (eds.). *Escritos*, vol. 4/2. Madrid: Trotta, pp. 25-124.

KIERKEGAARD, Søren (2007). "O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II", en CAPPELØRN; GONZALEZ; LARRAÑETA; TAJAFUERCE (eds.). *Escritos*, vol. 3. Madrid: Trotta, pp. 11-316.

KUDER, Paul (2015). *Heideggers Kierkegaard.* Dresden: Nomos.

PIEPER, Annemarie (2014). *Søren Kierkegaard.* München: Beck.

THONHAUSER, Gerhard (2016). "Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard", en SHULZ; STEWART; VERSTRYNGE (eds.). *Kierkegaard Studies*. Berlin: De Gruyter.

THONHAUSER, Gerhard (2011). *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/München: Alber.

RINGLEBEN, Joachim (1995). *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar.* Göttingen: Vandenhoec.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 111-137
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.132

Heidegger/Nietzsche
La concepción del ser como mismidad e ipseidad

Heidegger/Nietzsche
The conception of Being as sameness and as ipseity

IRENE BREUER
(Bergische Universität Wuppertal)

Resumen: Esta contribución elabora la concepción del ser en su mismidad e ipseidad en Heidegger y Nietzsche, contrastando la concepción nietzscheana de la voluntad de poder y del eterno retorno con la interpretación heideggeriana y enmarcándola dentro de su concepción del ser anterior y posterior a la *Kehre*. La tesis sostiene que, mientras Heidegger concibe la ipseidad ya no como identidad a sí mismo en el sentido de las egologías tradicionales, sino como modo de existencia auténtico del *Dasein* que se asume como tal, la concepción de Nietzsche es la inversa: la ipseidad como modo de existencia implica la renuncia a ser uno mismo y la asunción de diferencias y transformación de las fuerzas componentes. Mientras la mismidad en Nietzsche se resume al querer [*Wille*] como unicidad eternamente retornante, un retorno a la mismidad originaria en el sentido heideggeriano es imposible porque las diferencias son irreductibles a una pertenencia originaria de ser y pensar. Paradójicamente, el "yo" nietzscheano es propiamente él mismo, renunciando a ser él mismo: éste es el poder que lo singulariza.
Palabras Clave: identidad, subjetividad, ontología, voluntad de poder, eterno retorno

Abstract: This paper elicits the conception of the self as sameness and as ipseity in Heidegger and Nietzsche by confronting Nietzsche's conception of the will to power and eternal return with Heidegger's interpretation, while setting it within the framework of Heidegger's conception of being before and after the *Kehre*. It claims that, while Heidegger conceives of ipseity no longer as the self of a self-identical being in terms of the traditional "egologies" but as the proper mode of existing of Dasein that assumes itself, Nietzsche's conception is the inverse: ipseity as mode of existence implies renouncing to being oneself as sameness and assuming the fact of being composed by differences and forces in continuous transformation. While sameness in Nietzsche is restricted to the will as an eternally returning unicity, a return to the originary sameness in the Heideggerian sense proves to be impossible insofar as those differences are irreducible to a primary belonging-together of being and thinking. Paradoxically enough, the Nietzschean "I" becomes properly itself only by renouncing to being itself: this is the power that singularizes it.
Keywords: identity, subjectivity, ontology, will to power, eternal return

1. Introducción

La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche la concibe supone la crítica a la posibilidad de un equilibrio en el universo y, por lo tanto, la imposibilidad de una síntesis entre contrarios. Más aun, conlleva la anulación del pensar representativo en tanto postula la no-separación entre sujeto y objeto, ya que ambos no son sino indistintamente interpretación-interpretante, implicando el rechazo al concepto de ser. En efecto, la representación se caracteriza por convertir al hombre en «representante de lo existente en el sentido de la objetividad», en palabras de Heidegger. Y agrega: «El que el mundo se convierta en imagen, es el mismo procedimiento por el cual el hombre dentro de lo existente se convierte en *subjectum*» (Heidegger, 1994a, p. 87). Nietzsche rechaza toda separación entre sujeto y objeto, ser y mundo: «*No hay nada más que el todo* [*Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen*!]», no hay nada transcendente, nuestro "ser" pertenece al todo, está unido al todo, no hay nada que pueda medir, comparar nuestro ser (Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, par. 8, p. 96 y ss.). Ser y mundo conforman una totalidad indisociable; una unidad altamente inestable y temporaria de una multiplicidad de seres en lucha, que, al afirmarse a sí mismos, afirman involuntariamente al todo del cual forman parte[1]. Nietzsche caracteriza esta totalidad como "caos": el «carácter total del mundo […] para toda la eternidad», en cuanto carece de «orden, articulación, forma, belleza y esencia»[2]. Sólo desde el punto de vista del hombre limitado este caos puede parecer indistinguible, pero Nietzsche lo ve como *Dike*-Necesidad, como devenir necesario, sin comienzo ni fin, que carece de toda regulación intencionada, rechazando, por ende, tanto una divinificación, como una objetivación del devenir. Caos, necesidad y eterno retorno se articulan: el caos no antecede a un movimiento circular de las fuerzas, sino que es eterno, no devenido [*ungeworden*], y retorna en cada círculo. Tampoco el círculo ha devenido (o tiene un origen [*ein Gewordenes*], sino que es la «ley primera [*Urgesetz*]», así como lo es la cantidad de fuerza, «sin excepción ni transgresión»[3]. El devenir está impulsado por la oposición de fuerzas, cuya determinación es su necesidad, que a la vez es una interpretación: «el eterno retorno es pues, la interpretación del universo que presupone el caos» (Müller-Lauter, 1999b, p. 345). Además, como para Nietzsche el cuerpo es una organización de dominio, y el devenir es considerado desde el punto de vista de la animalidad y los instintos, el caos es entendido, no como un desorden sin ley, sino como protección frente a la riqueza apabullante del devenir (Müller-Lauter, 1999b, p. 143).

La interpretación, y no ya la relación representativa, es la que constituye un hilo de Ariadna con el cual el hombre puede tornar formulable este devenir eternamente caótico. Para el pensamiento metafísico moderno, en cambio, el caos es informulable, impensable y constituye su límite, ya que «conocimiento y devenir se excluyen» (NF

[1] NF 1884-1885, KSA 11, 27(27), p. 282: «Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein-und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesen unwillkürlich auch das Ganze bejahen.»

[2] *Die fröhliche Wissenschaft*, af. 109, KSA 3, p. 468: «Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Wesenheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.»

[3] NF 1880-1882, KSA 9, 11(157), p. 502: «es gab nicht erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine feste kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfthe gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der *Kreislauf* ist nichts *Gewordenes*, er ist das Urgesetz, so wie die *Kraftmenge*. Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung.»

1885-1887, KSA 12, 9(89), p. 382). La totalidad del mundo sólo puede ser aprehendida gracias al autoengaño de la voluntad[4], por la cual ésta "cree" conocer. Este "límite de lo expresable" propio de la metafísica no consiste en un retorno a la vida instintiva, aunque «la mayor parte del pensar consciente de un filósofo est[é] guiado de modo secreto por sus instintos» (*Jenseits von Gut und Böse*, par. 3, KSA 5, p. 17), sino en considerar las valoraciones como ficciones regulativas útiles para la vida, es decir, en admitir su no-verdad. Implica, además, negar toda permanencia o indestructibilidad del mundo, admitir su contante devenir[5], su eterna invención. Es desde este "habla del límite de lo expresable" que es posible asumir el caos como ficción y así evitar la reducción de la multiplicidad de fuerzas a un nuevo principio.

Estas aseveraciones se diferencian de la lectura heideggeriana de Nietzsche, que interpreta la noción de eterno retorno como «un enunciado sobre el ente en su totalidad», como «la última posición metafísica fundamental en el pensamiento occidental» (Heidegger, 2000a, pp. 212 y 214), o como un retorno infinito de una secuencia finita de eventos en su mismidad ontológica. Por el contrario, el pensamiento nietzscheano no plantea el retorno de la identidad del ciclo ni de la permanencia del ser en su mismidad, sino el retorno de la unidad de un devenir cambiante y de un "ser" en tanto multiplicidad irreductible, que se sabe interpretación. En efecto, sólo los «cortos de vista» encuentran una permanencia en el mundo, una «tierra firme en el mar del devenir» (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 4-5, p. 823). En cambio, el hombre que afirma el retorno de lo mismo simultáneamente lo recrea y transforma ("Auf den glückseligen Inseln", *Also sprach Zarathustra* II, KSA 4, p. 110).

Cabe aquí hacer una distinción: la repetición en sentido estrecho fundamenta la posibilidad de la representación, en sentido amplio, en cambio, inaugura la diferencia, la que escapa a la representación por estar inscripta en un proceso de alteración constante y continuo. En este sentido, Nietzsche y Kierkegaard coinciden en afirmar que la repetición en el seno de la identidad es imposible. Por un lado, como sostiene Nietzsche, el olvido de los viejos valores es necesario para poder recrearlos en un nuevo comienzo ("Von den drei Verwandlungen", *Also sprach Zarathustra* I, KSA 4, p. 31). Por el otro, Kierkegaard descubre que al repetir se inaugura por medio de la praxis una nueva acción diferenciada de la primera: «Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición" (Kierkegaard, 1976, p. 199). La repetición que origina la diferencia no es, pues, reductible a un sistema conceptual ni admite distribuciones fijas, sino que se caracteriza por una variación incesante. Por ende, la afirmación de la repetición idéntica de la multiplicidad irreductible genera paradójicamente diferencias sometidas a un eterno devenir. La repetición, concluye Kierkegaard, «es el *interesse* de toda metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en el que la metafísica naufraga» (Kierkegaard, 1976, p. 161).

En la interpretación de Heidegger, por el contrario, Nietzsche lleva a cabo el cumplimiento de la metafísica: «el pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de Occidente desde Platón, es metafísica». La metafísica intenta dar respuesta al qué es y cómo es el ente en su totalidad, pregunta respondida en Nietzsche a

[4] NF 1885-1887, KSA 12, 9(89), p. 382: «Folglich muss „Erkenntnis" etwas anderes sein: es muss ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muss die *Täuschung des Seienden* schaffen.»

[5] NF 1885-1887, KSA 12, 9(89), p. 826: «Die Dinge selbst an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Thierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter […] im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten.»

través de las nociones de voluntad de poder y eterno retorno. Las cinco «expresiones fundamentales» de Nietzsche (voluntad de poder, nihilismo, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre, la justicia) corresponden a los cinco puntos fundamentales de la metafísica, que se corresponden y articulan entre sí de la siguiente manera:

> "La voluntad de poder" es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. "Nihilismo" es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. "Eterno retorno de lo mismo", se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente. "El superhombre" designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. "Justicia" es la esencia de la verdad del ente como "voluntad de poder" (Heidegger, 2000b, pp. 209-211).

La voluntad de poder, que es el poder incondicionado del Querer (Heidegger, 2000b, p. 213), constituye la esencia del ente. El ente afirma sus caracteres en la concepción del eterno retorno, el cual no puede sino querer retornar eternamente, ésta es «su posición metafísica fundamental» (Heidegger, 2000a, p. 211). Para Heidegger, Nietzsche no supera la metafísica, sino que, en la unidad de su pensamiento, constituye su acabamiento, y a su vez, su tragedia: «con el pensar del pensamiento del eterno retorno lo trágico en cuanto tal se convierte en el carácter fundamental del ente» (Heidegger, 2000a, p. 299). Nietzsche recurre a la controversia con el pensamiento platónico-cristiano y a su consecución en la modernidad (Heidegger, 2000a, p. 213).

En este contexto, interesa a este trabajo no sólo la contraposición y esclarecimiento de ambas posiciones en torno al ser y a la identidad, sino examinar las nociones de mismidad e ipseidad implicadas en ellas. Para ello, se delineará el marco conceptual heideggeriano en el cual se enmarca la crítica a Nietzsche, para esclarecer la concepción de mismidad e ipseidad con anterioridad y posterioridad a la *Kehre*. A continuación, se analizará en primer lugar la interpretación heideggeriana de la subjetividad en Nietzsche, para luego analizar su articulación como voluntad de poder y eterno retorno, su relación con la verdad y la noción de identidad, para concluir con el esclarecimiento del sí mismo en ambos planteos con recurso a la distinción entre mismidad, ipseidad y diferencia planteada por Heidegger en sus escritos anteriores y posteriores a la *Kehre*. La tesis sostiene que, mientras en Heidegger la ipseidad es concebida ya no como identidad a sí mismo según las egologías tradicionales, sino como modo de existencia, la temporalidad del "haber sido propio" implica una reiteración, por la cual el *Dasein* se vuelve sobre su condición de yecto y asume o toma sobre sí el ente que ya es, es decir, su propio modo de existir auténtico. En Nietzsche, por el contrario, la ipseidad como modo de existencia consiste en asumir el haber-sido y el por-ser, implica renunciar a ser uno-mismo y aceptar la transformación de la multiplicidad de las fuerzas que me componen. La mismidad en Nietzsche se resume al querer, al *Wille* que, como co-pertenencia de las diferencias constitutivas de las fuerzas, idéntico a sí mismo retorna eternamente. Mientras en Heidegger, la pérdida y el olvido de sí mismo mientan una existencia inauténtica que se pierde a sí misma en la cotidianeidad, en Nietzsche, por el contrario, esta pérdida caracteriza su "ser" auténtico y voluntariamente querido en aras de posibilitar su recreación. Un retorno a la mismidad originaria en el sentido heideggeriano es imposible porque, por un lado, las diferencias no admiten una distribución fija, y por el otro, son irreductibles a una pertenencia de ser y pensar originaria. Paradójicamente, el "yo" nietzscheano es propiamente él mismo, renunciando a ser él mismo: éste es el poder que lo singulariza.

2. Marco conceptual de la crítica heideggeriana: mismidad, ipseidad y diferencia

Antes de entrar en el desarrollo de estas cuestiones, es necesario esclarecer el marco conceptual en el que están insertas. Ya en *Ser y Tiempo* de 1927 Heidegger rechaza la concepción del alma como sustancia, del yo como *subjectum*, en una palabra, las ontologías tradicionales[6]. En ellas, el concepto de sujeto no caracteriza a la ipseidad [*Selbstheit*], «el "ser sí mismo" del yo qua "sí mismo", sino la mismidad [*Selbigkeit*] y constancia [o permanencia] [*Beständigkeit*] de algo siempre ya "ante los ojos" [o simple estar-ahí] [*Vorhandenen*]» (Heidegger, 1999, p. 347). A la pregunta por el ser como fundamento de vivencias y como permanencia, el «"qué" [*Was*]», Heidegger opone la pregunta por el ser que en cada caso es existiendo, el «"quién" [*Wer*]» (Heidegger, 1999, p. 57) o *Dasein*. El *Dasein* o "Ser-ahí" se funda en el «"estado de ser en sí mismo" [o mantenimiento de sí] del "sí mismo" existente [*"Selbständigkeit" des existierenden Selbst*]» (Heidegger, 1999, p. 330). La tesis de Heidegger plantea, por lo tanto, que la ipseidad —el ser sí mismo— es una «manera de ser del *Dasein*, una manera, para ese ente, de relacionarse consigo mismo y con su ser» (Romano, 2017, p. 336), reviste, por ende, el carácter de un existenciario (Heidegger, 1999, p. 147). La ipseidad designa el modo en que el *Dasein* existe en modo propio [*eigentlich*] cuando se hace cargo de su existencia, asumiendo su propio ser (Heidegger, 1999, p. 146). El poder ser propio permite captar el mantenimiento de sí mismo [*Selbst-ständigkeit*], que se alcanza en la resolución precursora. El Dasein «es propiamente sí mismo [*eigentlich selbst*]» en cuanto asume a la propia muerte como la posibilidad más propia. Este poder ser propio que nos singulariza, esta existenciaridad, «*da la constitución ontológica del "estado de ser en sí mismo* [*Selbst-ständigkeit*]*" del "Ser-ahí"*» (Romano, 2017, p. 350). Por ello, «el "Ser-ahí" no dice "yo" [para Heidegger un simple «índice formal» (Heidegger, 1999, p. 132)] sino que "es"» (Romano, 2017, p. 350). Es gracias a esta comprensión de la ipseidad en tanto modo de existir que, para Heidegger, «la "mismidad" [*Selbigkeit*] del "sí mismo" existente [*eigentlich existierenden Selbst*] está […] separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias» (Heidegger, 1999, p. 147). La mismidad [*Selbigkeit*] y la ipseidad [*Selbstheit*] del sí mismo se revelan como respuestas a la pregunta por el "quién" y se articulan en «una pluralidad de maneras "subjetivas" de ser» (Greisch, 1994, p. 166). La ipseidad, en tanto manera subjetiva de existir, se distingue de la mismidad como permanencia de una esencia invariable. Aquí encontramos el primer paso de una des-ontificación de la ipseidad y el acento en la dimensión temporal de la existencia.

El desarrollo de la pregunta por el ser conduce a Heidegger a una "vuelta" [*Kehre*], que se manifiesta por primera vez en las conferencias dadas en 1930 bajo el título de *De la esencia de la verdad.* Allí enfoca esta pregunta a partir no ya del ser del ente, sino del tránsito del tiempo al ser, un salto bajo la conducción de la libertad como esencia de la verdad, que constituye al *Dasein* en libertad para el ser [*Sein*], (Heidegger, 1948). Es en los *Aportes a la filosofía* de 1936 donde esta pregunta por la verdad del ser se desarrolla a partir del ser en su propia historicidad, para el cual Heidegger acuña el término de "*Seyn*". Aquí, el *Seyn* despliega su plena esencia como evento de la fundación del "ahí", una fundación que, por un lado, posibilita la transformación del ser humano y por el otro, el acontecer histórico de la verdad. La idea de un ser [*Seyn*] que acontece al *Dasein* se confunde con el acontecimiento [*Ereignis*] como proceso

[6] Cfr. Walton, 2001, para un análisis detallado, realizado dentro del marco de un examen de las diversas figuras de la identidad en la fenomenología post-husserliana.

de automanifestación del mismo *Seyn* —una concepción que rompe definitivamente con la hipótesis de un ego autosuficiente (Heidegger, 2003, cfr. Tengelyi, 2017)—. La reflexión en torno al ser caracteriza también el período entre 1936 y 1940, donde se ubican las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo sobre Nietzsche, que se extienden hasta 1946. En Nietzsche la pregunta por el ser del ente devela a la voluntad de poder como la verdad del ente, mientras el ser "es" como eterno retorno de lo igual.

En sus *Conceptos Fundamentales*, dictados en la misma universidad en 1941, el concepto de mismidad ya no mienta un modo de ser impropio del *Dasein*, sino una determinación del ser mismo. Heidegger distingue aquí la mismidad de la igualdad: para que haya «lo Mismo sólo se precisa de unicidad», mientras que para que haya «lo Igual hacen falta cosas distintas y múltiples». Mientras la mismidad del ser reúne en sí las determinaciones del ser, es decir, aquello de lo cual el ser se diferencia —ser y pensar, ser y apariencia, ser y devenir—, la igualdad implica una comparación entre entes diversos. El ser, que es «diferente en cada caso en sí y de suyo […], se distingue por la unicidad, y fuera de ésta, el ente en su multiplicidad» (Heidegger, 1994b, p. 88). Heidegger resume los diferentes modos de entender la identidad de la siguiente manera:

> Lo mismo [*das Selbe*] no se corresponde con lo igual [*dem Gleichen*], tampoco con la vacía unidad de lo meramente idéntico [*Identischem*]. Lo igual se desplaza siempre a lo indiferenciado [*Unterschiedslose*], para que todo coincida con él. Lo mismo es, por el contrario, la co-pertenencia mutua de lo diferente a partir de la reunión operada por la diferencia. Lo mismo se deja decir solamente, cuando la diferencia [*Unterschied*] es pensada. […] Lo mismo prohíbe cualquier intento de nivelar (igualar) a lo diverso [*Verschiedene*] con lo igual. Lo mismo reúne lo diferenciado en una unicidad originaria [*ursprüngliche Einigkeit*] (Heidegger, 1967, p. 67).

La diferencia del ser es, pues, interna, propia de la unicidad del ser, mientras que la diferencia del ente es externa, propia de entes diversos y múltiples. Es posible distinguir entonces entre la diferenciación inmanente al ser y la heterogeneidad trascendente de los entes. Esta concepción de la Mismidad es posteriormente concebida en términos de mismidad originaria en los escritos publicados en 1957 bajo *Identidad y Diferencia*, donde Heidegger indaga en la esencia de la metafísica.

Mientras en *Ser y Tiempo*, el sentido del ser se comenzó a leer a partir de un ente determinado en tanto *Dasein*, en *Identidad y Diferencia* este sentido se busca en la esencia de la metafísica para lo cual se requiere dar un «paso atrás» hacia «lo impensado» por ella, el olvido de la diferencia entre ser y ente (Heidegger, 1990, p. 115). Para ello se debe retroceder hasta la co-pertenencia de ser y del hombre, de ser y pensar en una «identidad» cuya esencia es este pertenecer originario que Heidegger denomina *Ereignis* o «acontecimiento de transpropiación» (Heidegger, 1990, 91). Mientras la identidad según la entiende la metafísica heredada concibe a la identidad como rasgo del ser, al ser como permanencia y a la identidad como lo permanentemente igual consigo mismo, Heidegger considera que la identidad alberga desde siempre una duplicidad, una diferencia entre ser y hombre, las cuales se transpropian en el *Ereignis* originario, donde se introduce la diferencia entre ser y ente, fundamento de la concepción ontoteológica de la metafísica, diferencia que permanece impensada (Heidegger, 1990, p. 133).

Heidegger parte del análisis del principio de identidad. El principio de identidad "A = A" habla del ser de lo ente. Este principio no dice que cada "A" es él mismo el mismo, sino más bien, esta fórmula dice que cada algo es con sí mismo lo mismo, es decir, «a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo

mismo». En efecto, la igualdad entendida como uniformidad indicaría la indiferencia de una identidad vacía y aplicable a cualquier cosa. Esto es lo que tradicionalmente se piensa, a saber, «que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente». Pero a la identidad entendida como igualdad se opone la identidad como pertenencia, aquella que «habla desde el ser de lo ente» (Heidegger, 1990, p. 67). Heidegger interpreta la identidad del ser en términos de «mismidad como mutua pertenencia [*Selbigkeit als Zusammengehörigkeit*]». Este "como" remite al ser o a la verdad del ente, pero requiere también un pensar. «Pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente», éste es el sentido de la frase de Parménides (Heidegger, 1990, p. 69). En efecto, el ente no sería tal, si no fuera pensado como "lo que es". Por lo tanto, «el ser pertenece juntamente con el pensar a la identidad» (Pöggeler, 1994, p. 146).

La Mismidad alberga desde siempre una diferencia entre ser y hombre, los cuales se transpropian en el *Ereignis* originario. El *Ereignis* produce así la diferencia entre ser y ente, fundamento de la concepción ontoteológica de la metafísica. La diferenciación entre ser y ente «es, inicialmente, lo que esencia del ser mismo, cuya inicialidad es el acaecimiento apropiante [*Ereignis*]» (Heidegger, 2000b, p. 404). La diferencia entre ser y ente proviene de la mismidad originaria. Ser y ente son por lo tanto lo Mismo, en la Mismidad que reúne esta duplicidad en unidad. «El ser no es algo otro que lo ente, si fuera algo otro, entonces sería nuevamente un ente —y la diferencia ontológica se transformaría en meramente óntica—» (Pöggeler, 1994, p. 150). Ser y ente son, por lo tanto, lo Mismo, en la Mismidad originaria que reúne esta duplicidad en unidad. En conclusión, mientras la diferencia entre ser y ente es ontológica, la alteridad o heterogeneidad entre entes es óntica.

El concepto de Mismidad [*Selbigkeit*] adquiere aquí otro sentido: ya no se trata de la identidad como constancia de un ser que existe de manera impropia en los términos de *Ser y Tiempo*, sino de la identidad como pertenencia mutua de ser y pensar. Pueden inferirse una serie de oposiciones: en *Ser y Tiempo*, a la constancia y mismidad de un yo sustancia como permanencia se opone la ipseidad en tanto mantenimiento de sí mismo en la propiedad, como manera de existir. Ya con posterioridad a la *Kehre*, a la mismidad en tanto pertenencia mutua de ser y pensar originaria, se opone la igualdad como identidad vacía de determinaciones. Por otro lado, a la diferencia en tanto diferenciación inmanente al ser se opone la heterogeneidad y mutua alteridad de los entes. Esta distinción remite a su vez a una diferencia "anterior" entre ser y ente que surge a partir de una Mismidad originaria en el acontecimiento de transpropiación [*Ereignis*]. Es desde el conjunto de reflexiones posteriores a la *Kehre*, pero con miras a las distinciones tempranas que Heidegger plantea su crítica a la subjetividad moderna, entre cuyos exponentes incluye a Nietzsche.

3. La voluntad de poder: ¿esencia del ente en cuanto tal o ficción útil?

En su análisis de la subjetividad en Nietzsche, Heidegger plantea una comparación con la subjetividad en Descartes. Esta comparación revela los presupuestos de Heidegger al abordar su análisis: Heidegger asigna el carácter de consciencia a la voluntad de poder para poder no sólo relacionarla con la idea de la subjetividad moderna, sino también establecer la filosofía de Nietzsche como su acabamiento. En la subjetividad moderna la consciencia tiene la función de esclarecimiento y de dación de unidad de los objetos dados en la percepción con el objetivo de posibilitar la experiencia.

Heidegger (2000b, pp. 156 y ss.) enlista en cuatro puntos las coincidencias o paralelos entre Descartes y Nietzsche:

a) el hombre cartesiano es sujeto en el sentido de la «yoidad» representadora, mientras que el hombre para Nietzsche es tal en el sentido de este «*fatum* último» que es su cuerpo;

b) el ser del ente se articula en la relación entre la representatividad, que remite al sujeto que representa, y la objetualidad del objeto representado. Para Nietzsche, en cambio, el ser es representatividad en la medida en que estatiza con una apariencia lo que es deviniente. Es la voluntad de poder la que constituye el ser (fijo) del devenir;

c) la verdad para Descartes mienta certeza, mientras que, para Nietzsche, es un «tener-por-verdadero», que a su vez implica un fijar lo que deviene.

d) para Descartes el hombre es la medida de todo ente en la representación. Para Nietzsche, toda conformación es producto y propiedad del hombre en cuanto que es la voluntad de poder quien instaura las perspectivas desde las cuales se configura el mundo.

Para Heidegger, Nietzsche modifica la concepción de verdad como valor, que radica en la utilidad para la vida: «lo que pensamos, en cuanto pensado, sólo es verdadero en la medida en que sirve a la conservación de la voluntad de poder» (Heidegger, 2000b, p. 151). Sin embargo, el aparente repudio del cogito presente en la voluntad de poder no sería sino un vínculo aún más estrecho con la subjetividad cartesiana. Para este autor, Nietzsche coincide con Descartes en la consideración de que las categorías surgen del pensar, coincide pues en aquello en lo cual cree distanciarse, y se distancia sólo en el modo en que esto ocurre: no se trataría de una certeza inmediata, sino de la operación de una voluntad de poder calculadora y creadora de valores. Nietzsche, pues, aceptaría la noción de sujeto de Descartes, pero relativizaría la verdad tolerándola como un «error necesario», pues la representación fija en una apariencia de detención lo que es deviniente, no lo muestra «como es» (Heidegger, 2000b, p. 152). En estas expresiones se presupone la verdad como concordancia del conocimiento que el sujeto tiene con lo real.

Esta necesidad del error útil se extiende a la lógica, pues ésta es necesaria como forma de ordenamiento, como «un instrumento de la voluntad de poder». Nietzsche no haría sino continuar con los planteos cartesianos, en la medida en que la misma voluntad de poder es instauradora y calculadora de valores, de igual modo que la yoidad de la consciencia pensante en Descartes. Lo que comparten es la noción de «*subjectum*» (el yo pensante en Descartes, el cuerpo en Nietzsche), con lo cual se traslada el ámbito fundante desde la consciencia a las pulsiones de la voluntad de poder (Heidegger, 2000b, p. 153). La caracterización misma de la voluntad de poder le impediría a Nietzsche acceder a la esencia de la metafísica, a su ser. Pues la voluntad de poder es para Nietzsche «la esencia más íntima del ser» (Heidegger, 2000b, p. 214) —tiene, por lo tanto, carácter metafísico—.

En la interpretación de Heidegger, la voluntad de poder calcula sus propias condiciones de incrementación; es decir, ella «ordena», «dispone sobre posibilidades» para «autosuperarse»: la voluntad de poder es la esencia del ente en cuanto tal (Heidegger, 2000b, p. 215). La voluntad de poder quiere a instaura valores para asegurarse su intensificación: «la verdad es un valor necesario para la voluntad de poder» (Heidegger, 2000b, p. 254). Lo verdadero implica paradójicamente lo falso en cuanto al ente, pues lo representa en tanto no es, es decir, en tanto fija lo que deviene. La voluntad es

esencia de todo lo que es y, por lo tanto, se convierte en «el principio de la posición de valores». La verdad como pensamiento de la voluntad de poder, es un «pensar según valores». Este pensar según valores constituye para Heidegger la «auto-consciencia» de la voluntad de poder, como el «contar consigo mismo que ejerce y da poder». De este modo, el pensamiento de valores constituye la identidad de la voluntad de poder, según el modo en el cual ella es *subjectum* (como fundamento, basada en sí misma). La voluntad de poder se transforma en subjetividad que piensa o calcula en términos de valor (Heidegger, 2000b, pp. 220 y ss.).

Nietzsche critica esta presunción de consciencia autónoma, pues ella, por el contrario, no es una zona objetiva, estable, sino que adopta formas provisionales, que surgen de la momentánea configuración de fuerzas, eternamente cambiantes, en las que se plasma el mundo. La consciencia ya no es aquella que trae a sí, o se representa, los objetos del conocimiento, apropiándose de ellos al fijarlos en categorías, sino que es aquella ficción, cuya fuerza inventiva genera las categorías para logicizarlas, es decir, tornarlas comprensibles (cfr. NF 1885-1887, KSA 12 (11), p. 237). Sólo en el sentido de «ficción regulativa» puede entonces hablarse de una consciencia que, en función de la necesidad de seguridad y abreviación, genera formas efímeras que tienen el carácter de «errores útiles»: «En realidad, la lógica (al igual que la geometría y la aritmética) es valiosa sólo por las verdades ficticias, que nosotros hemos creado. La lógica es el intento de comprender al mundo real, según un esquema de ser [*Seinsschema*] establecido por nosotros, para tornarlo más correcto, formulable, calculable» (NF 1885-1887, KSA 9(97) (67), p. 391).

La consciencia caracterizada de este modo resulta por lo tanto inadecuada como lugar dese el cual se juzga al sujeto moderno, como destaca M. Cragnolini (1998a, p. 184). La asignación de una autoconsciencia a la voluntad de poder constituiría, pues, un presupuesto de Heidegger en su análisis de Nietzsche, necesario para situar al pensador en el acabamiento de la metafísica. Otro de los presupuestos presentes en Heidegger concibe a la unidad de la voluntad de poder como constituyente de la esencia del ente que existe como eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder da consistencia a lo que carece de ella, es decir, al devenir (Heidegger, 2000b, pp. 230-235). Sin embargo, "la" voluntad de poder no existe para Nietzsche, sino sólo la multiplicidad de voluntades de poder que en su constante lucha por el poder cambian, agregándose y desagregándose, y que sólo en virtud de la lucha simulan su unidad y simplicidad[7].

4. Nietzsche: "Selbst" como cuerpo

Para Nietzsche, el «yo», al igual que el resto de otros «schemata» como materia, cosa, sustancia, etc., es una «construcción del pensar». En realidad, estas nociones no son más que categorías lógico-gramaticales que permiten la elaboración de un aparato falsificador pero necesario para la construcción de ficciones útiles para la vida. La noción de «ficción regulativa» (NF 1884-1885 KSA 11 35(35), p. 526) implica que la verdad no es sino una ilusión que fija el devenir, estatizándolo en categorías que se postulan como necesarias: en efecto, estas ficciones son necesarias para la vida, pero al

[7] Cfr. NF 1887-1889, KSA 13, 11(73) (331), p. 36: «—: es giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist „das Seiende" erst von uns *hineingelegt*, (aus praktischen, nützlichen, herrschaftlichen Centren „Vielheiten" jedenfalls, aber die „Einheit" ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden». Ver también respecto a la crítica a la interpretación heideggeriana, Müller-Lauter, 2000, pp. 135-193.

mismo tiempo, son falsas. Son fabulaciones relativamente necesarias para la comunicación, con el propósito de definir, entender y explicar. Es más,

> b) Si se ha comprendido que el "sujeto" no es nada que opera [*was wirkt*], sino una ficción, se siguen variadas consecuencias: […] hemos imaginado la objetualidad [*Dinglichkeit*] bajo el modelo del sujeto, y la hemos reinterpretado en el caos de las sensaciones. Si no creemos más en el sujeto operante [*wirkendes Subjekt*], también cae la creencia en las cosas operantes [*wirkende Dinge*], en efectos recíprocos [*Wechselwirkung*], causa y efecto, entre aquellos fenómenos, a los cuales llamamos cosas […].
> c) Si renunciamos al sujeto operante, también debemos renunciar al *objeto*, sobre el cual se opera un efecto [*auf das gewirkt wird*]. La duración, la igualdad consigo mismo, el ser, no inhieren ni en el sujeto ni en aquello que es llamado objeto: ellos son complejos del acaecer [*Complexe des Geschehens*], aparentemente duraderos en relación a otros complejos —como por ejemplo, por una diferencia en el tiempo del acaecer (reposo-movimiento, firme-suelto: todas contradicciones, que no existen en sí mismas y con las cuales de hecho sólo se expresan *diferencias de grado* [*Gradverschiedenheiten*]—, que en una cierta medida, desde la óptica con la que se mire, se presentan como contradicciones (NF 1885-1887, KSA 12, 9(91), pp. 383 y ss.).

Para Nietzsche, los productos del pensar son construcciones de un sujeto ficcional, pero este acto de pensar parece ahora ser verdadero, el fundamento de estas ficciones: «un pensamiento viene, cuando "él" quiere, y no cuando "yo" quiero». Se debería decir: «ello piensa». Lo que en principio podría interpretarse como una mera inversión, se revela como una destrucción de supuestos: este "ello" no constituye una certeza inmediata (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, par. 16, pp. 29 y ss.), sino que es «una interpretación del proceso y no forma parte del mismo» (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, par. 17, pp. 30 y ss.). El pensamiento ya no es considerado como uno de los atributos «que me pertenecen: únicamente él no puede ser separado de mí» (*Meditaciones Metafísicas*, AT IX, 22-23, 2da. Meditación, en Descartes, 1967, p. 226), como afirma Descartes, sino que se torna independiente de mi voluntad, es decir, ajeno a mi ser. El pensamiento es, pues, uno de los componentes de la exterioridad que me atraviesa, del cruce de fuerzas que inciden en mi cuerpo.

En Nietzsche, el sí mismo se constituye como *Selbst*, como cuerpo, que Nietzsche opone al yo o alma [*Ich*]. El cuerpo, por lo tanto, se constituye en el "sujeto", «el saber de la corporalidad es el sí mismo, es decir, el cuerpo como construcción de la voluntad de poder [*Herrschaftsgebilde*]. Aquel sujeto aséptico del cartesianismo […] está ahora atravesado por dolores, enfermedades, placeres». El dolor permite el acceso a lo que ha sido ocultado por el peso de la metafísica: el cuerpo como «gran razón», como pluralidad de fuerzas (cfr. Cragnolini, 1998b, pp. 113 y ss.), como agregaciones y desagregaciones de la voluntad de poder. Lo real, es el dolor, como expresa Nietzsche en *La Gaya Ciencia*: «el arte de la transfiguración es por cierto filosofía. No tenemos la libertad de separar alma y cuerpo, como el pueblo lo hace, tenemos aun menos libertad de dividir entre alma y espíritu. Debemos dar luz a nuestros pensamientos de nuestro dolor. […] El dolor es el último liberador del espíritu, el maestro de la gran sospecha» (*Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, pp. 349 y ss.).

Cragnolini propone entonces el entender la subjetividad en Nietzsche desde su constitución como «*Zwischen*», como entrecruzamiento de fuerzas. En este "entre" se cruza todo aquello que fue calificado como "exterioridad" por la subjetividad moderna: el afuera, las circunstancias, los "otros", la historia, el cuerpo. En él, desaparece el binarismo sujeto-objeto, la subjetividad se configura desde la pluralidad (Cragnolini, 2000, p. 236). Pero no sólo de "exterioridad" en el sentido moderno está compuesto este cruce de fuerzas, sino de una exterioridad "ampliada": los propios pensamientos,

deseos, voliciones y sentimientos que en Descartes son parte de la propia naturaleza de la *res cogitans* forman parte de este cruce (cfr. Breuer, 2012). El cuerpo como *Selbst*, como exterioridad, es entonces atravesado por esta multitud de fuerzas también exteriores, las que han "vaciado" de contenido a este "*Selbst*" que ahora, cual máscara, se reduce a una superficie, a los pliegues de la piel (cfr. *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, p. 352).

Paradójicamente, a pesar de criticar la noción moderna de sujeto, Nietzsche habla en nombre propio y a través de su cuerpo en una escritura autobiográfica. Sin embargo, como analiza J. Derrida en la obra de P. de Man, esta escritura implica no sólo una estructura especular, el escribir sobre sí mismo, sino a su vez la imposibilidad de totalización de la memoria, de reunir el sí mismo en una unidad (Derrida, 1998a, pp. 35 y ss.). Es por ello que el hablar en nombre propio es "impropio", pues este sí mismo es atravesado por las otras fuerzas, las circunstancias, etc., indicando tanto una polisemia del nombre (los muchos nombres de Nietzsche), como también una imposibilidad de reunificación en una unidad de sentido.

Por ende, el "sujeto" como "*Ich*" es una ficción producida por el pensamiento, que lejos de conformarse en fundamento, es sólo una interpretación del proceso por el cual se comparan estados actuales con pasados para poder llegar a la conclusión del "yo pienso". En su crítica a la autoconsciencia, Nietzsche avanza aún más: este ego no es sino un «fantasma» (*Morgenröthe*, KSA 3, par. 105, pp. 92 y ss.), una construcción social con raíces lingüísticas —la obligación de mentir según un sistema de metáforas aceptadas —y disciplinares— la comunicación de nuestras necesidades hace que debamos conocer, aunque de modo superficial, a los otros (cfr. Vattimo, 1991, p. 125). La autoconsciencia es, en realidad, una imagen de nosotros mismos que nos devuelven los otros, nuestro "egoísmo" es entonces aparente, pues lo que creemos hacer por nuestro "yo" es hecho por un fantasma creado por otros, razón por la cual todos los sujetos viven en un medio de opiniones impersonales y valores arbitrarios, donde el error es necesario como necesidad de enmascaramiento en aras de la supervivencia (cfr. *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, af. 361, "Vom Probleme des Schauspielers", pp. 608 y ss.), en un mundo también devenido ficción lógica (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, par. 4, pp. 18 y ss.), una "apariencia", sin la cual el hombre no podría vivir. El aforismo 54 de la *Gaya Ciencia* indica la crisis de la subjetividad y la destrucción de los supuestos del cogito cartesiano:

> La consciencia de la apariencia [*Schein*] […] súbitamente me he despertado en medio de este sueño, pero sólo a la consciencia de que sueño y que debo seguir soñando, para no sucumbir […] ¡Qué es para mí ahora "apariencia"! En verdad, no el contrario de alguna esencia —qué puedo expresar de alguna esencia, ¡más que predicados de una apariencia!— […] La apariencia es para mí lo operante y lo viviente mismo, el que en burla de sí mismo me permite sentir, que aquí no hay más que apariencias y fuegos fatuos y danza de espíritus y nada más (*Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, af. 54, pp. 416 y ss.).

La superficialidad de la consciencia no abre a ningún otro fundamento último, sino a la necesidad de replantearse el rol de la verdad y del ser en una vida que por necesidad de logicización debe crear fundamentos y sentidos provisorios. Se debe «mantener la duración de este sueño» (*Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, af. 54, pp. 416 y ss.), sabiendo que se sueña, para así no sucumbir. La mentira es necesaria, sólo así puede mantenerse el sueño de aquellos que reconocen que todo lo vivo, toda identidad y mismidad, no es sino apariencia, locura y danza de espíritus.

5. El eterno retorno: ¿determinación del ente en su totalidad o concepción del ser como devenir?

El eterno retorno, según Heidegger, es el modo en que presencia el todo del ente, es la determinación del ente en su totalidad, es decir, designa el cómo de su existencia (Heidegger, 2000a, p. 212), aunque, como reconoce Heidegger, Nietzsche no haya nunca hablado en estos términos. Sin embargo, Heidegger designa con esta expresión a todo aquello que «no es simplemente nada», «aquello por lo que se pregunta» (Heidegger, 2000a, p. 228). El término «ente» tiene varias acepciones:

a) lo que deviene, se genera y corrompe pues ya no es o todavía no es nada;

b) la apariencia, el parecer, y el engaño y lo falso, pues si no fuera ente no podría engañar;

c) su límite: lo no-ente, lo que pertenece al ente en su totalidad en la medida en que sin él no habría nada alguna (Heidegger, 2000a, p. 228).

Nietzsche, sin embargo, alude al todo como «mundo», como «*Dasein*» o existencia, nociones que, a diferencia de Heidegger, no encierran ninguna verdad, sino sólo falsedad, ilusión, pero que, en su carácter de ficciones, son necesarias para la logicización de la vida.

En la interpretación heideggeriana, el eterno retorno de lo mismo es uno de los modos en que es el ente en su totalidad, siempre que se conciba la esencia del ente como voluntad de poder. En efecto, Nietzsche adjudica al devenir el carácter de ser como voluntad de poder: «Imprimir al devenir el carácter de ser, es la voluntad de poder superior [*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen, das ist der höchste Wille zur Macht*]» (NF 1885-1887, KSA 12, 7(54), p. 312). En Nietzsche, según la interpretación de Heidegger, se asiste a una división, una partición de la propia esencia de la fuerza. El eterno retorno sería el recurso por el cual la voluntad de poder como fuerza autodividida intenta acrecentarse a través de la recuperación de la propia esencia. A partir de su carencia inicial (el no ser completa por haberse escindido) y en la medida en que la fuerza recupera obstáculos que ella misma coloca, ella procede a la fijación de su ser. La voluntad de poder aspira entonces a su acrecentamiento que es sobrepotenciación de sí misma. Por lo tanto, las metas y los valores a los cuales tiende son puestos por ella misma y, además, son inmanentes a ella puesto que no hay nada que la exceda. Para Heidegger, la fuerza tiende así a su recomposición, permaneciendo idéntica a sí misma. Se trata pues de una identidad entendida como una mera igualdad vacía, en términos de *Identidad y Diferencia.*

Nietzsche tampoco considera que haya un progresar infinito hacia un fin en sí: «Nosotros negamos fines terminales: si el Ser-ahí tuviera uno, ya lo habría alcanzado [*Wir leugnen Schluss-Ziele hätte das Dasein eins, so müsste es erreicht sein*]» (NF 1885-1887, KSA 6 (71), p. 213). Por el contrario, se trata de un eterno retorno de la misma fuerza, una circularidad, que implica la afirmación de la eternidad de la errancia infinita, que será subsanada por la labor del filósofo artista, creador de valores ya no eternos, sino en tanto ficciones, pasibles de mutación: «Pensemos este pensamiento en su forma más tremenda: la existencia, así como es, sin sentido ni fin, pero retornando en forma inevitable, sin un desenlace en nada: "el eterno retorno". Ésta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sinsentido) eterna!» (NF 1885-1887, KSA 6(71), p. 213).

Heidegger concluye en primer lugar, que la voluntad de poder retorna esencialmente a sí misma, siendo finitas las formas que adoptan sus fuerzas, ya que éstas sólo pueden repetirse. Luego, como no hay estado final del movimiento de su devenir, su retornar es eterno. La fuerza es entonces limitada, fija, la voluntad de poder o carácter

general del mundo es finito. Para Heidegger esto no implica ni aumento ni disminución, ni tampoco un progreso o desarrollo, sino un devenir, una falta de equilibrio. Siendo el mundo finito, éste es abarcable. Pero «para nosotros», aclara Heidegger, el ente es infinito, o inconmensurable, en el sentido de que sus efectos y fenómenos son no enumerables, por ende, el ente debe hacer que retorne eternamente lo mismo (Heidegger, 2000a, p. 300).

Hasta aquí, la interpretación heideggeriana concibe la eterna repetición como la repetición de la mismidad, pues si no puede haber infinita novedad sino sólo inconmensurabilidad, el ente debe hacer que retorne eternamente lo mismo. Se trata pues, de la circulación eterna de la voluntad de poder. La novedad es sólo una apariencia y se debe sólo a que las variaciones son finitas pero inabarcables para nosotros. Para Heidegger, «lo que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es la mismidad misma [*das Gleiche selbst*], es decir, lo uno y lo mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno» (Heidegger, 2000b, p. 14, traducción modificada).

Aquí encontramos nuevamente la concepción de la Mismidad como mera identidad consigo mismo de cada uno de los términos de la igualdad, diversos entre sí gracias a sus combinaciones finitas. La identidad y la diferencia son consideradas como "productos" del devenir de "lo mismo". La diferencia es interna a cada uno de los miembros, gracias a lo cual devienen. Como las combinaciones son finitas, la posibilidad de la infinita variación del conjunto queda excluida. A mi entender, por el contrario, la única mismidad es la del devenir como eternamente retornante; un mismo devenir que alberga ya no una dualidad, sino que posee el carácter de la infinita multiplicidad del ser, como se expondrá más adelante.

Heidegger, en sus lecciones sobre Heráclito, interpreta la ya mencionada frase de Nietzsche («Imprimir al devenir el carácter de ser, es la voluntad de poder superior») de la siguiente forma: «La suprema voluntad de poder es querer el devenir, pero estabilizarlo como ser». El ser es entonces consistencia, persistencia, constancia: «Ésta es pensada en el sentido de la metafísica contemporánea como "certeza" y "aseguramiento": el aseguramiento de la consistencia, o sea "el ser" no es solo la voluntad de poder misma, no es "la vida" misma, sino una condición autoimpuesta por la vida misma» (GA 55, pp. 104 y ss.) Heidegger considera que Nietzsche no ha pensado al ser como ser, sino que ha planteado la indiferencia hacia el ser. El hombre se deja barrer por la marea del olvido del ser, pero el olvido mismo ha sido olvidado. Este olvido del ser es el nihilismo denunciado por Heidegger, según el cual el ser «no es nada» (Müller-Lauter, 2000, p. 287). Como ya se ha expuesto, la asunción del carácter de ser para el devenir no encierra ninguna certeza, ni aseguramiento de la verdad, sino que es una falsificación, una ficción útil que sirve para hacer formulable el devenir.

Para Heidegger, entonces, el eterno retorno hace posible al ser como consistencia del devenir, como fijo e inmóvil: «El eterno retorno es el más consistente volver consistente de lo que carece de existencia consistente» (Heidegger, 2000b, p. 232). El eterno retorno fija la esencia del mundo que en cuanto caos necesariamente deviene (Heidegger, 2000b, p. 14). De este modo, el eterno retorno es el ser que determina a todo ente en su devenir (Heidegger, 2000b, p. 317). Si este ser pertenece a la voluntad de poder, ésta se asegura su existencia consistente a través de su acrecentamiento, es decir, a través de su devenir. Es la voluntad de poder la que ordena y condiciona «una misma constitución del ente»: la voluntad de poder «dice *qué* es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución. Con el "qué" está conjuntamente determinado el "cómo" del ser de todo ente». Puesto que, como concluye Heidegger, «el eterno retorno de lo

mismo caracteriza al ente en su totalidad, es, en conjunción con la voluntad de poder, un carácter fundamental del ser» (Heidegger, 2000b, p. 232). En conclusión, la voluntad de poder determina el retorno del ente como consistencia del ser.

Sin embargo, la propia interpretación heideggeriana del caos refuta, a mi entender, la concepción del retorno del ser como consistencia. En efecto, si con «"caos" [se designa] aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que éste, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de lo que queda originariamente excluida, la unidad y la forma» (Heidegger, 2000a, p. 285), el eterno retorno no puede hacer posible el retorno del ser como fijo e inmóvil, pues carece de las determinaciones necesarias para ello. En efecto, el devenir caótico es un continuo devenir, un eterno fluir de las cosas y del ser en permanente transformación. Su consistencia radica en la *acción* de determinar el infinito retorno del ente en su totalidad cambiante, es decir, en la constancia de una acción infinitamente repetida. El devenir adquiere de esta manera la consistencia de la repetición impuesta por la voluntad de poder. Lo que retorna tiene en cada caso una existencia consistente únicamente en su ser relativo a la repetición; en su ser en-sí-mismo es, sin embargo, eternamente cambiante, es, por ende, lo por "esencia" carente de determinaciones fijas e inmóviles. Por lo tanto, se debe diferenciar la consistencia del eterno retorno de la supuesta consistencia de aquello que retorna: si la única consistencia es la de una acción, y no la de un carácter, el eterno retorno como voluntad de poder es consistente en virtud de la estabilidad y constancia de su accionar. Siendo así, la voluntad de poder carece de las determinaciones necesarias para determinar el "cómo" y el "qué" de aquello que debe retornar. Adjudicar a lo deviniente el carácter de ser es, como manifiesta Nietzsche, una «doble falsificación, desde los sentidos y desde el espíritu, para conservar un mundo del ente, de lo persistente, equivalente, etc.» (NF 1885-1887, KSA 12, 7(54), p. 312).

6. Articulación de la voluntad de poder y el eterno retorno. La verdad

Para Heidegger, la voluntad de poder es representativa, fija lo que es deviniente: «en cada caso tiene lugar un fijar de lo que, de lo contrario, es móvil y en devenir» (Heidegger, 2000b, p. 233). Para Nietzsche, por lo contrario, el mundo no es categorizable por la razón en el sentido moderno, sino que es formulable por la voluntad de poder forjando errores útiles para la vida. La metafísica denunciada por Nietzsche considera al mundo falso, auto-contradictorio, informulable en términos del conocimiento, por lo que necesita la ilusión del ser permanente[8], un fundamento, una centralidad para hacer formulable el caos y, por ende, dominarlo, introduciendo un orden al que se llama «verdad»[9]. La verdad es una mentira inconsciente admitida por comodidad[10], y tiene su raíz en el olvido de que las así llamadas "verdades" constituyen solamente «metáforas gastadas» y faltas de sentido. La verdad es, pues, «el residuo de una metáfora»

[8] NF 1885-1887, KSA 12, 9(89), p. 382: «Der Charakter der werdenden Welt als unformulirbar, als „falsch", als „sich-wiedersprechend". Erkenntnis und Werden schliessen sich aus. Folglich muss „Erkenntnis" etwas anderes sein: es muss ein Wille zum erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muss die Täuschung des Seienden schaffen.»

[9] NF 1885-1887, KSA 12, 9(89), p. 382: «die fingirte Welt von Subjekt, Substanz, „Vernunft" usw. Ist nöthig-: eine ordnende, vereinfachende, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. „Wahrheit" – Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen.»

[10] NF 1887-1889, KSA 13, 11(415), p. 193: «*Wir haben Lüge nöthig*, um über diese Realität, diese „Wahrheit" zum Sieg zu kommen, das heisst, um zu *leben* [...]. Dass die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins.»

(Garrido, 1990, p. 12). Gracias a esta inconsciencia, a este olvido, el hombre adquiere el sentimiento de "la verdad"[11].

Esta "verdad" es pues, una ficción necesaria, una ilusión, por ello, para Nietzsche, el imprimir al devenir el carácter de "ser" es una «falsificación, un error», «una falsificación doble» para retener un mundo de la permanencia. El hecho de que todo retorne es la única constancia que emparenta al devenir con el "ser"[12]. Este "ser" sin embargo, carece de las connotaciones que la metafísica le ha otorgado, pues es falso (cfr. NF 1887-1889, KSA 13, pp. 46-48), mera ilusión, efecto de superficie. El "ser" debe ser recreado pues carece de permanencia, es efímero. El devenir es pues, una ficción útil y no encierra verdad alguna.

> La fuerza inventiva [*erfinderische Kraft*] que ha imaginado [*erdichtet*] las categorías, trabaja al servicio de la necesidad, necesidad de seguridad, de comprensión rápida basada en signos y sonidos, de medios para abreviar: —no se trata de verdades metafísicas, en el caso de "sustancia", "sujeto", "objeto", "ser", "devenir"—. Son los poderosos los que han tornado los nombres de las cosas en ley: y entre los poderosos, son los más grandes artistas en abstracción [*Abstraktions-Künstler*], los que han creado las categorías (NF 1885-1887, KSA 12, 6(11), p. 237).

El problema es que la filosofía es incapaz de cuestionar la necesidad que lleva a acuñar dichas nociones, necesarias para "sostenerse" en el devenir. Este sustrato metafísico se ha vuelto indispensable para los filósofos al punto tal que «parecería que dejáramos de poder pensar, si renunciáramos a esa metafísica» (NF 1885-1887, KSA 12, 6(13), p. 237). En cambio, en la interpretación de Nietzsche, estas mismas nociones, postuladas como ficciones, constituyen errores útiles en aras de hacer formulable la vida.

En la interpretación de Heidegger, Nietzsche relaciona el devenir como ente en su totalidad con el modo en que éste se presencia, es decir, como eterno retorno de lo mismo:

> El ente *en cuanto tal* tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que *en su totalidad* es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder. La entidad del ente y el todo del ente exigen recíprocamente, desde la unidad de la verdad del ente, el modo de su respectiva esencia» (Heidegger, 2000b, p. 230).

La voluntad de poder es el "qué es" el ente en cuanto a su constitución (esencia del ente), mientras el eterno retorno expresa el "cómo es" esa constitución en su totalidad (el modo de su existencia) (Heidegger, 2000b, p. 230). Ambos se articulan, pues el carácter del ente como voluntad de poder se determina como «eterno retorno de lo mismo». En palabras de Heidegger, «sólo a partir de la esencia de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible por qué el ser del ente en su totalidad tiene que ser eterno retorno de lo mismo; y la inversa: sólo a partir de la esencia del eterno retorno de lo mismo es posible aprehender el núcleo esencial más íntimo de

---

[11] NF 1887-1889, KSA 1, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne I*, pp. 880 y ss.: «Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind. [...] Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.»

[12] NF 1885-1887, KSA 12, 7(54), p. 312: «Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen, usw. *Das Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.»

la voluntad de poder y su necesidad» (Heidegger, 2000b, p. 38). En efecto, como todo es voluntad de poder y todo fin es inmanente a ella, la voluntad de poder debe retornar eternamente a sí misma, imprimiendo al devenir una circularidad que no puede sino conducir, según Heidegger, al nihilismo. Para comprender la distancia que separa la crítica de Heidegger de los planteos de Nietzsche, es necesario incursionar brevemente en la concepción nietzscheana del eterno retorno y la función que desempeña el *amor fati.*

7. Eterno retorno y *amor fati*

En *La Gaya Ciencia* (1882) Nietzsche plantea la doctrina del eterno retorno por primera vez:

> "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más, y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada deseo y cada pensamiento y sufrimiento y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todo en la misma secuencia y consecuencia [...] también este instante y yo mismo […]". Si aquel pensamiento [el alabar al demonio que dijera esto] se enseñoreara de ti, te transformaría en lo que eres y quizás te destruiría; la pregunta en todo y cada cosa: ¿lo quieres otra vez e innumerables veces más? ¡Se extendería sobre tu accionar como el más pesado de los pesos! (*Die fröhliche Wissenschaft*, par. 341, KSA 3, p. 570).

Aquí se abren dos posibilidades: maldecir al demonio o reconocerlo como un dios, rechazar el más grave de los pensamientos o aceptarlo sin exigir nada más. Mientras que el rechazo conduce a la aniquilación, la aceptación conlleva la transformación de la existencia y con ella, la del propio mundo. En efecto, los conceptos de "existencia" y "mundo", son puras «ficciones», el mundo es falso, así como el «carácter de la existencia», la verdad debe ser creada[13]. Tanto el mundo como la existencia encierran infinitas interpretaciones[14] y por lo tanto, poseen un carácter ambiguo[15]. Nietzsche se pregunta qué alcance tiene el carácter perspectívico del Ser-ahí [*Dasein*] o si todo «*Dasein* no es sino esencialmente un *Dasein* interpretante»[16]. "Mundo" y "ser" deben ser por ende reinterpretados o recreados, ya no por un sujeto trascendente al proceso mismo, sino por la conjunción de ambos en el proceso único del devenir. El "sujeto" interpretante, ya no trascendente a la "cosa", se da en la "cosa" y la "cosa" transformada trasforma a su vez al "ser" (Cacciari, 1982, pp. 67 y ss.).

Esta interpretación es avalada por Nietzsche en sus escritos sobre Heráclito. En este autor, Nietzsche rescata la creencia en ciclos repetitivos de ocaso y resurgimiento del mundo transformado a partir del incendio destructor del mismo (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen,* KSA 1, p. 829). En otros pasajes retoma el tema

[13] NF 1887-9, KSA 13, pp. 46-48: «Aber die Dinge, an welche wir glauben als dauerhaft, sind als solche *reine Fiktionen* […]. Der Charakter des Daseins ist nicht „wahr", ist *falsch* […], man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden […]. Kurz: die Kategorien „Zweck", „Einheit", „sein", mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt werthlos aus […].»

[14] *Die Fröhliche Wissenschaft*, par. 374, KSA 3, p. 627: «Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst.*»

[15] *Die Fröhliche Wissenschaft*, par. par. 373, KSA 3, p. 625: «Man soll es [das Dasein] vor Allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen.»

[16] *Die Fröhliche Wissenschaft*, par. par 374, KSA 3, p. 626: «Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht […] ob […] nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist.»

del advenimiento y el ocaso del hombre, necesarios para la creación: el hombre debe hacer de sí mismo un retornante y recrearse en el mismo proceso[17], proceso en el cual se transforma «a través de cien almas»[18], ése es su destino. Y por fin: volver a querer toda la sucesión. Transformación que ocurre al entrar en el río y que implica haber afirmado el devenir, pues la afirmación produce la «absolución» del río eterno en el cual los hombres entran como iguales a sí mismos[19]. Pero volver a internarse en el río implica internarse en un río distinto[20], conlleva pues, adentrarse en el devenir cambiante. Por ende, el eterno retorno de los períodos, los eventos y del hombre conlleva su simultánea recreación como acción transformadora de los mismos[21].

Estas dos interpretaciones antitéticas vuelven a encontrarse en el *Zarathustra*, pero desde un enfoque diferente. En *La Gaya Ciencia*, el eterno retorno es enfocado desde las actitudes vitales del hombre en lo que respecta a su revelación: por un lado, la actitud del hombre común que maldice al demonio rechazando el devenir; por el otro, la de aquel que lo acepta transformándose. En el *Zarathustra*, se hace hincapié en los modos de comprensión del tiempo: desde una circularidad viciosa, donde se asiste resignadamente a la repetición constante de los eventos, o desde una circularidad liberadora a través de la recuperación recreadora de los mismos.

En el apartado "De la Visión y el Enigma", la parábola de los dos caminos opuestos que se reúnen bajo el pórtico denominado "El Instante" describe la unidad de los dos caminos, separados por una eternidad. En el portal se juntan dos largas calles, una hacia el futuro y otra hacia el pasado. Con la vista del portal ha de darse al enano que acompaña a Zarathustra la visión del pensamiento más abismal, el pensamiento del eterno retorno. El enano personifica el punto de vista mundano sobre el tiempo, su concepción como sucesión infinita de ahoras, hacia delante y hacia atrás, que se encuentran en el instante. Esta visión del portal es el enigma, pero no su solución. El enano rechaza la visión rectilínea y propone la de un tiempo circular, en cuyo transcurrir todos los eventos han de retornar tal como sucedieron. La propuesta del enano implica que los hechos y objetos vuelven en su identidad. Zarahtustra pregunta: si es así, «¿no tenemos que retornar eternamente?» ("Vom Gesicht und Räthsel", *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, p. 200). Y agrega: «En cada momento comienza el ser; alrededor de cada aquí rueda la esfera allí. El medio está por doquier. Curvo es el sendero de la eternidad» ("Der Genesende", en "Vom Gesicht und Räthsel", *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, p. 272), aseveración que escapa a la comprensión del enano y de los animales que lo acompañan. Zarathustra rechaza esta interpretación: la develación del enigma pasa por la superación de lo espantoso de la doctrina, por la cual todo parece en vano, toda decisión

---

17 NF 1882-1884, KSA 10, par. 225, p. 213: «Ihr müsst *beinahe* zu Grunde gehen […]. Ihr könnt sonst nicht *schaffen*, sondern nur *absterben*. Ihr müsst eure Auf-und Untergänge haben […]. Ihr ewig Wiederkehrenden, ihr sollt selber aus euch eine Wiederkehr machen.»

18 NF 1882-1884, KSA 10, par. 227, p. 213: «Man muss vergehen wollen, um wieder entstehen zu können – von einem Tage zum anderen. *Verwandlung* durch hundert Seelen – das sei dein Leben, dein Schicksal: und dann zuletzt: diese ganze Reihe noch einmal wollen!»

19 NF 1882-1884, KSA 10, par 160, p. 205: «Ich lehre auch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluss fliesst immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluss, als die Gleichen.»

20 *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 4-5, p. 823: «[…] aber selbst der Strom, in den ihr zur zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male.» En la p. 826 vuelve a recalcar que sólo el hombre de corto entendimiento puede creer en la permanencia de las cosas.

21 "Auf den glückseligen Inseln" en *Also sprach Zarathustra II*, KSA 4, p. 110: «Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden.»

y acción es indiferente, pues de ello sólo resulta el hastío y la negación de la vida[22], en resumidas cuentas, el fatalismo.

En efecto, Zarathustra no puede remontar el tiempo, pues éste tiene un carácter irreversible. Pero lo que sí puede hacer es tanto afirmar y querer lo no-querido y sucedido, como afirmar lo no-sucedido, decir "sí": «el querer libera [*Wollen befreit*]» ("Von der Erlösung", en "Vom Gesicht und Räthsel", *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, p. 180). Y Nietzsche agrega: «Todo "lo que fue" es un […] enigma, un azar cruel —hasta que la voluntad creadora diga: "¡pero así lo quise yo! ¡Así lo querré yo!"—» ("Vom Gesicht und Räthsel", *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, p. 181). Este afirmar se diferencia de la simple constatación de lo sido, pues al afirmar se asume la totalidad de las opciones o decursos posibles de la vida: tanto lo realmente sido, como lo posible de suceder, tanto lo efectivamente decidido como lo desechado en aras de esta decisión. Entender estos sucesos «no sólo como necesarios, sino como deseables» (NF 1887-1889, KSA 13, p. 493), implica el «*amor fati*: el que no se quiera nada diferente, no hacia delante, ni tampoco hacia atrás, por toda la eternidad. No solamente soportar lo necesario […], sino amarlo» (*Ecce Homo. Warum ich so klug bin* 10, KSA 6, p. 297). Por lo tanto, asumir tanto lo no-querido como lo querido es una redención, una recuperación recreadora y transformadora: «Como poetas, adivinadores y redentores del azar, les he enseñado a crear en el futuro, y a redimir creativamente todo lo que fue» ("Von alten und neuen Tafeln", en *Ecce Homo. Warum ich so klug bin* 10, KSA 6, pp. 248 y ss.). Se trata de un «querer creativo» (Löwith, 1987, p. 275). En el *amor fati*, se da la decisión de una "voluntad doble": aquella que prefiere querer la nada a no querer y, además, la voluntad que es capaz de transformarlo todo en el querer. Siendo que el devenir atañe al ser y al mundo en su conjunción, esta transformación implica tanto su reinterpretación como su recreación, ya que su reinterpretación permite asumirlos como nuevos. Sólo el hombre pequeño que se sitúa fuera del proceso no se modifica, pues considera la repetición como una pesada carga, ya que, para él, todo vuelve en forma igual y repetitiva. Por ello el *amor fati* no es la mera afirmación de lo que se da, sino una afirmación de la vida que implica la negación de todo aquello que pueda constituirse en mera apología de lo existente y a su vez, la afirmación del instante, del azar, del devenir de los "hechos" transformados por el querer.

8. Heidegger/Nietzsche: ser y verdad

Habiendo distinguido entre el eterno retorno como retorno de la mismidad y como devenir cambiante, como circularidad viciosa en el primer caso y creativa en el segundo, es posible ahora comprender la distancia que separa la concepción nietzscheana de la heideggeriana: para Heidegger, el ser se articula en la voluntad de poder y el eterno retorno, como se ha visto precedentemente. Debido a que, a los ojos de Heidegger, en el devenir se instaura una falsificación, ese autor concluye que «la verdad sería un error». Pero Heidegger se niega a aceptar el alcance de la destrucción nietzscheana de la verdad, remitiendo al error a un fundamento considerado verdadero: para este autor, la verdad en Nietzsche es una «especie de error» de «apariencia sólo negativa» —la ausencia de metas y valores— que se funda en la determinación positiva y verdadera

[22] "Der Genesende", en *Also sprach Zarathustra II*, KSA 4, pp. 274 y ss.: «Der große Ueberdruss am Menschen […]: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt!" […]. „Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch" […]. Das war mein Ueberdruss an allem Dasein! Ach, Ekel! Ekel! Ekel!»

del carácter del ser del ente por el cual eternamente retorna como mismidad. Por la misma razón también interpreta el caos como la formación que otorga un orden a la multiplicidad del ente: la falsedad quedaría reducida así a una mera «apariencia», y el caos a una sistematización de las variadas formaciones de poder de la voluntad, con lo cual Heidegger parece así *invertir* el sentido de las expresiones de Nietzsche. Heidegger mismo reconoce que «sólo si se toma en serio» el pensamiento del eterno retorno como proyecto metafísico, éste resulta terrible, pues una concepción tal no es obra de «una vivencia sólo personal del pensador», ya que tales pensamientos sólo dependen de la historia de la metafísica como ocultamiento/desocultamiento del ser. La verdad del ente sólo puede ser determinada por el ente mismo, continúa Heidegger, cuyo carácter fundamental, la voluntad de poder misma y su inherente sobrepotenciación en el devenir, es el que «pone» el pensamiento del retorno, constituyendo una nueva verdad para la humanidad. La verdad del ente, su esencia, es pues, «el supremo volver consistente de lo que carece de existencia consistente», llevada a cabo por la voluntad de poder (Heidegger, 2000b, pp. 232-235).

Aun cuando Heidegger reconoce que la verdad en el pensamiento de Nietzsche «se ha vuelto hueca» (Heidegger, 2000a, p. 14), y que no es pensada en el sentido de la *aletheia* en tanto el dejar aparecer en la desocultación lo que está oculto, esto no le impide querer buscar su fundamento en la verdad que para Heidegger «es la corrección del representar» (Heidegger, 2000a, p. 431) —la adecuación del que es y cómo es del ente—. De lo antedicho, Heidegger concluye que Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica, y no su superación —en el sentido del develamiento del ser—, pues «la representación que hace Nietzsche de la misma sigue siendo una representación metafísica signada por la idea de valor» (Cragnolini, 1998a, p. 191), aunque el contenido de la verdad no precise ser verdadero, sino que pueda ser «un engaño, algo no verdadero» (Heidegger, 2000a, p. 431), tenido por tal, creído, por lo que la verdad es sólo una estimación de valor, expresión que Heidegger toma de Nietzsche: «Que es una creencia? ¿Como surge? Toda creencia es un *tomar-por-verdadero* [*Für-wahr-halten*]» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(41), p. 354). Por lo tanto, Heidegger colige que «está quebrantada la esencia misma de la verdad» en tanto la esencia de la verdad «no precisa ser (algo) verdadero» (Heidegger, 2000a, p. 432).

Esta conclusión no le lleva a considerar a la verdad como ilusión, "producto" de los filósofos, como creencia necesaria para la vida, sino por el contrario, Heidegger se empeña en reconducirla a un principio más originario, método que podríamos llamar de "desplazamiento", que se plantea como menta el encontrar un fundamento para aquello que ha sido "desfondado", absolutizando de esta manera el aspecto estático y fijo del ser frente al devenir. Este principio absoluto lo encuentra en la noción de "valor": la verdad es una estimación de valor, valor en función del crecimiento y de la conservación de la vida[23], gracias al cual la voluntad de poder se supera a sí misma. En la interpretación heideggeriana la verdad en el sentido de lo fijo, inmutable, estatizado «no es el valor más alto», sino la vida en su devenir (Heidegger, 2000a, p. 441). Heidegger absolutiza el valor, cayendo entonces en un extremo de la oposición y estableciendo una relación de jerarquía y dependencia entre ambos términos. El valor más alto es la vida en su devenir: en la cima de la escala, lo «Uno», la vida, que unifica lo múltiple, el devenir, pero sin consideración de lo variable, lo individual y lo múltiple que está

[23] NF 1887-1889, KSA 13, 11(73), p. 36: «Der Gesichtspunkt des „Werths" ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.»

implícito en ella, como denuncia Nietzsche (NF 1887-1889, KSA 13, 11 [73], p. 36). Por el contrario, para Nietzsche son ambas instancias —la unificación y multiplicación del sentido— inherentes a la concepción del devenir de la voluntad de poder, por cuanto la unificación del sentido es necesaria para la comprensión, mientras que su multiplicación constituye su aspecto imaginativo o creativo.

Para Nietzsche, «se debe descreer de la verdad», la vida misma obliga a ello. La no-verdad debe ser tomada como condición para la vida: esto implica «desembarazarse de los sentimientos de valor acostumbrados [*Wertgefühle*], (NF 1885-1887, KSA 12, 35(37), p. 527). La verdad, pues, no deja de ser un sentimiento [*Gefühl*] y una voluntad [*Wille*], con la cual el hombre busca «un mundo que no se contradiga, ni engañe, ni cambie, un mundo verdadero —un mundo, en el cual no se sufra: ¡Contradicción, engaño, cambio— causas del sufrimiento! [...] Evidentemente, la voluntad de verdad [*Wille zur Wahrheit*] es nada más que un anhelo del mundo de lo permanente» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(60), pp. 364 y ss.). El cambio es dolor, sufrimiento por enfrentarse con lo heterogéneo, lo imprevisto, el azar, todo lo cual escapa a una razón esquematizadora. Esta «voluntad de verdad» implica la «impotencia de la voluntad de creación [*die Ohnmacht des Willens zum Schaffen*]», porque opera la reducción de lo múltiple a un fundamento o a «un mundo, como debe ser» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(60), p. 365), que ignora la contingencia de la vida.

La verdad, por ende, no es algo que deba ser descubierto, sino algo que debe ser creado: el otorgar verdad, como proceso infinito, no es un tomar consciencia de algo que sea «en sí», fijo y determinado, sino una «determinación activa» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(91), p. 385). El valor no es algo fijo, un valor transcendente de sentido inmutable, sino que en Nietzsche el valor es sentido provisorio, nunca cerrado sobre sí mismo, no-fundamento. Las verdades creadas son así provisorias. En este sentido, puede interpretarse que Heidegger incurre en este mismo accionar: el de buscar medios y caminos para llegar a un origen verdadero aun cuando en el punto de partida de tal búsqueda deba admitir que en la esencia de la verdad habita, en una primera lectura, una falsedad, una creencia, un "tener por verdadero" (Heidegger, 2000a, p. 431), falsedad que es finalmente desenmascarada como valor que no es sino relativo a las condiciones de la vida. ¡Nada al parecer más extraño al pensamiento heideggeriano que aceptar un fundamento no absoluto, sino supeditado a su utilidad al devenir de la existencia!

9. Eterno retorno y "subjetividad": ¿mismidad o multiplicidad eternamente variable?

De lo expuesto anteriormente con respecto a la voluntad de poder como fuerza, parecería instaurarse un movimiento a través del cual la fuerza "da" su ser o parte de él, sólo para recuperarlo e iniciar nuevamente el ciclo: dación/carencia y recuperación/plenitud. En mi interpretación, en cambio, es la infinita variación de ambas fuerzas en su devenir la que imposibilita la reunificación en la mismidad del eterno retorno.

En efecto, en Heráclito Nietzsche encuentra las raíces de la negación del ser y la negación de la duplicidad de los mundos (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4-5, KSA I, p. 822). Existe un mundo único que, como vimos, en ninguna parte revela una «permanencia, una indestructibilidad, una resistencia a al corriente» (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4-5, KSA I, p. 283). Por el contrario, «el devenir eterno y único, la completa inestabilidad de todo lo real, que continuamente sólo obra y deviene y no es, según la enseñanza de Heráclito, es una

visión terrible que aturde [...]. Sería necesaria una fuerza sorprendente para transformar este efecto en su contrario, en lo sublime y en un asombro feliz» (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4-5, KSA I, p. 285).

Esta meta fue alcanzada por Heráclito al concebir el devenir como polaridad, como la tensión entre dos fuerzas cualitativamente diferentes y opuestas. Nietzsche se pregunta si Heráclito no recae en la concepción de una dualidad de mundos: por un lado, un mundo de eterna y esencial multiplicidad, de «muchas realidades» correspondientes a multitud de dioses y demonios y, por el otro, un mundo de hombres que sólo ven un mundo en cambio. Cabe la posibilidad también que no sea sino por la debilidad inherente al conocimiento humano que cuando se hable del devenir sólo se entienda una «coexistencia de muchas realidades indestructibles, verdaderas y no realizadas» (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4-5, KSA I, p. 287). Se trata de ambas posibilidades a la vez: del juego del mundo, del juego del fuego consigo mismo (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 4-5, KSA I, pp. 824-828). Este juego es propio de la cultura agonística griega, la contienda, del jugar inocente y amoral del niño y del artista. Por ende, Nietzsche en su lectura de Heráclito adopta la concepción del devenir como polaridad, como la permanente contienda de fuerzas cualitativamente diferentes y opuestas, un juego eterno que impide la instauración del ser como permanencia y fijeza. Por lo tanto, esto invalida la interpretación del eterno retorno como el recurso por el cual la voluntad de poder alcanza la fijación de su ser a partir de una carencia inicial. La voluntad de poder que no es una, sino múltiple y originaria, no "es" en el sentido dado por Parménides, pues sólo deviene[24].

Por otro lado, en la interpretación de Heidegger, la fuerza tiende a su auto-superación y auto-conservación, y no constituye sino un originario aseguramiento de la esencia. De este modo Heidegger toma la cualidad como un «en sí», soslayando el aspecto cuantitativo de la fuerza destacado por Nietzsche: en efecto, para Nietzsche la voluntad de poder no es sino una multitud de voluntades de poder cuantitativamente diferentes, que se contradicen para prevalecer o subsumir al otro. El *quale*, la cualidad que es común a todas, puede ser determinada como la voluntad de dominio. La voluntad de poder está constituida por fuerzas, afectos, instintos, que no son el resultado del análisis del sí mismo, de la esencia del ser, como afirma Heidegger, sino que son base y carácter de toda modificación: estos «componentes» conforman el único *quale* de las diferencias de grado en las cuales se constituye el mundo. La multiplicidad no se deduce de la unidad. Por el contrario, lo simple que sólo puede ser tomado como unidad relacional de organización y juego, es producto de una multiplicidad real (cfr. Müller-Lauter 1971, pp. 27-34). Estos «*quale*» son sólo nuestras «verdades perspectívicas», que no pueden ser reconocidas como comunes ni como verdaderas (NF 1885-1887, KSA 12, 6(14), p. 238).

Para Nietzsche, en efecto, todo el devenir es un fijar relaciones de grado y fuerza, una lucha (NF 1885-1887, KSA 12, 9(91), p. 385). El ego es una «multiplicidad de fuerzas personales» en constante lucha por el dominio. «El punto del sujeto salta», el valor está dado sólo por el quantum de poder, un devenir que carece del carácter de ser, por lo cual los medios de expresión del lenguaje son inútiles para expresar esta fluctuación. «No existe la voluntad, sólo existen puntuaciones de la voluntad, que continuamente aumentan o disminuyen su poder» (NF 1887-1889, KSA 13, II8(3), p. 36). A la

[24] *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen,* KSA I, p. 824: «Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung.»

voluntad de poder como esencia se opone la voluntad de poder como pluralismo (cfr. Müller-Lauter, 1999, p. 91). Esto se aplica a todos los seres vivientes, que no constituyen sino «complejos del acaecer (*Complexe des Geschehens*)» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(91), p. 384) que consideran al devenir desde perspectivas múltiples. Sólo son contrincantes temporarios, pues estas formaciones cambian permanentemente. Pero esta voluntad de poder necesita expresarse en oposiciones, busca lo que se le opone. La incorporación del otro es un querer-imponerse, una transformación, hasta que el dominado se encuentre bajo el dominio del atacante y de este modo éste último aumente su poder. Si esta encarnación fracasa, la voluntad de poder se escinde y subsiste como duplicidad, «para no dejar escapar lo que ha sido conquistado» (NF 1885-1887, KSA 12, 9(151), p. 424).

La voluntad de poder carece, pues, de las connotaciones propias de la metafísica del ser heideggerianas, carece de unidad, verdad, esencia. Es, además, inseparable del eterno retorno, pues ella no conforma la esencia de todas las cosas, trascendiéndolas, sino que el «todo» no es más que un complejo fluctuante de agregaciones y desagregaciones de fuerzas, que necesitan entrar transitoriamente en oposición para ejercer su dominio. No hay pues, una voluntad de poder como ente metafísico, sino una multiplicidad de fuerzas: «toda fuerza que tiene un efecto es unívocamente determinable como voluntad de poder [...] el mundo sería justamente "voluntad de poder" y nada más» (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, af. 36, p. 55). No cabe pues, la distinción entre voluntad de poder trascendente y un mundo deviniente, ambos son "lo mismo" en el sentido hedeggeriano, una unidad que no está exenta de las distinciones que realiza el lenguaje, a sabiendas que, en el pensamiento nietzscheano, lo signado por el lenguaje no constituye sino una ficción útil para hacer formulable el mundo.

El "yo" se establece en el entrecruzamiento de esta multiplicidad de fuerzas, constituyéndose en el punto donde estas fuerzas adquieren mayor densidad. Si, como destaca Cragnolini, «yo soy un cruce de fuerzas: las mías, las de los otros, las de la situación y la época, no soy el dominador de "mis" fuerzas». Desaparece, pues, toda idea de dominio de las fuerzas o de actos, toda idea de voluntad dominadora moderna, para restaurar la «vulnerabilidad» de la voluntad a lo «otro», ya sea las otras voluntades de poder, ya sea las circunstancias históricas o de contexto (Cragnolini, 2000, p. 237). Como aclara Derrida en su análisis del «quizás» nietzscheano, cuyas expresiones pueden ser aplicadas al entrecruzamiento de fuerzas eternamente fluctuante, «esta inconsistencia o inconstancia no es una indeterminación, supone un cierto tipo de resolución y una exposición singular al cruce de la ocasión y la necesidad» (Derrida, 1998b, p. 47). En efecto, tanto el recurso al «quizás» como a la fluctuación de las fuerzas supone una indeterminación ajena al pensamiento metafísico tradicional en su búsqueda de certezas.

El "yo" se constituye como cruce de fuerzas, en un "estar presente" en su máxima intensidad, en una experiencia de retorno a sí que tiene lugar en el instante de afirmación del eterno retorno. En esta experiencia de absorción del todo en el presente del instante, no se experimenta un aumento o disminución de poder, tampoco se trata de un acrecentamiento dentro de la mismidad de la voluntad de poder como interpreta Heidegger, sino de un *extrañamiento insalvable que desde siempre habita la identidad de la fuerza*. En el individuo como pluralidad de fuerzas, habitará desde siempre no sólo una partición, sino también una *alienación*, debido a que está constituido por fuerzas extrañas, "otras", que varían constante- y eternamente, imposibles de reconciliar y armonizar.

10. Eterno retorno y olvido

Adherir al eterno retorno no supone solamente un «estar presente», sino también el olvido, «pues sólo el olvido permitiría acometer como creaciones nuevas las viejas creaciones, ad infinitum»: en efecto, «volver a querer lo no no-querido por el afán de asumir el hecho consumado, convertirlo en no-consumado, volviendo a pretenderlo innumerables veces» (Klossowski, 1995, p. 73), implica "olvidar" la existencia innegable del hecho para convertirlo en sólo interpretación, de esta manera es posible recrearlo, infinitamente.

Para Heidegger en *Ser y Tiempo*, el olvido de la propia condición de yecto es característico del «haber sido inauténtico», pues gracias a él, el *Dasein* evade la responsabilidad de asumir su existencia como una tarea o quehacer. El olvido es, sin embargo, base del recuerdo, pues abre los horizontes dentro de los cuales es posible el recuerdo, o no-recuerdo, el retener o no-retener de los entes intramundanos (Heidegger, 1999, p. 367). El olvido tiene características negativas también en la etapa posterior a la *Kehre*, pues el olvido de la diferencia entre ser y ente constituye «un velamiento que se ha sustraído desde el principio» y conforma el ámbito dentro del cual se ha desarrollado el pensamiento occidental (Heidegger, 1994b, p. 115). En Nietzsche, en cambio, el olvido es necesario para querer aún lo no-sucedido, por ello, no se trata de "recordar lo sido" o de pensar "lo impensado" a la manera heideggeriana, sino de transformarlo creativamente: «Inocencia es el niño y olvido, un comenzar de nuevo, un juego, […] un primer movimiento, un decir-sí sagrado» que permite la «creación de nuevos valores». El olvido permite «alcanzar la libertad» necesaria para una «nueva creación» y no sólo para afirmar tanto la necesidad como el azar, lo sido como lo no-sido, lo posible como lo no-posible, lo querido como lo no-querido. En resumidas cuentas, sólo el que por olvido pierde un mundo es capaz de «ganarse» uno propio ("Von den drei Verwandlungen", *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, I, pp. 30 y ss.).

De allí que el instante de la afirmación del eterno retorno, como acontecimiento, se dé como un presente puntual de máxima intensidad y plenitud. Vivir el instante significa no sólo estar en él, sino "ser" el instante. En efecto, sólo para un observador externo, pasado y futuro chocan en un ahora fugaz, en cambio, para el que es el instante, pasado y futuro se resumen en un presente puntual: *la eternidad se halla condensada en el presente de un instante*. El instante es, pues, decisión: «la voluntad de poder decide el curso del tiempo, aferra su momento, goza el placer del instante» (Cacciari, 1994, p. 133). En él se decide también qué combinación de fuerzas se dará, según una hipótesis que, para Nietzsche, no es mecanicista, ya que no implica un estado final de las fuerzas:

> Si el mundo puede ser pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza, […] se sigue que él debe recorrer un número calculable de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito, cada posible combinación sería alguna vez alcanzada; aún más, ella sería alcanzada infinidad de veces. Y como entre cada combinación posible y su próximo "retorno" deberían haberse sucedido todas las combinaciones posibles y cada una de estas combinaciones condiciona la sucesión entera de las combinaciones en la misma hilera, se demostraría un círculo de idénticos casos: el mundo como círculo que a se repitió infinidad de veces y que juega su juego al infinito (NF 1887-1889, KSA 13, 14(188), p. 376).

Como el mundo no ha alcanzado este estado final, «el mecanismo debe valer como una hipótesis incompleta y provisoria» (NF 1887-1889, KSA 13, 14(188), p. 376). Esta hipótesis pareciera implicar que el *amor fati* se limita a admitir la necesidad del círculo, un querer la vida tal y como se ha dado, es decir, afirmar el instante para que

retorne como querido. Lo que se decide en el instante, es qué combinación de fuerzas resultarán de la recreación de lo existente; lo que se pone a prueba es la capacidad del hombre para afirmar incondicionalmente la totalidad de lo existente. Pero la afirmación es, a mi entender, más poderosa: ella implica no sólo la aceptación de lo existente, sino de aquellas combinaciones posibles, por lo cual se decide aceptar el ser y no-ser, querer lo no-querido, lo sucedido y no-deseado o no-previsto. Sobretodo implica la recreación y transformación de lo ya dado, por lo que en este juego de combinaciones posibles se introduce la novedad producida por el azar, que impide el retorno de lo mismo y, por ende, refuta una concepción determinista del devenir.

11. Conclusiones: mismidad, ipseidad y diferencia

En el instante de la afirmación del eterno retorno, no sólo el hecho cambia para ser "querido" nuevamente, sino también el "yo" cambia, se vuelve "otro" al querer, según lo expresa el aforismo 341 de *La Gaya Ciencia*: «si aquel pensamiento (el alabar y endiosar al demonio que ordenara vivir la misma vida innumerables veces más) se enseñoreara de ti, te transformaría en lo que eres y quizás te destruiría». En efecto, el querer retrospectivamente implica un desactualizar mi yo para recrearme en la multitud de "yoes" pretéritos y futuros, sabiendo que al hacerlo, no sólo me recreo en vistas al pasado y al futuro, sino en el instante presente. Es decir, la recreación de mí mismo produce la alteridad en mí, no sólo de mis existencias pasadas o futuras de la serie, sino la *alteridad en el mismo instante de la creación*. Si el "ser" en Nietzsche está compuesto por una multiplicidad de fuerzas, propias y ajenas, en permanente cambio y tensión, y si la aceptación de un momentáneo estado de las fuerzas implica su recreación y reinterpretación, no sólo mi "*Selbst*" futuro se transforma, sino mi "*Selbst*" pasado también, pues siendo el tiempo circular, cualquier determinación que se realice tiene un efecto sobre la totalidad de la serie continua del tiempo. Es decir, para poder reinterpretarme en el Instante deberé "olvidar" mi "*Selbst*", renunciando a él; a la inversa, mi "*Selbst* sido" es necesario como base para la labor de recreación. Es decir, una vez recreado, querido en lo-ya-sido y lo-por-ser, ya no es posible retornar a mi estado de fuerzas anterior, pues esta recreación implica el recorrer la serie del devenir, por lo cual al retornar he debido transformarme. En Nietzsche, asumir el haber-sido y el por-ser implica asumir un "ser" en tanto una provisoria combinación de multiplicidad de fuerzas irreductibles, una provisoria "mismidad" alcanzada por el *Wille* que las reúne, sin sintetizarlas. Esto implica que tal vez, mi única posibilidad de reconocerme sea en el querer, en la voluntad, en el deseo de aceptar mi perpetua transformación. Sólo en el *Wille*, permanezco fiel a mí mismo y "soy" propiamente yo mismo. Mi ipseidad mienta, al igual que en Heidegger, un modo de ser, pero este modo no implica la asunción de la muerte como posibilidad más propia, sino la afirmación del juego de multiplicidad de fuerzas devinientes —el juego de diferencias de fuerzas— que me componen.

En Heidegger y según sus reflexiones de *Ser y Tiempo*, la temporalidad del «haber sido propio» implica, a diferencia de Nietzsche, una reiteración por la cual el *Dasein* se vuelve sobre su condición de yecto y *asume o toma sobre sí el ente que ya es*, es decir, su propia ipseidad (Heidegger, 1999, p. 367). En Nietzsche, en cambio, *querer implica renunciar a ser uno-mismo, renunciar a una identidad como constancia* de un núcleo determinaciones esenciales. ¿Cómo es posible entonces reconocerse en la inconstancia? Tal vez solamente en la acción del querer: en efecto, deberé "querer" una y mil veces más, deberé, en instantes futuros, desear mi propia transformación.

Podría sugerirse que *mi mismidad se resume al querer*, al *Wille*, al afirmar eterna- y repetidamente las transformaciones o diferencias que me componen. Este querer no implica una voluntad libre que se impone al devenir, sino una tensión entre una "entrega de sí mismo" al juego del acontecer y una "decisión consciente", que no se limita a ser producto de la labor de una razón que evalúa y sopesa, sino que puede adquirir la forma de una ratificación de una posibilidad de acción o de reacción corporal, motor y afectiva proveniente ya sea de esta razón o de fuerzas, instintos, afecciones o impulsos inconscientes, dependiendo del protagonismo que estas capacidades o "facultades" tengan dentro de la combinación de fuerzas imperantes en el momento de la decisión.

Por lo antedicho podría llegar a plantearse un posible desdoblamiento del yo: aquel que interpreta —sabiéndose él mismo interpretación o sólo consciencia, que para Nietzsche «es solamente un *estado* de nuestro mundo espiritual y mental» (*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, p. 598)—, circunscripto a su voluntad creadora, y aquellos que son interpretados, sus existencias pasadas y futuras, unificadas en el «Instante» bajo el pórtico. Pero esto supondría una consciencia transcendental husserliana que reflexiona sobre un yo latente convertido en objeto intencional. Esta reflexión presupondría la ideación de un yo permanente y éste a su vez, supondría la reflexión sobre el yo del pasado. En este sentido, en *Ser y Tiempo*, Heidegger plantea sus reservas al supuesto solipsismo transcendental de Husserl – crítica que ignora la «doble reducción» de la intersubjetividad monádica, concebida ya en 1909/10[25] y expuesta en sus lecciones de *Filosofía primera* [*Erste Philosophie*] de 1922/23 (Husserl, 1959, Beilage XX, p. 433, cfr. Breuer 2020) —por el cual todas las experiencias se refieren a un yo y la relación es intencional—. Heidegger se pregunta en *Ser y Tiempo*:

> ¿Es de suyo comprensible a priori que el acceso al "ser-ahí" haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? […] ¿Y si aquella estructura del "ser-ahí" consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el "ser-ahí" no sea él mismo inmediata y regularmente? [en la caída o cotidianeidad]. El yo sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional índice formal de algo que quizás se desemboce como su "contrario" […] sin que el "no-yo" quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del "ser-yo" sino que mienta una determinada forma del ser del "yo mismo", por ejemplo, la pérdida del "sí-mismo" (Heidegger, 1999, pp. 131 y ss.).

En conclusión, y retomando estas expresiones, puede interpretarse que el "ser-ahí" nietzscheano no es en él mismo inmediata y regularmente, pero no en tanto pérdida del "sí mismo" por perderse en la inautenticidad de la cotidianeidad y por no asumirse en su estado de yecto, sino porque esta *pérdida de sí mismo* es, por el contrario, *su ser auténtico y voluntariamente querido en aras de posibilitar su recreación.* Por ello, el "yo" nietzscheano debe comprenderse como una ficción, como un "índice formal" en el sentido heideggeriano, de una multiplicidad de fuerzas que mientan un modo de existir, una forma de "ser": la voluntaria *pérdida de sí mismo* y la *constancia de diferencias irreductibles* y a su vez variables —en dependencia de la combinación de las fuerzas— reunidas por *la mismidad* alcanzada por el *Wille*: en efecto, el "querer" es, en el sentido heideggeriano, una unicidad, pues reúne en el instante la multiplicidad de fuerzas constitutivas del "yo". Sin embargo, este "yo" no es aquel que se mantiene en la multiplicidad de las vivencias, sino un "yo" que gracias al "olvido de sí mismo" puede recrearse, ganando así en multiplicidad de caracteres.

[25] El editor de *Grundprobleme der Phänomenologie* 1910/11 (Hua XIII), I. Kern, aclara que las lecciones se llevaron a cabo en 1909/10 y no en 1910/11, como reconoce Husserl en carta a R. Imgarden de 1924.

Y esto hay que quererlo, a sabiendas de que un retorno a una mismidad originaria en el sentido heideggeriano es imposible, no sólo porque este "yo" es desde siempre un cruce de fuerzas cambiantes y por lo tanto inestables, sino porque las diferencias son irreductibles a una pertenencia de ser y pensar originarias. Paradójicamente, el "yo" nietzscheano es propiamente él mismo, renunciando a ser él mismo: éste es el poder ser propio que lo singulariza.

Referencias

BREUER, Irene (2020). "Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida y sus estructuras esenciales" en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, pp. 61-96. https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen17/pdf/03_Breuer_Irene.pdf.

BREUER, Irene (2012). "La constitución del sujeto de la experiencia afectiva. Descartes. Nietzsche. Heidegger", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, pp. 117-143. https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/05_BREUER.pdf.

CACCIARI, Massimo (1982). *Krisis, Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein.* México: Siglo XXI.

CACCIARI, Massimo (1994). "Concepto y símbolo del eterno retorno", en *Desde Nietzsche. Arte, tiempo y política*. Buenos Aires: Biblos.

CRAGNOLINI, Mónica B. (2000). "Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-resistencia del pensar", en *Contrastes*, Vol. V. Doi: https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1613

CRAGNOLINI, Mónica B. (1998a). *Nietzsche, Camino y Demora*. Buenos Aires: Eudeba.

CRAGNOLINI, Mónica B. (1998b). "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad", en *Escritos de Filosofía*, vol. 17, n° 33-34, pp. 109-120.

DERRIDA, Jacques (1998a). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.

DERRIDA, Jacques (1998b). "Amar de Amistad: Quizá – el nombre y el adverbio", en *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

DESCARTES, René (1967). "Meditaciones Metafísicas", en *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana.

GARRIDO, Manuel (1990). "Traducción y prólogo", en NIETZSCHE. *Sobre vedad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit.* Paris: PUF.

HEIDEGGER, Martin (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto.

HEIDEGGER, Martin (2000a). *Nietzsche I*. Barcelona: Destino.

HEIDEGGER, Martin (2000b). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.

HEIDEGGER, Martin (1999). *Ser y Tiempo*. México: F.C.E.

HEIDEGGER, Martin (1994a). "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1994b). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin (1990). *Identidad y Diferencia.* Barcelona: Anthropos.

HEIDEGGER, Martin (1979). *Heraklit* (GA 55). Frankfurt a.M.: Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1967). „Dichterisch wohnet der Mensch“, en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.

HEIDEGGER, Martin (1948). “De la esencia de la verdad”, en *Cuadernos de Filosofía* I, pp. 7-23.

HUSSERL, Edmund (1959). *Erste Philosophie (1922/23). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte* (Hua VIII). Den Haag: Nijhoff.

KIERKEGAARD, Søren (1976). *La Repetición*. Madrid: Guadarrama.

KLOSSOWSKI, Pierre (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.

LÖWITH, Karl (1987). “Nietzsche”, en *Sämtliche Schriften* (NE 6). Stuttgart: Metzler.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (2000). *Nietzsche-Interpretationen. Heidegger und Nietzsche* (Nietzsche-Interpretationen; III). Berlin: de Gruyter.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1999a). *Nietzsche-Interpretationen. Über Werden und Wille zur Macht* (Nietzsche-Interpretationen; I). Berlin: de Gruyter.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1999b). *Nietzsche-Interpretationen. Über Freiheit und Chaos* (Nietzsche-Interpretationen; II). Berlin: de Gruyter.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971). *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin: de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgage* (KSA) en 15 Einzelbänden, G. Colli und M. Montinari (Hg.), Berlin: dtv/de Gruyter. Citado como: «KSA» y «NF» (*Nachgelassene Fragmente*).

PÖGGELER, Otto (1994). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske.

ROMANO, Claude (2017). “L’énigme du Selbst dans l’ontologie fondamentale heideggérienne”, en *Studia Phænomenologica*, XVII, pp. 329-354.

TENGELYI, László (2017). “La pensée historiale de Heidegger dans les Contributions à la Philosophie”, en SCHNELL (ed.). *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*. Paris: Harmattan, pp. 120-140.

VATTIMO, Gianni (1991). *Etica de la Interpretación*. Barcelona: Paidos.

WALTON, Roberto J. (2001). “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, en *Naturaleza Humana* 2(1), pp. 9-49.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 139-154
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.140

El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*. Un análisis a partir de la dimensión histórico-conceptual del concepto

The double rejection of reflexion in *Being and time*. An analysis from the historical-conceptual dimension of the concept

DAVID HEREZA
(Universitat de València)

Resumen: El objetivo del siguiente artículo consiste en aclarar el rechazo heideggeriano de la idea de reflexión como método del filosofar. La necesidad de tal elucidación radica en lo contraintuitivo de esta tesis y en los problemas interpretativos que esta crítica presenta en *Ser y tiempo*. Para resolverlos el artículo realiza un breve examen histórico-conceptual de la reflexión mediante el cual se diferencian dos sentidos del concepto: el sentido psicológico y trascendental. Gracias a esta distinción se confía exponer sistemáticamente la doble crítica de *Ser y tiempo* a este concepto, aclarando así los motivos que articulan el rechazo heideggeriano de la misma idea de reflexión.
Palabras Clave: autoconocimiento, sí mismo, *Ser y tiempo*, historia conceptual

Abstract: The objective of this article is to clarify the Heideggerian rejection of the idea of reflection as the method of philosophy. The need for such explanation lies on the counterintuitive nature of this philosophical thesis and on the interpretive problems that this criticism presents in *Being and Time*. In order to solve them, a brief historical-conceptual examination of the reflection is realized, leading to two different meanings of the concept, a psychological and a transcendental one. Thanks to this distinction, it is possible to expose systematically the double criticism presented in *Being and time* and, therefore, clarify the ultimate reasons underling the Heideggerian rejection of the very idea of reflection.
Keywords: self-knowledge, self, *Being and time*, conceptual history

Introducción[1]

La *reflexión* es una idea aparentemente indisociable del filosofar: ella representa el *método* a partir del cual el filósofo toma distancia de la realidad que le rodea para investigarla. Tal proceder es lo que le permite aprehender su *propia existencia* en el mundo (de forma más o menos explícita) y, mediante este gesto, preguntar por el conjunto de entes que lo conforman. Justamente por la relevancia de este proceder, una de las tesis más famosas y sorprendentes de *Ser y tiempo* reside en el rechazo

[1] Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda FPU15/02550 y ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE.

radical de la idea de reflexión. Esta no es, según Heidegger, lo que permitiría el acceso a nuestra propia existencia, sino todo lo contrario, aquello que lo cerraría, negando así cualquier interrogación auténtica en torno al ser de las cosas:

> ¿Acaso es evidente a priori que el acceso a la existencia humana [*Dasein*] deba consistir en una *pura percepción reflexiva sobre el yo* de los actos? ¿Y si este tipo de "autodonación" de la existencia humana fuese una corrupción, una tentación que hiciese descarrillar [*Verführung*] una analítica existencial […]? (GA 2, p. 154)[2]

Este rechazo deviene más llamativo cuando se atiende a su pretensión; Heidegger no busca criticar exclusivamente un enfoque particular, sino el *paradigma filosófico* de toda tradición precedente. Es la misma reflexión que llevaría a la malograda determinación de la existencia humana como «sujeto» (GA 2, p. 153), figura de la que se debería despedir la filosofía, según reza el más famoso *locus communis* de nuestro tiempo. Así, solo a partir del «deslinde negativo frente a la aprehensión reflexiva de lo "interno"» —señala Heidegger—, frente a la «percepción inmanente de sí mismo» que define la reflexión (GA 2, 192), se vislumbra el «carácter de apertura» de la existencia humana (GA 2, p. 182) y, de este modo, su verdadero ser en el mundo; solo desde ahí es pensable el inicio auténtico del filosofar que quiere representar Heidegger. De hecho, como un nutrido grupo de estudiosos ha demostrado, su alejamiento de la reflexión constituye el hilo conductor que caracteriza su obra frente a la fenomenología de Husserl y de todo pensar anterior (von Herrmann, 2000; Rodríguez, 1996, 2010; de forma más indirecta Kisiel, 1993)[3].

Este estado de la cuestión puede resultar evidente y certero al advertir el énfasis puesto por Husserl en la idea de *reflexión*. Sin duda alguna, el padre de la fenomenología ve en este *método* la clave para elevar el pensar a un saber científico (cfr. Hua III, §77, pp. 162 y ss.); método al cual, en algunas ocasiones, se refiere en términos de una «percepción inmanente» (Hua X, p. 118). Lo mismo vale para la tradición moderna, de Locke a Kant, en la que la idea de reflexión juega un papel fundamental (véase Zahn, 1976, cc. 396-405).

Ahora bien, la distancia fijada por *Ser y tiempo* frente a la *reflexión* esconde una serie de dificultades hermenéuticas. Si bien Husserl considera la reflexión la piedra angular de su proyecto, este autor es, al mismo tiempo, muy crítico con su conceptualización como «auto-percepción» o «aprehensión de estados internos» (cfr. Hua III, p. 149). Lo mismo vale para Kant y los pensadores adyacentes a él. Estos jamás definirían la filosofía como una aprehensión del *interior* de nuestra conciencia, blanco de las objeciones heideggerianas a ellos. Así las cosas, el aporte de Heidegger resulta incierto, pues no se entiende en qué consistiría la crítica anunciada al inicio ni cómo se conseguiría, mediante esta, un alejamiento de la tradición. El rechazo heideggeriano de la reflexión en *Ser y tiempo* se vuelve un interrogante abierto y pendiente de ulterior aclaración, especialmente por su centralidad en el conjunto de su obra.

---

[2] Todas las traducciones de Heidegger y otros autores citados son mías. En diversas decisiones de traducción de los términos heideggerianos seguimos las indicaciones de Jiménez Redondo 1999, pp. 437-469.

[3] La renuncia a la reflexión constituye una de las columnas fundamentales del pensamiento heideggeriano, no solo circunscrita a *Ser y tiempo*. Ya en 1919 la discusión al respecto ocupa un lugar privilegiado (véase por ejemplo GA 56/57, pp. 99 y ss.), pero es un año más tarde, en 1920, cuando Heidegger traza una nítida línea divisoria entre su propio enfoque y el de las «filosofías de la reflexión» (GA 59, p. 7), diferencia que ya no abandonará posteriormente (como muestra el énfasis presente también en sus últimas conferencias, cfr. GA 8, p. 29).

El siguiente artículo intenta arrojar algo de luz a esta cuestión proponiendo la siguiente hipótesis interpretativa: la crítica a la reflexión en *Ser y tiempo* presenta *dos niveles* que Heidegger en ocasiones no distingue nítidamente, pero que, sin duda, *expone* en su *opus magnum*. Estas dos dimensiones de la crítica hacen referencia a los *dos sentidos históricos* fundamentales del concepto, localizables en Husserl y en la tradición moderna precedente, a saber, el *sentido psicológico* y *trascendental* de la reflexión. Por este motivo, se considera adecuada la expresión "doble rechazo de la reflexión" en *Ser y tiempo*, obra que intentaría con buenas razones despedirse del *modus philosophandi* anterior, aunque la exposición de este gesto requiera de una elucidación sistemática no ofrecida en ella.

La forma propuesta para llevar a cabo tal esclarecimiento pasa por realizar un estudio histórico-conceptual de la idea de reflexión (**1**), el cual ponga en evidencia sus dos significados fundamentales mediante los cuales la tradición intentó conceptualizar la experiencia del filosofar. Son ambos significados los que deberían ser objeto de análisis de *Ser y tiempo*. Solo si se logra exponer en qué medida este tratado hace frente a ellos (**2**), es posible apreciar la novedad de su enfoque y plantear adecuadamente la cuestión relativa a la *necesidad* de la reflexión en el filosofar. De esto nos ocuparemos en la conclusión del artículo (**3**) a la luz de un aspecto del debate en torno a la relación entre fenomenología y reflexión que desde principios de siglo domina los estudios en torno a Heidegger (además de los ya citados, véase Zahavi, 2003; León, 2012).

1. Breve estudio histórico-conceptual del concepto de reflexión

Aunque el uso actual del concepto de reflexión haya perdido de vista su sentido original, no debe olvidarse que se introdujo para fijar la *experiencia* inherente al filosofar, concretamente, *la modificación* de la mirada que este supone frente al modo natural de aprehender las cosas. El filósofo no se dirige al mundo inmediatamente, como sucede en el quehacer diario (*prima intentio*); y no lo hace porque el primer paso dado en el filosofar estriba en un cierto *saber de sí* de quien filosofa. El objetivo de la filosofía es *sacar a la luz* el ser de las cosas, *reflejar* en conceptos su constitución. Pero tal investigación solo es posible porque presupone, explícita o implícitamente, un conocimiento del ser humano como ente en el mundo, saber desde el cual se articula la misma pregunta por las cosas (*secunda intentio*).

Por eso, a partir del siglo XIII se empieza a utilizar la idea de "reflexión" (tomada de la Óptica) para designar el cambio en la mirada necesario para la ocupación del filósofo, análogo a la modificación que experimenta el rumbo de la luz en el fenómeno óptico homónimo[4]. Al igual que los rayos en su movimiento, se podría diferenciar en el ser humano un estar dirigido inmediatamente a los objetos, una *intellectio recta*, y, en contraposición a esta, una *intellectio reflexa*, origen del filosofar, «*cum animus alia intelligens ad se revertendo et reflectendo sese intelligit et intelligere se agnoscit*» (Glocenius, 1613, p. 971[5]). La reflexión es, por tanto, el término con el que aferrar la

[4] Tomás de Aquino, el primero en hacer uso del término, ya advierte de su sentido metafórico: la reflexión es «*locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus*» (De Ver. Q. 12, 2). Por reflexión entiende «*illud quod reflectitur secundum motum rectum, movetur contrariis motibus*» (VIII, Phys. 1, 16). Sobre la reflexión en Tomás de Aquino, véase González 1966, pp. 20-28, de donde tomamos las citas.

[5] La definición, a partir de la oposición con una *intellectio recta*, también aparece en el diccionario de Micraelus 1653, p. 262 y en el tratado *Physiologia Peripatetica* de Isendoorn 1642, p. 395, que

constitución de la *segunda* intención intelectiva del filósofo, aquella que permite indagar la primera y *reflejarla* en conceptos. En este sentido, la metáfora resulta todavía más apropiada, pues solo puede haber reflejo en una superficie, *in mente*, porque, de entrada, se produce una re*flexión*, un cambio en el sentido de la luz.

Así, en efecto, aparece definida la reflexión en los primeros diccionarios del siglo XVII, cuando entra a formar parte de los conceptos *fundamentales* del pensar occidental. El motivo de esta introducción anida en el giro hacia el intelecto anunciado por el mismo término, *redescubierto*, empero, por Descartes como la única certeza inicial del filosofar. Si la ejecución de la reflexión refleja algo, ello es la propia existencia del ser humano, pues solo desde el saber de sí, desde el saber de la propia existencia en el mundo es posible preguntar por este último. Así, tal saber de sí, la auto-conciencia, fijada formalmente en la reflexión, deviene la primera evidencia del filósofo y, por tanto, la *ratio cognoscendi* de cualquier otro saber (AT VII, pp. 23 y ss.; VIII, pp. 6-7)[6].

El concepto de reflexión moderno adquiere unos contornos más precisos en el *Essay* de Locke, especialmente por la convicción implícita en este, según la cual el reflexionar muestra, de entrada, mi existir *dentro* de un mundo *entre* otros entes. Así, la filosofía será un interrogar al propio sujeto sobre sus *facultades*, sobre las *operaciones* de su mente que le permiten relacionarse con el mundo *externo*, mediante las cuales esta aprehende la realidad, la asume y conceptualiza a partir de los datos ofrecidos del exterior gracias a la sensibilidad. La posibilidad de relacionarme con la "mesa" que tengo delante, por ejemplo, se debería a la ordenación de datos puros de mis sentidos: "superficie", "rectangular", "marrón", etc., que forma el concepto "mesa"; una operación *fáctica de mi mente, relativa a hechos* a partir de la cual (vía abstracción) el filósofo podría hallar el origen de la idea de "causa" o "tiempo" o cualquier otra categoría.

Todo saber, así, queda fijado como la experiencia de un *hecho*; de tal modo que la filosofía puede describirse en términos de una *percepción empírica*, concretamente de la percepción de aquellas operaciones de la propia *mente*. La indagación filosófica deviene, entonces, una percepción interna o auto-percepción, una aprehensión de la propia mente en una vuelta (*flexio*) de esta sobre sí (*re*-), con la que pasa a definir la *re-flexión* (cfr. *Essay*, Book II, Chap. I, §4). Es aquí donde, por tanto, nace su *sentido psicológico* no presente necesariamente en el término formal antes expuesto[7]. En línea con esta semántica psicologista, la auto-percepción de Locke pasa a ser *apercepción* en Leibniz, la cual es, frente a la aprehensión de objeto externos, «*la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur*» (GP VI, 600; cita tomada de Janke, 1971). El resultado de tal conocimiento es identificado por Leibniz con el "yo" [*moi*] –ya

obviamente la recoge de la tradición de los comentarios medievales al *De Anima* de Aristóteles, entre los cuales el del mismo Tomás de Aquino: «*In anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum; et postea reditur in circulum in quantum intellectus reflectit se supra seipsum*» (*In De Anima*, 1, lect. 7; cita tomada de González, 1966, p. 22).

6 Por este motivo, la investigación de Descartes estriba en deslindar su investigación de la definición del ser humano, del *saber de sí*, ofrecida por la escolástica (cfr. AT X, pp. 515-516; también AT VII, pp. 25 y ss.). El fenómeno del ser consciente de uno mismo, sin embargo, no es nuevo. Ya está presente, de algún modo en Platón (*Cármides*, 164d-165d) y Aristóteles (*De An*. Γ, 2, 425b; *Met*. Δ, 9; sobre estas referencias véase Frank, 1991). La novedad introducida en la Modernidad radica en la primacía que dicho fenómeno adquiere en la elaboración del saber, concretamente en el asegurar el conocimiento frente a cualquier duda escéptica.

7 Grau (1916, p. 105) quiso ver en la «*intima actio*» con la que Glocenius o Micraelius definen la reflexión la percepción interna de Locke. No consideramos necesario tal acoplamiento ya que la idea de percepción está ligada a una concepción del filosofar de la que quizá estos dos autores, a caballo entre la escolástica y la primera Modernidad, eran distantes.

anunciado en el *ego cogito* cartesiano–, noción importantísima en la literatura alemana posterior (sobre ello Frank, 1991, p. 436).

Este uso de la reflexión, propio del siglo XVII, empero, conlleva una fuerte tensión conceptual. Si el filósofo busca determinar la estructura de la experiencia *en general*, y eso quiere decir "de *toda* experiencia posible", su investigación no podrá ser algún tipo de saber empírico. La percepción de un hecho concreto (algo óntico), o incluso de varios, jamás ofrecerá tal determinación, pues el objeto temático en el filosofar (algo ontológico) siempre irá más allá de cualquier *factum* específico o la suma de ellos. No puede haber análisis perceptivo *reflexivo* alguno que garantice el acceso al ser de las cosas, dado que la indagación se refiere a la *forma* de la experiencia; su mismo objeto repele tal "método"[8].

Estos problemas, en un lenguaje diferente, son los que ponen de manifiesto a finales del siglo XVIII algunos filósofos desde el impulso dado por Kant. Este ya denunció el «ensayo de derivación fisiológica» de Locke, quien hizo del filosofar una «*quaestio facti*» (KrV, A86/B119) y no, como debería ser, una *quaestio juris* (cfr. KrV, A84/B116), relativa a la legitimidad de una representación o juicio[9]. El estudio de la filosofía no tiene que ver con *hechos y su génesis*, sino con la validez ideal del conocimiento o la de la acción, con sus condiciones de posibilidad[10].

El corolario de este nuevo enfoque permite, además, denunciar el gran problema de la tradición anterior: el *saber de sí* operativo en la reflexión psicológica, según el cual la existencia humana es un objeto más dentro del mundo. Esta comprensión de la cuestión descarrila al ir más allá de lo dado en la mera experiencia, en la cual el yo nunca aparece como algo empírico, pues la misma vivencia lo presupone. El yo o la conciencia en general resulta ser el polo de toda vivencia posible, y, por tanto, su condición de posibilidad. Así, afirma Kant:

> Es evidente que no puedo conocer como objeto [de una experiencia posible] lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto [de la experiencia] […]. Sin embargo, nada hay más natural y tentador [*verführerischer*] que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos (KrV, A402).

La conciencia, según esta nueva idea del filosofar, no es algo describible como un "hecho", sino aquello intrínseco a todo hecho, a toda experiencia y, por eso, de algún modo, *ajeno* a ella[11]. Para indicar esta característica la escolástica había utilizado, en otro

---

8 Sin embargo, no solo la mera imposibilidad lógica refuta el acceso a ciertos conceptos a partir de la experiencia. El concepto de filosofía como reflexión perceptiva resulta de suyo circular. Si quiero determinar mediante la experiencia perceptiva de mi mente las leyes que rigen mi experiencia del mundo, entonces estas ya han de estar operativas en la supuesta "experiencia" de mi propia mente, por lo que no se podrán fundar en ella.

9 La crítica también se repite en KrV, A IX. Sobre su interpretación véase Martínez Marzoa, 1989, pp. 11-18.

10 Esto no elimina el vocabulario claramente tradicional de Kant y los filósofos en torno a él, quienes no renuncian a hablar de *actividades o facultades* [*Vermögen*] *del ánimo*, aunque por ellas se haya de entender el sentido meramente formal de posibilidades [*Möglichkeiten*], de condiciones de una u otra experiencia (véase Martínez Marzoa, 1989, pp. 21 y ss.).

11 Eso también lo hace temático Fichte al declarar incorrecta cualquier tipo de explicación de la auto-conciencia como una especie de percepción de sí mismo. Ante la cuestión «¿qué era yo, antes de llegar a la autoconciencia?» el filósofo solo puede denunciar la «confusión [*Verwirrung*]» que presupone la pregunta, confusión que consistente en pensar la conciencia como algo ofrecido por la percepción (FGA I.2., p. 260; sobre ello, véase Henrich, 1967).

contexto, el adjetivo *trascendentalis* (KrV, B113), por lo que no será inadecuado hablar de un "yo trascendental" como resultado de aquel saber de sí que inicia el filosofar.

El corolario ulterior de ello estriba en que la *reflexión* no podrá ser comprendida desde la percepción, porque ella no se basa –como señala Reinhold– «en ningún tipo de experiencia del sentido externo, (…) tampoco en una del sentido interno» (*Beyträge I*, p. 143). Con ello no se quiere insinuar una renuncia de la reflexión, sino una reconceptualización del término, una tal que tome en consideración este auténtico saber de sí que el filósofo debe asumir, su *yo trascendental*. Así se inaugura, en oposición al sentido psicológico, el *sentido trascendental* de la reflexión[12].

Este último uso será también utilizado por Husserl a principios del siglo XX para contrarrestar el auge del psicologismo decimonónico que retomó el término de Locke, como muestran los diccionarios de la época. En ellos es evidente que la reflexión se vuelve a identificar con la «aprehensión interna» y la «auto-percepción», como muestra, por ejemplo, el *Wörterbuch* de Eisler (1904, pp. 241-3) y de Krichner (1907)[13], así como el *Lexikon* de Thromeyer (1922, p. 164). Contra este concepto reaccionan las *Investigaciones lógicas* de Husserl siguiendo la argumentación ya descrita:

> No es en la *reflexión sobre* los juicios o, más bien, en las realizaciones judicativas donde yace realmente el origen de los conceptos de [por ejemplo] "estado de hecho" y "ser" (en el sentido de la cópula), sino *en* la misma realización del juicio; no es en *estos actos en cuanto objetos* [en cuanto hechos], sino *en los objetos de estos actos* donde se encuentra el fundamento de la abstracción para la realización de los conceptos aludidos (Hua XIX, p. 669).

Nuevamente, lo que se denuncia en estas frases no es un error en la respuesta que ofrece el psicologista en nombre de la percepción interna, sino la incomprensión del problema y la inadecuación del planteamiento presupuesto en esta idea. El estudio *filosófico* de la relación humana (cognoscitiva o práctica) con el mundo no es una disquisición relativa a su *origen fáctico*, como considera la descripción «psicológica-descriptiva» (Hua XIX, p. 199; III, p. 3 ss.), sino relativa a la validez de las representaciones, su legitimidad y su estructura.

La *reflexión trascendental*, así, se vuelve el método de la filosofía, pues la mirada *reflexa* del filósofo ha de reconocer, ante todo, el ser *trascendental* de su propia conciencia y, desde ahí, la constitución de los objetos del mundo. Por este motivo, Husserl formula este gesto también en términos de una *reducción trascendental*, según la cual el filósofo debería alejarse de la posición de «cualquier trascendencia» (Hua III, p. 65), es decir, de cualquier dimensión fáctica del yo. Todo lo relativo a la *génesis* de los hechos de la conciencia es puesto entre paréntesis. Así, la diferencia histórica ya señalada queda nuevamente reforzada:

---

12 Kant presupone este *sentido* de reflexión, pero prefiere utilizar el término para la indicar el análisis de «la relación de representaciones dadas respecto de nuestra diferentes fuentes de conocimiento» (A260/B316). Tal significado es el que luego le permite utilizar el adjetivo *reflektierend* para hablar de los juicios estéticos, en contraposición al uso *bestimmend* del entendimiento. Este sentido del término, ligado seguramente al recorrido conceptual aquí realizado, debe quedar desatendido por razones de espacio. El origen de él está en la definición de Leibniz, fijada en la "*attentio*" de la *Psychologia empírica* de Wolff (§257), luego "Aufmerksamkeit" en Baumgarten (véase Liedtke, 2009). Dicho sentido parece que fue popular también en la época, como muestra el diccionario de Adelung (1798, p. 1018).

13 «1) die Zurücklenkung der Aufmerksamkeit von den Objecten des Erkennens auf das erkennende, psychische Tun, auf die Bewußtseinsvorgänge als solche, die *innere Wahrnehmung*». Este cambio es debido a una recepción de Kant en clave psicologista que no puede ser objeto de este artículo.

> [El método de la fenomenología] no puede ser confundido con la *reflexión lockiana* o, como suele decirse en alemán, con la percepción interna o autopercepción. […]. Es evidente que esta percepción es empírica y *permanece* como tal en la medida en que no se desconecte [no se reduzca] toda posición empírica […] Solo si se practica consecuentemente la reducción fenomenológica ya no se aprehende la vivencia como estado interno […] y se ejecuta por vez primera la *percepción fenomenológica* auténtica en su radical diferencia frente a la *percepción empírica* (Hua XIII, p. 149).

Con esta aclaración, Husserl intenta remarcar el sentido original de la reflexión, en que expresa una desconexión del modo inmediato de mirar las cosas, justamente –como ya se señaló– para entender en qué consiste esta relación. El horizonte de la *reflexión* es, por tanto, *reflejar* las cosas, entender su ser de forma absoluta, lo que implica, *in primis*, romper con ellas, con el mundo inmediato de la vida:

> Pongámonos esto en claro y con detalle. […] Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar […]. En la actitud fenomenológica *sofrenamos* la *ejecución* [*Vollzug*] de todas esas tesis cogitativas, es decir, "colocamos entre paréntesis" las llevadas a cabo. En lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas y las aprehendemos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología* (Hua III, p. 107).

2. Precisiones hermenéuticas relativas al rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*

Como puede verse a partir del desarrollo histórico recién expuesto, la crítica de Heidegger a la reflexión como «aprehensión reflexiva de nuestro "interior"» (GA 2, p. 182) o «auto-percepción inmanente» (GA 2, p. 192) no es nueva. Definir la filosofía de este modo sería confundir lo óntico con lo ontológico, no entender el objeto de la investigación filosófica (GA 2, pp. 21-25, 56 y ss.). Esta objeción, empero, es la piedra de toque que distingue el planteamiento de Kant o Husserl frente al de Locke, por lo que difícilmente puede considerarse el fundamento de la refutación heideggeriana de la noción de "sujeto". Con base en estas referencias, *Ser y tiempo* solo estaría repitiendo lo ya dicho por otros autores y situándose en su estela[14].

La refutación de la idea de "sujeto" anunciada en el tratado (GA 2, p. 30, 62, 79), entonces, debe ser buscada en otro momento del mismo, uno que vaya más allá de su deslinde frente a la concepción psicologista de la filosofía[15]. Este, según lo anunciado, es el que manifiesta Heidegger en su crítica a la misma idea en general de "reflexión" (GA

[14] Este gesto es también patente en los escritos anteriores a *Ser y tiempo*. Ya en su tesis de doctorado Heidegger lucha, siguiendo a Husserl, contra la concepción psicológica de la filosofía (GA 1, pp. 177 y ss.), estableciendo un hilo conductor que recorre todo su pensamiento. Sus primeras lecciones dan prueba de ello: «se debe evitar el desafortunado enfoque que considera el yo como un objeto. Aquí no se trata de auto-percibirse u observarse a uno mismo» (GA 58, p. 159); «mediante el método de la "introspección" ("percepción inmanente", etc.) lo observado también es objetivado como en las ciencias naturales» (GA 58, p. 243). Tal herencia anti-psicologista de Husserl es la que se percibe nítidamente en la célebre descripción del mundo de la vida, en la que se puede ver cómo Heidegger ridiculiza la posición de Locke (GA 56/57, p. 71). En clara concordancia con los resultados de la idea de una reflexión trascendental, según Heidegger, entender el "significado" a partir de la conformación fáctica de mis órganos sensibles sería confundir el problema de la filosofía: «Si entiendo absolutamente [*schlicht*] la vivencia, no veo nada psíquico» (GA 56/57, p. 75).

[15] Dejando de lado aquí la apropiación que Heidegger realizará del término "trascendental" a partir de los años treinta (véase GA 9, pp. 126 y ss.), ya apuntada, en cualquier caso, en *Ser y tiempo* (GA 2, p. 481).

2, p. 154), donde se situaría el desliz de Husserl y Kant[16]. La dificultad de comprender este nivel de la crítica reside, no obstante, en la ausencia de una exposición sistemática de la misma, la cual, en ocasiones, aparece sobrentendida en la refutación del sentido psicológico de reflexión (como muestra el parágrafo 25, pp. 154 y ss.). Por eso, su intelección exige la articulación de ciertas precisiones dispersas a lo largo de *Ser y tiempo*, que conforman un todo argumentativo.

La primera de estas precisiones puede resultar evidente a la luz del estudio histórico expuesto en el párrafo anterior. En él se advierte que la crítica de algunos filósofos al sentido psicológico de la reflexión no aclara, en última instancia, qué sea el "yo" o la existencia humana. El adjetivo *trascendental* apunta más bien a un deslinde negativo: la conciencia *no* es algo dentro del mundo, lo que no esclarece ontológicamente qué sea entonces.

Por este motivo no es extraño que Heidegger sitúe en esta perplejidad el primer elemento de sus reservas frente a la reflexión como "método del filosofar". Según este, la tradición, en su lucha contra el significado psicológico, habría dejado totalmente indeterminado el sentido último del ser de la conciencia y, en general, de la intencionalidad de esta, de su referencia al mundo. Esta bien conocida objeción se repite en varios pasajes de la obra (GA 2, pp. 30-33, 59-66, 153, 274), aunque la "reflexión" no se mencione explícitamente en ellos:

> En la medida en que las *cogitationes* permanecen totalmente indeterminadas, es decir, son tomadas de forma implícita y "evidente" como algo "dado" [mediante reflexión, *introducción del autor*] cuyo "ser" no requiere de una ulterior pregunta, permanece la problemática antropológica indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos (GA 2, p. 66[17]).

La precisión de esta crítica resulta constatable en muchos de los escritos donde aparece el sentido trascendental expuesto anteriormente. Kant, por ejemplo, es certero al atacar a Locke, pero vacila a la hora de dar un significado exacto a la proposición "yo existo" y de describir el modo de acceder a él (KrV, B423[18]). Lo mismo sucede en la "Deducción trascendental", donde el yo es definido como el «principio más alto de todo el uso del entendimiento», pero cuya naturaleza no conoce ulteriores aclaraciones (KrV, B133-4)[19]. En las *Ideas* de Husserl se manifiesta la misma indecisión ontológica. Toda representación que la fenomenología pretende analizar es «un rayo que emana del "yo" o, en la dirección opuesta, se dirige hacia el "yo" […] el yo es algo que necesariamente está ahí [*ein notwendiges Dabei*]» (Hua III, p. 180). Pero el yo, señala Husserl, es algo no escrutable directamente: «el yo de la vivencia no es nada que pueda ser tomado por sí y volverse objeto propio de una investigación; […] es en y para sí indescriptible: puro yo y nada más» (Hua III, p. 154). Sobre

[16] De las «filosofías de la reflexión», como las designa en escritos previos a 1927 (por ejemplo, GA 59, p. 7).

[17] Esta crítica es especialmente clara en GA 20, pp. 148 y ss.

[18] La *Crítica* vacila entre determinar su naturaleza como la de una «intuición», una «percepción indeterminada», una «representación empírica», algo perteneciente al «pensamiento en general» o a la «facultad intelectual pura».

[19] Esta situación de la *Crítica* es la que se vuelve problemática por vez primera en los escritos de Reinhold, aunque en este se mantenga en la definición negativa de Kant, y se afronta de manera radical en la *Wissenschaftslehre* de Fichte; sería ciertamente incorrecto en términos historiográficos denunciar en esta obra una omisión de la pregunta por el ser de la subjetividad, especialmente por el intento que ella representa de articular una noción *positiva*, alejada de la idea de "hecho". Sin embargo, esta interesante tensión, debida a la poca atención que Heidegger prestó a este autor en los años que consideramos (1919-1927), no puede ser objeto de ulteriores aclaraciones aquí.

su naturaleza positiva reina el silencio: «es algo absolutamente único que no tiene parangón en el mundo de las objetividades extrañas al yo» (Hua VIII, p. 124). La reflexión trascendental implica, por tanto, un pasar por alto [*Überspringen*] u omitir [*Versäumnis*] una determinación del ser de la conciencia, de la propia existencia. Así, se podría concluir con Heidegger: la reflexión psicológica es errónea en su *determinación* de la conciencia como *un hecho*, pero la reflexión trascendental lo es a causa de su *indeterminación*.

Esta afirmación permite advertir una *tensión conceptual interna* a la reflexión trascendental, tal y como sucedía con la reflexión en Locke. La acción presupuesta en el filosofar que pretende fijar el término *reflexión*, en su sentido más general, consiste, ante todo, en el tomar conciencia de sí mismo, en un saberse de sí como ente en el mundo, pues era justamente este saber el que permitía preguntar por la constitución del resto de entes. Dada la inevitabilidad de este paso, la irresolución ontológica puesta al descubierto –señala Heidegger– esconderá una posición al respecto, implícita y subrepticia, mezclada con la ilusión de no hacerlo:

> Cuanto más claramente se afirma que el conocimiento, primera y propiamente, está "dentro", o incluso que este no tiene nada que ver con el modo de ser de un ente físico o psíquico, más se cree no estar presuponiendo nada en el planteamiento de la pregunta por la esencia del conocimiento y en la aclaración de la relación entre sujeto y objeto (GA 2, p. 81).

Prueba de ello vuelven a ser los textos antes citados, en los cuales, pese a no ofrecer una elucidación positiva del yo, este se afirma como aquello «que acompaña las representaciones» (KrV, B131), aquello que está a la base, un «sujeto lógico» de cualquier representación. Él es la forma de la experiencia (KrV, A 404) o, como lo describe Husserl, un polo de la vivencia o «el punto del que emanan las representaciones» (Hua III, p. 179)[20]. Es en estas descripciones donde se sitúa el segundo nivel de la crítica de Heidegger (GA 2, p. 421), quien analiza cómo el vocabulario de los autores mencionados es sintomático de una conceptualización implícita del "yo" desde las categorías ontológicas que constituyen los hechos, eso que Husserl designó con el verbo "*vorhanden*" (Hua III, p. 56). Ónticamente el yo no es un ente más dentro del mundo (la reflexión trascendental se encarga de negar tal tesis), pero a la hora de trazar su relación ontológica con las cosas es como si lo fuera. La idea de reflexión trascendental, por tanto, solo representa una crítica superficial al sentido psicológico, un distanciamiento ilusorio, pues al no ofrecer una definición positiva de la conciencia, vuelve a ella.

Sin embargo, una de las virtudes de *Ser y tiempo* consiste no solo en ofrecer una crítica al desarrollo histórico mencionado, sino en un intento de comprender el porqué de este. Es en este nivel del análisis donde tiene su razón de ser la tesis fundamental que se busca comprender, indicada al inicio del artículo: es «este tipo de "autodonación" [reflexiva] de la existencia humana» lo que representa «una corrupción, una tentación [*Verführung*] para la analítica existencial» (GA 2, p. 154).

Ello implica, de entrada, que el fundamento de la omisión de la pregunta por el ser de la conciencia y su consecuente determinación subrepticia como algo *vorhanden* ha de buscarse en algún momento *intrínseco al mismo reflexionar*, en la imagen del filosofar que este término había fijado históricamente.

[20] Heidegger, por razones de sobra conocidas, prefiere no realizar esta crítica directamente a Husserl en *Ser y tiempo*; aunque esta es perceptible en las ya famosas lecciones de 1925 (GA 20, pp. 168 y ss.).

A ello apunta Heidegger en la "Introducción" del libro, donde hace una advertencia de carácter general, pero con un sentido muy concreto que vertebra la obra:

> ¿Cómo hacer accesible este ente, la existencia humana, y poner en el punto de mira una interpretación de él que permita comprenderlo? […] La existencia humana tiene más bien *una tendencia* a partir de su propio modo de ser, a entender su propio ser a partir del ente con el cual trata constante y primariamente, a partir del "mundo" (es decir, a partir de lo *vorhanden*). En la existencia misma y, con ello, en su propia *comprensión ontológica* reside lo que podría mostrar como una reflexión que deslumbra, una reverberación [*Rückstrahlung*] de su comprensión del mundo en la interpretación de su propia existencia (GA 2, pp. 21-22).

Con el término *Rückstrahlung* (movimiento del rayo [*Strahlung*] en su vuelta sobre sí [*rück*]) se hace referencia sin duda al fenómeno óptico operativo en el acto de filosofar como *reflexión*. Pero con él se pretende poner el acento en un fenómeno no visto en la fijación tradicional del concepto, a saber, la *dependencia* de la mirada reflexiva respecto de la mirada inmediata (*recta*) de la que aquella se quiere independizar. La *intellectio reflexa* y la *recta* eran definidas como dos direcciones diferentes de la mirada, cuya distinción consistía justamente en el saber de sí presupuesto en la primera. Este gesto de la autoconciencia era evidenciado por Husserl como un tomarse a sí mismo de *forma absoluta,* como entender la naturaleza trascendental de la conciencia que permite arribar al «*campo fundamental de la fenomenología*» (Hua III, p. 107). Pero tal toma de posición era, sin duda, ingenua, pues toda mirada reflexiva *refleja* parte de alguna precomprensión, concretamente aquella de nuestra primera relación con las cosas. Es dicha precomprensión la que en ningún momento viene puesta en cuestión, pues ni siquiera se vuelve objeto de precaución metodológica. Con ello, por consiguiente, se consigue individuar por qué autores como Kant o Husserl no van más allá del sentido ontológico de los hechos, de lo *vorhanden*, aunque luchen contra él[21].

Solo si el filósofo es consciente del destello surgido en la misma reflexión, de su reverberación, puede llegar a concebir una salida a esta situación de indeterminación ontológica.

Esta tesis se conjuga, además, con una crítica a la reflexión todavía más radical. Como se ha indicado en el primer párrafo, todo filosofar es un querer *reflejar* las cosas de las que nos ocupamos de forma *inmediata*, pero hacerlo desde el ámbito *mediado* de la reflexión, desde una mirada *reflexa*. En este sentido, apunta Heidegger en los famosos parágrafos dedicados al análisis fenomenológico del útil (GA 2, pp. 97 y ss.), toda reflexión supone una *ruptura*, aunque esta no se haga explícita en el mismo análisis filosófico. Esta ruptura nunca sale a la luz en la metáfora de la reflexión, que propone más bien la idea de continuidad, de *identidad* en la dirección de la mirada pese al *cambio* de sentido. Sin embargo, este posible fenómeno de la ruptura es el que no habría que dar por sentado en un análisis estricto de las cosas, pues bien podría ser que hubiese algún tipo de ente, cuya estructura ontológica desapareciese primera y las más

[21] De algún modo, esta advertencia tampoco es nueva. Ya hemos visto que Kant y Husserl denunciaban el intento lockiano de tomar el ser de la existencia como un ente intramundano cualquiera. Tal visión, como señala Kant con el adjetivo también usado por Heidegger, es tentadora [*verführerisch*], pero no cierta, pues la conciencia es la condición de posibilidad de cualquier cosa y, por tanto, no una cosa más. Lo mismo estaría criticando Heidegger a este último, pero en un plano más profundo. Este consistiría no en tomar la existencia humana como un hecho, sino en identificar su ser con la forma ontológica de los hechos, eso que Heidegger denomina –siguiendo a Husserl– *Vorhandenheit*. El énfasis de la reverberación es ontológico y no óntico, como enfatiza el mismo párrafo citado (cfr. von Herrmann, 2016, p. 160).

de las veces para el filosofar, tesis que adquiere más fuerza desde la misma idea de la conciencia asumida por la fenomenología, según la cual esta no es algo independiente de los objetos que conoce.

Es a tal tipo de naturaleza ontológica a la que apunta Heidegger con el ente que está a la mano [*zuhanden*] y su modo de ser como algo que *es* desde lo que, en cada caso, se hace con él [*Bewandtnis*]:

> Que el mundo [como se podría pensar] no "consiste" en útiles, se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que la aparición *del mundo* en el modo de la ocupación lleva consigo una desmundanización del útil, de tal modo que sale a la luz, se refleja [*zum Vorschein kommt*] aquello que solo está ahí [*das nur-Vorhandenein*] (GA 2, p. 101)[22].

Nuevamente, aquí no se menciona el término "reflexión" y, en cambio, hay una metáfora referida a la mirada y al reflejo. Como se puede ver en la cita, la reflexión, más que puro reflejo, conllevaría una re*fracción*, una *fractura*, que no permitiría mostrar las cosas tal y como son primaria y las más de las veces. Al igual que sucede a los rayos al cambiar su medio de propagación, el ser de las cosas cambiaría, creando así una ilusión sobre los objetos «con los que nos ocupamos» (la supuesta mirada *recta*), que aparecería como aquello que está ahí enfrente, delante [*vorhanden*].

Esta mirada refractada –se podría decir– es la que, posteriormente, *reverbera* en la misma reflexión, de tal modo que el filósofo solo entiende las categorías ontológicas dadas en ella, la *Vorhandenheit*, creando así un doble problema: no dar con las categorías adecuadas para describir la conciencia y, al mismo tiempo, pensar que tampoco hay otras disponibles, pues son estas las que se asumen como forma única en la reflexión. Esta cierra, en su misma ruptura, la posibilidad de entender otros sentidos ontológicos de la existencia y, con ello, acaba siendo una «corrupción, una tentación que hace descarrilar la analítica existencial» (GA 2, p. 154), afirmación ahora apreciada en todo su sentido. Solo si el filósofo toma conciencia de la ruptura implícita en la reflexión puede escapar del fenómeno de la reverberación y entender los objetos, en cuanto tema implícito de ocupación, desde una naturaleza ontológica diferente, naturaleza desde la que Heidegger confía sacar a la luz el modo de ser de la existencia humana. Solo desde todas estas advertencias y precisiones sería posible vislumbrar el "ser en el mundo" auténtico de la existencia humana, algo que Heidegger no deja de repetir en numerosos momentos del tratado (GA 2, p. 65, 72, 241)[23].

El corolario de esta crítica supone, entonces, que no es en el filosofar, *tal y como este es definido en la reflexión*, donde la existencia humana puede tener un auténtico saber de sí, sino en la comprensión de ella desde su propio hacer cotidiano. Curiosamente, como señala Heidegger queriendo resemantizar positivamente la metáfora tradicional de la "reflexión", es en su ocupación con las cosas donde la existencia humana se puede

[22] Esto es lo que claramente obviaba el análisis del mundo primario de la vida pre-reflexiva de Husserl: «Yo soy consciente del mundo, el cual se extiende sin límites en el espacio, siendo y habiendo sido infinitamente en el tiempo. "Soy consciente de él" quiere decir, ante todo: me lo encuentro intuitivamente como algo frente a mí, me topo con él [*vorfinden*], lo experimento. Gracias a los diferentes modos de la intuición sensible, a la visión, al tacto, al oído, etc. [sé que] las cosas corpóreas existen [*dasein*] para mí sencillamente en una u otra disposición espacial, en un sentido literal o figurado, [se podría decir que] me "están ahí delante" [*vorhanden*], ya sea que yo les dedique especial atención o no» (Hua III, p. 48).

[23] Es en la noción de "ser-en-el-mundo", por consiguiente, donde debe verse la consecuencia primera del rechazo a la «impotencia de la reflexión» (Rodríguez, 2010, pp. 94 y ss.) y es por eso que tal noción es la que ya se refleja implícitamente en su primer curso de 1919, donde por vez primera se hace explícito este rechazo (von Herrmann, 2000, p. 38).

reflejar (GA 24, p. 226); aunque, irónicamente, tal reflejo solo sea posible si se ha dejado de lado la reflexión, tanto la psicológica como la trascendental.

A la luz del recorrido histórico del concepto y las diferentes críticas a él en *Ser y tiempo*, podemos evidenciar su doble rechazo de la reflexión. Por un lado, se renuncia *explícitamente* al sentido psicológico de este, pues no permite plantear adecuadamente el problema de la filosofía. Representa una investigación óntica y no ontológica, por decirlo en los términos del tratado, en el que esta crítica aparece en repetidas ocasiones (GA 2, pp. 21-22, 66-7, 154, 182, 192, 241). Por otro lado, también se critica *implícitamente* el sentido trascendental de la reflexión, pues éste (**1**) no permite una definición positiva de su objeto de estudio. La razón de ello está en (**2**) su *pre-comprensión* (inherente a todo estudio) *errónea* del ser de las cosas, lo que evita un planteamiento adecuado (GA 2, pp. 21-22, 33, 66-67). Pero el problema aquí es más grave, pues esto es una consecuencia de un problema de la reflexión misma. El error fundamental de esta –tal y como esta es conceptualizada por vez primera– es no darse cuenta de que el mismo filosofar que conceptualiza trae consigo (**4**) una modificación del ser de las cosas en su cotidianidad (GA 2, p. 101), lo que produce el fenómeno (**3**) de la *reverberación ontológica* (GA 2, p. 21). Solo si *no* sale a la luz la posible modificación ontológica que trae consigo la reflexión, si se comprende la *intellecti reflexa* en línea continua con la mirada *recta*, es posible la idea condensada históricamente en el término "reflexión" (GA 2, p. 154). Esto, además, hace más peligrosa todavía la reflexión trascendental, pues en ella se da un doble error: no ser consciente de las limitaciones de la reflexión y creer serlo a raíz de la crítica al sentido psicológico.

Del mismo modo, todo ello conlleva una última conclusión: el error del sentido psicológico de este concepto se vuelve solo un problema específico dentro de una problemática más grande que también afecta al sentido trascendental. Solo si se han entendido, *de entrada*, los objetos como algo que *están ahí*, *enfrente* [*vorhanden*], puede articularse un método que permita poner esta comprensión entre "paréntesis", como quiere Husserl. Así, la reflexión trascendental es problemática no solo por ser errónea, sino por la ilusión que conlleva de no serlo.

3. Conclusión: ¿es necesario abandonar la idea de *reflexión*?

Las tesis relativas a la crítica de la reflexión en Heidegger no son solo rastreables en *Ser y tiempo*, sino quizá con mayor fortuna en los escritos posteriores a él, como ha mostrado una serie de estudios ya citados en la introducción (von Herrmann, 2000; Zahavi, 2003; Rodríguez, 1996, 2010). Entre ellos ha surgido, además, un interrogante nada baladí que afecta a la misma argumentación heideggeriana, a saber, si los desarrollos precedentes exigen un necesario abandono de la reflexión, como indica Heidegger en algunos pasajes.

A partir de lo expuesto, se podría afirmar que el camino de este autor pasa, sin duda alguna, por el distanciamiento de esta idea, pues ella impide una auténtica comprensión del *ser* de la existencia humana. Siguiendo a von Herrmann (2000), entonces, se podría contraponer este modo de filosofar tradicional al *hermenéutico*, tal y como el mismo Heidegger parece apuntar en sus primeros cursos (GA 56/57, p. 117). Esta *distinción entre reflexión y hermenéutica* marcaría, así, la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, entre el pensar tradicional y la obra de este último (von Herrmann, 2000, pp. 6-7).

Sin embargo, justamente frente a esta definición de von Herrmann algunos estudiosos, siguiendo a Zahavi (2003), han querido reintroducir el concepto de "reflexión" como elemento de la filosofía de Heidegger; al fin y al cabo, se podría contraargumentar, la reflexión es algo indisociable del filosofar. La crítica dirigida a los *tipos* de reflexión anteriores no quiere decir la renuncia al *método* mismo, pues el blanco de Heidegger es la forma en la que los autores anteriores previos a él han entendido:

> Heidegger distinguishes between an objectifying reflection and a non-objectifying hermeneutical thematization and articulation. A number of other phenomenologists would basically make the same distinction, but would insist that it is a distinction between two different types of reflection, a distorting and objectifying type and a non-objectifying and merely accentuating type. In my view, it is reasonable to claim that what Heidegger has really done is to describe the latter in detail. Thus, contrary to what von Herrmann is claiming, Heidegger's real contribution might be taken to consist in an analysis of this special type of non-objectifying reflection (Zahavi, 2003, p. 165).

Zahavi apunta una indicación fundamental: Heidegger no quiere, sin duda, renunciar al análisis de *la existencia humana*, a una reflexión en torno a ella. De hecho, el proyecto anunciado en *Ser y tiempo* se presenta como una indagación de la existencia humana según el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo; esta también quiere decir un volverse (*flexio*) sobre sí mismo (*re*-) del *Dasein* (cfr. GA 2, p. 10).

Ahora bien, aunque sin duda Zahavi esgrime buenas razones para reintroducir el término "reflexión" dentro de la filosofía heideggeriana, también hay motivos suficientes para excluirlo a la luz de su recorrido histórico.

Con su doble crítica a la reflexión psicológica y trascendental, Heidegger no declara imposible una investigación sobre el ser de la existencia humana –nadie afirmaría tal cosa–; pero sí enfatiza que tal indagación requiere de un cuidado especial que la *tradición* ha descuidado. Sintomático de ese descuido es la fijación del quehacer del filósofo como un *reflexionar*. En este sentido, el término reflexión criticado por Heidegger no debe comprenderse sin más como el "pensar" o "indagar", sino como *término técnico*, según una determinación histórica dada; por este motivo, este artículo ha intentado mostrar la relación entre la historia del concepto y la crítica heideggeriana. Es historiográficamente rastreable cómo la identificación entre reflexión y "pensar en general" –podríamos hablar de un *sentido meramente lógico* del término, en oposición al psicológico y trascendental expuesto antes– ya se da en el siglo XVII y está bien presente en la discusión alemana de inicios del siglo XX (véase, por ejemplo, Eisler, 1904, p. 241). Ahora bien, ni Locke o Leibniz ni Kant, Reinhold, Fichte o Husserl, y mucho menos Heidegger, lo utilizan en este sentido. Todos ellos se remiten a la *experiencia del filosofar* fijada por la tradición en el siglo XIII, aunque en ellos esa misma tradición adquiere una forma renovada en algunos puntos. Por este motivo, sería erróneo dirimir la cuestión desde una acepción terminológica ajena al recorrido histórico expuesto en el primer párrafo, al que, como se espera haber demostrado, Heidegger se refiere continuamente en su crítica, según lo indicado en el segundo párrafo.

A esta afirmación debe añadirse, además, una ulterior precisión. El énfasis del análisis de Heidegger cae sin duda en la insuficiencia ontológica de los autores previos a él, pero también en la *necesidad* propia de este primer paso del autoconocimiento de la existencia. La conceptualización del filosofar fijado con la metáfora de la reflexión puede ser ingenuo, pero es la forma en la cual la misma existencia se comprende *primaria y las más de las veces*. Como se ha indicado, la tesis sostenida por Heidegger y articulada,

con más o menos fortuna, en el parágrafo §26 de *Ser y tiempo*, consiste en la advertencia de que el yo es dado desde una precomprensión ontológica errónea, pero ineludible como un primer momento del filosofar. Él se muestra primariamente como algo que no es: «en el "yo" se expresa el sí mismo que primera y las más de las veces yo *no* soy propiamente» (GA 2, p. 155). Ello es debido a las diferentes ilusiones que crea el pensar, fijadas en la noción de *reflexión*. Son ellas las que articulan la idea de "caída" que recorre todo el tratado[24]. Con tal determinación no se apunta a otra cosa que al necesario olvido ontológico y ulterior reverberación que conlleva la *reflexión*, es decir, el mismo filosofar *primariamente* lleva consigo. El ser humano debe entenderse necesariamente como algo dentro del mundo, siendo su determinación como "trascendental" nada más que un paso sucesivo que se mueve en el mismo terreno. La *reflexión*, ante todo, no es un tomarse a sí mismo la existencia, sino un tomarse como algo que no es; no es un reflejar, sino un refractar en el cual la conciencia acaba entendiéndose como un objeto más.

Si se quisiese seguir el origen de la idea de reflexión acuñada en el siglo XIII, se podría decir que el filosofar requiere, entonces, no de una *segunda intentio*, sino, más bien, de una *tercera* que permita poner en claro el ser de la existencia humana caído en la segunda. Por todo ello, parece adecuado –última intención de Heidegger– fijar ese momento *necesario* del comprenderse a sí misma la propia existencia con el concepto de "reflexión", que es justamente como ella misma ha entendido tal auto-conocimiento desde su ingenuidad. Así, sale a la luz el último nivel de la crítica de Heidegger: la reflexión, según su sentido psicológico y trascendental, no son solo teorías erróneas, sino los modos primarios que la misma existencia tiene de comprenderse a sí misma: «el modo de *acontecer* [*Geschehen*] *de la existencia humana misma*», un acontecer que, por tanto, tendrá su reflejo en la «historia [*Geschichte*] de nuestra existencia misma» (GA 20, p. 179). La historia del concepto expuesta en el primer párrafo es solo muestra de ello.

Si no se pierde de vista este significado originario del término y todos los momentos de la crítica de Heidegger a la *reflexión*, entonces es algo confuso identificar este término con el "pensar en general", siguiendo el sentido meramente lógico que actualmente tiene el término, o en general descuidar la dimensión histórica del concepto. Al hacer esto se pierde lo *más característico* de la empresa heideggeriana. Ella constituye una atención insólita a la pregunta por el ser de la existencia humana, atención debida a la cercanía del mismo objeto de estudio:

> Por eso es tan importante, en primer lugar, asegurar la dirección de la mirada y tener bien presente el tema de la investigación, que no es algo extraño y desconocido, sino, al revés, lo más próximo, motivo por el que quizá induce a error. Lo que siempre está encubriendo la trama fenoménica que hay que poner al descubierto en este ente [que somos nosotros mismos] es el mirar e interpretar errado que precisamente se albergan en la familiaridad más íntima con dicho ente. Pues justamente por hallarse este ente en una relación de especial proximidad con quien indaga resulta tanto más sencillo omitirlo (GA 58, pp. 204-205).

Pero lo más fundamental de esta empresa reside en haber enfatizado que el filósofo, junto con el estudio del fenómeno, tiene el deber de atender a la carga histórica que el uso de ciertos conceptos conlleva. Este uso puede conducir a malentendidos y tergiversaciones de las cuestiones que ni el más cuidadoso análisis de la "cosa misma" puede evitar, pues dichos conceptos configuran la precomprensión de nuestra propia existencia.

[24] Tal idea sale a la luz en sus momentos más fundamentales, por ejemplo, la puesta en relieve del sentido de "cuidado" (GA 2., pp. 254 y ss.) y la elucidación de la naturaleza de la existencia humana como *Entschlossenheit* (GA 2, p. 419).

Referencias

ADELUNG, Johann Christoph (1793-1801). *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2. Auflage. Leipzig: J. G. I. Breitkopf. Disponible en: http://www.zeno.org/Adelung-1793.

DESCARTES, René, AT VII, *Meditationes de prima philosophia*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1904.

DESCARTES, René, AT VIII, *Principia philosophiæ*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1905.

DESCARTES, René, AT X, *Recherche de la verité*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1908.

EISLER, Rudolf (1904). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn. Disponible en: https://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html.

FICHTE, Johann Gottlieb, FGA I.2., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962.

FRANK, Manfred (1991). *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a. M.: Suhrkmap.

GLOCENIUS, Rudolph (1613). *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur.* Frankfurt a.M: Becker. Disponible en : https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10008450.html.

GRAU, Kurt Joachim (1916). *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*. Halle, Niemayer.

GONZÁLEZ, Gustavo (1966). "Intelección y reflexión El método trascendental en santo Tomas", en *Theologica Xaveriana*, 16, pp. 18-58.

HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heisst Denken?* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), ed. Claudius Strube. Fraankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

HENRICH, Dieter (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HUSSERL, Edmund, Hua II, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund, Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Den Haag: Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund, Hua X, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag: Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund, Hua VIII, *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff, 1959.

HUSSERL, Edmund, Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil:*

1905-1920. Den Haag: Nijhoff, 1973.
HUSSERL, Edmund, Hua XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Nijhoff, 1984.
JANKE, Wolfgang (1971). "Apperzeption", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.235.
JÍMENEZ REDONDO, Manuel (1999). "Apéndice del traductor", en HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 429-69.
KANT, Immanuel. KrV, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.
KIRCHNER, Friedrich (1907). *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Dürr'sche. Disponible en: https://www.textlog.de/kirchner.html.
KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.
MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
LEÓN, Felipe (2012). *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
LIEDTKE, Max (2009). "Der Begriff der Reflexion bei Kant", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 48, 13, pp. 207-216.
LOCKE, John (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E..
MICRAELUS, Johann (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Caspar Freyschmid.
PIERER, Heinrich August (1857). *Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit*. Altenburg: Verlagsbuchhandlung von P. A. Pierer. Disponible en: http://www.zeno.org/Pierer-1857.
REINHOLD, Karl Leonhard (2003). *Beyträge I, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend.* Hamburg: Meiner.
RODRÍGUEZ, Ramón (1996). "Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 13, pp. 57-74.
RODRÍGUEZ, Ramón (2010). *Hermenéutica y Subjetividad*. Madrid: Trotta.
SCHEERER, Eckart (1989). "Psychologie", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.3335.
THORMEYER, Paul (1922). *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig: B. G. Teubner.
VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2000). *Hermeneutik und Reflexión*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2016). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit"*, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Klostermann.
ZAHAVI, Dan (2003), "How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection", en *Continental Philosophy Review*, vol. 36, pp. 155–176.
ZAHN, Lothar (1992). "Reflexion", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.3500.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 155-170
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.152

Claves agustinianas en la fenomenología del sí mismo de la vida fáctica

Augustinian keys in the phenomenology of the Self of the factical life

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO
(Universidad de Granada)

Resumen: El objetivo de este trabajo es estudiar el lugar que ocupa San Agustín en el desarrollo de la fenomenología del sí mismo que se halla incoada en la descripción de la vida fáctica que hace Heidegger en *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Para ello, en primer lugar, caracteriza la fenomenología de la vida como aquella que requiere del mundo para manifestarse y, por ello, como aquello que ha de ser comprendido como vida fáctica. En segundo lugar, el artículo dilucida los rasgos de una fenomenología del sí mismo como descripción de ese mundo propio [*Selbstwelt*] que está imbricado en el mundo circundante [*Umwelt*] y en el mundo compartido [*Mitwelt*]. Y, por último, expone el lugar de las *Confesiones* de San Agustín en esa fenomenología del sí mismo a partir de lo que entraña la *quaestio mihi factus sum*.
Palabras Clave: vida fáctica, mundo del sí mismo, ciencia originaria, fenomenología de la vida religiosa

Abstract: The aim of this paper is to study the place of St. Augustine in the development of the phenomenology of the self that is initiated in the description of the factical life that Heidegger makes in *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). For that, first of all, it characterizes the phenomenology of life as the one that requires the world to manifest itself and, therefore, as what has to be understood as factical life. Secondly, the article elucidates the features of a phenomenology of the self as a description of self-world [*Selbstwelt*] that is interwoven with the surrounding world [*Umwelt*] and the communal world [*Mitwelt*]. And, finally, it exposes the place of *Confessions* of Saint Augustine in that phenomenology of the self from what the *questio mihi factus sum* entails.
Keywords: factical life, self-world, original science, phenomenology of religious life

Heidegger, como otros pensadores alemanes que surgieron en el siglo XX —Bultmann, Jonas, Jaspers, Guardini, Scheler—, valoró el pensamiento de San Agustín como una aportación decisiva para el análisis de la existencia y para la fenomenología. De todas sus obras, la que mejor servía a los propósitos del joven Heidegger era, sin duda, las *Confesiones*. En efecto, la obra de San Agustín está señalada en el itinerario particular de Heidegger como un lugar casi obligado en el camino hacia *Sein und Zeit*: por un lado, el propio texto de las *Confesiones* se convierte en motivo de una lectura fenomenológico-existencial, por otro, en él se indica el modo en el que puede llevarse a cabo la tarea del análisis filosófico como análisis fenomenológico, en tanto que en las *Confesiones* se describe

reflexivamente el itinerario espiritual como una experiencia en la interioridad de la conciencia[1]. Esta vuelta a la interioridad se explica existencialmente como una reconducción o reducción de la dispersión o distensión del tiempo en el mundo a la tensión propia de quien se pone a sí mismo frente a la eternidad. «Pero el hombre —ha escrito Amengual— no es solo *distensio*, sino también *intentio*, tendencia y tensión hacia la eternidad: ahí donde se da la plenitud, la unidad, la paz, la estabilidad» (Amengual, 2011, p. 66).

Pero, a diferencia del camino de la reflexión fenomenológica trascendental de Husserl, esta fenomenología no surge primariamente como un acto de la libertad de la conciencia que se pone en actitud fenomenológica para volver a sí misma, sino como el único modo que tiene el hombre de salvarse de su hundimiento en el mundo y con él del desfondamiento de sí mismo. «El *desfondamiento* —ha escrito también Amengual— es la experiencia de que los propios cimientos, aquello sobre lo cual todo debería descansar, se desmoronan y se hunden, de manera que el hombre, en vez de encontrarse sólida y firmemente fundado, se encuentra en un abismo sin fondo ni fundamento» (Amengual, 2011, p. 50). Este ahondamiento en sí mismo es lo que, en definitiva, hace que San Agustín sea atractivo para cualquier análisis de la existencia en general y, en el caso específico del joven Heidegger, para la comprensión de la experiencia de la vida en su facticidad. Es en la vuelta a la interioridad donde en San Agustín las cuestiones relativas al tiempo, a la historia, a la propia existencia, al ser en general, así como las relativas a la felicidad, al orden del amor, al mal, etc. se vuelven relevantes para la investigación en la medida en que estas cuestiones se vuelven significativas en la experiencia de la propia trascendencia.

En San Agustín, en este sentido, no solo encuentra Heidegger algunos de los temas fundamentales para el análisis de la vida fáctica, sino sobre todo un modo de proceder en el que se pone a prueba una lectura fenomenológica de las *Confesiones* en la que se intenta dilucidar la experiencia originaria propia de la vida fáctica. En este curso, como en otros del joven Heidegger, el método fenomenológico se aclara en la lectura de los textos clásicos de filosofía, como si la fenomenología fuera el modo secreto en el que discurre la tradición filosófica y, por otro lado, desde esa orientación hermenéutica del método fenomenológico, se irradia luz para comprender el sentido de los propios textos de esta tradición. Es en estos cruces donde Heidegger encuentra la apertura de la propia fenomenología a la hermenéutica que, como se sabe, a partir de 1923 tomará la forma definitiva de una «hermenéutica de la facticidad»[2].

---

[1] Sobre esta concepción de la interioridad, que tiene su origen en la fenomenología de la religión en el joven Heidegger, que se debe principalmente a San Agustín y a Lutero y que Heidegger mismo opondrá a la concepción de la interioridad cartesiana, véase Eychenié, 2016.

[2] R. Rodríguez ha señalado la importancia que tiene la presencia de la fenomenología husserliana en el joven Heidegger como «el estilo y el modo de comprensión filosófica capaz de llevar a cabo con éxito la empresa de autointerpretación de la facticidad» (Rodríguez, 1997, p. 15). Esta fenomenología se orienta hacia la búsqueda del camino o del método de la experiencia fundamental que constituye la vida fáctica. Es esta búsqueda la que abriría las "cuestiones de método" en Heidegger. El método, para acceder a esta experiencia fundamental, tiene la peculiaridad de que en su puesta en práctica no puede ser tomado como algo totalmente *a priori* ni tampoco como algo que cabe resolver plenamente en la facticidad. La dificultad de la comprensión de la vida fáctica consiste en que la búsqueda de un método requiere ya de «"saber" algo válido de ella para poder tratarla adecuadamente» (Rodríguez, 1997, p. 14). Sobre la interpretación de este texto de R. Rodríguez, véase: De Lara, 2020.

1. El transcurrir de la vida fáctica en el mundo

Pues bien, en el itinerario intelectual de Heidegger, el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) está especialmente destacado. El mismo Heidegger lo nombra en una conocida nota a pie de página en el epígrafe 15 de *Sein und Zeit* resaltando la importancia de dicho curso para los análisis del mundo circundante, en particular, y para la hermenéutica de la facticidad del *Dasein*, en general [*überhaupt*] (cfr. Heidegger, 1977, p. 72).

Este texto de Heidegger puede comprenderse como un ensayo cuyo objetivo es buscar un ámbito de experiencia que pueda tornarse en ciencia originaria [*Ursprungswissenschaft*]. Esta ciencia, que tiene un carácter netamente preteórico, es en definitiva la filosofía en tanto que fenomenología (cfr. Xolocotzi, 2004, p. 49). Pero, también hay que poner de manifiesto que la fenomenología siempre pretendió ser desde Hegel una ciencia de la experiencia que se da de modo originario y, en tanto que originario, de un modo *primero* y *fundamental*. La cuestión ciertamente está en si esta ciencia originaria requiere que esa experiencia se dé a la conciencia en tanto que conciencia teórica, o bien esa experiencia de la conciencia es anterior a toda conciencia teórica. Para Heidegger, el ámbito originario en el que cabe forjar una fenomenología es la vida[3] y, por tanto, la cuestión es si la vida, como vida fáctica, requiere para su manifestación originaria de la conciencia teórica.

Que la vida sea lo originario viene marcado en el texto de Heidegger con la nota de que la vida es lo "autosuficiente" [*Selbstgenugsamkeit*]. Que la vida sea "su autosuficiencia" es caracterizar a la vida «en un aspecto —como— el "en sí" [*an sich*]» (GA 58, 30/42)[4]. Con esta terminología de raigambre hegeliana, quiere Heidegger enunciar de manera precisa que el aspecto fundamental en el que se nos muestra la vida es su autosuficiencia. Una investigación sobre los problemas fundamentales de la fenomenología debe partir de este aspecto de la vida. Pero, ¿qué puede entenderse aquí concretamente por *Selbstgenugsamkeit*? Podría considerarse, por ejemplo, que la vida es lo que se contiene en sí de forma absoluta o lo que ya es plenamente. La vida misma, el hecho de la vida, se mostraría, de este modo, en la forma de un auto-cumplimiento en el que ella *misma* nos aparecería como absoluta e inmanente, de tal modo que para su descripción se bastara a sí misma. Tal concepción de la vida la encontramos, por ejemplo, en la fenomenología de Michel Henry. Sin embargo, Heidegger describe fenomenológicamente esta auto-suficiencia como una estructura intencional que no se dirige absolutamente a su propia inmanencia, sino que en su forma de cumplimiento mantiene una «direccionalidad fundamental en cada caso y siempre en un mundo [*immer in eine Welt*]» (GA 58, 31/42). La vida es así lo que se *pro-yecta* más allá de sí misma *siempre* hacia un mundo. Pero, si la vida está más allá de sí misma, si el mundo es la tendencia fundamental de la vida, entonces podría considerarse que la vida no es auto-suficiente en la medida en que ella tiene al mundo como su correlato intencional. ¿Cómo puede ser auto-suficiente algo que muestra en sí

[3] Se ha señalado que si la fenomenología es análisis descriptivo de fenómenos, no puede de antemano circunscribirse a un tipo de fenómeno particular como es la vida (cfr. Lamber, 2008, p. 86). Ahora bien, para Heidegger, la vida en modo alguno es un fenómeno particular entre otros, sino un fenómeno especialmente destacado, originario, en tanto que es el fenómeno que está en el origen de todo otro fenómeno, que es manifestación de toda otra manifestación. La vida es un fenómeno originario y precisamente, por ello, es posible que la fenomenología se caracterice como una ciencia originaria de la vida.

[4] A excepción de *Sein und Zeit*, cito, como es habitual, las obras de Heidegger según la Gesamtausgabe incluyendo el número del volumen, la página de la edición alemana y, a continuación, la página de la traducción castellana. Ocasionalmente, se ha variado la traducción.

una estructura intencional hacia el mundo? En contra de este carácter fundamental parece hablar el siguiente texto de Heidegger: «No necesita —la vida— estructuralmente salir de sí misma, librarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias. Ella se habla siempre solamente en su propio "idioma" [*Es selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen "Sprache" an*]» (GA 58, p. 31/43).

Que la vida sea auto-suficiente no significa que la vida esté replegada sobre sí misma y que, en este repliegue, se guarde del mundo, ni que ella no pueda estar intencionalmente proyectada en el mundo que la circunda, ni que esta proyección merme en ella misma su carácter fundamental. Esto solo sucedería si seguimos pensando la "auto-suficiencia" desde el esquema metafísico teleológico y substancialista aristotélico y, a la postre, hegeliano. Que la vida sea autosuficiente quiere decir sencillamente que la vida no necesita algo fuera de sí misma para llevar a cabo el cumplimiento de sus tendencias, porque este solo puede tener *lugar* en un mundo. Si cabe el cumplimiento, será en el mundo. Que la vida sea auto-suficiente significa, por tanto, que ella es siempre el presupuesto fundamental que hace posible —"subyace" podría decirse si este término no llevara en sí la carga de la metafísica— que pueda mostrarse cualquier otro aspecto de ella y esto será también siempre en un mundo. La vida se basta a sí misma para llevar a cumplimiento sus tendencias porque no necesita de un *télos* ajeno a ella, ni necesita, por utilizar la metáfora del propio Heidegger, aprender otro idioma para hablar y manifestarse. La vida misma es lo auto-suficiente y prueba de ello es que ella misma puede im-ponerse tareas y asumir exigencias superando siempre «sus limitaciones, sus imperfecciones» y satisfaciendo «sus perspectivas» (GA 58, p. 31/43).

Lo distintivo de esta fenomenología, como decimos, es que originariamente se orienta al mundo y, por ello, será finalmente una fenomenología de la-vida-en-el-mundo. Solo sabemos de la vida en la medida en que esta tiene su lugar de manifestación en el mundo, pero, a la inversa, solo sabemos del mundo en tanto en él ya opera la vida. Ahora bien, el carácter fundamental de la vida viene dado con respecto al mundo en la forma de una trascendencia, esto es, en la forma de un ir siempre desde sí más allá de sí para aparecer ante sí en el mundo. La vida mantiene su trascendencia como apertura intencional al mundo, esto es, encuentra suficientes motivos en sí misma para manifestarse en el mundo al llevar estos a término. Heidegger dirá que «la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico» (GA 58, p. 31/43). Es decir, la manifestación de la vida es algo que discurre, que corre o fluye siempre más allá de sí misma en el mundo y que no puede dejar sino de ocurrir en un mundo. Si una vida no discurriera en el mundo no sabríamos muy bien qué podríamos decir de ella. Y esta tesis, que marca la trascendencia del carácter finito del pensamiento fenomenológico, apunta a que ya, en este temprano curso de Heidegger, la "vida fáctica", que luego habrá de ser *simpliciter* "facticidad", lleva en sí un modo de trascendencia que no es metafísica o transmundana, sino estructural e inmanentemente mundana. Es cabe el mundo cómo la vida *da lugar* para hablar de sí misma. Sin mundo no se abrirían itinerarios para la vida.

2. La fenomenología como ciencia buscada de la vida originaria

Este es el significado del carácter fundamental que se expresa con el término, todavía cercano a la tradición metafísica, de "auto-suficiencia". Una fenomenología del sí mismo ha de preguntarse ya desde estas consideraciones en qué medida la referencia al *autós*, como aquello que es exigido por el verbo *sufficiô*, puede pensarse más allá de las categorías metafísicas y si, para la comprensión de aquello a lo que alude el

significado del verbo, basta el "sí mismo" y cómo este "sí mismo" ha de ser comprendido, a su vez, en presencia o ausencia de mundo. La cuestión ciertamente tiene que ver con la necesidad o no para el verbo de un complemento argumental, es decir, con el carácter transitivo o no de la propia acción del verbo.

Ahora bien, baste ahora señalar esto para indicar que, para Heidegger, ya desde sus trabajos de juventud, la cuestión de una fenomenología del sí mismo no puede esclarecerse sino en referencia al mundo como aquello que es por principio lo otro (*héteron*) del sí mismo (*autós*) y, sin embargo, exigido por él para su manifestación. En este sentido, sostenemos que el espejamiento de la cuestión de la vida es correlativo al esclarecimiento de la cuestión del mundo y de tal modo que, en la sintética expresión de "vida fáctica", ya está dado el contenido de esta correlación en la medida en que lo fáctico para la vida *radica* en el mundo. La vida fáctica se sitúa ante el mundo como pro-*yecto*, es decir, como aquello hacia donde puede dirigir-se, pero también como aquello desde lo que puede retornar manteniéndo-se siempre, en este ir y venir, en su facticidad. La experiencia en sí misma de la vida en su estar en el mundo es lo que determinará el juego de las posibilidades que se abren para ella en el mundo en su carácter fáctico y las que se abren para sí misma en ese volver cabe sí de su experienciarse en el mundo. Ahora bien, para el joven Heidegger, la fenomenología se ofrece como la ciencia que puede dar cuenta de esta experiencia originaria de la vida en el mundo y, por ello, la experiencia que está en el origen mismo de toda otra consideración —vale decir "interpretación"— de la vida. La fenomenología es, en este sentido, para Heidegger, como lo fue para Husserl, la ciencia de lo radical que, volviendo a los orígenes, da cuenta de las raíces de todas las cosas —*rizōmata pantōn*—. (cfr. Hua XXV, 61). La fenomenología es la ciencia que da cuenta del desarrollo de la vida desde su raigambre en el mundo.

Pero, esta ciencia buscada entraña el problema fundamental de si la vida puede ser elevada al orden del conocimiento de una ciencia primera. Pues bien, para Heidegger, esta ciencia tiene que «rechazar sin miramientos todo intento de idearla a ella misma, o bien el modo como ella se pone en vida, a partir de construcciones conceptuales abstractas, así como de paralizarla con conceptos ordenadores formales —objetivando el resultado—» (GA 58, p. 2/16). "Idear" [*er-denken*][5] viene a significar aquí entender este origen como algo dado en una idea. La vida es aquello que, en su origen, no puede ser "ideado", cabe decir "idealizado", ni puede ser llevado a una idea a partir de conceptos. Desde la fenomenología de la vida fáctica, según ha sido caracterizada, esta ideación no es posible en tanto que a la propia vida no cabe comprenderla desde los conceptos formales, sino que, por el contrario, son estos los que han de ser comprendidos como un desarrollo particular de la vida. Si lo originario es la vida, esta no puede hacerse traslúcida ni ser espejada en sí misma desde las ideas. Es como si la claridad de las ideas refractara aquel en sí de la vida que se presenta en su facticidad. Por ello, más bien, para Heidegger, que la vida fáctica sea lo originario significa que en su propia trascendencia inmanente traspasa los propios conceptos en los que ella pretende pensarse. Por ello, estos conceptos tan solo pueden ser tomados como funciones en las que la propia vida fáctica se ex-presa. El origen de la descripción de la vida no brilla, por decirlo de este modo, a luz de la idea, sino como aquello que muestra una opacidad primera como condición misma de su mostrarse fáctica y autosuficientemente.

En nuestra propia lectura, es esto especialmente importante, porque, con ello, se señala la razón por la cual la vida fáctica se orienta proyectivamente hacia el mundo: solo en su discurrir, solo en su propio trascender más allá de misma, más allá de los

[5] Término marcado en la edición de la GA en cursiva.

propios conceptos donde pretende clarificarse, puede ella misma experienciándose alcanzar una comprensión de sí. Evidentemente, ya desde aquí, puede establecerse que, para Heidegger, la cuestión de la dilucidación de la experiencia a la luz de las ideas conllevaba el compromiso con una concepción metafísica de la filosofía, según la cual, por ejemplo, bastaría el propio análisis de la experiencia a la luz de estos conceptos para comprenderla. Por decirlo de otro modo, es la autosuficiencia originaria lo que fuerza a la existencia a ser experiencia en el mundo. Que la vida tenga carácter mundano, significa que la vida sabe de sí en el modo como se manifiesta en el mundo. Solo nos puede conducir a la vida la realización concreta de ella misma siguiendo en ese camino *su* propia realización. Esta es la tendencia fundamental a la que debe atender la investigación fenomenológica, lo cual implica que la investigación no parta de un concepto abstracto de la propia vida y que esta no quede detenida, en su propia ex-posición, en meros conceptos que determinan solo formalmente el orden de la experiencia del mundo. Estos conceptos son llamados aquí por Heidegger «conceptos ordenadores formales [*formalen Ordnungsbegriffen*]» (GA 58, p. 2/16).

Aquí radica, en definitiva, que el método fenomenológico sin ser diferente de la cosa misma pueda dar cuenta de ella. Heidegger insiste, en estas primeras páginas, en que el estudio de la fenomenología no puede consistir en adquirir conocimientos sobre la propia fenomenología, no se trata de acumular conocimientos sobre los textos de los fenomenólogos y conocer con detalle la literatura secundaria sobre ellos, sino en saber seguir adecuadamente el desarrollo mismo de la vida en su querencia de mundo. Por esta razón, dice Heidegger que la fenomenología debe alejarse de esa tendencia tan poco fenomenológica de leer las propias investigaciones fenomenológicas como se lee a Spengler (cfr. GA 58, pp. 15/ 28-29). Si la vida no estuviera en el origen, no sería posible la fenomenología en tanto que el fenómeno siempre requiere en su aparecer originariamente de algo que es vivido; dicho de otra manera, solo aquello que es vivido, que se torna vivencia, puede llegar a aparecérsenos de un determinado modo. Heidegger dirá de este primer concepto de fenómeno lo siguiente: «Lo que le importa a la vida, aquello en lo que esta queda absorbida, se presenta siempre, *se da "de algún modo"* [*gibt sich "irgendwie"*]» (GA 58, p. 49/61). Este es un primer concepto de fenómeno que Heidegger, al comienzo del curso, viene a caracterizar como aquello que, saliéndonos al encuentro, se nos aparece[6].

3. La posibilidad de una ciencia fenomenológica sobre el sí mismo

Pero, ¿cómo se nos manifiesta la vida fáctica en su originariedad? Pues bien, la vida fáctica se nos muestra como una «multiplicidad de estratos de manifestación que se atraviesan mutuamente» (GA 58, p. 41/53), según reza el título del propio capítulo segundo. La vida se nos muestra *de facto* bajo una diversidad de modos de manifestación que no están aislados unos de otros, sino co-implicados, entrelazados e interpenetrados. Como dice De Lara (2018, p. 41), esto permite entender la vida en términos históricos como «un entramado de motivos y tendencias que se entrelazan formando un tejido». Este entramado es lo que manifiesta la vida en la gran riqueza de sus motivos y tendencias. Y, por tanto, en la medida en que ella propende desde sí misma, esto es, desde su autosuficiencia, a desarrollar, movida por sí misma, en la diversidad de sus motivos, sus propias tendencias, la vida fáctica también lleva en sí la intención de

[6] Sobre el concepto de fenómeno aquí véase: De Lara, 2008, pp. 234-256.

llevar a cumplimiento los diversos modos y grados en los que originariamente se manifiesta. Heidegger dirá hacia el final del curso que las *tendencias* siguen y desarrollan los motivos determinados de la vida y que esta es la relación fundamental de motivo a tendencia[7], aunque también es el caso que motivos y tendencias puedan intercambiar sus funciones, es decir, que los *motivos* tengan su origen en las tendencias. Que esto sea posible no viene sino a mostrar que el *sí mismo*, más allá de comprenderse en su facticidad objetivamente, esto es, de experienciarse en sus *motivos* y *tendencias*, como si la relación entre ambas obedeciera a un desarrollo predeterminadamente objetivo, se experiencia como el que, en su origen, en su génesis, se da toda relacionabilidad en la que se manifiesta la vida. Es decir, el sí mismo se experiencia como el que no puede objetivar-se en las relaciones en la que él mismo originariamente se manifiesta. La relacionabilidad rompe con cualquier orientación objetivadora con la que el sí mismo se pretenda conocer y pensar.

Ahora bien, la pregunta fundamental aquí es la siguiente: qué es lo que hace posible que la vida fáctica *pre-tenda* llevar a cumplimiento sus tendencias en el mundo, qué pone en movimiento que esas capas de manifestación acaben cruzándose en el afán cada una de ellas de desarrollar-se, qué pone, en definitiva, en marcha que la vida fáctica, como lo que es inobjetivable en sí mismo, quiera saber de sí en su efectuación en el mundo. Pues bien, sostenemos que esto solo es posible en la medida en que la vida fáctica se manifiesta originariamente en su propio cuestionamiento. Es porque esta vida fáctica se experiencia a sí misma en su carácter interrogativo, en su íntima inquietud de sí, podríamos decir, por lo que la vida misma exige desde sí llevar a cumplimiento sus tendencias. Que la vida misma sea autosuficiente significa desde lo alcanzado aquí que lleva en sí el ser origen en su inquietud de todo aquello en lo puede llegar a manifestarse. Porque la vida fáctica se experiencia a sí misma en la inquietud de sí —una inquietud que no tiene por qué ser formulada lingüísticamente—, puede desarrollarse en sus tendencias. Las tendencias como aquello a lo que pro-pende la vida caben ser comprendidas preteóricamente desde las inquietudes particulares desde las que se orienta la vida de un modo u otro en el mundo. "Pro-pende" quiere decir aquí aquello de lo que previamente pende la vida y aquello de lo que, luego, en el curso de su efectuación, va a de-pender. Pero, ahora bien, no es solo que el vivir de la vida fáctica esté constituido por cuestiones que la orientan estructuralmente en su quehacer en el mundo, sino que es la propia vida fáctica la que puede ser afectada a sí misma en su carácter cuestionable. Por ello, bien vistas las cosas, el desarrollo y manifestación de estas tendencias de la vida fáctica es motivado *fundamentalmente* por el modo en el que la propia vida se experiencia a sí misma en su carácter cuestionable y cabría decir, por tanto, finito. La autosuficiencia señala así la posibilidad misma de toda otra posibilidad que orienta tendencialmente cada uno de los desarrollos particulares y que apunta en ella misma, en tanto que posibilidad radical, a un cumplimiento total de sí misma. En el desarrollo del pensamiento del joven Heidegger a este cumplimiento le corresponde una intencionalidad plena[8].

Pero, evidentemente, a la descripción fenomenológica de este desarrollo de la vida fáctica en su cuestionamiento más filosófico, le anteceden otros muchos y más cercanos a ella misma. Por ejemplo, podría señalarse que el conocimiento de la ciencia es una de estas tendencias en las que se desarrolla el trascurso de la vida fáctica en el mundo y

---

7 «*Das ist der Bezug von* Motiv *zur* Tendenz» (GA 58, p. 260).

8 Sobre lo que entraña este concepto en el que la intencionalidad no apunta a elementos particulares, sino a la vida como tal, véase: De Lara, 2018, p. 42, nota 22.

que obedece a la pregunta e inquietud por disponer de un saber teórico/práctico seguro, fiable, válido, etc., aunque hay que recordar aquí que ciencias son también las ciencias históricas. Que haya múltiples estratos coimplicados, entrecruzados o atravesados puede comprenderse como diferentes desarrollos de las inquietudes iniciales de la vida fáctica, los cuales exigen, a su vez, diferentes tipos de cumplimientos, cumplimientos que tendrían en su estrato más básico las propias tendencias de la vida, luego, las modificaciones de estas tendencias y, por último, las diversas interpretaciones de esas modificaciones (cfr. GA 58, p. 43/55). Evidentemente, el análisis fenomenológico muestra que esas manifestaciones, aun en la diversidad de sus modos de manifestación, mantienen vínculos y nexos entre sí e incluso, más allá de lo apuntado por Heidegger, podrían aparecérsenos con cierta rivalidad, pero, en cualquier modo, mantendrían siempre su carácter relacional. Por ello, puede decir Heidegger que todo lo que nos muestra el análisis se nos presenta como un nexo de acontecimientos (GA, 58, p. 45/56).

Ahora bien, en esto que se nos muestra en todo nexo de acontecimientos hay siempre algo que aparece en esos diversos modos de aparecer, es decir, hay algo que siempre *com-parece*. La fenomenología como ciencia originaria ha de poner de manifiesto esto que aparece siempre en todo otro aparecer que aquí se nos muestra como los modos en los que la vida se manifiesta al llevar a su cumplimiento sus ínsitas tendencias y motivos. Para Heidegger, lo que siempre comparece, porque conforma la misma estructura del mundo de la vida, es el mundo circundante [*Umwelt*] que se muestra como el "suelo de experiencia" [*Erfahrungsboden*], por ejemplo, en el que se desarrolla el cumplimiento teórico de la vida en las ciencias, ya sean, como hemos apuntado, las ciencias históricas o del espíritu, ya sean, las naturales. Pero también este mundo pre-teórico hace posible que los objetos mismos pueden ser tomados como tendencias en la vida de la propia ciencia. Por ejemplo, unas monedas romanas, que perteneciendo a un mundo extinto aparecen en nuestro mundo circundante, pueden ser tomadas como materia de estudio para la arqueología.

Pero, también comparece en todo aparecer el mundo compartido [*Mitwelt*]. Este mundo se da en tanto que los demás con-viven conmigo y en la medida que se me presentan o se me hacen manifiestos. Esta presentación se nos da en sus acciones particulares, en su comportamiento, en su forma de hablar y de callar, pero también en sus vestimentas, en sus humores o gustos (cfr. GA, p. 45/57). Este mundo compartido es el espacio en el que los demás se nos manifiestan, como nos dirá Arendt, a través básicamente de sus palabras y acciones. Heidegger apunta a la experiencia con el prójimo como un hilo conductor de la investigación fenomenológica de la manifestación de la sociedad humana y como un suelo también de experiencia que se forja en la relación con los demás y que hace posible la creación de instituciones humanas, tales como las iglesias, las ciudades, las familias, etc.

Pero, como bien se sabe, ni un mundo ni otro se comprenden bien, sino desde el papel que desempeñan en uno y otro la comparecencia del mundo del sí mismo [*Selbswelt*], el cual puede ser también suelo de experiencia, en la imbricación de los otros dos mundos, para un estudio temático. Que se da esta compenetración o imbricación se hace patente en que el mundo del sí mismo mantiene un nexo con esos dos mundos, de tal modo que la propia estabilidad del mundo del sí mismo «surge [*aufgeht*] justamente en dicho nexo» (GA 58, p. 56/67). No es fácil, por tanto, determinar el núcleo fenomenológico que constituye este mundo. Sin embargo, lo que muestra el análisis es que no está formado «meramente como vivencias que fueron mías, sino que yo mismo tenía una cierta estabilidad [*bestimmte Zuständlichkeit*], era yo-mismo» (GA 58, p. 46/57). Es esta estabilidad, concreta, determinada, cierta, la que hace posible, en definitiva,

que lo que sucede en derredor del sí mismo, ya sea el mundo general que me circunda, ya sea el mundo compartido de los otros, permanezca como experiencia retenida en el sí mismo. De este modo, queda el sí mismo en conexión, a su vez, con el pasado sido. Efectivamente, en la cuestión del sí mismo ya está delineada la cuestión de la retención de la experiencia en lo que puede ser rememorado.

Pero, Heidegger, en este curso, no se queda en la constatación de esto, ni prosigue por igual el desarrollo paralelo de cada uno de estos modos, como si de dominios particulares de ontologías regionales se tratara, sino que la descripción de la vida fáctica, en tanto que ciencia de los orígenes, se adentra en el mundo del sí mismo como hilo conductor de la investigación fenomenológica. El camino de la investigación profundiza en el modo como el sí mismo a sí mismo se encuentra, se experiencia y se expresa. Este camino toma propiamente la forma de una meditación [*Besinnung*]. La meditación es el modo en el que cabe encontrarse el sí mismo en sí mismo espejándo-se en una vuelta a sí de las relaciones que constituyen *su* mundo en el entramado de relaciones del mundo compartido y del mundo circundante. Pero, también cabe decir que en la meditación se repara en la vivencia del sí mismo como el mundo de relaciones que se despliega desde sí. Fenomenológicamente, eso que en la tradición metafísica llamamos "yo" y que se concibe como el lugar de una interioridad se toma como la base de experiencia de las múltiples relaciones del sí mismo, las cuales, sin embargo, se manifiestan para el sí mismo trascendentemente. Señalar esto es importante porque de una teoría metafísica sobre el yo, que pretenda dar razón de sí reduciendo el yo a una sustancia, no es posible hacer una descripción como si de un mundo en la complejidad de sus relaciones se tratara, sino que solo cabe penetrar especulativamente en su contenido.

Ahora bien, por tanto, para Heidegger fenomenológicamente este mundo del sí mismo muestra su modo de ser en tanto que mundo también de relaciones, porque, más allá de ser comprendido únicamente como un espacio para las vivencias, se manifiesta a sí mismo en esa relación con el mundo circundante y con el mundo de los otros. Y de tal modo que, en esa determinada estabilidad, entra en juego la comparecencia de estos otros dos mundos. El sí mismo puede ser, por ejemplo, puesto en entredicho por el mundo compartido o bien, incluso, por el mundo circundante, de igual modo que él mismo puede poner en cuestión a estos otros dos mundos que siempre comparecen fácticamente con él. La experiencia del sí mismo implica que *de facto* ya se está cabe sí en la trama de todas esas relaciones. Pero, afirmado esto, hay que decir inmediatamente después que para Heidegger hay una prioridad de la fenomenología del sí mismo sobre la fenomenología del mundo circundante y la fenomenología del mundo compartido, hasta tal punto que este mundo es señalado, en el centro de la vida fáctica, «de un modo especialmente acentuado» (GA 58, p. 57/68). Ciertamente, la vida fáctica en su quehacer se hace patente a sí misma en su discurrir por el mundo de forma especialmente destacada en el mundo del sí mismo, pues solo desde él la vida puede ser *vista* en el desarrollo de sus tendencias fundamentales. En este sentido, la aproximación a una ciencia originaria sobre la vida, esto es, a una fenomenología de la vida fáctica, tiene que destacar primordialmente el mundo de sí mismo como esfera originaria de la experiencia. ¿Dónde ha lugar para la inquietud de sí y para experienciar el cumplimiento de sus querencias, sino en el sí mismo? Pues bien, por ello, a pesar de su cierta estabilidad o de su estabilidad frágil, que lo aleja de ser comprendido en términos de una metafísica de la substancia, puede el mundo del sí mismo convertirse en el centro de una investigación fenomenológica que toma como centro la vida fáctica como vida propia de la existencia humana, la cual no es vida simplemente de la naturaleza ni tampoco, desde un punto de vista absoluto, vida del espíritu. Aunque esta vida refracte toda consideración sobre sí misma idealista, sí puede

ser aclarada fenomenológicamente mediante la descripción de *su* lugar en la trama de relaciones en las que realiza sus orientaciones tendenciales.

Heidegger profundizará en el modo como este mundo del sí mismo puede ser elevado a una comprensión histórica científica en una consideración de él mismo desde un punto de vista de una tercera persona; pero también cómo puede ser descrito, cabe decir escrito, como la vida que ocurre y acontece a uno mismo en primera persona. La vida misma, la vida de uno mismo, puede volver-se escritura, auto-bio-grafia[9]. Y es aquí, como no podría ser de otro modo, donde Heidegger nombra las *Confesiones* de San Agustín como escritura testimonial, donde el sí mismo, que comparece en toda otra manifestación de la vida, comparece *ahora* ante él mismo.

4. San Agustín y la ciencia de los orígenes

En este contexto es donde, en el curso de 1919/1920, Heidegger cita por primera vez la obra agustiniana. La referencia aquí a San Agustín es marginal, pero ya nos indica cómo para Heidegger la obra de San Agustín es importante para mostrar el modo en el que la vida fáctica se "efectúa" y se "manifiesta" de forma marcada y destacada en el mundo del sí mismo y de tal manera este sí mismo se comprende de modo originariamente relacional. «Para San Agustín —ha escrito Chrétien— la existencia humana es en el fondo relacional: yo no soy lo que soy sino en la medida en que estoy ante, ante Dios, o ante los hombres, "*coram Deo*", "*coram hominibus*" […]» (Chrétien, 2005, p. 50). La conversión al cristianismo es confesada como una fenomenología del sí mismo que se desarrolla, a su vez, como una fenomenología de la interioridad. La escritura de las *Confesiones* se muestra como un repliegue del desarrollo de la vida en su facticidad al núcleo originario de la experiencia en el que se pone en juego el drama interno de la salvación.

Pues bien, en los apuntes complementarios de Oskar Becker a este curso de Heidegger, se encuentra formulada magistralmente la tesis acerca de la posición privilegiada que San Agustín ocupa para Heidegger como guía para una fenomenología de la vida fáctica. A pesar de su extensión es importante citar y profundizar en este texto:

> Esta conquista del cristianismo antiguo fue desfigurada y sepultada por la intrusión en el cristianismo de la ciencia antigua. De tiempo en tiempo se impone nuevamente en violentas erupciones (como en San Agustín, en Lutero, en Kierkegaard). Solo desde aquí puede entenderse la mística medieval. En las *Confessiones*, los *Soliloquia* o en *De civitate Dei*, San Agustín hizo valer el significado central del mundo del sí mismo para la vivencia cristiana originaria. Pero fue vencido por la lucha contra la dogmática. Se dice de San Agustín que fue un precursor de Descartes. Sin embargo, San Agustín vio el mundo del sí mismo de una manera mucho más profunda que Descartes, quien estaba influenciado por la ciencia natural moderna. La sentencia "*crede ut intelligas*" significa que el sí mismo debe realizarse en la vida plena antes de poder conocer. En las palabras "*inquietum cor nostrum*" está dado un aspecto totalmente nuevo de la vida (GA 58, p. 205/215).

[9] La confesión puede considerarse como el modo a través del cual, performativamente, el sí mismo se encuentra a sí mismo en la exposición que hace de sí. Que la vida salga al encuentro en la confesión solo es posible si se tiene en cuenta que la aclaración de sí requiere que el sí mismo se interrogue acerca de sí mismo y que la propia interrogación, su propio estar en cuestión, forme parte de esa declaración. Es esta interrogación acerca del lugar del sí mismo la que no tiene que estar presente en la autobiografía. Sobre la confesión como género literario, que nace propiamente con San Agustín, son muy hermosas las páginas escritas en Zambrano, 2004. Sobre qué significa "confesar" desde un punto de vista religioso en San Agustín, véase: Guardini, 2013, pp. 21-22.

Como decimos, este texto confirma el peculiar valor de San Agustín para Heidegger en tanto que es posible encontrar en sus escritos menos dogmáticos una vía de acceso a la investigación fenomenológica del mundo del sí mismo. Este núcleo puede ser aislado y descrito por la fenomenología si se pudiera sacar a la luz y renovarse para la reflexión aquella conquista que el cristianismo hizo con respecto al mundo antiguo y que luego volverá a perderse para la tradición filosófica moderna, exceptuando esa tradición agustiniana que pervivirá en el protestantismo con Lutero y Kierkegaard junto a místicos como Eckhart o Tauler. Para ello, la investigación solo avanzará si puede pensarse originariamente la vida en su facticidad tal y como se dio en el cristianismo primitivo y lejos aún de los elementos y esquemas categoriales que llevó a la vida fáctica a ser comprendida por el pensamiento como teología dogmática y lejos también del intento de *idearla* o *idealizarla* en su comprensión como metafísica. Para Heidegger, la cuestión de la religión, como cuestión de una relacionabilidad propia del hombre con Dios, es una cuestión fenomenológica de la vida fáctica[10]. Esto ha llevado a afirmar que Heidegger no leyó el cristianismo a la luz del pensamiento griego, sino, al contrario, quiso interpretar este a la luz de aquel (cfr. Savarino, 2017, p. 31).

Pero, a la luz del propio texto, hay que hacer hincapié en lo que ya aquí se ha dicho: el mundo del sí mismo es el mundo originario del corazón inquieto, una inquietud que pone en marcha el desarrollo mismo del cumplimiento de las tendencias de la vida que, en la lectura canónica de San Agustín, tomará la forma de la felicidad[11]. Para San Agustín, como sabemos, aquella experiencia que, en principio, se nos muestra inmanentemente lleva, acuciada por la cuestión de sí, a un cumplimiento trascendente, de tal modo que la interioridad inmanente se resuelve trascendentemente. La inquietud del corazón, metódicamente, lleva a poner de manifiesto el carecer relacional de la vida fáctica en términos de inmanencia y trascendencia, la cual llevará, en última instancia, a hallar en sí a Dios como lo más interior de sí mismo y, al mismo tiempo, como lo más superior. «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*», dice San Agustín en *Confesiones*, III, 6, 11 (San Agustín, 1946, p. 406). La inquietud, que pone en movimiento la propia vida fáctica, tomará la forma de la *quaestio mihi factus sum*. San Agustín representa así un lugar destacado dentro de ese desplazamiento de la cuestión del sí mismo que trae consigo el cristianismo (cfr. GA 58, p. 61/72). Con el cristianismo, dice el joven Heidegger, «el mundo del sí mismo como tal entra en la vida y es vivido en cuanto tal» (GA 58, p. 61/72). Es este llevar la experiencia del mundo circundante y del mundo de los otros hacia el mundo del sí mismo y encontrar que en este mundo *radica* la vida la principal aportación del cristianismo antiguo. Es esta radicalidad la que dará al *crede ut intelligas* agustiniano un lugar tan destacado para la fenomenología como ciencia de los orígenes. Traducirá Heidegger este *dictum* agustiniano de la siguiente forma: «vive vivamente tu sí mismo [*lebe lebendig dein Selbs*t]» (GA 58, p. 62/73). Y comenta: «San Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* la gran e incesante inquietud de la vida. Ganó un aspecto del todo originario y no solo de forma teórica, sino que vivió en él y lo llevó a expresión» (GA 58, p. 62/73). En las *Confesiones*, como en ningún otro texto, se hace evidente que esta vida que está cabe sí es en su centro *pura* inquietud, inquietud que pondrá en movimiento su experienciarse

[10] Para un estudio de la fenomenología de la religión en Heidegger, véase: Camilleri, 2008. La tesis de Camilleri es que en estos escritos de Heidegger puede encontrarse tanto una fenomenología general como una tentativa de delimitar una ontología de la religión. Esto muestra el interés del joven Heidegger por renovar la teología cristiana desde la fenomenología.

[11] Sobre la cuestión de la relación entre *felicitas* y la *beatitudo* en San Agustín, véase: Brotón, 2003, pp.24-35.

en el mundo circundante y el mundo compartido y que, vuelta a sí, pondrá en movimiento su experienciarse en el mundo propio. En ambos casos, experiencia de la trascendencia inmanente que, no obstante, es también trascendencia del sí mismo en la búsqueda del cumplimiento de la satisfacción de esa inquietud originaria.

5. Fenomenología como ciencia arqueológica de la experiencia originaria

El pensamiento de San Agustín ya está por todo lo indicado especialmente señalado como un camino que puede ser retomado para una fenomenología del sí mismo que nos puede devolver a esa experiencia originaria de la vida fáctica. Ahora bien, para ello, habría que poner de manifiesto, más allá de las sedimentaciones de la filosofía griega y, especialmente, neoplatónica, la vida en su facticidad[12]. Efectivamente, el propio método fenomenológico se presenta aquí como el camino que descubre las capas de experiencias más originarias de la vida. A pesar del título *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60) —curso del semestre del verano de 1921, dictado por Heidegger justo después de haber ensayado una fenomenología de la vida fáctica religiosa tomando como base las epístolas paulinas—, puede decirse que lo que no tiene precisamente lugar en el desarrollo de este curso es una confrontación directa entre la experiencia fáctica originaria y la filosofía neoplatónica, ni mucho menos un análisis de cómo la filosofía neoplatónica entró a vertebrar filosóficamente la experiencia cristiana originaria, sino una especie de arqueología que busca desenterrar esa experiencia originaria de la vida fáctica[13].

Por ello, en primer lugar, Heidegger señala que hay toda una tradición en la que el pensamiento de San Agustín se hace presente: desde la teología medieval hasta llegar incluso al pensamiento de Scheler del que dice que es «una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con fenomenología» (GA 60, p. 51/24). En esta tradición, el agustinismo ha sido filosóficamente un platonismo sobre el que se ha erigido en la filosofía moderna el ontologismo y en el catolicismo una teología dogmática marcada por la concepción del pecado y de la gracia. Es esta tradición, que ha difuminado la experiencia originaria del cristianismo, sobre la que ha actuado la ciencia crítica de la historia del siglo XIX intentando no tanto exhibir el pensamiento original de San Agustín cuanto de situarlo históricamente. Heidegger analiza la posición del teólogo Troeltsch, que procede del neokantismo, la posición del teólogo Adolf von Harnack, que procedente de la escuela histórico-crítica y también la posición filosófica de Dilthey. Troeltsch sigue el método histórico-cultural mediante el cual se pretende separar la exposición del pensamiento de San Agustín de la teología dogmática y situarlo en su contexto histórico-social. Harnack, por su parte, que pertenece a la llamada escuela liberal, pretende desde el método histórico-crítico —"histórico-dogmático" lo

[12] En estos términos se expresa Uscatescu, 2005, p. 27.

[13] Capelle-Dumont, en su estudio sobre la relación entre filosofía y teología en Heidegger, ha señalado que el curso del semestre del verano de 1921 Heidegger intentaría mostrar de qué modo en San Agustín el tema de la *fruitio Dei* constituye una nueva consideración del tema neoplatónico del gozo del Bien y de lo Bello en su diferencia con el concepto de *uti*. Dios sería el único objeto digno de gozo precisamente porque es el *summum bomun*. Pero con ello, San Agustín habría abandonado el proyecto de la vida cristiana ligada al problema de la facticidad y se habría adentrado en el marco metafísico del platonismo, donde el pensamiento se identificaría, finalmente, con el acto de una visión o contemplación. Así escribe: «Si para él –Heidegger– Dios es el "ser-presente-continuo" es en relación a este marco que el ser y Dios son pensados como "ser-constantemente-ante-los-ojos"» (Capelle-Dumont, 2012, p. 71).

llama Heidegger en tanto que Harnack pretendía elaborar una historia de los dogmas— volver en su teología al Jesús histórico. Su lectura de San Agustín busca descubrir, más allá de la dogmática, en el pensador de Tagaste, una revitalización de la experiencia de la religiosidad (cfr. GA 60, p. 163/27). Por su parte, Dilthey, guiado por su concepción de la hermenéutica desde la que se pretendía fundamentar las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, intentaba poner de manifiesto que la novedad del pensamiento de San Agustín es la absoluta realidad de la experiencia interior y la transformación de la vida anímica.

Pues bien, Heidegger delimita cada una de estas tres concepciones sucesivamente como histórico-cultural, histórico-dogmática e histórico-científica. Las tres tienen en común que se basan en métodos de la crítica histórica, aunque bajo diferentes perspectivas: la cultural, la teológico/dogmática y la científica/espiritual. La cuestión que se plantea desde estas tres concepciones es qué podemos entender por historia y, dado que cada una de ellas aborda el pensamiento de San Agustín desde una perspectiva histórica diferente, la cuestión que se plantea es el problema de la objetividad histórica. Pues bien, Heidegger parte de la tesis que en estas tres orientaciones en el estudio de San Agustín el acceso a su pensamiento tiene el *mismo* sentido. Tres direcciones, pero un único sentido. «El objeto (Agustín) —dice Heidegger— es contemplado desde puntos de vista diferentes (contemplado como si se contemplaran "páginas" diferentes de él […]» (GA 60, p. 166/31). En esta metáfora, *la historia* de San Agustín es considerada como páginas diferentes, pero de un mismo libro, un libro que está escrito con la mano de quien ve la historia como algo histórico-objetivo. Que sea "objetivo" viene a significar aquí, en el uso de esta metonimia por parte de Heidegger, que el pensamiento es contemplado como se contempla un libro entre objetos, es decir como si el pensamiento fuera un aspecto más entre otros en los que se manifiesta la cultura, la religión o las propias cosmovisiones filosóficas. Que Agustín pueda ser leído así, siguiendo con la imagen esta metáfora absoluta, es posible porque se lo sitúa en un marco de ordenación [*Ordnungsrahmen*], el cual crea el trasfondo para que un texto pueda ser leído en un contexto determinado. Así las cosas, los diferentes marcos de ordenación, de alguna manera, ordenaron —en el doble sentido del término— el modo cómo San Agustín tenía que ser leído desde un punto de vista histórico. Esta ordenación es la que hace posible la objetividad del enfoque histórico. Estos marcos, que pueden ser más o menos extensos y que pueden cubrir diferentes ámbitos, son los que determinan objetivamente cómo ha de entenderse lo histórico, ya sea ora bajo el aspecto o la dirección de la cultura, ora bajo la religión, ora bajo las ciencias del espíritu.

A partir de aquí, Heidegger profundiza en las condiciones que hacen posible esta ordenación histórico-objetiva del pensamiento de San Agustín. Lo interesante es señalar que cada uno de estos tipos de ordenación ya presupone la formación de un marco de interpretación que se determina en virtud de un concepto de tiempo que tiene en su base la sucesión cronológica del tiempo histórico. El tiempo determina el objeto material de la investigación, determinando, a su vez, el modo de orientación de la propia investigación histórica. El tiempo así entendido, afirma ya aquí Heidegger, se toma como un contenido que puede ser representado objetivamente y que corresponde a una determinada época. Pero, de este modo, no se alcanza el suelo de experiencia a partir del cual surge cada una de estas interpretaciones. A la luz del curso de 1919/1920, cada uno de estos marcos, en su caso hay que tomarlo como una forma de interpretación que surge de las modificaciones de las tendencias originarias de la vida, pero no del suelo de experiencia de la propia vida fáctica.

Pero, entonces, si la vida originaria es inquietud, interrogación de sí, cómo hemos dicho, ¿de qué modo puede pensarse originariamente también como histórica? ¿Basta la mera inquietud de sí para llevar a término el cumplimiento de esos motivos y tendencias? Pues bien, planteando el problema del lugar de San Agustín para una fenomenología de la vida fáctica en este contexto, aparece lo que aún no estaba presente en las lecciones del curso de 1919/1920: la vida que experiencia mundo en el fondo de su inquietud y que se mueve a sí misma en su trascender o discurrir en el mundo, ha de tomar para sí la decisión o resolución de manifestarse en su desarrollo en el mundo. Es esta decisión la que, sin duda, hace que la vida fáctica en su quehacer en el mundo sea originariamente comprendida como histórica. Así lo dice Heidegger: «Si la experiencia y el conocimiento históricos no pueden ser entregados a los patrones de medida del conocimiento heredados, entonces tiene que ser buscada positivamente una decisión [*Entscheidung*] que solo puede ser ella misma histórica» (GA 60, p. 166/31). En la segunda parte de la cláusula condicional, está ya en ciernes cómo ha de entenderse el método fenomenológico como ciencia que pretende recuperar la experiencia del origen de la vida fáctica en sí: la experiencia histórica requiere de una decisión que abra la comprensión del sentido de esta experiencia en su propia ejecución (cfr. GA 60, p. 166/31).

Y aquí se alumbra ya el sentido de una hermenéutica de la facticidad que alcanza su vuelta al origen cuando la investigación toma como "objeto" el carácter ejecutivo primario de la experiencia fáctica y muestra, en el cómo de su ejecución, la apertura de sentido de lo que entra en juego en esa experiencia. Y es entonces cuando las *Confesiones* adquieren un valor especial en tanto que en la *quaestio mihi factus sum* ya está contenida esa inquietud originaria que es en sí misma meditativamente una preparación de la posibilidad fáctica de asumir una decisión en la que la propia vida fáctica se pone en juego. Es en la propia inquietud de la *quaestio* donde radica la experiencia que lleva a una decisión y una decisión que no puede no llevarse a cabo, porque el no hacerlo ya sería una decisión tomada. La *quaestio* se eleva, por ello, por encima de otro modo de preguntar por sí, por encima de toda otra fenomenología del sí mismo que pudiera hacerse, porque en la experiencia de sí, bajo la inquietud del cuestionamiento, se comprende el sí mismo como aquel a cuya facticidad le pertenece originariamente la decisión. Evidentemente, en el propio itinerario de San Agustín esta decisión es la que está entrañada en la conversión, una conversión que adquiere la forma de unas confesiones en las que la reapropiación de la propia vida, que se desenvuelve históricamente, se hace particularmente patente en el *momento* en el que se decide no simplemente reorientar la propia vida, sino re-hacerla o re-fundarla nueva u originariamente. En este momento, donde ya se comprende que *una* decisión ha sido tomada, es donde la propia experiencia de la inquietud se experiencia como histórica. Por ello, podemos concluir, diciendo que las *Confesiones* de San Agustín abrieron desde su particular fenomenología del sí mismo, el sentido de *la* decisión, un sentido que, en el tiempo, puede alcanzarnos aún a nosotros, aunque, evidentemente, de otro modo, si es que la inquietud de la vida de tener experiencia de sí no ha muerto en la con-fusión de tantas interpretaciones que hoy llenan el lugar del pensamiento. Quizás, para ello, habría que volver, siguiendo con la metáfora, nuevamente a la *primera página* de esas confesiones donde la inquietud inicial permanece in-olvidablemente bien escrita.

Referencias

AGUSTÍN, SAN (1946). *Obras de San Agustín. Las Confesiones*. Tomo II. Madrid: BAC. Edición Bilingüe.

AMENGUAL, Gabriel (2011). *Deseo, memoria y experiencia*. Salamanca: Sígueme.

BROTÓN TENA, Ernesto J. (2003). *Felicidad y trinidad a la luz del* De Trinitate *de San Agustín*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

CAPELLE-DUMONT, Philippe (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: FCE.

CAMILLERI, Sylvain (2008). *Phénomenologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensé du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916—1919)*. Dordrecht: Springer.

CHRÉTIEN, Jean-Louis (2005). *La mirada del amor*. Salamanca: Sígueme.

DE LARA, Francisco (2008). "El concepto de fenómeno en el joven Heidegger", en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, pp. 234-256.

DE LARA, Francisco (2018). "Análisis intencional y génesis. La filosofía temprana de Heidegger (1919-1923)", en RODRÍGUEZ (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada: Comares.

DE LARA, Francisco (2020). "¿Cómo leer fenomenológicamente? La transformación hermenéutica de la fenomenología como ejemplo de ejercicio hermenéutico", en *Studia Heideggeriana*, IX, pp. 207-224. Doi: https://doi.org/10.46605/sh.vol9.2020.104

EYCHENIÉ, Mathieu (2016). "L'intériorité de l'être dans le monde: le jeune Heidegger, lecteur d'Augustin et de Luther", en *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 33, pp. 121-137. Doi: http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil33a8

GUARDINI, Romano (2013). *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus* Confesiones. Bilbao: Descleé de Brouwer.

HEIDEGGER, Martin (1977). *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann. Trad. J. Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

HEIDEGGER, Martin, GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Hans- Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992. Trad. F de Lara, *Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

HEIDEGGER, Martin, GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Winter semester 1920/1921), ed. M. Jung und T. Regehly. Trad. J. Ucatescu, *Introducción a la fenomenología de la religion*. Madrid: Siruela, 2005.

2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Summer semester 1921), ed. C. Strube. Trad. J. Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.

3. *Die philosphischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, ed. C. Strube. Frankfurt, V. Klostermann, 1995. Trad. J. Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.

HUSSERL, Edmund, Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Mit ergänzenden Texten. Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp. Den Haag: Nijhoff, 1987.

LAMBER ORTIZ, César (2008). "Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria", en *Veritas*, 18, pp. 85-95.

RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

USCATESCU, Jorge (2005). "Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa", en HEIDEGGER. *Introducción a*

la fenomenología de la religión. Madrid: Siruela.
SAVARINO, Luca (2017). *Heidegger y el cristianismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
XOLOCOTZI YAÑEZ, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
ZAMBRANO, María (2004). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 171-187
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.150

La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein. La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant

«Practical consciousness of the Self» according to the transcendence of Dasein. Heidegger ontological interpretation of the phenomenon of self-understanding by Kant

JUAN VELÁZQUEZ GONZÁLEZ
(Universidad de Zaragoza)

Resumen: La tradición moderna ha situado en la inmanencia de la conciencia el lugar desde el que pensar cómo el sujeto se conoce a sí mismo, definiendo así una determinada ontología del yo. Por su parte, a finales de la segunda década del siglo XX Heidegger da cuenta de otra ontología del sí mismo en su interpretación de la «conciencia práctica de sí mismo» descrita por Kant, y según se manifiesta en el sentimiento de respeto de la *personalitas moralis*. Según sostenemos, la concepción ontológica de trascendencia del *Dasein*, elaborada por Heidegger al tiempo que estas interpretaciones de la filosofía kantiana —particularmente de la filosofía práctica, pero también de la razón pura— y en línea con la ontología del sí mismo de la existencia en *Ser y tiempo*, es el ámbito desde el que ha de interpretarse el fenómeno de la autocomprensión desvelado por Kant.
Palabras Clave: autocomprensión, trascendencia, Heidegger, Kant

Abstract: The modern philosophical tradition has placed in the immanence of the consciousness the site from where the subject knows itself, according to which it sets a particular ontology of the self. For his part, by the end of the second decade of the 20th century Heidegger gave an account of another ontology of the self by interpreting the «practical consciousness of the self» that Kant described, as showed in the feeling of respect of the *personnalitas moralis*. As we maintain, the ontological conception of trascendence of *Dasein*, that Heidegger worked out at once with these interpretations of Kant's philosophy —specially the practical philosophy, but also the pure reason— and in continuity with the ontology of the self of the existence in *Sein und Zeit*, is the scope where the phenomenon of the self-understanding disclosed by Kant has to be interpreted.
Keywords: self-undestanding, trascendence, Heidegger, Kant

[1]En 1927, al poco de que *Ser y tiempo* viera la luz, y teniendo como empresa afrontar de nuevo —y renovadamente— la cuestionabilidad metafísica de la siempre difícil pregunta «*Was ist der Mensch?*», Heidegger empieza regresando otra vez a textos de la filosofía

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica (H05_20R) de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

práctica —como hiciera a principios de la década acudiendo a la obra aristotélica. En este momento, sin embargo, Kant había ocupado el lugar central del diálogo filosófico de Heidegger con la tradición, y es a sus textos de filosofía práctica a los que vuelve en la lección del verano de 1927[2]: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). En ella y en el diálogo allí entablado por Heidegger con la razón práctica kantiana —y en continuidad esencial con las interpretaciones sobre la razón teórica comenzadas unos años antes— se encuentra el contexto oportuno para entender la emergencia y consistencia filosófica de la noción de *Transzendenz des Dasein*, la cual sustituye —o más bien complementa desde un punto de vista metafísico— las reflexiones de *Ser y tiempo* sobre la *Sorge des Daseins*[3]. La filosofía práctica de Kant representa entonces para Heidegger el intento por dar una fundamentación metafísica al comportamiento trascendente y práctico del ser humano —al «cuidado» de la existencia— tal y como indica la obra capital de Kant al respecto: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*[4]; un «cuidado de sí» [*Selbstsorge*] que entraña un modo ontológico y existenciario de conocimiento de sí mismo: la comprensión de sí mismo [*Selbstverständnis*] —ya vislumbrado por Kant en sus reflexiones acerca de la que llamaremos «conciencia práctica de sí mismo» [*praktisches Selbstbewußtsein*][5].

La filosofía moderna en su conjunto —desde que Descartes diera un nuevo impulso a las preguntas filosóficas de la Antigüedad— incluyendo eminentemente a Kant, ha concentrado sus análisis en *la pregunta por la subjetividad humana y el conocimiento de sí mismo*. Heidegger no rechaza la pregunta por el sujeto, pero sí el hecho de que el preguntar filosófico se haya quedado en la esfera subjetiva en lugar de plantear la cuestión más fundamental por el ser del sujeto. «Quizás la filosofía deba partir del "sujeto" y retrotraerse al "sujeto" en sus últimas cuestiones, pero, sin embargo, no puede plantear sus cuestiones de una manera unilateralmente subjetivista», explica Heidegger (GA 24, p. 220. Trad.: p. 196). La cuestionabilidad por la esencia del ser humano, que reside en el ser humano mismo, está orientada sin embargo más allá de sí mismo y la esfera óntica de sus problemas. La proximidad óntica al ente que somos nosotros mismos no implica una proximidad ontológica a nuestra esencia metafísica, como han creído los filósofos de la subjetividad; se da más bien lo contrario: «el ser humano está en su propia esencia lo más lejos [*am fernsten*] y esta esencia sigue siendo hoy lo más cuestionable [*das fragwürdigste*]», decía Heidegger (GA 28, pp. 21-22). Nuestra esencia ontológica hay que buscarla en el ser que somos pero que no podemos percibir, aprehender, representar y conocer —según un comportamiento básicamente teorético— tal y como hacemos

[2] El mismo Heidegger escribe a Jaspers a principios de 1928: «Por ahora soy "edificado" a diario por Kant, que puede ser interpretado todavía con mayor vehemencia que Aristóteles. Creo que debe ser redescubierto totalmente de nuevo» (Heidegger / Jaspers, 1992, pp. 86-87. Trad.: p. 70). Desde un punto de vista histórico acordamos asimismo con que «la elección de Kant, como compañero inseparable en el itinerario filosófico de Heidegger desde mediados de los años veinte, obedece tanto al rechazo de la interpretación neokantiana dominante en ese período, como a su afán por separarse de la ortodoxia fenomenológica encarnada por su maestro Husserl» (Gómez Sánchez, 2011, p. 150), ya que Husserl había tomado el idealismo kantiano como punto de referencia de su fenomenología trascendental.

[3] Con el concepto ontológico de *trascendencia* Heidegger hace una lectura de Kant que va efectivamente más allá de su razón pura y de su antropología, hacia una reevaluación de la analítica del Dasein bajo la forma de una metafísica del Dasein, pero siguiendo una importante tercera senda interpretativa de la obra kantiana —como bien lo explica C. Langbehn (2016, p. 331 y ss.): la que va de la autoconciencia a la «comprensión de sí mismo»: una senda que recorre también el presente trabajo.

[4] «La metafísica de las costumbres —dice Heidegger— significa la ontología de la existencia humana» (GA 24, p. 195. Trad.: p. 177).

[5] Para una lectura semejante en este sentido ver Langbehn, 2016.

con los entes[6]; y eso es así empezando por el conocimiento de nuestro propio ente —del ente con el que íntimamente nos identificamos. Esta lejanía ontológica del ser de nuestro «yo soy» es aquello que constituye nuestra esencia metafísica en primer lugar, y que Heidegger denomina trascendencia del *Dasein*: la trascendencia que el *Dasein* es: «la *transcendencia* es una *determinación fundamental de la estructura ontológica del Dasein*» (GA 24, p. 230. Trad.: p. 204)[7], afirmará por lo tanto Heidegger.

Ahora bien, gracias a que la subjetividad de la existencia es trascendencia puede el *Dasein* tener la comprensión del ser como su más íntima posibilidad; así que la trascendencia del *Dasein* es entonces la forma de «entrar en la posibilidad que, definitivamente, él es» (Marion, 1989, p. 146). Paradójicamente —para la concepción moderna que distingue el adentro y el afuera del sujeto— sólo siendo *en el mundo* el yo puede ser *en sí mismo*. La trascendencia permite a la existencia entrar en sus posibilidades propias, porque la trascendencia es un «salto» [*Übersprung*] del *Dasein* sobre sí mismo, hacia sí mismo. «Para decirlo —con Heidegger— con mayor precisión: este saltar sobre hace posible que el Dasein pueda ser algo como él mismo. Sólo en el saltar sobre sí mismo se abre el abismo que el Dasein es, en cada caso, para sí [*eröffnet sich der Abgrund, der das Dasein je für es selbst ist*]» (GA 26, p. 234. Trad.: p. 213), y también sólo en esta trascendencia se abre la posibilidad del *Dasein* de comprenderse—no así la certeza subjetiva de aprehender su yo— en su propio ser.

1. La *trascendencia* como determinación esencial de la metafísica del *Dasein*

El término «trascendencia» [*Transzendenz*] aparece explícitamente mentado en el § 69 de *Ser y tiempo* para indicar el problema de la «trascendencia del mundo» [*Transzendenz der Welt*]. Con esta noción Heidegger quiere hacer referencia a la idea de un conocimiento ontológico del mundo, que es más originario que el conocimiento epistémico o tematización objetiva del mismo en tanto que conjunto de objetos que están ahí delante [*vorhanden*] para un sujeto que, a su vez, *se dirige a* [*in-tendere*] ellos como un conjunto de actos de una conciencia objetivante, al tiempo que *permanece en* [*in-manere*] *sí mismo y ante* [*vor*] *sí mismo*. Con la idea de «trascendencia» Heidegger habla de una intencionalidad que no es meramente teorética, sino una intencionalidad de carácter ontológico-práctico y existenciario: «la intencionalidad pertenece a la existencia del *Dasein*» (GA 24, p. 224. Trad.: p. 199). La trascendencia [*Transzendenz*] de la que habla el autor no es la trascendencia en sentido epistemológico —opuesta a una inmanencia de la que el sujeto habría de salir o trascenderse para alcanzar el mundo— y que sostendría la caracterización ontológica del sujeto trascendental moderno. Ello es así porque el mundo, ontológicamente entendido, como *totalidad del ente o ente en su conjunto* no es representable u objetivable; el mundo no puede ser una representación de la conciencia intencional, porque la existencia no es capaz de tomar una distancia subjetiva respecto al mundo y tenerlo por objeto.

Así que la «subjetividad» del *Dasein* —aquello que subyace como su esencia a la

[6] Según la posición de Heidegger, el teorético es también el comportamiento básico que reside en la noción fenomenológico-trascendental de «intencionalidad», de tal forma que «la única caracterización de la intencionalidad habitual hasta ahora en la fenomenología se muestra inadecuada y superficial» (GA 24, p. 230. Trad.: p. 204).

[7] «Lo que sobrepasa [*das Überschreitende*] como tal o aquello cuyo modo de ser tiene que ser determinado mediante este sobrepasar [*Überschreiten*] —lo que es preciso entender correctamente— es el Dasein» (GA 24, p. 424. Trad.: p. 357).

existencia— no tiene otro sentido ontológico que el de la *trascendencia* [*Transzendenz*] o *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*]: no hay ni un adentro ni un afuera de la subjetividad y del mundo[8], sino un ser-*en* (*in*-sein) o ser-*cabe* (*bei*-sein) de la subjetividad *en* el mundo. El comportamiento de esta subjetividad trascendente es aquel que ha recogido Heidegger en *Ser y tiempo* como «cuidado» [*Sorge*] en el mundo, en el modo de la «preocupación» [*Besorgen*] por las cosas del mundo y también de la «solicitud» [*Fürsorgen*] hacia las personas. Con ello Heidegger no ha hecho sino retomar las intenciones de fondo de la filosofía teórica kantiana que, según su interpretación, se ha preguntado por las condiciones ontológicas de posibilidad de todo conocimiento en la subjetividad. También según Heidegger, «para la transcendencia, la cuestión central es la subjetividad del sujeto mismo» (GA 26, p. 194. Trad.: p. 179). En ella ha de ser interrogado el problema de la trascendencia del mundo. Así que, en realidad, la «trascendencia» no remite a una característica del mundo sino a una determinación del *Dasein*, según se dice en el parágrafo de *Ser y tiempo* al que aludimos:

> Para que la tematización del ente que está-ahí [*Vorhandenen*], es decir, para que el proyecto científico de la naturaleza sea posible, *es necesario que el Dasein trascienda* el ente tematizado [muß das Dasein *das thematisierte Seiende* transzendieren]. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta presupone a aquélla. Ahora bien, si la tematización del ente que está-ahí dentro del mundo no es sino un vuelco del ocuparse circunspectivamente descubridor [*umsichtig entdeckenden Besorgens*], entonces ya a la base del estar «práctico» entre los entes a la mano deberá darse una trascendencia del Dasein [«*praktischen*» *Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Dasein zugrundeliegen*] (*SuZ*, pp. 363-364. Trad.: p. 379)[9].

La trascendencia es un trascender *sobre* el ente que está ahí delante (*vorhanden*) y un trascender *en* la preocupación por las cosas con las que el *Dasein* trata de forma práctica (*zuhanden*) en el mundo; por lo cual se trata de una «trascendencia» que pertenece a la estructura del *Dasein*, y que ha de ser reconocida en los comportamientos prácticos de éste. En la idea de trascendencia que presenta este texto de *Ser y tiempo* resuenan dos ecos de la filosofía kantiana. En primer lugar: la pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento científico de la naturaleza, según plantea Kant en su filosofía teórica, en la *Crítica de la razón pura*; y en segundo lugar: la afirmación de que tales condiciones de posibilidad de conocimiento del mundo —y no exclusivamente de su cientificidad natural— han de buscarse no sólo en la razón teórica sino también en las ocupaciones prácticas por las cosas intramundanas, tal y como estudia Kant en sus escritos de filosofía práctica.

Efectivamente, la idea de «trascendencia» tiene como trasfondo la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento humano finito, así como el

8 Según aclara Heidegger, «en la medida en que el Dasein existe qua ser-en-el-mundo, siempre está ya fuera, en medio de los entes; sin duda este modo de hablar está, en el fondo, equivocado, el «ya fuera» presupone que habría alguna vez un dentro» (GA 26, p. 213. Trad.: p. 196).

9 Un poco más adelante afirma Heidegger: «Y si, por último, el ser del Dasein se funda en la temporeidad [*Zeitlichkeit*], será necesario que ésta haga posible el estar-en-el-mundo y, por consiguiente, la trascendencia del Dasein, trascendencia que, por su parte, sustenta la ocupación teorética o práctica del estar entre los entes del mundo» (*SuZ*, p. 364. Trad.: p. 379). En efecto, la temporalidad funda la trascendencia del *Dasein*. Así es como habrá de presentarse también en el contexto de la pregunta metafísica por la esencia del *Dasein,* es decir, en el marco de una «metafísica del *Dasein*», a pesar de que en la elaboración heideggeriana de la misma la temporalidad metafísica de la existencia quede relegada en los análisis a un segundo plano —en contraste con la importancia que cobra en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

sentido ontológico con el que Kant usa los términos «trascendental» y «subjetividad trascendental»[10]. Según interpreta Heidegger, la «trascendentalidad» de la existencia consiste en saltar sobre la objetividad de las cosas y orientarse hacia el carácter de ser del mundo, donde se encuentra su verdad y la posibilidad de todo conocimiento de las cosas. Entonces, como dice Heidegger en su lectura de la teoría del conocimiento de Kant, «este ir más allá [*Überspringen*] sólo se hace posible en cuanto las cosas salen al encuentro, y así permanecen ellas mismas, en cuanto ellas nos reenvían tras nosotros mismos y tras nuestra superficie. En la pregunta de Kant por la cosa se abre una dimensión que yace entre la cosa y los hombres, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres» (GA 41, p. 246. Trad.: p. 230): la dimensión ontológica del mundo.

Ahora bien, según afirma *Ser y tiempo*, el conocimiento de esta dimensión ontológica del mundo es accesible al ser humano no porque éste se constituya como sujeto —posicionado ante el mundo— sino porque se encuentra él mismo en el mundo en tanto que ser-en-el-mundo, y a él se orienta según su estructura existenciaria fundamental: el «cuidado» [*Sorge*], según decíamos. El *Dasein* es ontológicamente un ente de «cuidado». Heidegger había descubierto esta estructura ontológica básica de la existencia a raíz de sus interpretaciones sobre la movilidad interna de la vida en los textos de filosofía práctica de Aristóteles: ideas que desarrolla plenamente en las lecciones de la primera mitad de los años veinte en el sentido de una hermenéutica y ontología de la existencia. Cuando en la segunda mitad de la década Heidegger profundiza en la esencia y constitución metafísica de la existencia descubierta en tanto que *ser-en-el-mundo* y ser de *cuidado*, según el proyecto metafísico y antropológico —antropológicamente metafísico, mejor dicho— de una «metafísica del *Dasein*», aquella alusión del § 69 de *Ser y tiempo* a la «*Transzendenz des Dasein*» adquiere un nuevo sentido y un sentido pleno, en tanto que determinación de la «naturaleza del ser humano» que ha de ser cuestionada.

La trascendencia no es otra cosa que la caracterización metafísica —por cuanto atiende a la esencia o naturaleza misma del *Dasein*— de los existenciarios de «ser-en-el-mundo» y de «cuidado», que en *Ser y tiempo* se habían mostrado como los modos básicos de ser de la existencia. «*En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la transcendencia*», dice Heidegger (GA 24, p. 426. Trad.: p. 358). De hecho, en el verano de 1928 explicaba en Marburgo a sus alumnos que, desde los primeros capítulos de su *Hauptwerk* —aparecido un año antes— dedicados a la mundanidad como constitución fundamental del *Dasein*, el escrito no había intentado sino progresar interpretativamente en niveles cada vez más originarios hacia el fenómeno de la trascendencia, en tanto que fenómeno central para una metafísica del *Dasein* (GA 26, pp. 214-215). Todo ello hasta plantear la trascendencia como problema en el referido § 69 de la obra. Habrá que esperar no obstante hasta la lección del verano de 1927 —*Die Grundprobleme der Phänomenologie*— para una exposición sistemática y metafísica de dicho problema[11], cuyo planteamiento emerge —según decimos— de un diálogo con la filosofía kantiana.

---

[10] Así también lo explica F. Jaran: «*Si ce dépassement de l'objet de l'expérience vers son objectivité — ce saut de l'expérience possible vers la possibilité de l'expérience — peut intéresser Heidegger, c'est qu'il anticipe sur cet autre dépassement, celui de l'étant vers l'être, qui caractérise la transcendance du* Dasein. *C'est donc en un sens très proche de l'acception kantienne du terme* "*transcendantal*" *que Heidegger emploiera le terme de* "*transcendance*"» (2010, p. 219).

[11] Durante los tres años siguientes el tema de la «trascendencia» será tratado repetidamente, por ser el problema básico de una metafísica del *Dasein*, si bien su exposición más detenida se hará en la parte final de la lección del SS 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*), el *Kantbuch* publicado en 1929 (*Kant und das Problem der Metaphysik*) y la conferencia de 1929 *Vom Wesen des Grundes*.

2. El *conocimiento de sí mismo* en la interpretación ontológica de Kant

En la categoría epistemológico-trascendental del *cogito*, según la elaboró Kant, hay una cierta idea de que la conciencia sólo lo es en el mundo y sólo conoce el mundo *a priori*, pero de ningún modo Kant vislumbró el fenómeno de que el ser de conciencia es básicamente *ser-en-el-mundo*, es decir, *existencia*, ni tampoco pudo entender que «*esta determinación básica de su existencia* es el *presupuesto para ser capaz de aprehender algo*» (GA 24, p. 234. Trad.: p. 207)[12]. El *ser-en-el-mundo como cuidado* —de las cosas del mundo— *y trascendencia* —del *Dasein* mismo, que está siempre fuera de sí ex-sistiendo en el mundo— es entonces la condición de posibilidad de todo conocimiento trascendental[13]. El mundo, por su parte, únicamente puede entenderse como «trascendental», en un sentido semejante al esgrimido por Kant[14], en la medida en que participa de la estructura unitaria y metafísica de la existencia, esto es, de la trascendencia del *Dasein*.

Igualmente las intuiciones filosóficas y fenomenológicas esenciales de Kant acerca de la imaginación trascendental como temporalidad subyacente a la apercepción trascendental del yo suponen una comprensión originaria del fenómeno de la existencia (Heidegger, GA 3, p. 180), y una indicación muy importante para abrir así el ámbito ontológico que reside en la subjetividad misma y sus comportamientos[15]. A pesar de todo ello, Kant entiende que la subjetividad ha de ser comprendida básicamente como *personalitas transcendentalis* del yo o *yo trascendental*, en lugar de como *trascendencia* o *ser-trascendente*. Mientras que Kant sigue pensando que el *transcendere* es el rasgo de un *ego inmanens* o *en sí* mismo, Heidegger afirma que el *Dasein* es el *transcendere* mismo[16]. Mientras que Kant sigue pensando que el «más allá» (*trans*) ontológico es el mundo como *trans*cendental, Heidegger afirma que el «más allá» (*trans*) metafísico es el sí mismo como *ser-en-el-mundo*: «porque está constituido mediante el ser-en-el-mundo, el Dasein es un ente que está, en su ser, *más allá de* sí mismo» (GA 24, p. 425. Trad.: p. 358). La diferencia básica es que Kant, cuando intenta explicar cuál es el

[12] Como apunta también Heidegger, «Kant hizo justamente el intento de liberarse de este encadenamiento del problema de la trascendencia [encadenamiento de carácter epistemológico, y también teológico], si bien sólo lo logró en parte, y sin que el problema de la transcendencia fuera central para él» (GA 26, p. 208. Trad.: pp. 191-192).

[13] Según explica Heidegger: «A partir del concepto ontológico de transcendencia entendido correctamente surge, ante todo, la comprensión de lo que Kant buscó en lo fundamental cuando situó la transcendencia en el centro de la problemática filosófica, hasta tal punto que designó a su filosofía como filosofía transcendental» (GA 24, p. 423. Trad.: p. 356).

[14] Ahora bien, según Heidegger Kant no consiguió ver el fenómeno de la trascendencia en sí mismo, como estructura metafísica básica de la existencia, porque todavía consideraba el mundo como experiencia trascendental del sujeto, dentro de los márgenes de una teoría del conocimiento (*Vom Wesen des Grundes*, en GA 9, p. 139).

[15] Se trata de todos los comportamientos del existente, tanto los teóricos como los prácticos. Como afirma Heidegger, comentando las explicaciones acerca de la imaginación trascendental, «Kant estaba en el camino de fundamentar originariamente ambos comportamientos, cuando propuso, aunque nunca radicalmente con plena conciencia, el problema. El problema es: la raíz común tanto del intuir, θεωρεῖν, como también del obrar, πρᾶξις» (GA 26, p. 236. Trad.: p. 215).

[16] De ahí que, tal y como ha institido D. Henrich, cuando Kant, junto al resto de la tradición moderna, parece plantear la autoconciencia del «yo pienso» siguiendo un modelo reflexivo, incurre en una explicación circular vacía que parte de una inmanencia absoluta: el «yo pienso» se representa al «yo» que es a su vez un «yo pienso». Para evitar tal circularidad "la autoconciencia tiene que ser entendida a partir de un origen que no sea creado o constituido por la autoconciencia" (Klemme, 2016, p. 114) y cuya máxima expresión sería precisamente cuestionar la inmanencia vacía del yo a través de una definición del *Dasein* como pura trascendencia.

sentido propio de la subjetividad, sigue atado a la ontología fundamental de la tradición bajo la determinación cartesiana (GA 26, p. 177 y ss.). Heidegger, por su parte, a partir del fenómeno originariamente comprendido de la trascendencia del *Dasein*, se pregunta libremente por la esencia metafísica de la existencia.

En la interpretación de la trascendencia como forma metafísica del cuidado, según estamos analizando, Heidegger da un paso más al cuestionar la idea moderna de «conocimiento del yo». Como hemos apuntado, el preguntar filosófico de Kant y de la Modernidad en su conjunto coloca en el centro no sólo la cuestión de la subjetividad, del yo, sino en conexión con ello la cuestión del conocimiento del yo. Desde el horizonte de la metafísica heideggeriana tampoco hay que rechazar esta pregunta, sino todo lo contrario: volverla a plantear o repetirla, aunque en sus términos adecuados, a saber: yendo al fenómeno mismo y a sus raíces ontológicas[17]. De hecho, «la descripción de la *res cogitans* como *cogito me cogitare*, como conciencia de sí, es correcta —dice Heidegger. Pero estas determinaciones formales, que proporcionan el marco para la dialéctica idealista de la conciencia, están, sin embargo, muy lejos de una interpretación de los estados de cosas fenoménicos del Dasein» (GA 26, pp. 225-226. Trad.: p. 200)[18]. Sin duda para Heidegger —y a pesar de la fuerte impronta de los presupuestos ontológicos tradicionales— es también Kant el autor en el que se pueden descubrir los análisis fenomenológicos más precisos acerca del fenómeno del conocimiento o conciencia de sí mismo[19]; aunque ya no sólo desde una perspectiva teórica sino —como hemos referido anteriormente— a partir de sus estudios sobre la razón práctica y finita del ser humano[20].

Efectivamente Kant se dio cuenta de que la noción de *personalitas transcendentalis* no recoge el significado que está implicado en el término *personalitas* en tanto que concepto que define la totalidad del ser humano: el *Mensch* en el conjunto de su vida. La *trascendentalidad* del yo ofrece un sentido formal para hablar del ser humano, que sin embargo ha de ser completado con otros dos sentidos, aportados por la determinación de la naturaleza humana como *personalitas psychologica* y *personalitas moralis*. La primera determinación —*personalitas psychologica*— señala el contenido material

[17] «El problema que se nos plantea es qué tareas positivas surgen de esta situación problemática, en la que el sujeto es determinado primariamente por medio de la subjetividad, del conocimiento de sí mismo, de tal modo que la cuestión de la constitución de su ser se deja, en lo fundamental, a un lado» (GA 26, p. 218. Trad.: p. 195).

[18] Con la idea de «determinaciones formales» del yo Heidegger se refiere a determinaciones vacías, en el sentido de que no aportan ningún acercamiento o conocimiento fáctico del fenómeno. Con acierto dice J.M. Palacios que en el conocimiento de yo que parece ofrecer la apercepción trascendental kantiana no se da sino una ausencia del yo: «Este singular modo que tiene el yo del hombre de estar presente *in absentia* a sí mismo no le proporciona a éste, en la apercepción pura, ningún género de conocimiento, sino, al contrario, un forzoso desconocimiento de sí mismo» (2003, p. 30). Según la *personalitas transcendentalis*, «lo genuinamente "kantiano" es que esta experiencia indeterminada de la existencia personal nunca puede considerarse como "conocimiento de yo"» (Verdés i Ribas, 2001, p. 196).

[19] Junto a Kant, también la monadología Leibniz representa para Heidegger una comprensión más aguda del fenómeno de la conciencia de sí mismo en el mundo. La mónada leibniziana es *sin ventanas* porque es trascendencia y, en esta misma medida, puede reflejar en sí misma la totalidad del mundo inmediato (GA 24, pp. 248 y 427): los dos rasgos —trascendencia y reflexividad— que caracterizan, leídos ontológicamnte, el fenómeno de la comprensión de sí mismo como conciencia fáctica de sí mismo.

[20] Como decíamos, la filosofía práctica de Aristóteles primero y la de Kant después ratifican para Heidegger su alejamiento de las premisas teoréticas de la tradición —que llegan hasta la fenomenología de Husserl— para poder analizar el fenómeno de la existencia humana. «El hecho de que éste (el hombre) se funde en la dimensión prático-moral y no simplemente en la teórico-perceptiva, como en Husserl, constituye para Heidegger una confirmación de la dirección en la que había estado buscando», explica F. Volpi (2001, pp. 35-36).

o empírico —el contenido epistémico de aprehensión— de los estados anímicos del yo, respecto a los cuales el yo trascendental ofrece solamente la forma subjetiva de apercepción o cononocimiento aperceptivo. Para Kant está claro, sin embargo, que no se trata de dos yoes distintos —como dos cosas o sustancias cartesianas: una extensa y la otra pensante— sino de dos formas de considerar al yo, si bien el yo trascendental es ontológicamente previo[21]. En esta perspectiva epistémica la determinación material del yo simplemente ofrece el complemento de la subjetividad humana global que Kant busca comprender.

La idea que estamos presentando de la triple *personalitas* en la filosofía de Kant para hablar del ser humano —*transcendentalis*, *psychologica* y *moralis*— la toma Heidegger de un pasaje del escrito *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, donde el filósofo de Königsberg planteaba en estos términos la determinación de la esencia o naturaleza humana:

> *Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:*
> 1. *Die Anlage für die* Thierheit *des Menschen, als eines* lebenden*;*
> 2. *Für die* Menschheit *desselben, als eines lebenden und zugleich* vernünftigen;
> 3. *Für seine* Persönlichkeit, *als eines vernünftigen und zugleich der* Zurechnung *fähigen Wesen* (AK VI, p. 26)[22].

Según muestra el texto y Heidegger interpreta, llama la atención que Kant no atribuya la naturaleza humana en sentido estricto o personalidad [*Persönlichkeit*] ni al hecho de vivir ni a la racionalidad pura, sino a la esencia racional del ser humano caracterizada porque se le pueden imputar o achacar acciones, o pedir cuentas [*Zurechnung fähigen Wesen*], es decir: la razón práctica que detenta la responsabilidad: la racionalidad propia de la *personalitas moralis*[23]. Ahora bien, la clase de contenido y de conocimiento que está aquí implicado no es ni de tipo formal ni de tipo material —ni contenido modal (según el modo subjetivo del conocimiento trascendental) ni contenido quiditativo (según lo que puede ser objetivamente conocido en el yo). Para Heidegger la filosofía práctica kantiana se mueve en un terreno totalmente nuevo y diferente al acostumbrado, y de ahí la extrañeza que provoca. Así lo deja caer en la conferencia de 1924 ante los teólogos de Marburgo: «Quizá no sea casual que Kant determinara el principio fundamental de su ética en una manera que nosotros calificamos de formal. Posiblemente, por su familiaridad con el ser-ahí [*Dasein*], sabía que éste es su "cómo"» (GA 64, p. 117. Trad.: p. 46). Difícilmente su auditorio podría entender que el conocido profesor de su universidad se estaba refiriendo a la modalidad propia que adquiere el ser

[21] Kant sigue así el patrón de las caracterizaciones hylemórficas de la tradición. Desde la perspectiva epistemológica katiana el yo trascendental puede pensarse con independencia al yo empírico. «En Kant podríamos hablar con rigor de dos yoes, el empírico y el trascendental», señala también J. San Martín (2007, pp. 65-66). Ello, a diferencia de la perspectiva epistemológica de Husserl, para quien el sujeto ontológico es el trascendental en tanto que recoge la subjetividad empírica pero purificada trascendentalmente. Una posibilidad que, según Heidegger, como se ha dicho, resulta finalmente reductiva para el sentido pleno y ontológico de la subjetividad.

[22] [«En relación a su fin, podemos con justicia reducirla (la naturaleza humana) a tres clases como elementos de la determinación del hombre: 1) la disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) la disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*, 3) la disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*» (Trad.: p. 35)].

[23] «La *esencia de la persona*, —dice Heidegger— la *personalidad*, consiste en la *propia responsabilidad*» (GA 31, p. 262).

humano y sus comportamientos considerados desde el punto de vista de la existencia o pura movilidad de la vida. El famoso formalismo de la ética kantiana no remite a un conocimiento trascendental del yo que vive, que actúa, sino a la mera ejecución [*Vollzug*] de la existencia del *Dasein*, entendido como ser de posibilidades o poder-ser [*Seinkönnen*][24]. Éste es el «cómo» o modo básico de ser en que ha de ser comprendido el yo en su globalidad, como *personalitas* total (*Persönlichkeit*).

El conocimiento o conciencia de sí [*Selbstbewußtsein*] del yo[25], según Kant, se corresponde a una «autoconciencia pura» [*reines Selbstbewußtsein*] en el caso de la *personalitas transcendentalis* —posible gracias al proceso de la autorreflexión del pensamiento conceptual[26]— y a una «autoconciencia empírica» [*empirisches Selbstbewußtsein*] en el caso de la *personalitas psychologica* —viable gracias al tipo peculiar de percepción sensorial que Kant denomina sentido interno. Ahora bien, la autoconciencia o conciencia de sí que pertenece a la *personalitas moralis* no puede adscribirse a ninguna de estas dos modalidades, pero tampoco puede determinarse de manera análoga a ellas, debido al carácter peculiar del modo de ser o «cómo» ejecutivo de la vida práctica.

Para explicar en qué consiste tal «conciencia práctica de sí» —según nosotros aquí la denominamos— que presenta la ética kantiana[27], Heidegger habla de una «modificación de la autoconciencia»: «Si la estructura formal de la *personalitas* consiste en la conciencia de sí mismo, entonces la *personalitas moralis* debe expresar una determinada *modificación de la conciencia de sí mismo* [Modifikation des Selbstbewußtseins], y, por tanto, representar una clase particular de autoconciencia. La conciencia moral de sí mismo caracteriza apropiadamente a la persona en aquello que es» (GA 24, p. 186. Trad.: p. 170). Así pues, se trata de una peculiar «conciencia

---

24 En este sentido resulta muy sugerente la lectura de C. Langbehn (2016, p. 338 y ss.) de la noción ontológica de posibilidad que maneja Heidegger —según la cual el *Dasein* es *poder-ser*— en su lectura del formalismo moral kantiano, el cual estaría a su vez atado a una concepción teológica: sólo Dios es un ser que no sólo tiene posibilidades de acción sino que además es pura posibilidad de ser.

25 Si lo vemos en un sentido epistemológico hablaremos de «conocimiento de sí» pero, si —como es el caso en la interpretación ontológica heideggeriana— hacemos referencia a la completa estructura autorreferencial de la vida implicada en el «sí mismo», hablaremos mejor de «conciencia de sí». Por eso empleamos en lo siguiente este término con más propiedad, pero como indicación formal, liberándolo de toda referencia a motivos epistémico-trascendentales.

26 Como explica Heidegger, para Kant «sólo el ser humano, que conoce toda la naturaleza únicamente a través de los sentidos, se conoce a sí mismo por medio de la pura apercepción [*bloße Apperzeption*]» (GA 31, p. 255).

27 Hablamos aquí de «conciencia práctica de sí» o «autoconciencia práctica» [*praktisches Selbtbewußtsein*] puesto que, aunque no sea un término usado explícitamente por Heidegger, alude sin embargo al fenómeno de «autorreferencia práctica» del *Dasein* destacado en *Ser y tiempo* (Rodríguez, 2015, p. 175). Con ello nos referirnos a la interpretación que hace el filósofo del tipo especial de «conocimiento de sí» que pertenece a la *personalitas moralis*, y que en términos kantianos Heidegger tematiza como «conciencia moral de sí mismo» [*moralisches Selbstbewußtsein*] (GA 24, p. 187). Los análisis heideggerianos tienen una marcada pretensión ontológica, por lo que sugerimos no hablar de «conciencia moral de sí mismo», sujeta a confusión con la «conciencia» en un sentido moral o *Gewissen*, que sin duda también está muy presente en las investigaciones éticas de Kant: «*Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten*». (AK VI, p. 438). Los análisis de Kant sobre la *Gewissen* son claramente ónticos y éticos, por cuanto suponen la distinción en el yo entre el sujeto moral del yo que juzga y el objeto moral del yo que actúa. «Esta figura dramática de la relación del hombre con su conciencia moral, que lo ofrece a sí mismo disfrazado a las veces de juez y de reo, lo presenta al mismo tiempo desdoblado en objeto y sujeto del conocimiento de sí mismo como ser moral». (Palacios, 2003, p. 18). Ahora bien, los análisis sobre la «conciencia moral» le serán muy útiles a Heidegger para una comprensión de la relación entre los niveles ónticos y ontológicos de la comprensión de sí de la existencia.

de sí mismo» que no se puede equiparar con ninguna otra, porque no define *lo que es* —material o formalmente— el yo sino meramente *que es*, su existencia. Con el fin de saber en qué consiste esta particuliaridad de la «conciencia práctica de sí mismo» que posee la naturaleza o esencia del ser humano, Heidegger estudia los análisis que Kant hace sobre ella en la *Kritik der praktischen Vernunft*. Allí se exponen los elementos fundamentales del comportamiento según la forma de la ley moral.

3. La «conciencia práctica de sí mismo» como experiencia de «tenerse a sí mismo» del *Dasein*: la interpretación heideggeriana de Kant.

La pregunta que es preciso abordar para conocer la motivación última del comportamiento humano, y en la que se condensa el problema del formalismo en la ética es, según el mismo Kant: «cómo una ley por sí e inmediatamente puede ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es lo esencial de toda moralidad), eso es un problema insoluble para la razón humana y es idéntico con este otro: cómo una voluntad libre sea posible» (AK V, p. 27. Trad.: p. 108). La ley moral guarda esa capacidad para impulsar la voluntad humana porque es puramente formal, ya que no implica ninguna determinación en la acción pero tampoco ninguna motivación externa a la contenida en la ley misma[28]. Los sentimientos son por lo general aquello que mueve a la acción; desde el sentimiento del amor —a sí mismo o a los demás— hasta el sentimiento de temor por la ley. Sin embargo, la ley moral no implica ningún tipo de sentimiento empírico sino un particular sentimiento unido a la acción propiamente moral —un sentimiento moral: el «respeto» [*Achtung*]. «El respeto hacia la ley moral —dice Kant— es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar» (AK V, p. 73. Trad.: p. 110). Kant habla aquí de la racionalidad práctica de la *personalitas moralis*, es decir, de aquella a la que se puede imputar la responsabilidad: no para con algo concreto, sino para con la acción en sí misma y en base a la formalidad de la ley.

El respeto conlleva, por lo tanto, una especial conciencia de sí mismo, que en los términos de la ética kantiana se llamaría conciencia formal de sí o conciencia formal de la propia acción. El sentimiento moral del respeto señala la forma en que se lleva a cabo la modificación de la conciencia —materialmente sensible y formalmente pensante— del sí mismo en la pura acción, en la ejecución del vivir en que consiste el mero actuar. Como explica Heidegger, «en el respeto por la ley, el yo que siente el respeto, al mismo tiempo, se manifiesta a sí mismo de una manera específica […] una revelación específica de mi propio yo como agente [*ein bestimmtes Offenbarmachen meiner selbst als des Handelnden*]» (GA 24, p. 191. Trad.: p. 174). Mientras que en cualquier sentimiento empírico (amor por mí o por los otros, temor a la ley…) hay una referencia objetiva del sentir (mi bienestar, el bien de otros, el castigo por el inclumplimiento de la ley…), en el caso del sentimiento moral la referencia es al sentimiento mismo, a la ley misma, a la acción misma del agente y al sí mismo que actúa: una referencia ésta última y que tampoco podría llamarse subjetiva porque no se opone a nada objetivo.

[28] Kant expresa el principio de la ley moral en *Kritik der praktischen Vernunft* como: «obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (AK V, p. 30. Trad.: p. 50); y en *Glundlegung zur Metaphysik der Sitten* queda expresada de este modo: «yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer *que mi máxima se convierta en ley universal*» (AK IV, p. 402. Trad.: p. 65).

No se trata entonces de ningúna reflexión —del pensamiento subjetivo o del sentimiento subjetivo— sobre sí mismo, sino un mero experimentarse o encontrarse uno a sí mismo en la acción, en la ejecución del vivir cotidiano. Así que el sentimiento no ha de ser entendido, siguiendo la lectura heideggeriana de Kant, en un sentido empiristia sino existenciario: como un modo de ser de la apertura fundamental del *Dasein* a su propio ser (Lotz, 2005, p. 92). En el sentimiento moral de respeto por la ley, descrito por Kant, incidiría además de una forma especial este carácter implicado en todo sentimiento de «sentirse *a sí mismo* [Sich*fühlen*], y en el sentirse a sí mismo se encuentra un modo de hacerse patente para sí mismo [*sich selbst Ofenbarwerdens*] […] en el sentido de un directo tenerse a uno mismo [*Sich-selbst-Habens*]» (GA 24, p. 187. Trad.: p. 171). En tal «conciencia práctica de sí mismo» se acentúa entonces el «sentir*se*» como «hacer*se* manifiesto» uno a sí mismo, que consiste en un «tener*se*» a sí mismo[29].

Según es articulada en la ética kantiana, esta estructura se manifiesta fácticamente en el nivel del comportamiento ético con cosas y personas —el comportamiento óntico por lo tanto— en que uno trata también consigo mismo cuando actúa. Tal manifestación sería la del juego ético entre la libertad que se somete responsablemente a la ley que uno mismo se da y la propia responsabilidad que libera para actuar según dicha ley. Según lo explica Heidegger, el sometimiento y la liberación no lo son con respecto a una ley externa, sino en referencia a la ley moral que —siguiendo su formalidad— uno se da a sí mismo: la ley del sí mismo responsablemente sometido y libre, a un tiempo, para actuar:

> En este sometimiento de mí mismo me manifiesto a mí mismo [*bin ich mir offenbar*], es decir, soy yo en tanto que yo mismo. […] [E]n este someterme a mí mismo me enaltezco a mí mismo como libre, como un ser que se determina a sí mismo. […] El respeto es el modo de ser del yo consigo mismo [*Bei-sich-selbst-sein*] […] no es más que el ser responsable el yo respecto de sí mismo y para sí mismo [*das Verantwortlichsein des Selbst sich selbst gegenüber und für sich selbst*] (GA 24, p. 192. Trad.: pp. 174-175)[30].

En el sentimiento de respeto entonces el «sí mismo» se tiene a sí mismo, como responsable y libre al mismo tiempo, dado que se ha encontrado —manifiesto a sí mismo en un sentirse a sí mismo— consigo mismo en su actuar resposable y libre respecto a sí mismo. En ello se plasma el modo de ser de la «conciencia práctica de sí mismo», que no remite a nada externo a la vida —a una ley impuesta— sino a la vida misma en su ejecución o acción en tanto que legalidad o forma básica de todo comportamiento concreto. Sólo en este sentido, según Heidegger, habría que hablar

[29] «Con extraordianaria finura —explica R. Rodríguez— Heidegger hace notar quí algo que es notoriamente verdadero: el sentir*se* del sentimiento no es en modo alguno una forma de reflexión […] muy al contrario el darse cuenta mismo tiene el mismo carácter que el sentimiento, está embargado del mismo tenor que el estado que revela […]. Por eso es tan decisiva la capacidad revelativa del sentimiento, porque pone de manifiesto caracteres del yo que sólo son accesibles en él y que no resultan alcanzables por la autoconcienica teórica, la apercepción trascendental» (2015, p. 207).

[30] Kant lo expresa diciendo que se trata de una libre sumisión a la ley que, por una parte, coharta las inclinaciones habituales —sentido negativo— pero por otra parte libera —en sentido positivo y propio— para la propia autodeterminación de cada uno en sus acciones (AK V, p. 74 y ss). En efecto, también para Heidegger los análisis kantianos acerca del respeto no hablan tanto de negatividad del sometimiento a la ley sino de la libertad que se encuentra en el fondo de toda acción. «Respeto significa responsabilidad hacia uno mismo y esto, a su vez, significa ser libre —dice Heidegger. Ser libre no es una propiedad del hombres, sino que es sinónimo de obrar moral. Pero obrar es hacer. Por tanto, el modo específico de ser de la persona moral se encontraría en el hacer libre» (GA 24, p. 200. Trad.: p. 181).

de un *formalismo* en la filosofía práctica kantiana, pero que no remite en realidad a unas determinaciones ónticas y éticas, sino más bien ontológicas, esto es: al sentido originario de la vida práctica, cotidiana, habitual e inmediata del ser humano, que se tiene a sí misma[31]. Es sólo a partir de estas determinaciones ontológicas o metafísicas de la esencia de la vida práctica desde las que el yo puede conocerse o comprenderse propiamente, tener conciencia del sí mismo [*Selbst*] como tal. Del siguiente modo lo explica Heidegger:

> Este sentimiento de respeto es el auténtico modo en el que la existencia del hombre se pone de manifiesto, no en el sentido de un puro darse cuenta, o un tomar conocimiento [*Feststellens, Zur-Kenntnis-Nehmens*], sino en el sentido de que, en el respeto, *soy* yo mismo, es decir, *actúo* [*ich selbst* bin*, d.h.* handele]. El respeto ante la ley significa *eo ipso* actuar. […] Sólo en la responsabilidad el yo se devela a sí mismo, y, ciertamente, no el yo en un sentido general como conocimiento de un yo en general, sino el yo que en cada caso es mío [*das Selbst als je meines*], el yo en tanto que yo siempre fáctico e individual (GA 24, p. 194. Trad.: p. 176).

En esta interpretación del sentimiento moral del respeto en Kant se manifiesta por lo tanto el fenómeno ontológico del «cuidado de sí mismo» [*Selbstsorge*]. Vemos claramente que el cuidado de sí no es un puro conocimiento del yo sino una manifestación del sí mismo fáctico e individual, pero un «cuidado de sí mismo» que sin embargo no consiste en una mera relación ética de la vida consigo misma, según el concepto antiguo de ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ, en tanto que principio para el cuidar del estado de la propia vida o de la propia felicidad, de los sentimientos y emociones implicados en las acciones[32]. Kant había rechazado de hecho este tipo de acercamiento a la ética para una fundamentación de las costumbres en un sentido metafísico (AK IV, p. 406 y ss.)[33], y por ello su pretensión era la de fundamentar una ética formal que, según la interpretación heideggeriana, no es tanto una ética como una ontología de la vida en sus elementos prácticos, esto es, en las relaciones

[31] Como recalca R. Rodríguez (2015, p. 201 y ss.), Heidegger pone en evidencia que la filosofía moral kantiana, en tanto que ejercicio de fundamentación de la «conciencia moral común», busca mostrar cúal es el origen de ésta, la cual a su vez sirve como el punto de partida y comprensión pre-ontológica de la existencia a un cierto análisis fenomenológico y ontológico que está realizando Kant. Lo que está haciendo Heidegger es insistir en estos análisis fenomenológicos de Kant, y no sólo se apropia de ellos para su propia lectura fenomenológica, como se suele interpretar (Langbehn, 2016)

[32] La noción heideggeriana de «cuidado de sí mismo» ha sido sin embargo interpretada a veces en línea con la tradición ética y filosófica de la ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ, que supone a su vez un tipo específico de conocimiento del yo a través del trato práctico consigo mismo: el yo como lugar al que remite el cuidado —las acciones y preocupaciones humanas— en lugar de remitir directamente al mundo. En este sentido también se ha vinculado la noción de *Selbstsorge* de Heidegger con la de *souci de soi* que Foucault (2001) toma explícitamente de esta tradición ética desde la Antigüedad en tanto que principio para una «hermenéutica del sujeto». A pesar de que Heidegger remita señaladamente a la misma tradición para elaborar su propia conceptualidad filosófica, es necesario distinguir los planos de análisis de la vida y del cuidado, que en el caso de Heidegger suponen una destrucción de la idea de yo o subjetividad y su reconstrucción desde una metafísica de la esencial trascendencia en el mundo, de la libertad para el ser —que en el *Dasein* es ser-en-el-mundo— y del ser como fundamento ontológico de la existencia.

[33] Kant no rechaza la aspiración a cuidar de la propia felicidad, pero sí que se opone a que esta forma de «cuidado de sí mismo» o «cuidado de la propia felicidad» [*Sorgen von der Glückseligkeit*] se considere la fundamental o fundamentación de todo comportamiento humano. Así lo explica el mismo Kant: «*die reine praktische Vernunft will nicht, man solle sie Ansprüche auf Glückseligkeit* aufgaben (...). *Es kann sogar in gewissen Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen* (...). *Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht sein*» (AK V, p. 93).

que el *Dasein* mantiene con las cosas y personas en su mundo-en-torno y compartido [*Um- und Mitwelt*].

Los análisis kantianos sin embargo, en opinión de Heidegger, todavía están atados por dos amarras: la consideración óntica de los fenómenos de la vida y la conceptualidad de la tradición filosófica[34]. Un análisis fenomenológico y ontológico del «sí mismo» ha de liberarse de ellas. En opinión de Heidegger, el avance kantiano más importante hacia este sentido propio de considerar la existencia —liberado de la ontología fundamental de la tradición— estaría representado por la convicción kantiana que resulta precisamente del análisis del sentimiento moral del respeto implicado en la ley moral:

> *Getezt aber, es gäbe etwas,* dessen Dasein an sich selbst *einen absoluten Werth hat, was als* Zweck an sich selbst *ein Grund bestimmter Gesetz sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativ, d.i. praktischen Getetzes, liegen.*
> *Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen* existiert *als Zweck an sich, nicht* bloß als Mittel *zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seiner sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichten Handlungen jederzeit* zugleich als Zweck *betrachtet werden* (AK IV, p. 428)[35].

En este texto se evidencia que la fundamentación de la metafísica de las costumbres no recae en realidad en una ley moral o en una obediencia a la ley, por muy formal que sea —como imperativo categórico—, sino que reposa en el «existir» [*existieren*] propio de cada uno: del «*Dasein* en sí mismo» [*Dasein an sich selbst*] (Lotz, 2005, p. 93). La estructura de la esencia del ser humano que fundamenta su acción o ejecución de la vida es, en la terminología de Kant: ser un «fin en sí mismo» [*Zweck an sich*], en lugar de ser un «medio» [*Mittel*] que remite a otro ente[36]. En terminología heideggeriana, Kant está hablando aquí de la «existencia» [*Dasein*] que en su «sí mismo» [*Selbst*] no remite a ningún otro ente sino a su propio ser en tanto que «por mor de sí» [*Umwillen seiner*]. La estructura ontológica del *Worumwillen* o «por-mor-de» que radica en el *Selbst* o «sí mismo» como «por mor de sí» [*Umwillen seiner*] es aquello que Kant habría vislumbrado como fenómeno al reconocer al ser humano como un fin en sí mismo por el hecho de existir, y de tal forma que esta estructura implica el ontológico «cuidado de sí» [*Selbstsorge*]: el modo de ser de la preocupación por las cosas y solicitud por las personas (el cuidado o *Sorge*) que tiene cada *Dasein* en tanto que «por mor de» último o «por mor de sí».

La «conciencia práctica de sí mismo», según la estructura del respeto como un «sentir*se*», «hacer*se* manifiesto» o «tener*se*» a sí mismo, revela además *cómo* —el modo

---

[34] «El análisis del respeto y de la persona moral no pasa de ser un intento, aunque inmensamente importante, de sacudirse inconscientemente el peso de la ontología tradicional» (GA 24, p. 209. Trad.: p. 188). En Kant se da pues un intento por definir propia y ontológicamente al ser humano pero vehiculado todavía por la distinción entre lo teórico y lo práctico que no es en absoluto originaria (GA 24, p. 207).

[35] [«Pero si suponemos que hay algo *cuya existencia en sí misma* posee un valor absoluto, algo que, como *fin en sí mismo*, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de una posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica. Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo y no sólo como *medio* para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales» (Trad.: p. 102)].

[36] Éstos son los términos subrayados por Kant en el texto citado, que Heidegger tiene a la vista en su interpretación del concepto básico de «ser humano como fin en sí mismo» de la filosofía práctica kantiana (GA 24, p. 195).

formal-ejecutivo o existencial en que— se encuentra y comprende además esta estructura ontológica fundamental[37]. Ahora bien, Heidegger advierte que el descubrimiento de estos fenómenos habría ido a la par en el caso de Kant de una ocultación de los mismos, desde el momento en que para Kant la categoría de fin expresa sobre todo un valor ético —el valor de cada persona como valor absoluto de cualquier acción[38]— en lugar de una estructura ontológica de la existencia: el «cuidado de sí mismo» [*Selbstsorge*] y el «comprenderse a sí mismo» [*Sichselbstverstehen*] que ésta entraña.

4. La comprensión trascendente de sí mismo del *Dasein*.

Según todo lo dicho, la *Selbstsorge* y el *Sichselbstverstehen* de la «conciencia práctica de sí mismo» que Heidegger descubre en Kant sólo se reconoce en un sentido propio en el horizonte metafísico de la «trascendencia». Heidegger explica claramente que «transcendencia significa: *comprenderse a partir del mundo*» (GA 24, p. 425. Trad.: p. 358), a partir de las cosas y personas con las que uno frecuentemente trata, y éste es también el significado de la *Selbstsorge* entendida correcta y ontológicamente —no como ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ sino— en tanto que *Selbstverständnis*. La comprensión de sí mismo del *Dasein* es siempre entonces —y a distancia de la concepción epistémica del conocimiento inmanente del yo mismo, y el mismo yo trascendental— *comprensión trascendente de sí*.

El horizonte metafísico de la «trascendencia» del que hablamos es asimismo un horizonte temporal porque trascender el ente en el mundo equivale a temporalizarse la existencia siendo-en-el-mundo. De ahí que Heidegger dé cuenta también del carácter temporal originario —localizado por Kant en la imaginación trascendental— de la «conciencia práctica de sí mismo» según el sentimiento de respeto a la ley moral. En el *Kantbuch* dice que «sólo el origen de la razón práctica en la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que se patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante [*Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden*]» (GA 3, p. 160. Trad.: p. 139)[39].

La mera acción o ejecución de la vida constituye el «*ser*-sí-mismo» [*Selbst-sein*], previamente a toda reflexión teorética —donde un sujeto se reconocería actuante según

[37] Interpretando los análisis kantianos del sentimiento moral de respeto, Heidegger descubre entonces en tal sentimiento un «encontrarse afectivo fundamental» (*Grundbefindlichkeit*), por cuanto da cuenta del ser más propio del *Dasein*. En este sentido estas interpretaciones fenomenológicas se vinculan claramente a los análisis del fenómeno de la angustia (*SuZ*, § 40) o los del aburriento profundo (GA 29/30, § 37 y ss.), pero no creo que unos análisis heideggerianos puedan ser reducidos a otros, como hacen algunos intérpretes —que reducen por ejemplo los análisis del respeto de GA 24 a los de la angustia de *SuZ* (Lotz, 2005, p. 95) — porque los diferentes *Grundbefindlichkeiten* analizados por Heidegger manifiestan aspectos ontológicos diferenciados de la existencia.

[38] Como explica Heidegger, Kant expresó la estructura existenciaria de la *Sorge* «con las categorías ontológicas tradicionales, con la categoría de fin, y que simultáneamente a esta constatación y determinación del hombre como fin en sí mismo lo concibe como un ente que tiene en sí mismo un valor absoluto. Aquí, y esto es muy claro, trata de determinar con más precisión la constatación ontológica de la existencia como fin en sí mismo introduciendo el pensamiento del valor» (GA 21, p. 221. Trad.: p. 179).

[39] La autoafección de la imaginación trascendental y la autoafección del sentimiento de respeto por la ley moral remiten en efecto al origen ontológico de la vinculación entre temporalidad y mismidad del *Dasein* (Rogozinski, 2002, pp. 46 y 53).

una ley o deber objetivo— porque el «sí mismo» no *es* sino la temporalización extática (la mismidad *es* ontológicamente la temporalidad de la existencia)[40] o trascendencia de la existencia (la mismidad *es* ontológicamente la trascendencia metafísica)[41], por cuanto además se comprende a sí misma a partir del mundo.

La comprensión de sí mismo a partir del mundo, esto es, la trascendencia que remite directamente al «sí mismo» del *Dasein* como *Selbstsorge*, no entraña por lo tanto ningún tipo de reflexión teorética ni ninguna percepción interna[42], pero sí esta curiosa autoafección moral o conciencia práctica de sí mismo que Kant ha descrito como un «sertir*se*» y «hacer*se* manifesto» y que significan un «tener*se*» en la propia acción libre y responsable. El «tenerse a sí mismo» se da entonces como comprensión de sí mismo según lo que llamará Heidegger en *Ser y tiempo* el «encontrar*se*» afectivo [*sich-befinden*][43] en el mundo. Citaremos para acabar por extenso una interesante referencia de Heidegger al respecto en la importante lección de verano de 1927 que hemos estudiado:

> El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión [vor *aller Reflexion*]. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de *aprehensión* de sí [*Selbst*erfassung], pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo [*Selbst-Erschließung*]. El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico [*im faktischen Dasein*] puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de «reflexión». En este caso reflejar [*Reflektieren*] significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. […] el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra* [findet sich] primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa. En cada momento, nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra existencia a partir de lo que perseguimos y de lo que nos ocupamos. […] El Dasein no necesita de una especial clase de observación ni de un espionaje del yo para tenerse a sí mismo [*um das Selbst zu haben*], sino que, al darse de forma inmediata y apasionada al mundo, el propio yo del Dasein se refleja en las cosas [*selbst scheint das eigene Selbst des Daseins aus den Dingen wider*] (GA 24, pp. 226-227. Trad.: p. 201).

---

40 «Quizá sea precisamente el tiempo lo *a priori* del yo —el tiempo, sin embargo, en un sentido más original que el que Kant fue capaz de concebir», explica Heidegger en GA 24, p. 206. Trad.: p. 186.

41 Como aclara Heidegger en la conferencia de 1929 sobre la esencia del fundamento: «*En el* traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él *en cuanto* él «mismo». La trascendencia constituye la mismidad. Pero, nuevamente, nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que el traspasamiento concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el Dasein «mismo» *no* es. Mejor dicho: sólo en el traspasamiento y mediante él se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un "Mismo"» (*Vom Wesen des Grundes*, en GA 9, pp. 138-139. Trad.: p. 121).

42 Es decir, ningún tipo de reflexión o apercepción teorética, al estilo de la autoconciencia trascendental (de la kantiana *personalitas transcendentalis*), pero tampoco ningún tipo de aprehensión o percepción sensorial interna, al modo de la autoconciencia empírica (de la *personalitas psychologica*). La primera tendría un contenido limitado a la conciencia de la pura espontaneidad del pensar (es decir, de la apercepción trascendental), y la segunda el contenido ilimitado de todos mis actos mentales posibles (Klemme, 2016, p. 121), pero en ambos casos se trata de un "contenido". La autoconciencia práctica no remite a un contenido —ni más subjetivo ni más objetivo— sino a la ejecución de todo acto como propio.

43 En *Ser y tiempo* se habla de la *Befindlichkeit* (que se traduce por «disposición afectiva» o «encontrarse afectivo» en el mundo) como uno de los tres modos cooriginarios de ser el cuidado del *Dasein* (*SuZ*, p. 134 y ss.).

Con esto Heidegger se refiere a una reflexividad no teorética sino más bien comprensiva a partir del mundo y de la trascendencia en el mundo del *Dasein*, es decir, vinculada a la mirada [*Sicht*] —ya sea hacia las cosas del mundo o circunspección [*Umsicht*], o también hacia las personas del mundo, desde la consideración [*Rücksicht*] hasta la indulgencia [*Nachsicht*] (*SuZ*, p. 123. Trad.: p. 147)— que se vuelve sobre sí misma en un reflejar en sí mismo el *cuidado en el mundo*. Ésta sería la primera y más cotidiana forma de comprenderse a sí mismo [*Sichselbstverstehen*] en el mundo[44]. Pero esta «comprensión de sí» lo es como un «encontrar*se*» (*Sichfinden*), que en la filosofía práctica kantiana Heidegger descubre como un «encontrar*se* afectivo» (*Befindlichkeit des Selbst*) en el mundo, tal y como había reconocido Kant en el sentimiento del respeto hacia la ley moral, es decir, en el sentimiento básico para él de la referencia del yo que actúa hacia las cosas con que se encuentra y hacia las personas con quienes se encuentra en el mundo.

Referencias

FOUCAULT, Michel (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours du Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil-Gallimard.

GÓMEZ SÁNCHEZ, César (2011). "*Sum moribundus versus sum trascendens*: El debate sobre la conciencia en Heidegger y Kant", en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 54, pp. 149-166. Disponible en: https://revistas.um.es/daimon/article/view/152491

HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991. [Trad.: (2a ed. 1981). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE].

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. [Trad.: (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza].

HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. [Trad.: (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza].

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. [Trad.: (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta].

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978. [Trad.: (2008). *Fundamentos metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis].

HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die*

[44] «Por ello la cotidiana comprensión de sí mismo del Dasein no depende tanto de la extensión y penetración de nuestro conocimiento de las cosas como de la inmediatez y originalidad del ser-en-el-mundo», explica Heidegger en GA 24, p. 229. Trad.: p. 203.

Philosophie, ed. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984. [Trad.: (1964). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Sur].

HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004. [Trad.: (1999). *El concepto de tiempo* (Conferencia). Madrid: Trotta].

HEIDEGGER, Martin, *SuZ*, *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 11a ed., 1975. [Trad.: (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta].

HEIDEGGER, Martin / JASPERS, Karl, *Briefwechsel 1920-1963*, eds. Walter Biemel y Hans Saner. München / Frankfurt a. M.: Piper / Klostermann, 1992. [Trad.: (2003). *Martin Heidegger / Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis].

JARAN, François (2010). *La Métaphysique du* Dasein. *Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta.

KANT, Immanuel, AK IV, *Kritik der reinen Vernunft*. *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Berlin, 1911. [Trad.: (9a ed. 1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe].

KANT, Immanuel, AK V, *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, Berlin, 1913. [Trad.: (2a ed. 1981). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe].

KANT, Immanuel, AK VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1907. [Trad.: (2a ed. 1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza].

KLEMME, Heiner F. (2016). "¿"El yo propiamente tal" (I. Kant) o "el originario ser sí mismo" (D. Henrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia", en *Revista de Estudios Kantianos*, Vol.1, nº2, pp. 113-125. Doi: 10.7203/REK.2.2.9068

LANGBEHN, Claus (2016). "From Kant to Heidegger. On the path from selfconsciousness to self-understanding", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 47, nº4, pp. 329-346.

LOTZ, Christian (2005). "Non-epistemic self-awareness. On Heidegger's reading of Kant's practical philosophy", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 36, nº1, pp. 90-96.

MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.

PALACIOS, Juan Manuel (2003). *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Madrid: Caparrós.

RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

ROGOZINSKI, Jacob (2002). "*Hier ist kein warum.* Heidegger and Kant's Practical Philosophy", en RAFFOUL; PETTIGREW (eds.). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York Press, pp. 43-61.

SAN MARTIN, Javier (2007). "Manifiesto por el sujeto trascendental", en ÁLVAREZ (ed.). *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*. *Cuaderno Gris*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-88.

VERDÉS I RIBAS, Alejandro (2001). "Heidegger y la «apercepción transcendental»", en *Convivium: revista de filosofía*, 14, pp. 189-196. Disponible en: https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73199

VOLPI, Franco (2001). "«Más alto que la realidad está la posibilidad». La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía del joven Heidegger", en DE LARA (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Madrid: Plaza y Valdés, pp.13-42.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 189-207
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.153

Existencia y otros. Para una reevaluación de *das Man* en *Sein und Zeit*, partiendo del concepto de posible

Existence and others. For a revaluation of *das Man* in *Sein und Zeit*, starting from the concept of possible

GIOVANNI BATTISTA ARMENIO
(Università degli Studi di Milano)

Resumen: Considerado habitualmente como un tema secundario en la analítica existencial, *das Man* se entiende además de forma negativa por el fuerte significado conformista con el que se destaca. Al contrario, permaneciendo siempre en las páginas heideggerianas, lo que nos gustaría intentar es una reevaluación del mismo. Partiendo de la consideración del *Dasein* como existencia, y pasando del *Mitsein* como nivel trascendental de constitución de la existencia y del mundo, queremos resaltar *das Man* como dimensión fundamental de las posibilidades con las que el *Dasein* realiza sí mismo. En este escenario la carga conformista se convierte en una cuestión de segunda instancia, dejando espacio para una comprensión más profunda de la existencia en sus limitaciones.
Palabras Clave: Heidegger, existencia, Mitsein, das Man, posibilidad

Abstract: Usually considered a secondary issue in the existential analytic, *das Man* is moreover understood in a negative way due to the strong conformist meaning with which it stands out. On the contrary, likewise remaining in the Heideggerian pages, what we would like to attempt is a revaluation of it. Starting from the consideration of *Dasein* as existence, and passing from *Mitsein* as the transcendental level of constitution of existence and of the world, we would like to bring out *das Man* as the fundamental dimension of the possibilities with which *Dasein* realizes himself. In this scenario, the conformist charge becomes a matter of second instance, leaving room for a deeper understanding of existence in its constraints.
Keywords: Heidegger, existence, Mitsein, das Man, possibility

Habitualmente, el pensamiento heideggeriano es presentado según la división en dos fases, en las que *Sein und Zeit*, el trabajo capital, actuaría como divisor. La primera fase del pensamiento de Heidegger (el período de Friburgo, 1919-1923) se caracterizaría por un interés en unas tres áreas de investigación: el pensamiento protocristiano (principalmente Pablo y Agustín), la filosofía de Aristóteles y la fenomenología husserliana. Como señala Heidegger: «El joven *Lutero* fue mentor en la búsqueda; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dió *Kierkegaard* y los ojos me los puso Husserl» (GA 63, p. 5/22). Reconociendo la coincidencia entre la autointerpretación de la existencia y la autocomprensión de la fenomenología, sigue en el período de Marburgo (1923-28) la maduración de la *Seinsfrage*, es decir, el problema del sentido del ser como cuestión fundamental olvidada por la tradición occidental. De ahí la

elaboración y publicación de *Sein und Zeit* (1927), que tendría como objetivo, a través de una «analítica existencial», la formulación de una «ontología fundamental». Sin embargo, el trabajo se interrumpe precisamente en el momento en el que debería haber pasado de la tematización de la existencia a la temporalidad del ser [*Temporalität*], conduciendo así al abandono del proyecto de la ontología. Con la reformulación del problema del ser, cerca de los años treinta se realiza la famosa *Kehre* del pensamiento heideggeriano —como leemos en una nota a *Vom Wesen der Wahrheit*[1] y en el *Brief*— a partir de la cual se intentará la meditación directa sobre el ser mismo, en su auténtica esencia [*Wesen*]. El tema de discusión se convierte en el ser en cuanto Ser, es decir, en el ser como *Seyn*, *Ereignis*, el advenimiento apropiador que, ocultandose a sí mismo, se da [*es gibt*] como sentido manifesto. Inaugurando así una nueva fase del itinerario heideggeriano, la *Kehre* representaría pues la repetición de la *Seinsfrage*, como el volverse radical de esa sola pregunta que pide el sentido del ser; reclamando para sí misma la verticalidad típica del puerto de montaña, que solo girando permite avanzar hacia la cima; o que, a la inversa, permite descender al fondo [*Grund*] y luego más allá, hacia el *Ab-grund*.

En cuanto a nuestro trabajo, nos dedicaremos esencialmente a la obra del ’27.

1. El problema de la existencia

Como es sabido, *Sein und Zeit* es una obra inconclusa. A pesar de la intención de plantear el problema del sentido del ser, el aporte real del trabajo consiste en una analítica existencial, es decir, en una hermenéutica fenomenológica que explica [*Auslegung*] las estructuras fundamentales de la existencia, en su dimensión trascendental y relacional —es sabido que *Sein und Zeit* fue recibido con fervor por el panorama existencialista, algo aborrecido por Heidegger—. La expresión “*Dasein*” denotaría entonces la particularidad de ese ente que, a diferencia de todos los demás, ya se mueve siempre en la comprensión del ser y permite cuestionar el sentido del ser.

Pero, ¿es sólo esto lo que distingue al *Dasein* de otras entidades? Para responder hay que decir en primer lugar en qué consiste esta peculiaridad, describir sus características fundamentales, o, en otras palabras, es necesario exhibir su esencia, como de hecho se procede en filosofía desde Sócrates en adelante.

A este respecto, sin embargo, Heidegger escribe: «La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser. El “qué” *(essentia)* de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser *(existentia)» (*GA 2, p. 56/67).

Leemos atentamente. A primera vista, parecería que Heidegger está confundiendo el orden de derivación de la existencia con respecto a la esencia. En la metafísica tradicional, de hecho, la primacía se suele atribuir a la esencia, que se considera como un núcleo de propiedades entre las que no existiría contradicción. Para entenderlo como Wolff o Baumgarten (así como Suárez) por ejemplo, el estatuto de esencia se jugaría en el nivel de la posibilidad lógica, ya que entre las cualidades que contribuirían a la formación de la *essentia* no debe haber contradicción, bajo la condición de que la esencia no sea pensable y consecuentemente su imposibilidad. Una vez reconocida la primacía de la posibilidad lógica, en el sentido de naturaleza no contradictoria, la realización de la esencia como *existentia* pasa a ser una cuestión de segunda instancia, ya que no estaría determinada por la esencia misma —sin embargo, a la inversa, la

[1] Cfr., GA 9, p. 193.

imposibilidad de existencia vendría determinada por la naturaleza contradictoria de la esencia—. Desde este punto de vista, la existencia no sería más que el cumplimiento de la esencia, ya que todo lo que realmente existe debe ser posible primero en un nivel lógico, según un orden de derivación que procede de arriba a abajo[2]. Por otro lado, incluso Kant concibe la existencia de esta manera, ya que no está incluida entre las cualidades esenciales sino que es algo que solo puede obtenerse *a posteriori*. La existencia sería por tanto algo secundario a la esencia, por lo que esta se convierte en el principal objeto de la ontología tradicional; pensemos por ejemplo en los argumentos lógicos del escolasticismo y los racionalismos dogmáticos.

¿Y Heidegger en su lugar? Si estos son los términos en los que uno suele pensar, ¿por qué, según leemos en la cita, no parece seguir esa línea?

Como hemos mencionado, la esencia se refiere al corazón de las cosas, la unidad de sus cualidades que, en ausencia de una contradicción lógica, puede materializarse en algo que existe. Sin embargo, el problema surgiría cuando con este discurso se quisiera dar cuenta de esa entidad particular que es el *Dasein*, que, según Heidegger, no existe como existen las entidades en general. Mientras las cosas simplemente son (y eso es todo), ya que su ser puede describirse según características que, mientras permanezcan como tales, identifican al objeto por lo que es, el discurso es diferente para el *Dasein*, en la medida en que no está en el mundo como están las cosas. En efecto el *Dasein* es una entidad, ya que también él es, pero no como un objeto que está simplemente presente, que es lo que es y eso es todo. Se podría decir que el *Dasein*, en la medida en que entiende su propio ser y el ente que se diferencia de sí mismo, tiene su centro de gravedad descentralizado de sí mismo, fuera de sí mismo, por lo que su ser no consistiría en el mero ser (como el agua en el vaso) por eso se estiraría más allá de sí mismo. Para hacer constitutiva esta tensión hacia adelante, Heidegger decide resignificar el término "existencia" [*Existenz*], que ya no indicará el hecho de que algo está simplemente presente (la «mera posición de una cosa»[3], a la Kant), sino poniendo el acento en la "e" del e-xistir, que aludiría a estar fuera de uno mismo, indicaría más bien la peculiar manera con la que el *Dasein* está en el mundo, que se caracteriza como un tener-que-ser. «*La "esencia" del Dasein consiste en su existencia»* (GA 2, p. 56/67), escribe Heidegger, ya que lo que se puede decir de la entidad que existe es el hecho de que "ella es" poniendo en acción sus posibilidades de ser. Lo que debería describirse sobre el *Dasein* no sería, por tanto, su esencia como se entiende tradicionalmente, en el sentido de "qué", sino el "cómo" de las posibilidades que pertenecen a esta entidad.

La motivación subyacente para la comprensión de Heidegger radica en el hecho de que, en lo que respecta a la esencia del *Dasein*, también la descripción misma de la esencia —su implementación, el interés que la motiva, la pretensión de claridad que el *Dasein* tiene hacia sí mismo y al mundo—, todo esto debe incluirse en la consideración de su esencia, que por lo tanto no puede limitarse a un despliegue de cualidades relativas a un objeto, porque este nivel de consideración en principio se trascendería precisamente cuando se pretendiera formular la esencia del *Dasein*. En ella también debe integrarse la formulación misma, así como todas las dimensiones en el lugar (sus formas de ser) ingenuamente cortadas de la consideración de la mera *essentia*: los ojos con los que se mira, la práctica cognitiva operativa. Para esto Heidegger reconoce una

[2] Sobre esto, piénsese en la perplejidad que suele crear la famosa frase según la cual «por encima de la realidad está la posibilidad» (GA 2, p. 51-52/61), que parece recordar este esquema de derivación, pero que, propiamente hablando, no tiene nada que ver con él. Es la fenomenología y el tema del ser de lo que hablamos allí. Aquí de esencia y existencia.

[3] Cfr., KrV, A 598 / B 626: «Sein […] ist bloß die Position eines Dinges».

auténtica «primacía de la *"existentia"* sobre la *essentia»* (GA 2, p. 58/68), ya que, contrariamente a lo que se suele pensar, sería la segunda en fundamentarse en la primera y no al revés.

De lo que sería culpable la metafísica tradicional es de haber confundido el estatuto ontológico del *Dasein* con el de otras entidades, reduciendo el modo de ser del primero al segundo, considerándolo como una mera cosa, un mero objeto. Como la analítica debe tematizar esta entidad aquella no debe caer en el mismo error, y por ello entenderá las características fundamentales del *Dasein* como sus modalidades de estar, de tal forma que no se desconozca la de estar en movimiento de esa entidad que existe, que está fuera de sí misma, cerca de las propias posibilidades de realización. Por eso, las estructuras que surgirán como resultado de la analítica no serán entendidas como «categorías» (GA 2, p. 59/70), que se adecuan a las meras cosas, sino como «existenciarios» (GA 2, p. 59/69), es decir, las formas en que el *Dasein* puede ser y debe ser. A diferencia de otras entidades, el *Dasein* no se puede contener en una definición y su esencia no es un contenido estable.

En este punto disciplinas como la psicología, la antropología, la biología habrían malinterpretado al *Dasein*, pues sus análisis presuponen tácitamente una concepción inadecuada de este como una entidad simplemente presente, que sería una versión derivada con respecto a la más original y fundamental de la existencia. Para socavar este peligro, Heidegger decide no utilizar la palabra "hombre" como objeto de la analítica, ya que traería consigo una estratificación semántica consolidada tan arraigada en nuestra forma de pensar que, aunque se produjera una reinterpretación explícita, seguiría siendo entendido de este modo. Sin embargo, esta elección no debe considerarse como una simple postura, en el sentido de que para evitar malentendidos Heidegger decidió arbitrariamente recurrir a una nueva palabra, y aquí está, el *Dasein* como truco. La intención es reiniciar el acercamiento teórico hacia esa entidad que nosotros mismos siempre somos, en sus posibilidades y formas de ser, para lo cual debe ser puesto en observación su cómo (todo por describir) y no su qué, que en cambio suele ser descrito por la filosofía tradicional (animal racional, criatura, *res cogitans*) o por diversas disciplinas científicas (el hombre como cuerpo biológico, psique o materia física). El punto de partida es la consideración del hecho de que esa entidad puesta en la atención no sería el hombre, sino, sin ningún sesgo temático, ese «ser-cada-vez-mío»[4] de lo que esta en cuestion —inspirado en la kierkegaardiana transparencia de sí mismo— que será desentrañado y tematizado, y que en el nivel primario debe ser concebido como *Dasein*, existencia, tener-que-ser las propias posibilidades.

Dicho esto, hay que tener en cuenta que además de la concepción cartesiana del sujeto, Heidegger también rechaza la husserliana, y los problemas teóricos a los que conduce esta obstinación estallan, por ejemplo, en el problema del lenguaje[5], que no por casualidad será reformulado sustancialmente con la *Kehre*.

2. Mi mundo pertenece a otros

En el marco de lo analítico, con el objetivo de no aceptar los prejuicios de la metafísica tradicional, Heidegger decide partir de la consideración del dato fenoménico primario del *Dasein*, que pone en observación sus modalidades de ser por cómo se

[4] Cfr., GA 2, pp. 56-60/67-70.
[5] Cfr., Di Martino, 2003.

ejercen en la vida cotidiana. El escenario en el que se estructura este último resulta ser el mundo circundante, el cual, a través de la observación de las formas en que se desarrolla el trato intramundano con la entidad, se ha explicitado en su trama constitutiva en las relaciones de significatividad, que circunscriben y delimitan las posibilidades con las que el *Dasein* puede moverse y realizarse en el mundo, según el recorrido de las relaciones de respectividad.

En su tratamiento del mundo, Heidegger destaca cómo lo encuentra el *Dasein* en el nivel primario, lo que equivaldría a describir el trato con la entidad en la conducta en primera persona. En cambio, para el *Dasein* tomado individualmente, y para lo que concierne a los demás parecería haber silencio total. Si se niega esta consideración, no es sólo porque Heidegger se prepara para tematizar la cuestión, sino porque la intersubjetividad resulta ser una dimensión ya implícitamente presente en la experiencia del mundo. En particular, la alteridad del *Dasein* se consigue principalmente a partir de la *Zuhandenheit*.

> Estos otros que así "comparecen" en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí, sino que esas "cosas" comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío (GA 2, pp. 157-158/143).

Como leemos, esta cita avanza en la profundización de lo que concierne a la «comprensión» (*Verstehen*) y la «interpretación» (*Auslegung*). No parte del supuesto de que, a nivel empírico, a través de una mirada genérica a la vida cotidiana del mundo, podamos captar visualmente a los otros, físicamente presentes. Lo que dice Heidegger, en cambio, es que en el trato intramundano, en la medida en que las cosas que me rodean se revelan como posibilidad de acción, tales significados, aunque ya presentes en el encuentro con el objeto, no son revelados por el *Dasein* en un sentido relacional individual, que conduciría directamente a la arbitrariedad de esta significación, sinio como desvelado en una perspectiva más amplia: las cosas no son simplemente mis posibilidades de realización, sino que son esencialmente *pragmata* en vista de otros «posibles portadores» (GA 2, p.157/143). La condición respectiva de un útil no es algo que concierna al *Dasein* únicamente, ya que su implementación se refiere constitutivamente a la posibilidad de que otros lo realicen de esta manera; más en general, el significado de las cosas, su «en cuanto» (GA 2, p.198/173), es tal a causa de su relación con la praxis de los demás, y es en esta perspectiva donde la mía obtiene su sentido.

La comprensión individual presupone tácitamente la dimensión intersubjetiva, porque ya actúa en el significado que el *Dasein* encuentra en primera persona, aunque los otros no estén físicamente presentes. Obviamente, Heidegger no excluye el hecho de que pueda encontrarme con otros en el mundo circundante y que, de manera más realista, son una parte constante de mi vida diaria; pero se parte del hecho de que están presentes incluso cuando están ausentes en el campo perceptivo, como posibles usuarios a partir de los cuales se revela el sentido objetivo de las entidades. Incluso en la experiencia solitaria en primera persona los demás están ahí, en las cosas; y por esto, observa Heidegger, no deben considerarse meras presencias, ni deben considerarse como «todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo» (GA 2, p. 158/143). La significatividad de las cosas, y por tanto del mundo, es intersubjetiva.

El mundo como tal, como trama de respectividad y significatividad posible, con sus límites y constreñimientos, es igual para mí y para los demás; de hecho, es mío en la medida en que lo es para otros. Si, de hecho: «El *Dasein* inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros

comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo» (GA 2, p. 160/145), al mismo tiempo: «El mundo no sólo deja en libertad lo a la mano como ente que comparece dentro del mundo, sino también al *Dasein*: a los otros, en su coexistencia» (GA 2, p. 164/147).

Como se desprende de los análisis anteriores sobre el mundo, este consistiría en el horizonte que asigna la respectividad y la significatividad posible. Esta concepción es ahora releída y ampliada en el nivel intersubjetivo, ya que las limitaciones del mundo, las referencias viables, las posibilidades alcanzables, no lo son en relación con el *Dasein* solitario, sino que son reveladas y experimentadas por el *Mitsein* del *Dasein*, punto focal esencial de la experiencia en primera persona.

Si lo trascendental es relacional, según la unidad cooriginal del *Dasein* y el mundo (ser-en-el-mundo, de hecho), una tercera, la alteridad, debe integrarse ahora junto a esta polaridad.

3.1. El estatuto ontológico del *Mitsein*. Tensiones teóricas

A partir de este comentario, ahora se conocen las dificultades que plantea el análisis del coestar, el cual representa uno de los núcleos temáticos con los que se muestran las dificultades teóricas de la analítica existencial.

En particular, Heidegger reivindica para sí la originalidad de su análisis con respecto a los ya consolidados en el panorama filosófico de su tiempo, que considera ónticos: así critica los análisis de Scheler sobre la empatía, los husserlianos sobre la intersubjetividad y los de tipo hegeliano. El error común en estas investigaciones consistiría en considerar al *Dasein* fundamentalmente como individuo, a partir del cual se buscarían y rastrearían las relaciones con la alteridad intersubjetiva.

Heidegger interpreta la empatía de Scheler como un puente que une dos sujetos esencialmente separados; operación, por tanto, destinada desde el principio al fracaso porque, argumentativamente, no sería posible unir en el plano ontológico lo que se separó desde el principio. Por ello, el coestar heideggeriano indicaría en cambio una dimensión fundamental, de primera instancia, ya que cuando decimos *Dasein*, cuando se hace explícito en sus formas fundamentales de ser, la dimensión intersubjetiva ya está aceptada en principio incluso antes de que se pueda tomar nota a nivel óntico-empírico.

Además, no solo los análisis de Scheler serían falaces, sino también los de Husserl. Según este último, por un lado, la alteridad se puede captar a partir de las cosas, en la medida en que es en la intersubjetividad donde se constituye su objetividad[6], por otro lado es algo que la pura conciencia pura trascendental sólo puede apercibir, dado que la vida egológica de otros no puede ser objeto de ninguna experiencia directa, por eso precisamente sólo puede ser apercibida, es decir captada en analogía con la mía[7]. También aquí sería desde la consideración del sujeto individual que, en un segundo momento, se trataría de establecer un puente hacia la alteridad, cualquiera que sea su naturaleza.

Finalmente, la crítica heideggeriana llega, quizás más silenciosamente, también a los conceptos del modelo hegeliano, según los cuales la comprensión de la alteridad estaría esencialmente enraizada en la propia conciencia de sí, ya que esta última se

[6] Cfr., Hua IV, pp. 79-90.
[7] Cfr., Hua IV, pp. 162-172.

constituiría a través de la introyección en la relación con otro; y, según Heidegger, esta concepción estaría más bien asumida antes que fundada[8].

Sin entrar en los méritos de estas consideraciones, que llevarían mucho más allá de los objetivos de este trabajo, dediquemos unas palabras al respecto. En primer lugar, parece descabellado que Heidegger, con tan pocas palabras, sea capaz de liquidar análisis filosóficos de cierta importancia a través de una postura preventiva, es decir, de acuerdo con su pretensión de originalidad con respecto a los que llama "ónticos" sobre la intersubjetividad, que en realidad está tan solo anunciada y no argumentada[9]. Además, también es necesario admitir la deuda con Husserl en cuanto a la objetividad de las cosas, ya que la significación, es decir, la objetualidad y la objetividad, es algo cuyo sentido se constituye de manera fundamental en el coestar —razón por la cual el otro *Dasein*, según Heidegger, no se encuentra principalmente en la dimensión concreto-corpórea, sino en la práctica de considerar y usar las cosas en su "en cuanto" —. No por casualidad Scheler acusará al *Dasein* de un solipsismo fundamental, en el que se pasa por alto el papel crucial que el otro, en el encuentro real que de él se hace, tendría para su constitución[10]; problema que Löwith también había enfrentado en su ensayo de habilitación[11]. También serán célebres las críticas de Sartre, que no dejará de señalar la ausencia total de la presencia real del otro que en cambio se daría en el encuentro con su corporalidad, con su mirada, a nivel frontal y opositor, respecto a lo cual una mera observación ontológica es insuficiente[12].

Por otro lado, considerese la fuerte inspiración de los análisis de Scheler sobre la empatía, cuya importante influencia teórica se puede deducir del experimento del Robinson[13], como podemos entender tanto de *Prolegómena*[14] como de estas páginas de *Ser y tiempo*, ya que la alteridad es concebida por Heidegger como una dimensión ya siempre presente en el nivel ontológico en el *Dasein*, más allá de la experiencia efectiva que se puede hacer de ella; de hecho, esta puede considerarse como un mero relleno.

En cuanto al caso Robinson, se trata de un experimento mental, que apareció por primera vez en el *Formalismus*, pero que encontramos de forma más completa en *Wesen und Formen der Sympathie*, en el que Scheler hipotetiza la existencia de tal Robinson en una isla desierta, pero que, a diferencia del narrado por Defoe, nunca ha tenido experiencia directa de la alteridad "en carne y hueso". Según Scheler, si Robinson realizaba actos espirituales también tendría una «consciencia de falta de algo» y una «conciencia de no estar completo» (GW VII, p. 230/309), porque no habría ningún acto social de respuesta correspondiente que constituiría y consolidaría la espiritualidad del acto mismo. Pero, precisamente en virtud de esta carencia, a Robinson también se le daría «la intuición e idea superlativamente positiva de algo que no estaría *ahí* como esfera del tú y de lo que tan sólo no conocería ningún ejemplar» (GW VII, p. 230/309).

Además de los numerosos y complejos problemas que este experimento conlleva a nivel teórico —que ni siquiera podemos enumerar aquí— la intención básica, retomada por Heidegger, consiste en restar la alteridad a la mera experiencia contingente que se puede hacer de ella e introducirla en la constitución misma del sujeto; por lo tanto, ella

8 Cfr., GA 2, p. 166/149.

9 Dada la importancia, pero también la brevedad de estas páginas, Nancy aboga por la necesidad de una nueva analítica que parta de la consideración del *Mitsein* (Cfr., Nancy, 2005, p. 53).

10 Cfr., GW IX, pp. 260-261.

11 Cfr., S S I.

12 Cfr., Sartre, 1943, pp. 453-471.

13 Cfr., Bancalari, 1999, pp. 138-159.

14 Cfr., GA 20, p. 328.

se le daría también a un Robinson que nunca habría tenido una experiencia concreta del otro[15]. Al hacerlo, Scheler critica la aproximación de Husserl a la cuestión, según la cual la alteridad se reduciría esencialmente al dominio de la percepción, y en consecuencia a la contingencia del encuentro, que paradójicamente puede que nunca suceda, como de hecho Husserl el lo sucesivo seguirá pensando[16].

Por tanto Heidegger, en el tema del coestar, tiene ciertamente una deuda con Husserl, pues la objetividad (el en cuanto que el *Dasein* experimenta de primera mano) se constituye intersubjetivamente; y, al mismo tiempo, sin embargo, se aparta de él, en la medida en que la alteridad no se reduce dentro del alcance de la percepción originariamente dadora (de donde para Husserl se activaría la presentación analógica). De este modo se acerca a Scheler y su Robinson, quienes expresan precisamente la necesidad de no reducir la alteridad a la contingencia de un encuentro. Si se tiene esto en cuenta, el punto crucial de ruptura de Heidegger con ambos consiste en el olvido total de la dimensión corporal en la que se produce el encuentro real con el otro, en su ser aquí, en carne y hueso (lo que ahora indica tanto la percepción originariamente dadora en general como el *Leib* de los demás), acogiendo la alteridad en el corazón mismo del *Dasein*, de la cual se afirma que es ontológicamente coestar, pero sin perseguir la necesidad de hacer inteligible y cuestionable la posibilidad del encuentro concreto y del relativo reconocimiento. De hecho, el propio Heidegger señalará la ausencia de análisis propios con respecto al problema del cuerpo[17].

3.2. Intersubjetividad como trascendental

Sin embargo, más allá de las deudas conceptuales y las consideraciones historiográficas, en nuestra opinión sería posible exhibir las razones que subyacen al coestar, tal como las expone y trata Heidegger, que explican filosóficamente la cuestión de fondo. Razones, sin embargo, que se muestran solo a contraluz.

En primer lugar, nos parece plausible sostener que la razón por la que Heidegger decide excluir de la analítica los procesos que constituyen la intersubjetividad y, en ella, la subjetividad, consiste en que la posibilidad de tales descripciones, de hecho, presupondría a su vez el coestar como dimensión que hace posible la descripción misma. En la medida en que la intersubjetividad no es un simple objeto de investigación que es diferente al observador, sino que es la dimensión en la que —al igual que la constitución del sujeto— cobra sentido tanto sus operaciones como sus respectivos correlatos objetuales, cualquier investigación (biológica, psicológica, filosófica, etc.) que, encaminada a la tematización de la intersubjetividad, olvida su propio límite estructural, es decir, no poder saltar sobre su propia sombra, resulta fallido desde el principio, o al menos víctima de una ingenua ceguera.

Las investigaciones y teorías sobre la constitución del sujeto y la intersubjetividad, por minuciosas que sean, tanto en la objetividad científica de los estudios como en lo convincentes en su rigor argumentativo, cuando pretenden agotar *in toto* este tema, explicar los procesos constitutivos y constituyentes en cada momento, detalle y pasaje, respondiendo con firmeza a cada solicitud de cómo y por qué, serían víctimas del sueño epistemológico-filosófico de poder excluir de sus propias descripciones objetivas los ojos con

[15] Evidentemente, quedaría la pregunta de si Robinson puede ser considerado propiamente un hombre o más bien un animal, lo que pondría en duda precisamente el punto de partida: la posibilidad o no de realizar actos espirituales por su parte.

[16] Cfr., Hua I , pp. 121-183.

[17] Heidegger, 1987, p. 292.

los que se mira, la práctica utilizada y los significados desvelados para tal fin, creyendo que pueden apuntar directamente al asunto tal como es en sí mismo. Pero aquí, además, no se trata simplemente de esto, de la relación entre el sujeto cognoscente y una cosa particular considerada en su "en sí", sino de lo que hace al sujeto ser lo que es, es decir, la intersubjetividad, esto es, la esfera del sentido (en la unidad de operaciones y significados) a los que necesariamente este debe referirse para cualquier narración, mítica o científica que pueda llegar a ser —y es por eso que históricamente tanto la naturaleza como el contenido de las narrativas pueden cambiar, y de hecho cambian, pero, sin embargo, sus condiciones de posibilidad permanecen inalteradas—. Si esto falta, entonces no hay posibilidad de tematización en general, ya que no solo estaría ausente la conciencia reflexiva, el lenguaje, la escritura, sino en consecuencia también la objetividad del mundo; pero si la intersubjetividad existe, entonces ella necesariamente puede describirse solo desde adentro y nunca de otra manera.

Aunque estos argumentos, que sólo hemos señalado, no aparecen como tales en *Ser y tiempo*, nos ayudan a comprender la profundidad de ese coestar que ontológicamente Heidegger confiere al *Dasein*; porque si un día se descubriera que nuestras teorías y reconstrucciones sobre la constitución de la conciencia reflexiva, sobre el lenguaje, sobre la objetividad del mundo, etc., están de hecho equivocadas, perdiendo así su eficacia y validez narrativa (ya se trate del mito o descripción científica), sin embargo la dimensión intersubjetiva, el *Mitsein*, permanecería inalterada; quedaría como el único supuesto inalterado (en este sentido, ontológico) que no se vería afectado esencialmente por este colapso, como dimensión fundamental primaria sin la cual cualquier teoría no podría tener sentido. El "ontológicamente" de Heidegger precede de manera trascendental a cualquier cuestionamiento del coestar mismo; y esto se aplica a todos los existenciales fundamentales del estar-en-el-mundo, más aún cuando se trata de la intersubjetividad.

Como mejor y al mismo tiempo mal alumno de Husserl, éstas parecen ser las razones que subyacen al tratamiento del coestar, que puede representar una especie de tensión idealista de Heidegger. Sobre esta base también entendemos en qué sentido Heidegger reclama una mayor originalidad que otros análisis realizados por diversos autores sobre el tema, que, como suele ser evidente en *Ser y tiempo*, no pecarían en la veracidad, sino en la originariedad, ya que serían de segunda instancia respecto a la orden de fundamentación. Tanto las descripciones sobre la empatía como los problemas de apercepción analógica, así como la dinámica de introyección de la alteridad, presupondrían para su vigencia la propia dimensión intersubjetiva, y es por ello que el tema del coestar es introducido por Heidegger como una especie de constatación, cuya naturaleza no es fáctica, sino ontológica; porque cuando hablamos del *Dasein*, de su identidad, de las cosas, de los significados, de cualquier objeto de comprensión —es decir, en general, del estar-en-el-mundo— ya es siempre en la intersubjetividad donde encuentran el espacio, y está ya siempre ahí aunque no esté abiertamente tematizado —como se desprende, por ejemplo, de la interpretación (*Auslegung*) de la objetividad de las cosas en su en cuanto—.

Dicho esto, sin embargo, queda fuera de discusión que Heidegger da la bienvenida al *Dasein* a juegos ya realizados, cuya constitución ya ha ocurrido (por eso se descarta el lenguaje como simple exteriorización[18]), sin mencionar la indiferencia con la que descarta los análisis de otros autores en mérito y, sobre toto, la ausencia del *Leib*, que podría considerarse como la falta teórica más importante de *Ser y tiempo*.

Y en todo caso, la necesidad filosófica subyacente parece ser la que acabamos de

[18] Cfr., GA 2, p. 214/184.

señalar: todo tratamiento que se ocupa de la relación entre el individuo y los demás (empatía, aprehensión, introyección), así como los procesos de ontogénesis de la constitución subjetiva, encuentra su propio sentido y tienen su vigencia a partir de la dimensión intersubjetiva, que por tanto no puede ser descrita, en sus procesos constituyentes fundamentales, como un hecho observable desde fuera, distinto del observador mismo, sino que debe siempre presuponerse necesariamente. Es en la intersubjetividad —y, agregamos, en la práctica del lenguaje— cuando podemos describir el "como" objetivo de tal constituirse; pero esto significa que ya se está dentro del objeto que se pretende tratar: está en los ojos con los que se mira, en la práctica en curso, en los significados desvelados y utilizados, no está fuera.

Por eso Heidegger, en la interpretación de las estructuras fundamentales de la existencia, no se dedica a un tratamiento directo del tema del otro, que conduciría inevitablemente a la toma en cuenta del nivel óntico-empírico, y por tanto contingente, de la alteridad. Esta en cambio se obtiene de la mismidad del *Dasein*, en la explicitation de esas donaciones de sentido ya siempre operativas en la experiencia en primera persona, que hacen del *Dasein* esa entidad peculiar que es. La cuéstion del otro emerge a partir de la mismidad: «En la comprensión del ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros» (GA 2, p. 165/148).

4.1. *Se* puede y no *se* puede. Límites ontológicos y límites ónticos de la existencia

Volvamos ahora al nivel existencial. Como ya se dijo, el mundo es esencialmente el mundo para los demás, pues las cosas se revelan como posibilidad de acción para un posible agente, por lo que la alteridad ya está siempre incluida y encontrada en la relación intermundana con la entidad. La alteridad es una dimensión constitutiva de la objetividad. Sin embargo, más allá de estas consideraciones, el otro *Dasein* también pertenece al mundo circundante.

La actividad con la que se involucra en el mundo, sin embargo, no debe pensarse como algo que afectaría al *Dasein* individual de manera irreductible a los demás, como si cada actividad personal fuera algo especial, inédito en comparación con la práctica diaria de los demás. En efecto, si se ha dicho que la significación de las cosas es algo que se constituye a nivel intersubjetivo, entonces, aunque cada *Dasein* vive en interioridad (o incluso en soledad) su actividad particular con la entidad o con el otro *Dasein*, esta en principio no puede ser algo particular, sino que solo encontrará sus propias posibilidades de realización, así como sus modalidades de ejecución, en la medida en que se inserte en un horizonte común de significación. Por ejemplo, la actividad particular que nos está viendo comprometidos en este momento (es decir, la escritura de esta obra en el PC) es algo que ciertamente me concierne en la irreductibilidad de mis vivencias, que son siempre y exclusivamente mis vivencias; pero escribir con el PC, en sus modalidades de implementación, en el proceso de su despliegue, dentro de los límites que establecen el cómo de su ser concretamente posible, es algo que no concierne me en particular, sino a todos los que escriben con el PC, es decir los que se relacionan con él como una posibilidad de acción. Ciertamente cada uno puede hacerlo a su manera, según sus propias intenciones y fines, así como según su estilo personal; sin embargo, lo que permanece inalterado es la posibilidad y modalidad de implementación, que no es solo mía, sino que existe en cuanto "nuestra". El posible «dejar estar» lo utilizable es algo que se constituye intersubjetivamente, por ello establece, dentro de un mundo de significatividad, los límites y coacciones de su ejercicio.

Si bien la inmanencia de nuestra praxis es algo que, desde un punto de vista fenomenológico-existencial, solo nosotros mismos podemos experimentar, la forma en que esta se realiza, de vez en cuando en una entidad determinada, es siempre la misma para todos los que comparten el mismo mundo. El objeto, intersubjetivamente constituido, determina las posibilidades con las que se puede dejar estar en determinadas referencias significativas.

Además, ya con estas simples consideraciones, queda claro que el mundo en sus significados y limitaciones es algo esencialmente público, y que esta dimensión no es algo que concierna al *Dasein* en un nivel secundario de consideración, como, por ejemplo, el de la convivencia material con respecto a los demás, sino que está ya siempre está en juego cuando se le da algún significado al *Dasein*.

En la medida en que las cosas se revelan como significados comunes para una multiplicidad de posibles agente, ese ser-cada-vez-mío que caracterizaría al *Dasein* resulta necesariamente descentralizado en la dimensión pública, ya que cada individualidad, en relación a la posible realización del objeto, simplemente se convierte en "cualquier individualidad capaz de"; además de que las modalidades de su realización no están determinadas de forma subjetiva, arbitraria, sino que son lo que son en relación con el mundo como horizonte público vinculante y posible.

Es sobre este trasfondo argumentativo, que más adelante Heidegger procede con la delineación del *Dasein* tal como es en la vida cotidiana, que se realiza como *das Man*, el «uno» neutral:

> Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el "mundo circundante" público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser "de los otros", y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del "montón" como *se* debe hacer; encontramos "irritante" lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (GA 2, p. 169/151).

Como leemos, "el uno" no indica ninguna entidad determinada que sea distinta del *Dasein*, sino que es la forma en que el es inmediatamente en el mundo, es decir en la vida cotidiana. En primer lugar, es un existencial, como forma fundamental de ser del *Dasein*; incluso si, en la vida cotidiana, puede obtener tal preponderancia que asuma la apariencia de una entidad real, aunque ésta no exista concretamente. "El uno" no es una entidad material y, además, nunca se puede encontrar en carne y hueso. En efecto, si a nivel primario indica la significación intersubjetiva que opera en la experiencia en primera persona del mundo, él puede exteriorizarse, proyectarse fuera de esta inmanencia para convertirse en el otro garante, en el juez de nuestras acciones y de nuestro vivir. Más concretamente, en realidad, no se trata de una mera proyección exterior contingente, que puede que ni siquiera exista, sino de una necesidad existencial real, ya que "el uno" pertenecería a la constitución del *Dasein* como realización del coestar. Por tanto, es posible que existan mundos, momentos históricos, en los que se pueda manifestar de forma más o menos explícita, apareciendo como reflejo de la experiencia inmanente o extroyectándose en forma de entidad externa: «*El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.* También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la

manera del Dasein. La fuerza y explicitud de su dominio pueden variar históricamente» (GA 2, p. 172/153).

Desde un punto de vista existencial, "el uno" consiste en la referencia pública esencial que acompaña a todos nuestros pensamientos, acciones o intenciones, pero no como un índice simple y neutro yuxtapuesto a ellos, sino como una autoridad virtual respecto a la que cualquiera de nuestras aperturas personales al mundo es conmensurada —por tanto juzgada, evaluada, aceptada o rechazada—, podría considerarse como un verdadero tribunal de la razón con respecto a cual sentimos que siempre debemos dar cuenta. Como leemos más adelante en el texto: «Pero esta "conciencia pública" ¿qué otra cosa es sino la voz del uno?» (GA 2, p. 370/297).

"El uno" consiste, pues, en la extroyección de la alteridad que constituye mi experiencia del mundo (ya que la significación es intersubjetiva), en la que se proyecta la variada pluralidad de mi ser en el mundo (mis pensamientos, mis deseos, mis intenciones, juicios, ambiciones, el ser-cada-vez-mío de, etc.) cuyo resultado es, sin embargo, ejercer retroactiva y tácitamente su dominio sobre la existencia, imponiendo así ciertos modelos de realización posible, así como una visión del mundo. En este sentido "el uno" es un existencial del *Dasein* —y la alienación ejercida por él no debe entenderse como una dimensión distinta del *Dasein* respecto a la cual esto sería remitido, sino, precisamente, como un fenómeno fundamental enraizado existencialmente—, por eso es nuestra intención amortiguar aquellas lecturas que ven en "el uno" una fuerza predominantemente conformista y "dictatorial" (término que a menudo ha llevado más a malentendidos que a una comprensión efectiva de lo que indica "el uno"), colocando estas atribuciones en un segundo plano.

Volviendo al texto, Heidegger afirma que de "el uno" sería típica la «distancialidad» [*Abständigkeit*] (GA 2, p. 168/150) como modalidad primaria con la que el *Dasein* se relaciona con los demás, ya que estos son considerados agentes del mismo mundo, y en virtud de esta comunidad los encuentra como su punto de comparación. El otro es aquel que posee sus mismas posibilidades de realización, contra el que se miden sus acciones. Cuando todos valen el otro, ya que son intercambiables en vista de la satisfacción del objeto, el *Dasein* se opone y se equipara con los demás, y así viceversa. Esto lo haría de modo que la existencia se realiza en un estado de «medianía» (*Durchschnittlichkeit*) (GA 2, p. 169/151), en la medida en que lo que se produce es lo que otros pueden aceptar y apoyar, con la consecuencia de la «nivelación de todas las posibilidades de ser» (*Einebnung*) (GA 2, p. 169/151). A esto le seguiría una sustancial irresponsabilidad[19] del *Dasein* en su proyectar, pues las posibilidades de existencia se revelan y se consideran no a partir de la existencia individual, que daría sus propios pasos partiendo de sí misma, sino a partir de esa colectividad neutral e impersonal de "el uno", según el cual todo lo que el *Dasein* hará, proyectará, etc., así como lo que ha hecho, planeado o concebido, se ha hecho o se hará simplemente porque "así *se* hace". De esto modo, no solo se nivelan las posibilidades que puede realizar el *Dasein*, sino también los límites y prohibiciones de implementación, es decir, de hacer y pensar, porque es alcanzable sólo lo que *se* puede y es rechazado todo lo que *no se* puede, tal vez simplemente porque *no se hace*. Por eso, "el uno" facilita la existencia, la libera de su peso y responsabilidad, ya que el tener-que-ser se disuelve en la impersonalidad de fines y motivos: «Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros» (GA 2, p. 170/152).

Por lo tanto, dicho eso, podemos observar dos niveles de circunscripción de lo posible

[19] Cfr., GA 2, p. 170/152.

ejercida por "el uno". En el nivel primario, como concretización del *Mitsein*, se selecciona el entorno genérico de lo concebible y lo inconcebible, pero no en el sentido de la posibilidad lógica basada en la naturaleza no contradictoria de las determinaciones (composibilidad), sino como lo que realmente puede ser llevado a la realización por una existencia determinada, inserto en un mundo específico y perteneciente a una comunidad específica. Esta sería la esfera ontológico-existencial de lo posible, es decir, de lo que es posible realizar en un contexto de mundo dado, o, dicho de otra manera, en un determinado mundo espiritual. En segundo lugar, a partir de esta esfera de lo posible, es decir, a partir de las posibilidades de existencia que se pueden realizar en un mundo, se limitan entonces aquellas sobre las que "el uno" ejerce su función más normativa y conformista, seleccionando lo que es oportuno que *se* realice y lo que no.

Dicho esquemáticamente, en "el uno" se constituyen dos esferas de lo posible que caracterizan la existencia: la primera es la ontológico-existencial (ya que lo ontológico es tal siempre y solo en relación al *Dasein*), la segunda es óntico-normativa, y es en este último donde, más concretamente, "el uno" ejerce su fuerza niveladora y dictatorial[20].

Y aquí, nuevamente para aclarar lo que Heidegger está describiendo bajo el disfraz de "el uno" es necesaria una breve digresión.

4.2. "El uno" como estar en situación del *Dasein*

Al contrario de lo que a menudo se suele interpretar, lo que Heidegger está tematizando en estas páginas, aunque sea de manera implícita, puede considerarse como el esencial estar en situación del *Dasein*, es decir, el «estar-arrojado» [*Geworfenheit*] en un determinado contexto de mundo; que no debe confundirse con la *Befindlichkeit*, que indicaría en cambio un «encontrarse afectivamente dispuesto» (GA 2, p. 180/160), el *pathos* emocional de la existencia para su *Faktizität*.

En la medida en que la comprensión, como proyecto del *Dasein*, revela significados y posibilidades para la realización de la existencia, y por otro lado se afirma que la significación del mundo se constituye intersubjetivamente, es fácil observar que el estar en situación de *Dasein* consiste concretamente en su ser ya siempre en "el uno", dentro del cual y desde el cual se constituyen las posibilidades de realización y recorrido del mundo, para lo cual *se* usa un martillo "así y así", en el PC escribo como *se* escribe en el PC, veo la luna como *se* ve la luna, es decir, como un cuerpo celeste y no como una diosa, apreciando su belleza según la foto a tomar, y no en vista del sacrificio que se va a realizar en el ritual sagrado. Así como el martillo *se* usa para colgar fotografías y pinturas en la pared, para romper la hucha y no para acabar con vidas en la batalla.

En "el uno" están decididos los significados, las prácticas, los juicios, la disposición afectiva[21], es decir, el horizonte de todo sentido, en el que se inscribirá la existencia una vez arrojada al mundo, de la que nunca jamás será posible prescindir:

> En cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del Dasein ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, y lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer (GA 2, p. 258/216).

[20] El sentido de nuestra clasificación se aclarará durante la lectura.

[21] «El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se "ve" y cómo se lo ve» (GA 2, p. 225/192).

Por lo tanto "el uno" no es una autoridad política ni la suma de individuos, ni los *mass media*: consiste en la dimensión ontológica existencial, ónticamente concreta y determinada, del *Dasein* en su ser en una situación a la que ya está siempre remitido.

Sólo una vez entendido esto, podría ser destacado (quizás de manera crítica con Heidegger) el *climax* pues, de lo que podría considerarse una simple observación ontológica (de carácter fenomenológico, concerniente a la constitución) se llega a la estructuración del espacio de recorrido y libertad del *Dasein* respecto al mundo, en el que está remitido ese ser-cada-vez-mío que en realidad es un ser siempre a la vista de los demás, porque sólo entre ellos puede emerger. La comprensión de las posibilidades que el *Dasein* tiene de sí mismo y del mundo no está, por tanto, simplemente significada de manera intersubjetiva, sino esencialmente determinada en "el uno":

> El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no "soy" "yo", en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno [...]. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso (GA 2, p. 153).

Las posibilidades con las que la existencia puede dar cuenta de sí misma ya están siempre tamizadas por "el uno", el cual decide en una apertura al mundo qué puede y qué no puede realizarse.

Si esto es cierto, entonces "el uno" puede ser considerado con pleno derecho como una determinación de apertura, y no como una dimensión secundaria del coestar. Es un fenómeno existencial, necesario e indispensable a través del cual el mundo mismo se constituye en su horizonte de sentido, ya que la significación es siempre intersubjetiva, fundada en el coestar. Pero mientras esto último lo podemos entender como trascendental, como determinación pura del *Dasein* más allá de toda realización positiva e histórica, "el uno" representaría en cambio la dimensión colectiva, igualmente esencial, en la que se constituyen los significados por lo que son, en la particularidad de sus contenidos.

4.3. El uno y los proyectos de existencia

De acuerdo con lo que se ha argumentado, "el uno" puede entonces ser considerado como la dimensión a partir de la cual todos inmediatamente planifican su existencia, es decir, a partir de la cotidianeidad de lo revelado. Además, en esto consistiría la «ambigüedad», es decir, uno de los momentos constitutivos de la «caída» [*Verfallen*] del *Dasein*, rasgo de su peculiar movilidad ontológica[22]:

> Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición y libre trato de lo accesible en el uso y la fruición, sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poderser, y en el modo del proyecto y de la presentación de las posibilidades del Dasein (GA 2, p. 230/196).

[22] Ya en el *Natorp-Bericht* (GA 62) Heidegger señaló la idea de una ruina de la vida de sí misma en sí misma como modalidad fundamental de la vida fáctica.

Con esta afirmación Heidegger hace una importante aclaración del discurso sobre "el uno". En cuanto a "el uno", Heidegger tiende a poner bajo observación las relaciones de significatividad del mundo, de uso y respectividad, o más en general, de las cosas. De hecho, se ha demostrado que estos se revelan esencialmente dentro de un horizonte de significación común, es decir, siempre dentro del coestar como existencial fundamental del estar-en-el-mundo; además, lo que podría considerarse una mera observación fenomenológica sobre la objetividad asume también una determinación más concreta (siempre permaneciendo en el horizonte trascendental-existencial) ya que es en "el uno" donde la determinación de significados y las posibilidades concretas de realización son seleccionadas y sustentadas.

Más allá de esto, sin embargo, es posible destacar otro orden de problemas que, como puede verse por ejemplo en la cita anterior, necesariamente ya está presente en estas páginas: el problema de la existencia. Como decíamos al principio, la diferencia fundamental entre el *Dasein* y la entidad genérica es precisamente su tener-que-ser, es decir, su irreductibilidad a cualquier descripción de esencia que delinee un núcleo estable de características y propiedades; y esto se debe tanto a una cuestión metodológica (es decir, que la descripción de la esencia debe incluir también los fines, intenciones, procedimientos, significados y la práctica implementada para tal fin, ya que todo esto le correspondería por derecho), como a una factor puramente existencial, y es el hecho de que el *Dasein* no está en el mundo como el agua en el vaso, sino que está siempre cerca de lo que lo rodea, en una práctica activa, planificadora y trascendente a todas la realizaciones; razón por la cual la existencia del *Dasein* significa su ser fuera de sí mismo, su indeterminación estructural a la que está condenado —el *Dasein* no es mera *Existenz*—.

En esta perspectiva, el elemento descriptivo primario es la indicación de las cosas del mundo como *pragmata*, como posibilidad de acción en la que el *Dasein*, a veces en el compromiso con la entidad, se verá realizado en su tener-que-ser. Y así es como Heidegger procede con la discusión. Sin embargo, con demasiada frecuencia olvidamos lo que conceptualmente indica la afirmación según la cual las cosas no son meras presencias sino *pragmata*, es decir, que en ellas no se trata simplemente de la descripción de los objetos en su esencia (que sería de carácter práctico); sino que con ellos se realiza el tener-que-ser del *Dasein*, es decir, que son la primera respuesta al problema de la existencia que él encarna: su ser posible está ante todo en la satisfacción de las cosas. ¿Quién es el *Dasein*? El que martilla. ¿Cómo se da cuenta de su tener-que-ser? Antes que que nada martillando.

Pero ésta, como bien entendemos, es la respuesta más inmediata, y de hecho la más modesta, al amplio y profundo problema de la existencia. De hecho, es mediante los análisis sobre la vida cotidiana media de "el uno" como Heidegger vuelve a llamar la atención sobre este problema, ya que la ambigüedad no implica mero uso mundano, la relación del *Dasein* con las cosas, sino más bien la comprensión, en sentido significativo, que el *Dasein* realiza hacia sí mismo y hacia el mundo. La comprensión que estamos tratando aquí no debe entenderse en el sentido de la apertura del *Dasein*, como el adelantamiento de las posibilidades en su entorno más inmediato (*pragmata*), sino que debemos concebirlo en el sentido más inclusivo de la palabra, es decir, cuando decimos que comprendemos, que entendemos una cuestión, un problema, cómo es una cosa, en un sentido que recuerda al de interpretar, que, en este caso, no puede reducirse a *Auslegung*, a la operación de explicitar. La comprensión indica ahora la interpretación de la existencia con respecto a sí misma y al mismo tiempo al mundo (ya que el estar-en-el-mundo expresa precisamente esta inmanencia).

Concebido de esta manera, podemos ver claramente en qué sentido "el uno" selecciona las posibilidades de realización de la existencia, incluyendo no solo la posible «pertenencia respeccional» de lo utilizable en el comercio mundano, sino también —y este es el punto crucial— todo lo relacionado con planes de existencia a largo plazo, metas y ambiciones personales, así como profesionales. En "el uno" se ha establecido la comprensión previa de uno mismo y del mundo al que el *Dasein* es remitido constitutivamente como arrojado, ya que el tener-que-ser, el tener que ser esta misma vida, se concibe a sí mismo según las interpretaciones y posibilidades que ya están consolidadas en "el uno", como desveladas en el mundo en el que se está, y se está en el mundo como *se* está en el mundo.

Así entendemos también la nivelación, la tranquilidad y la irresponsabilidad de "el uno"; ya que, en él, y a partir de él, se prefiguran las posibilidades en las que se realizará la existencia concreta que el *Dasein* tiene que ser, que siempre serán aceptadas antes de cualquier cuestionamiento: entre lo que se puede hacer, el hará de profesor, camarero, padre de familia (y no de rey ni de guerrero, por ejemplo), y además lo hará *como se* hace de profesor, y así sucesivamente. Al ser-cada-vez-mío como tener-que-ser, le pertence en verdad su contrapartida, que es el hecho de realizarse de vez en cuando en determinadas objetivaciones cualificadas intersubjetivamente, cuyo sentido y posibilidad, así como cuyo estilo de realización, resulta fundamentado y determinado en el uno. De esta manera también es determinada la comprensión que el *Dasein* tiene del mundo entero, con sus hechos, eventos, problemas, objetos, cuyo significado se da por sentado equívocamente, ya que es así que *se* juzga, *se* piensa, *se* evalúa.

Si, por tanto, es cierto que la existencia denota el éxtasis del *Dasein*, su necesidad de estar fuera y más allá de sí mismo, por otra parte, no debemos olvidar que tal movilidad ontológica es constitutivamente arrojada a un mundo, que no es un horizonte neutro de practicabilidad y libertad absoluta, pero es esencialmente ese mundo determinado que está, en la medida en que se revela y se estructura, en los cauces realmente practicables de posibilidad y realidad, ya siempre en "el uno". Con otras palabras, la existencia es extática, fuera de sí misma en el tener-que-ser, pero lo es en la medida en que está inscrito en el mundo de "el uno". Así se decide de antemano el espacio de posibilidad y realización del *Dasein*, en el que, al mismo tiempo —esta es la relevancia de la tensión conformista, que en todo caso no es poca cosa— se selecciona y rechaza todo un abanico de posibilidades y objetualidades correspondientes a caminos existenciales alternativos, que quedan relegados al rango de imposibilidad.

En "el uno" se decide lo que puede y lo que no puede ser en un mundo: constituye el conjunto de lo practicable, lo decible, en general lo concebible como practicable y alcanzable, para una existencia. "El uno" es la dimensión primaria que funda la existencia y sus posibilidades, tanto ontológica como ónticamente.

Estrictamente hablando, "el uno" no consiste, por tanto, en una posibilidad. Más bien, indica la necesidad estructural de la existencia, es decir, su estar arrojada siempre a una cierta apertura del mundo en la que están disponibles ciertos significados y no otros, ciertas posibilidades y no otros. Las posibilidades con las que la existencia, una vez arrojada, irá a realizarse, por lo que es y lo que será, serán objeto de apropiación personal, y por tanto libera, pero siempre tendrán su fundamento dentro "el uno"; a partir del cual no solo se decide previamente lo que *se* puede y no *se* puede, sino que también se establecen las restricciones y limitaciones de esta posible realización. La comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo y del mundo, las relaciones de respectividad y de significatividad que *se* pueden practicar para la consecución de sus propios fines y objetivos, estos mismos objetivos, las posibilidades a corto o largo plazo en que se

proyecta la existencia, son estas las *pragmata* o formas de existencia calificadas intersubjetivamente, todo aquello en el que la existencia está condenada a realizar su tener-que-ser tiene su fundamento en "el uno". Si esto último, por tanto, no es propiamente una posibilidad de existencia, sino su necesidad intrínseca, ineludible e imprescindible, sin embargo, es a partir de él que toda posibilidad real y existencialmente alcanzable tiene su propia posibilidad de ser; y por lo tanto es a partir de él que es determinado de vez en cuando el relleno del ser-posible del *Dasein*.

Como este último, la esencia de *das Man* también sería la posibilidad. Pero, para ser preciso, la "necesidad" de la posibilidad.

5. Conclusión: la existencia se constituye en el *Mitsein* y extrae su contenido de *das Man*

Hemos visto cómo el *Dasein* consiste en el ser-cada-vez-mío de la existencia, que se realizaría como tener-que-ser las propias posibilidades de realización. El *Dasein*, por tanto, no es más que posibilidad, y su verdadera esencia consistiría en esta.

Estas posibilidades, sin embargo, resultan estar constituidas en el *Mitsein*, dimensión trascendental intersubjetiva sin la cual no habría ni *Dasein* ni mundo. A esta pura concepción trascendental, además, pertenece una determinación concreta. La intersubjetividad se materializa en la publicidad del *das Man*, es decir, en una comunidad, en una situación histórica, en la que se desvelan las posibilidades realizables del mundo que le hacen ser lo que es. Finalmente, de estas no todas se manifiestan del mismo modo debido a la carga conformista del uno.

Esto significa que todas las posibilidades, y en consecuencia todos los significados están fundamentados intersubjetivamente, en cuanto a su objetividad, en un nivel trascendental de consideración; en cuanto a su determinación, el hecho de que sean esos y no otros estaría fundado en "el uno", es decir, en la intersubjetividad encarnada en una colectividad de *Dasein*, como conjunto de prácticas, acciones, significados, palabras, cosas, etc., que en la vida cotidiana se ve principalmente como opinión pública y mediana, pero que en realidad también está implícitamente contenido en la experiencia del mundo en primera persona del *Dasein*, como tácita y virtual referencia a la alteridad.

De aquí se desprende que todas las posibilidades de realización de la existencia, es decir, de aquellas posibilidades que denotan al *Dasein* en sí mismo, ya sea que entendamos los *pragmata*, o aquellas más a largo plazo como sueños, proyectos, ambiciones, profesiones, o todas las formas de objetivación de la existencia (el camarero, el padre de familia, el generoso) son siempre, inevitablemente, posibilidades del mundo como mundo de "el uno" —concreción del coestar como existencial fundamental del estar-en-el-mundo—.

Por ello, aunque las interpretaciones habitualmente suelen detenerse principalmente en la fuerza conformista y niveladora de "el uno" —como la describe el propio Heidegger— en virtud de los contenidos en cuestión, nos parece más significativo resaltar "el uno" como plano fundamental constituyente los significados concretos con los que el *Dasein* funda y se realiza sí mismo, su tener-que-ser.

En efecto, la «propiedad», consistirá en la apropiación positiva de las posibilidades mundanas reveladas en el uno[23], con respecto a las cuales es cierto que surgirán posibilidades inéditas, que antes estaban ocultas bajo la fuerza conformista de "el uno", pero

[23] Cfr., GA 2, pp. 393-395/354-355.

que encontrarán su objetividad y determinación siempre en el mundo significado por él.

Finalmente, si "el uno" desaparece de la obra de Heidegger, es sólo a raíz de esa regresión trascendental[24], que señaló alrededor de los años treinta y se desarrolló hasta el final de su pensamiento, que del «Sinn von Sein» pasará a la «Wahrheit des Seins», terminando en la «Ortschaft des Seins», en una «*Topologie des Seyns*» (GA 15, p. 335). Esto no significa que el *das Man* fuese abandonado o negado, más bien, que será superado y conservado: estará presente como *Menschentum*, como *Sterblichen*, como *Denken* —y lo mismo se aplica al *Dasein*—. Sin considerar la importancia de "el uno" para la consolidación de lo que Heidegger denominará *epoché*, el destino del olvido del ser, ya que:

> Se dice: el concepto de "ser" es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico (GA 2, pp. 3-4/25-26).

Pero esta es otra historia.

Referencias

BANCALARI, Stefano (1999). *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*. Padova: CEDAM**.**

DI MARTINO, Carmine (2003), "Significato e linguaggio nel primo Heidegger", en SINI (ed.). *Semiotica ed ermeneutica.* Milano: Cisalpino, pp. 125-174.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977; trad. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3rd ed., 2004.

HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2nd ed., 1995; trad. J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, Martin, 1987, *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HUSSERL, Edmund, Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff, 1952.

KANT, Immanuel, KrV, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

LÖWITH, Karl, S S I, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart: J. B.

[24] Cfr., Schürmann, 1982, pp. 76-91.

Metzler, 1981.
NANCY, Jean-Luc (2005), *Sull'agire. Heidegger e l'etica*. Napoli: Cronopio.
SARTRE, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
SCHELER, Max, GW IX, *Späte Schriften*. Bern-München: Francke, 1975.
SCHELER, Max, GW VII, *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern-München: Francke, 1973; trad. Gaos J., *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1943.
SCHÜRMANN, Reiner (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil.

SECCIÓN LIBRE

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 211-224
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.151

Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*

Care and gladsom in Heidegger. The path of *Heiterkeit*

IRENE BORGES-DUARTE
(Universidade de Évora)

Resumo: Na vida quotidiana, preocupação e despreocupação coexistem. Também o bom e o mau humor. O fundo ontológico do cuidado e a superfície ôntica do mundo da vida manifestam-se dessas duas maneiras, entre outras. Mas estas duas modalidades afectivas permitem aceder não tanto aos momentos singulares de manifestação afectiva em uma ou outra situação concreta, quanto ao próprio fundo do exercício da vida fáctica, na sua duplicidade ôntico-ontológica como ser-aí e ser-o-aí. É essa potencial variação do mesmo cuidado de ser à maneira humana que me proponho desenvolver, tendo por base textos heideggerianos dos anos 40 e 50, em que se tematiza a boa disposição ou *Heiterkeit*, semanticamente próxima mas não coincidente com serenidade e alegria.
Palavras Chave: bom humor, alegria, serenidade, cuidado, Heidegger, Hölderlin

Abstract: In everyday life, being worried and not being worried coexist. Also good and bad mood. The ontological background of care and the ontic surfaces of the life world shine in both positive and negative ways, as well as in other ways. But these two affective modalities allow us to access far more than to the single mood moments in this or that concrete situation, deep into the very background of factual life, in its ontic-ontological duplicity as being-there and being-the-there. This paper aims to develop this potential variation of the same care of being in the human way, based on Heideggerian texts from the 1940s and 1950s, in which the *Heiterkeit* (Glad-some in Richardson's translation) is treated semantically close but not coincident with serenity and joy.
Keywords: gladsome, joy, serenity, care, Heidegger, Hölderlin

Estamos habituados, com razão, a pensar em Heidegger como o filósofo da angústia, do tédio, da preocupação. Eu venho defender que também é o pensador do bom humor [*Heiterkeit*]. Não propriamente por enriquecimento da sua imagem ou por justiça histórica para com ele, mas como contribuição para a compreensão de um caminho, que se iniciou com a consideração fenomenológica da importância da compreensão pre-predicativa, enquanto abertura afectiva ao ser, e se completou com o enfoque de diversas tonalidades afectivas particulares, que, embora, na sua variedade, ainda estejam pouco atendidas na literatura secundária, são fundamentais para entender o viver quotidiano e a existência histórica, para além das dimensões já abordadas em *Ser e Tempo*. Se ir da preocupação ao bom humor pode mostrar uma via, de alguma maneira terapêutica, viver ambos os ambientes e ambas as tonalidades afectivas traduz a coetaneidade do

ser no mundo à beira dos entes que nos vêm ao encontro, dentro dele, e do estar aberto ao ser que nos chega por essa mesma via, mas de outra maneira. É esta coalescência de modalidades e tonalidades afectivas do cuidado, que gostaria de tematizar neste ensaio, a propósito da *Heiterkeit*[1].

Neste contexto hermenêutico, o cuidado [*Sorge*] não é «preocupação». O termo que, em alemão, melhor exprime esta última ideia seria *Besorgnis*, que Heidegger, em *Ser e Tempo*, justamente, descarta como sinónimo (GA 2, pp. 192 e 197)[2], por ter um sentido meramente ôntico. O mesmo diz de *Bekümmernis*, que, contudo, usara positivamente nas Lições sobre Agostinho, e de *Bedenken*, de que tirará bastante partido nas primeiras Lições sobre *Que significa pensar?* (GA 8, p. 5 ss.). A preocupação, como a ocupação, são formas de cuidado, mas não traduzem a amplitude e riqueza ontológica da noção heideggeriana de *Sorge*. Ora, a nossa questão aqui é: pode também ser «cuidado» (no sentido ontológico) o bom humor, o à vontade despreocupado e alegre? Se o jovem Heidegger e o Heidegger maduro, do primeiro pós-guerra, insistiram sobretudo nas tonalidades afectivas de inquietude, que traduzem o desassossego ante o nada e, portanto, a sensibilidade à finitude, em sentido próprio; o Heidegger dos anos 40 e 50 parece aberto a reconhecer a importância dos afectos positivos e gratos, como o amor e a serenidade, que respondem mais à dádiva do Ser que ao próprio *Dasein*. Parecem, na verdade, traduzir não já o momento de crise e de desconstrução da própria existência, que era decisivo na época de *Ser e Tempo*, como despertar-se do ser em propriedade, mas o momento de *eutimia*, construtivo de uma relação livre ao ser, capaz de acolher na sua graça o que se apresenta no dia-a-dia, não enquanto falta, mas enquanto puro dom de ser. Em ambos os casos, a abertura afectiva marca o início da compreensão,

---

1 Apesar da abundante bibliografia centrada na afectividade, enquanto existenciário, a consideração das diversas *Stimmungen*, em particular, a que Heidegger dedicou especial atenção, para além da angústia e do tédio, tem sido lenta e escassa. Como excepção, decerto, é de referir a consideração da serenidade [*Gelassenheit*], a partir da publicação do texto com esse título em 1959, estendendo-se, por vezes abusivamente, essa designação a fenómenos próximos, mas com matizes diferenciais, como é o caso de aquele a que se dedica o presente estudo. No entanto, o amplo leque de tonalidades afectivas e de atitudes existenciais nelas fundadas, com que nos deparamos nas obras pouco a pouco vindas à luz nos diversos volumes da *Gesamtausgabe* (GA), está muito longe de ter resposta proporcionada na literatura secundária. Os trabalhos de Gander (1994), Han (1996) ou Coriando (2002), que já tiveram em conta o papel fundamental dos afectos nos *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), embora importantes, tinham um alcance muito limitado: o primeiro, circunscrito à *Leitstimmungen* e *Grundstimmungen* nessa obra; o segundo, apesar de querer abarcar o *Herz* no seu todo, limitou-se praticamente às tonalidades sombrias ou negativas, como a angústia, o horror, a dor e o luto, embora também ao temor e à reserva [*Scheu, Verhaltenheit*], nos *Beiträge*; o terceiro, com a ambição de oferecer uma teoria e fenomenologia dos afectos, restringiu a análise ao contributo heideggeriano acerca da angústia e da reserva, enquanto buscou em Goethe a descrição do amor, em Hölderlin a interioridade do mundo e em Rilke a experiência da morte e do luto. Na sua «teoria das tonalidades afectivas», hoje integrada em *En torno del Humanismo*, Félix Duque (2002) também abordou a questão mais na generalidade, embora atendendo especialmente ao medo, à angústia e ao «gostar», por onde se inicia o amor. Nenhum deles, no entanto, se enfrentou à fenomenologia heideggeriana dos afectos positivos ou construtivos, como o amor, nos seus diversos matizes, a alegria ou a boa disposição. Sobre estes, com excepção do primeiro, de que já há alguns estudos importantes, a que oportunamente dediquei a minha atenção (Borges-Duarte, 2019), quase não se encontram referências demoradas, pelo que o presente trabalho desbrava um caminho ainda muito inicial.

2 Veja-se *Ser e Tempo* § 41: «die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis bzw. Sorglosigkeit» (GA 2, p. 192); e § 42: «die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn Sorge lediglich ontisch als Besorgnis und Bekümmernis verstanden wird.» (GA 2, p. 197). No caso de *Ser e Tempo*, indicamos a paginação da edição de 1953, reproduzida à margem em GA 2.

prévio a qualquer conteúdo predicativo[3] determinado e, portanto, apenas decisivo do «como» dessa sua apreensão[4]. Correndo o risco de parecer domesticar o pensamento de Heidegger, fazendo-o parecer o que, decerto, não foi, quero tentar encontrar neste percurso, a que subjaz uma evolução dos interesses do autor, o lugar do bom humor (ou boa disposição)[5], antes de reconduzir a pesquisa ao momento incontornável da desconstrução, sem o qual o da construção não tem lugar, em Heidegger. Começaremos, pois, pelo fim – a aparição do bom humor e a sua sabedoria, alegre e serena –, para voltar, então, ao princípio – à serenidade do cuidado.

1. A aparição do bom humor

É no pequeno texto de 1949, sobre «O caminho do campo» (hoje integrado em GA 13) onde aparece à luz pública a pouco mais que menção do termo *Heiterkeit*, num sentido aparentemente importante. Quer isto dizer, que a referência de Heidegger a esse termo – que vou traduzir, de modo geral, por *bom humor* – já tinha feito a sua aparição desde 1943, num dos comentários que publicou (em 1944) da poesia de Hölderlin[6]. Mas é naquela breve meditação descritiva, de fundo biográfico, que aparece no sentido básico que aqui vou aproveitar. Também o encontramos com força significativa em vários excursos desses anos, a que só recentemente temos acesso na *Gesamtausgabe*, muito especialmente nos volumes sobre *Ereignis-Denken* (GA 73.2) e nas *Schwartze Hefte* (GA 96 e GA 97).

Vou partir do contexto existencial, constituído pelo passeio pelo «Caminho do Campo», onde o filósofo descreve, com sensibilidade poética e atenção aos detalhes, a via de saída da sua cidadezinha natal de Messkirch, que conduz ao bosque mais próximo, através dos campos de lavoura. Estes estendem-se para além dos muros do paço dos condes de Zimmern, bem perto da Igreja de São Martinho e da casa de família de Heidegger. O caminho de terra batida – hoje asfaltado – faz-se bem, num passeio de ida volta, que permite desfrutar do andar e da paisagem, ao mesmo tempo que se dá vazão ao pensamento, deixando correr as ideias. Na memória narrativa, Heidegger procura fazer esse caminho acordando em palavras os passos, os descansos, a extensão da vista, os sons campestres e o ressoar do campanário da igreja, percebidos e ditos na

---

3 Chiara Pasqualin (2017; 2020) tem-se dedicado, de forma sistemática, a mostrar o carácter pre-predicativo do «pathico», nos seus diferentes contextos. Defende, por um lado, a primazia ontológica da afectividade na tríade estrutural existenciária, o que considera especialmente claro, mas não exclusivo, no caso da angústia (Pasqualin, 2017, 264); e, por outro lado, mais subtilmente, o carácter pregnante da voz [*Stimme*] «não enquanto fonema, mas enquanto um afinar [*stimmen*]» – que Heidegger entende como um *erfahren lassen* – no dar o cunho decisivo de uma afinação, que age afectivamente, permitindo entender o «*lógos* do ser, mais num sentido afectivo que no linguístico» (2020, 243). Os afectos particulares, como os tons de voz, determinam a modalidade do acontecimento.

4 Também Xolocotzi sublinha este carácter «indeterminado» do modo de apreensão afectiva, em contraste com o do conhecimento teorético, na sua busca da certeza: «los temples de ánimo y su carácter ontológico de disposición afectiva son algo indeterminado. […] lo determinado no agota las posibilidades ontológicas de tematización […] es solamente un modo de aprehender las cosas, fundamentalmente a partir de una interpretación con base representacional» (Xolocotzi, 2007,203)

5 Philippe Arjakowsky (2013, 688-689), na entrada sobre «Joie», que inclui em *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, organizado sob a sua direcção, chama também a atenção para a inconsistência do cliché, tão difundido, de um Heidegger «sombrio, nostálgico e angustiado», quando o leitor atento «descobre que, na realidade, a tonalidade fundamental mais vezes por ele ressaltada e estudada foi a alegria».

6 V. GA 4, p.16 ss: Heimkunft/ An die Verwandten (in *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*), sobre que nos debruçaremos mais adiante.

intimidade de quem quer guardar em si a saudade de tudo isso. Não escreve um prospecto turístico. Descreve um passeio interior, em que a terra-mãe é vivida em forma de experiência afectiva, pela qual o pequeno mundo da infância é recuperado, compreendido e articulado verbalmente no seu sentido mais profundo. É o «caminho do campo» como região de encontro – com os quatro da Quadrindade: mortais e divino, terra e céu – que se põe a descoberto na verdade do pensar e do dizer.

Que diz?

Sai-se do jardim do Paço pelo portal, que se abre rumo à floresta de Ehnried, passando à beira das enormes tílias que se erguem sobre o longo muro, e que pautam o tempo, mudando de aspecto conforme a estação do ano. Adiante, ao chegar ao cruzeiro, o caminho curva na direcção do bosque e, já à entrada deste, sob o velho carvalho, está o tosco banco de madeira, que tantas vezes acolheu o jovem aprendiz de filósofo, na sua tentativa de compreender alguma das obras de grandes pensadores, que resistiam a deixar-se entender. Mas a isso ajudava o passeio pelo caminho do campo – conta –, pois os passos iam atravessando as dificuldades, do mesmo modo que, de manhãzinha, podiam levar o ceifeiro à seara a ceifar. Outras vezes, era testemunha do pai artesão, que ia em busca de um bom toro para talhar na sua oficina, quando não estava de serviço como sacristão, ao cuidado da torre da igreja e dos seus sinos, tal como a mãe ficava ao cuidado das crianças, atenta às suas brincadeiras. O sentido do cuidado, ordenador do tempo de vida, está aqui carregado de significados ônticos, sem detrimento da dinâmica ontológica articuladora. O lento crescimento do alto carvalho dizia acerca de si mesmo, que estava bem enraizado na terra e aberto ao céu, à beira do caminho. E este mostrava, pois, tudo o que havia em seu redor, unindo a terra e os humanos, que por ele seguiam, em todas as épocas do ano, ao fazer pela vida e cuidar dos seus, em resposta ao singelo e alentador «apelo do mesmo» [*Zuspruch des Selben*]. «O simples encerra o enigma do duradoiro e do grande» (GA 13, p. 89).

A descrição detalhada detém-se, passo a passo, no – não assim tão longo – percurso, cenário da memória do vivido. Não parece, propriamente, haver aqui nada de especificamente filosófico. Apenas uma narrativa literária, com imagens sentimentalmente trabalhadas de um *habitat* recordado e assumido como tal. No entanto, sem mudar de tom, o texto passa a internar-se num *segundo momento, que considero hermenêutico e fenomenológico*, em resposta a uma tripla pergunta tácita: A que apela e alenta o caminho do campo? Quem lhe responde? Como se manifesta o encontro que, assim, tem lugar?

O termo alemão *Zuspruch*, que tem a mesma raíz que *Spruch* (sentença, dito) e *sprechen* (falar), e que aqui vou traduzir por *apelo*, tem um uso corrente bastante rico, indicando o carácter apelativo de algo, que atrai a atenção e, por isso, é popular, oferecendo-se alentador e consolador. Esta amplitude semântica torna o seu emprego neste contexto particularmente interessante. Porque Heidegger nos está a mostrar o caminho dos seus passeios como algo que lhe «fala», que o atrai a andar por ali fora, que o alenta e consola na sua busca, que guarda o desdobrar-se das suas lembranças. O Ser vem ao seu encontro, pelo caminho do campo. Há aqui, pois, um acontecimento [*Ereignis*] em que se dá o apropriar-se recíproco, o encontro propício do ser no seu apelo a ser entendido «aí» e do «aí», que responde ao apelo, pensando, fazendo-se ao caminho.

Na linguagem fenomenológica da Ontologia, teríamos aqui a tripla estrutura do cuidado: o *Wovor*, o *Worum* e o *Vollzugssinn*. Ante os homens, que podem entendê-lo, *o Ser* fala, apelando a um acolhimento. E, por sua vez, acolhe e oculta-se nos *passos-resposta do caminhante*, que lhe dão a forma de um ir terra adentro. Neste duplo *serviço* [*Brauch*] – do homem ao ser e do ser ao homem – acontece o *habitar da terra*, fazendo-a morada e local instantâneo [*Augenblickstätte*] de plenitude, da proximidade quadripartida.

> O apelo do caminho do campo só fala enquanto houver humanos, que nascidos na sua atmosfera, possam ouvi-lo. Ouvindo, são pertença dessa proveniência, sem serem servos de maquinações. É em vão que o homem tenta pôr ordem no globo terrestre segundo os seus planos, se não se subordina ao apelo do caminho do campo. Ameaça-nos o perigo que a gente de hoje seja dura de ouvido e não ouça essa linguagem. Só lhes chega ao ouvido o ruido dos aparelhos, que para eles é como se fosse a voz de Deus. Dessa maneira, o humano dispersa-se e perde o caminho. […] O simples desvanece-se. A sua força tranquila seca (GA 13, p. 89).

A meditação pelo caminho do campo fora trouxe, pois, ao centro da atenção a correspondência entre o ser e o seu aí humano que se desenrola como *um mútuo serviço*, o qual pode acontecer como encontro e aceitação do simples, na sua autenticidade, ou como exploração e manipulação técnica dos recursos na sua complexa dispersão, como é hoje mais vulgar. Pode prestar-se um serviço, sem se ser servo. A chave está na *eutimia*: no *querer não* forçar o que se dá em sua própria força. E é aqui que Heidegger vem falar de «boa disposição» ou «bom humor»: «O apelo do caminho do campo desperta um sentido, que ama o que é livre e que, saltando por cima das aflições, chega, afinal, ao bom humor. Este contrabalança o desconcerto do mero trabalho, que por si só, apenas promove o vazio.» (GA 13, p. 89-90)

A recente publicação de mais um inédito – «Do esquecimento», texto redigido entre finais de 1944 e princípios de 1945 – vem reiterar esta associação entre trabalho e alegria, entre a «fadiga e a boa disposição da existência do camponês» (GA 80.2, p. 921), que esquece a monotonia da inesgotável «cadeia ancestral» de tarefas, com uma lágrima em que se unem o padecer e o comemorar do dia[7].

2. A sabedoria do bom humor

Chegamos, então, ao lugar e importância da *jovialidade eutímica*, que equilibra o peso unilateral do trabalho e das provações, da excessiva seriedade da entrega à labuta diária, da unilateralidade das ideias feitas e aceites na mera aplicação das rotinas. Em todas as épocas, com os seus altibaixos e sem escamotear as dificuldades, que amiúde pesam e nos ensombrecem o rosto, melancolicamente [*schwermütig*], a *sabedoria do bom humor* [*wissende Heiterkeit*] limpa ânimos e aclara caminhos. E tal como as estações do ano, a sua forma varia com as idades do homem: a criança brincalhona, cheia de vivacidade, é, à sua maneira, tão sábia quanto o ancião, que soube envelhecer serenamente. É essa leveza e simplicidade que ressoa silenciosa no caminho do campo. «O sábio bom humor é um portal para o eterno» (GA 13 p. 90)[8].

---

[7] O texto «Do esquecimento» inicia-se com a evocação de um conto de Adalbert Stifter, «Das Haidedorf», em que os trabalhos do campo, na sua monótona repetição infindável, são experimentados magicamente como uma corrente em que o esforço e o cansaço se ligam em alegria. Heidegger traduz e comenta as palavras do novelista – «die Arbeit und Freude des Landmanns» – nas suas: «die Ringe von Mühsal und Heiterkeit des bäuerlichen Daseins» (GA 80.2, p. 921), sublinhando a proximidade de *Heiterkeit* e *Freude*.

[8] Sem me debruçar aquí sobre a especial temporalidade deste instante e local instantâneo, que é «portal para o eterno», é de recordar que, em já *Ser e Tempo*, numa breve referência a *Heiterkeit*, entre outras tonalidades afectivas, Heidegger chamava a atenção para a necessidade de as compreender «sobre a base de uma analítica existenciária [*existenzial*] do *Dasein*», sem reduzir à dimensão ôntica o que deve ser compreendido na sua estrutura ex-stática, fundada no cuidado. Neste sentido, preconizava uma análise da temporalidade não só do medo e da angústia, mas também da esperança, da alegria, do entusiasmo, da boa disposição, bem como do tédio, da tristeza, da melancolia e do desespero (GA 2, p.

Ortega y Gasset (1997, 348), algo mais precocemente, em 1929, falava da «jovialidade» como temperamento do olímpico Jove, e aproximava-a do «espírito desportivo», constitutivo da prática filosófica[9]. Já os gregos falavam de *eutimia*[10], e também Séneca, que, nos seus *Tratados Morais*, a traduz como tranquilidade de ânimo[11]. Mas a *wissende Heiterkeit* de Heidegger está, penso, muito mais próxima da «Gaia ciência» de Nietzsche – die *fröhliche Wissenschaft*[12], da qual Heidegger – em *Der Wille zur macht als Kunst,* § 27 – diz que nela está "nem mais nem menos que a pedra angular do seu próprio caminho na filosofia" (GA 43, p. 257), enquanto defensa da necessidade de voltar ao «bom senso» e ao bom humor [*Heiterkeit*]. Nietzsche contraria, desse modo, a tendência platónica a separar o mundo das ideias do mundo sensível, e também contraria o positivismo do seu tempo, que se centra no mundo real, mas o reduz e banaliza. Da sua *Gaia ciência* dizia o próprio Nietzsche, a propósito de um dos *Lieder* do Príncipe Vogelfrei, que «a profundidade e a travessura se dão ternamente as mãos, em quase todas as frases […] deixando ver muito bem a profundidade a partir da qual a «ciência» se tornou alegre» (Nietzsche, KSA 6, p. 333).

É este saber lúdico e alegre, alheio à pomposa seriedade académica e à objectividade estrita da ciência, que Heidegger menciona quando, para traduzir o que está a querer dizer com *wissende Heiterkeit*, usa uma palavra do dialecto suabo, falado na sua região de Messkirch: das «Kuinzige», como *heiteres Wissen*. Em carta de Abril de 1954, em resposta a um pedido de esclarecimento quanto ao significado do termo, diz que este se usa num sentido "próximo da ironia de Sócrates, difícil de se agarrar em conceito" (GA 16, p. 487), e que põe em cheque o que se considera sério e importante, embora sem sarcasmo nem sentimento de superioridade[13]. É, na verdade, esta incursão dialectal que marca o sentido contextual de *Heiterkeit*, acentuando a dimensão lúdica e jocosa, de distanciamento crítico mas sereno da realidade, que desconstroi sorridentemente a visão banal dos acontecimentos, unindo a peculiaridade da forma ao modo alusivo e sagaz[14] de um gracejo. Pouco importa que não seja bem essa semântica que vem recolhida no dicionário de Fischer (v. Kienzler, 2008, 191)[15], pois o uso vivo da língua,

345). O ulterior trabalho do sentido temporal da alegria e bom humor precisa ter em conta esta base, já explícita em 1927.

9 V. *Qué es Filosofía?*, lecciones de 1929, publicadas en 1958.

10 Atribui-se a Demócrito de Abdera, o filósofo bem humorado, a defesa do equilíbrio entre os extremos, entre a tristeza depressiva e a euforia maníaca, como base temperamental de uma vida feliz. Os estoicos adoptam esse mesmo princípio, embora com diferente compreensão de fundo, e por essa via chega a Séneca, que lhe chama *tranquillitas animi*.

11 V. Séneca, 1943, 61 ss. *Tratados Morales.* Madrid: Espasa Calpe

12 Em *Das Ereignis-Denken* pode ler-se uma síntese deste sentido dominante de *heiter* com a indicação: «vergnügt: heiter, fröhlich – zufrieden» (GA 73.2, p. 1329).

13 Talvez nesta perspectiva se possa encontrar uma via de abordagem do riso e do risível, que Robson Ramos dos Reis (2009), num texto notável e precursor, procurou na pista do cómico. O *Kuinzige* podia ser uma das brechas em que o impensável da filosofia aflora ao pensamento, abrindo Heidegger ao simples, aquém da seriedade do discurso filosófico tradicional e do sublime da poesia de Hölderlin.

14 Veja-se, Ott, 1997, 9: «dieses heitere Wissen ist das «Kuinzige»: d.h. das Eigentümliche, Schwerfassbare und das Schlaue – in eins genommen. Das heitere Wissen – ein zentraler Begriff für Heideggers Lebensentwurf. Nur der Mensch, dem ein heiteres Wesen geschenkt ist, kann sich freuen.»

15 Num breve artigo, bem documentado, em que junta à investigação filológica a consulta de falantes do dialecto suabo na região de Messkirch, Wolfgang Kienzler (2008, p. 192) chega, na verdade, à conclusão que Heidegger, como lhe é habitual, força o sentido do termo para dizer o que pretende: «spielt ihre tatsächliche Gebrauchsweise und sprachliche Bedeutung kaum eine Rolle, da Heidegger die Deutung des Wortes entsprechend seinen eigenen Absichten (und damit von außen nicht kontrollierbar, wenn auch im nachhinein bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar) weiterentwickelt». Considero, porém, que é mais importante o contexto de uso heideggeriano, revelador do que pretende

e muito especialmente da fala regional alamano-suaba, que os dois irmãos Heidegger praticavam habitualmente nas suas conversas, permite matizes de sentido que transcendem a recolha codificada e académica.

Na verdade, a ilustração heideggeriana do termo sublinha dois aspectos: «a preponderância do melancólico-risonho sobre o habitual e o banal, que se toma sempre demasiado a sério» e «a afeição [*Zuneigung*] aos homens e às coisas, com uma preocupação [*Besorgnis*] autêntica por eles, mas tratando de ficar invisível, na retaguarda, o que facilmente se pode confundir com alguém, que faz as coisas pela calada» (GA 73.1, p. 487). Este retroceder do cuidado ante a notoriedade, ocultando-se do público, vem bem sublinhado, numa anotação acerca do pensar propício [*Ereignis-Denken*], em que, a propósito do esquecimento, podemos ler: «Alegrar – animar/exultar – jovialmente – albergar de volta a leveza/luminosidade da entrega, mas de modo essencial: consigo mesmo em modo de acontecimento [*Ereignishaft*] – e, portanto, no modo do ficar encoberto (*lethe*), enquanto o que está a ser». (GA 73.2, p. 1168)[16]

O bom humor não é, pois, a alegria pura, à maneira da *laetitia* spinoziana, resultado da percepção intelectual. O ânimo alegre denota uma disposição ante a vida, que reconhece a dor e o peso da realidade, como experiência, mas assumindo uma atitude positiva. Não se trata de um mero optimismo superficial, que amiúde traduz a leviandade de quem não se importa com nada. Antes se trata, na verdade, de enfrentar o que preocupa, o que é grave, mas começando na sua tradução irónica e desconstrutiva, que permite, suavemente, criar condições para um projecto construtivo. Menos riso, que sorriso. Mais uma graça, que denota afecto por quem escuta, que um aguilhão que procura, consciente ou inconscientemente, magoar. Um misto de aceitação e crítica, sem buscar protagonismo. Toda uma filosofia de vida!

3. Bom humor, alegria e serenidade

A atmosfera afectiva revela-se, assim, como atitude potencial, como manifestação de uma modalidade de abertura ao ser no seu dar-se no seu aí humano. A centralidade da afectividade como início de uma compreensão e da sua articulação poiética incoa, pois, todo o processo ôntico. O que faz depender a realização fáctica de vida da potencialidade da sua inauguração desta ou de aquela maneira, neste tom afectivo ou naquele outro. Heidegger recorda-o a propósito de *das Kuinzige*, dizendo algo parecido a «ou se tem ou não se tem», «ninguém chega a ele, se não o tem já» (GA 13, p. 90) – a tonalidade anímica, podemos dizer, é um *a priori* essencial, tão ôntico como ontológico, não tem porquê, apenas se constata. (O que, se não se tem a sorte de o ter, não se pode terapeuticamente conseguir alcançar!) Mas há diferença entre o que é o sentimento e a tonalidade de fundo. Assim, unindo, distingue Heidegger o bom humor (ou boa disposição) da alegria:

> Diz-se habitualmente que, se um homem se alegra, isso é fruto e consequência de sentir alegria [*Freude*]. Mas a verdade é bem outra. Só pode alegrar-se se se teve a sorte de ter recebido o presente de ser bem disposto [*ein heiteres Wesen*]. A boa disposição mantém

dar a ver, do que a pretensa fidelidade a um sentido regional insuficientemente codificado e, sem dúvida, variável.

16 „Er-heytern - Ver-Heytern - in die Heytere - die Lichte des Austrags zurück-bergen - aber wesenhaft: sich selber mit - und so das Verborgene-bleiben als Wesendes - die *lêthe* - ereignishaft." (GA 73.2, p. 1168)

> abertas as portas ao que move o ser humano na sua intimidade e condu-lo ao que permanece. O bem humorado ou bem disposto [*das Heitere*] leva ao liberto e luminoso [*ins Freie und Lichte*]. Porém, em si mesmo, o ser bem humorado ou bem disposto e alegre brota sempre de uma Luz, que não fomos *nós* a acender. Antes a sentimos. Nisso, estamos como que iluminados (GA 16, p. 488).

A alegria parece, aqui, ser apenas um sentimento particular, mais de superfície – uma *Stimmung* –, que se liga a uma disposição ou atmosfera de fundo – *Grundbefindlichkeit* –, um cerne mais íntimo e mais oculto, que albergamos como um dom de origem, sem o qual o(s) seu(s) epifenómeno(s) não poderia(m) chegar a manifestar-se. François Fédier (2013, p. 639) – com muito acerto, a meu ver – aproxima o humor do *esprit de finesse*, dizendo que "não há um humor em geral, mas múltiplos rostos do *esprit de finesse*, que só assim consegue compensar o peso da vida, senão mesmo o *tedium vitae*".

Esta descoberta leva-nos a outros textos heideggerianos, em que trabalha este *plexo harmónico de acordes tonais*, sobre um tom de fundo. A mais forte presença desta meditação dá-se nos ensaios sobre Hölderlin (GA 4, GA 53 e GA 75), sobretudo nos comentários sobre os poemas «Heimkunft / An die Verwandten», «Der Ister» e «Brot und Wein», que se movem no seio dessa simplicidade primordial da terra de origem, dos sabores e saberes do conviver mais próximo, do abrigo no lar. No primeiro desses textos, a riqueza semântica de *Heiterkeit* aparece fundamentalmente na relação entre o que anima e a alegria, propriamente dita, ligando ambos atmosfericamente ao céu limpo e luminoso, em que pode alguma nuvem, suspensa na serenidade clara do aberto, surgir como mensageira de um vale mais além, escondido por detrás dos montes.

> O alegre [*Freudige*] tem o seu ser no limpo ou sereno [*Heitere*], que anima alegrando [*aufheitert*]. Mas o animado/sereno, por sua vez, só chega a mostrar-se no que traz alegria [*Erfreudende*]. Esse alegrar animador torna tudo leve e luminoso e, assim, sereno, concede a cada coisa o seu espaço essencial, a que pertence à sua maneira, para lá poder estar sobriamente, no resplandor sereno, como uma luz tranquila (GA 4, p. 16).

A ideia de unir o céu limpo e luminoso à alegria serena marca, então, o tom de fundo do uso do termo, numa dimensão propriamente atmosférica, que serve de ponte e de modelo ao comportamento humano. Também no segundo texto, volta a ser protagonista a alegria [*Freude*] e o regozijo [*heitern, Aufheiterung*], que constituem o caminho [*Pfad*] aberto ao homem, pela sua essência, para alcançar o maior favor [*Gunst*] que lhe pode ser outorgado: «na boa disposição [*Heiterkeit*], a pura claridade do ser, ante tanta luz, encobre-se no alto» (GA 75, p. 49). O sentido pleno do bom humor, como disposição aberta, esconde-se – como já antes referi – no que tem de supremo: o dom de poder alegrar-se, de *ter graça e de achar graça*.

Esta leitura permite, por outro lado, distinguir tangencialmente o que, em alemão, é a *Gelassenheit* do que é *Heiterkeit*, ao mesmo tempo que regista a sua inevitável osmose[17]. A serenidade do estar à vontade é muitas vezes bem humorada, mas pode ter outras conotações mais contemplativas ou místicas, menos lúdicas, menos simples. Não é, em qualquer caso possível separar completamente ambos os rostos dessa harmonia

[17] William Richardson, na sua histórica interpretação do pensamento heideggeriano, tem bem presente esta tangência e esta diferença, ao justificar a sua tradução de *das Heitere* por *Glad-some*, dizendo: «Scott […] translates por «the Serene», but this suggests only one element in *das Heitere*. We choose «Glad-some» because it may be taken to suggest the brightness of a smiling face (hence *claritas*) born of joy (hence *hilaritas*) which is tranquil, free from violent outburst (hence *serenitas*)» (Richardson, 2003, p. 444).

eutímica com a terra e o céu, que une a existência fáctica e a abertura à Quadrindade.

Por alguma razão, a atenção à *Gelassenheit* aparece também ligada ao *Feldweg*, nestes mesmos anos: o discurso com esse título é de 1955, mas o texto fundamental, anexado à publicação de 1959, é parte do primeiro dos *Feldweg-Gespräche* (GA 77), terminado de escrever dez anos antes, em Abril de 1945. Chegamos, com isso, ao equinócio da nossa meditação. E aproximamo-nos do seu fim.

4. A serenidade do cuidado

O breve discurso festivo de 1955 dá o tom do que, para Heidegger, será a via de resposta – inteligente mas, sobretudo, radicalmente afectiva – ao desafio da época da composição tecnológica do mundo. Ante os seus conterrâneos, no momento de consciência do temor ante a ameaça nuclear, com que a 2ª Grande Guerra terminou, Heidegger alerta para que esse perigo é muito mais radical que o da mera soçobra da vida de populações inteiras.

O homem corre o risco de perder a sua pertença ao solo, de deixar de sentir as suas raízes. Heidegger invoca aqui as palavras do poeta suabo Johann Peter Hebel, ao dizer: «Somos plantas que, quer o queiramos reconhecer ou não, temos raízes na terra e dela nos elevamos ao florescer no Éter para poder frutificar» (*apud* Heidegger, GA 16, pp. 521 e 529). Essa perda de raízes – hoje mais diluídas que nunca na experiência do mundo virtual e *online* – não tem, porém, que acontecer nihilisticamente, apesar do horizonte aberto pelo ponto de vista ideológico, isto é, técnico-científicamente configurado, na correspondente perspectiva unilateral e limitadora. O horizonte hermenêutico admite zonas de obscuridade, em que o enraizamento pode prevalecer sobre o vôo nas nuvens informáticas, com que Heidegger ainda nem sequer podia sonhar. Esse ter raízes, coetâneo do mundo técnico contemporâneo, nas suas várias fases de progressão imparável, não combate o que ele traz de novo no cuidado do ser à maneira humana e não humana. «Seria insensato correr às cegas contra o mundo técnico […] Nós vamos na direcção do mundo técnico […] Só que estamos tão agarrados aos objectos tecnicamente forjados, que caímos na servidão ante eles. Mas também pode ser de outra maneira.» (GA 16, p. 526).

A questão, pois, como é, aliás, característico do pensamento fenomenológico heideggeriano, está no «como»: «Podemos dizer *sim* à utilização dos objectos técnicos, o que é incontornável, e, ao mesmo tempo, dizer *não*, recusando que eles nos provoquem de maneira exclusiva, e, assim, nos retorçam, nos confundam e terminem por nos devastar». (GA 16, p. 527)

É neste contexto tão simples de enfrentar a questão fundamental, que Heidegger introduz uma chave aparentemente ainda mais simples: «Se, ao mesmo tempo, dizemos sim e não aos objectos técnicos», a nossa relação com o mundo do projecto tecnológico não só não transcorre na forma ambivalente de dependência e conflito, mas, pelo contrário, «torna-se maravilhosamente simples e tranquila» (Heidegger, 1959, 23), indo na direcção do que, no texto sobre «O caminho do campo», já terminando, traduzia como «o simples tornou-se ainda mais simples» (GA 13, p. 90).

A esta postura (*Haltung*) ante o mundo técnico, em que somos e estamos, inequívoca e incontornavelmente, Heidegger chama *Gelassenheit zu den Dingen*: o estar à vontade com as coisas, viver no meio delas sossegado. Como dizem o sábio e o erudito, na sua conversa pelo *Feldweg*: é «a serenidade do pertencer à região de encontro (*Gegne*t), a qual encobre a sua própria essência», é nesse sereno à vontade que «entrevemos a

essência do pensar» (GA 77, p.142)[18]. Esta está, pois, «na passagem por cima do querer, rumo à serenidade» (GA 77, 109). O apelo do caminho do campo «faz-nos sentir em casa numa longa proveniência» (GA 13, p. 24).

O termo *Gelassenheit* aparece, pois, num contexto nada solene, sem vôos de altura mística para o mundo espiritual, que, noutro contexto, Heidegger traz à baila em relação com os sermões de Meister Eckahrt[19]. Sem pôr de lado a importância desta conexão, que permite ampliar o fundo etimológico do termo, o seu sentido mais imediato e mais próximo é o de «deixar ser» o que é e com que nos encontramos ao residir no mundo, à beira das coisas, tomando-as e deixando-as ser no singelo uso que familiarmente lhes damos: o jarro ou o copo servem-nos para beber, a árvore dá-nos sombra, a nuvem anuncia-nos, talvez, a próxima chuva. Mas a produção mecanizada dos utensílios, a transformação da lavoura em indústria agrícola ou a ideia da nuvem como lugar virtual (*cloud*) de armazenamento de informação transtornam a nossa compreensão das coisas e, desse modo, mudam o mundo em que vivemos numa espécie de jogo virtual de computador, hoje tão completamente integrado na rotina, sobretudo da juventude.

O que mudou não foram as coisas, mas a nossa relação às coisas. Desde Kant que não é possível considerar a presença de coisas «em si». É a correlação ser-aí ou aí-ser que importa considerar: o dar-se «aí» – na compreensão afectiva articulada em palavra ou em obra, em gesto ou em acto – depende do modo como se acolhe. Mover-se à vontade entre as coisas, é deixá-las ser no que, em cada ocasião, são para nós, ao mesmo tempo que guardam o seu segredo, ao deixar-se usar. Deixá-las ser significa não violar esse segredo: manter-se em «abertura para o secreto» [*Offenheit für das Geheimnis*] das coisas técnicas (GA 16, p. 528). Ora, «se o estar à vontade com as coisas e o estar aberto ao secreto crescerem em nós, então poderemos chegar a um caminho, que nos leve a um solo e fundo novos. Neste solo, poder-se-á criar obras duradouras e que elas lancem novas raízes». (GA 16, p. 529)

Neste pequeno excurso, o estar-se no mundo com as coisas, sossegado e à vontade, completa o que naquele outro, que inicialmente acompanhamos em passeio pelo caminho do campo, e que fomos definindo como bom humor. São os dois lados, creio, de uma mesma moeda: *Gelassenheit* e *Heiterkeit* são formas complementares[20] de entender o viver quotidiano, na sua simplicidade, à margem tanto da urgência do *stress* como da enfadonha rotina, da ocupação e da preocupação nos seus excessos. Expressam, de

---

18 Reproduzo a passagem: «in der Gelassenheit in der wir in die Gegnet gehören, die ihre eigenes Wesen noch verbirgt. […] Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens» (GA 77, p. 142)

19 Para o místico alemão, *Gelassenheit* era atitude de abandono ou renuncia à vontade própria, para, humildemente, deixar-ser a vontade divina, unindo-se animicamente a esta, recebendo-a como *gratia operans*. Esta atitude (modo de relação da alma para com as coisas) deixa-as ser o que elas são e, dessa maneira, oferece à alma uma morada, permite-lhe que repouse entre elas, sem forçá-las como objectos de desejo. À margem da reflexão teológica, que Heidegger não recolhe aqui, é, pois, também neste contexto da morada entre as coisas, deixadas ser no que são, que surge a menção desta atitude no *Feldweg-Gespräch*, com a sua dupla caracterização como abdicação do querer próprio (*Ablassen vom Wollen*) e como consentimento comprometido (*Sich einlassen und Zulassen*) enquanto querer o não-querer. (v. GA 77, p. 106; p. 108-109)

20 A língua alemã guarda esta complementaridade na expressão corrente «*gelassene Heiterkeit*», que aglutinando o sentido de ambos os vocábulos, o reitera e intensifica no que poderíamos traduzir pelo «à vontade bem disposto» ou pelo «bom humor sereno». Wilhelm Schmidt, numa breve apresentação do seu livro *Philosophie des Lebenskunst* (1998), chama a atenção para esta proximidade e eutimia, ao sublinhar que «a boa disposição [*Heiterkeit*] assenta no estabilizar-se da alma, que consegue manter o equilíbrio no meio da tempestade e libertar-se do cuidado angustiado e até mesmo do medo da angústia». V. Schmidt, 1999.

certo modo, o *carpe diem* na sua tranquila aceitação «das coisas como elas são», ironicamente encaradas e vividas sem ênfase nem escravidão.

O cuidado, que em *Ser e Tempo* aparecia no seu significado mais formal – como dinâmica temporal estruturante da acção – mostra-se agora nos seus detalhes vividos[21]. Assim, sem perder a dimensão de movimento estruturalmente articulado, o cuidado ganha o espaço-tempo da terra em que vivemos e do solo que pisamos, mostra-se na tradição que nos transe e que projectamos (ou não) no a-vir que, aventurando-nos, acolhemos e desenvolvemos.

No ensaio sobre Hölderlin acima citado, que interpreta o texto da elegia «Heimkunft – Regresso a casa» (escrito em 1943 e pronunciado em 1944), Heidegger pergunta-se «que é a alegria?» E responde:

> A alegria, o alegrar ou animar alguém (*Aufheiterung*) é o poetar, pois o regressar a casa consiste, primeiro que nada, no poetar. Esta elegia não é um poema sobre o voltar a casa; enquanto poesia, é ela mesma o regresso a casa. […] Poetar significa ser em alegria (*Freude*), protegendo na palavra o segredo da proximidade do jubiloso (*Freudigste*). […] Por isso, para que esta fique protegida, a palavra poética tem de cuidar que o que nela se saúda não se perca rapidamente no alegre, e que o saudado o seja sobriamente, salvando-se a si mesmo. Assim, […] sob a figura da alegria, o que chega é o cuidado. Assim, pois, a alegria do poeta é, na verdade, o cuidado do cantor, cujo cantar protege o jubiloso como salvo e deixa que o que procura seja guardado na proximidade (GA 4, p. 25).

Talvez nesses anos de guerra, não fosse fácil chegar à alegria na experiência do quotidiano em sobressalto, pelo que talvez a salvação do fundo afectivo da existência, no meio de toda a devastação, só fosse pensável por Heidegger como um regresso fáctico à aldeia, à casa da infância, alimentado pela leitura do poeta da poesia, do cantor da origem. Refúgio, porém, nada romântico, antes atribulado, ameaçado e, portanto, necessariamente preocupado. O ponto de vista inicial, em que a situação hermenêutica se aclara, é o do cuidado preocupado e ocupado. É nessa perspectiva que se desenha o horizonte de vida e dos possíveis projectos. Porém, a torção da preocupação em ironia ou doçura é sempre ainda possível, e pode dar-se, se não se perdeu ainda a proximidade com o simples, que habita, secretamente, o coração de alguns, que possuem esse dom. Mesmo para esses, que possuem esse dom, a atribulação da crise global constitui o horizonte de vida em situações limite.

Ora, é na precariedade da existência em risco que o sentido profundo do limpo, claro e aberto, pode ser comemorado, saudosamente saudado, como jubiloso – termo que escolhemos para traduzir das *Freudigste*, na sua diferença, neste texto, relativamente ao meramente alegre [das *Freudige*]. O júbilo distingue-se da alegria sentimental como o fenómeno do mero epifenómeno, a experiência de fundo da emoção superficial na sua volubilidade contextual. Esta intimidade afectiva, enquanto resposta ao ser, é o que constitui, talvez, o cerne mais íntimo, para que a boa disposição e o à-vontade remetem, enquanto manifestações temperamentais ou atitudes. Ainda em comentário literal a Hölderlin, nas lições de 1942 sobre o hino *Der Ister*, em que a terra natal é

[21] Numa das escassas incidências do termo *Heiterkeit* em *Ser e Tempo*, este contraste e co-pertença entre o ontológico e o ôntico aparece belamente formulado, ao esclarecer-se que não pode entender-se o cuidado da ocupação quotidiana reduzindo-o a acepções ônticas como «fatigoso» ou «pardo» ou «assistência social», e acrescentando que tais casos, tal como o «desleixe» [*Sorglosigkeit*] e a boa disposição [*Heiterkeit*] só são compreensíveis no quadro ontológico do cuidado como ser do *Dasein*. O apontamento parece-me importante pela clara colocação de *Heiterkeit* como uma possibilidade ôntica de manifestação da dinâmica estrutural e temporal do cuidado, ontologicamente prioritária. (GA 2, p. 56]

comemorada no seu carácter mais íntimo e próprio, mais acolhedor e sereno, Heidegger recolhe o sentido desta alegria:

> «As nossas flores» e, com o mesmo tom, «a sombra das nossas florestas» – eis o que é de casa [*Heimische*] e, por isso, o que dá alegria [*Erfreudende*]. A alegria é o dar abrigo e o abrigo da volta ao lar no que é próprio. […] A alegria assume o ser estranhamente de casa [*das unheimische Heimischwerden*]. A alegria é acolhimento [*Empfang*], que na sua clara tranquilidade, como que sem dar por isso, assume o que é estranho e o traz para casa (GA 53, p. 167).

Neste plexo de tonalidades e matizes, em que predomina o sentido do recebimento acolhedor, que assume no próprio o que, se não, seria estranho, a alegria une-se, num sorrir tranquilo ou festivo[22], à claridade limpa, que não deslumbra nem assombra, mas apenas deixa chegar à proximidade o que vem ao encontro. Na verdade, a tríade *Freude – Heiterkeit – Gelassenheit* descreve fenomenologicamente o que poderíamos chamar o acolhimento do ser na sua sobriedade e plenitude: o «como» da sua chegada e do seu segredo.

Conclusão

Podemos, talvez, terminar com uma hipótese interpretativa. É a seguinte:

Da mesma maneira que o tédio, nas Lições de 1929 (GA 29/39), aparece descrito como a *Grundbefindlichkeit* do quotidiano contemporâneo na civilização urbana – que nessa época, Heidegger ainda não designara como *Ge-Stell* – e que o *stress*, estudado com detalhe nos Seminários de Zollikon (GA 89), consiste numa sua forma extrema na época da globalização medializada; talvez a *boa disposição* seja, para o Heidegger do final da guerra e no longo pós-guerra, a *via privilegiada* do cuidado e da cura para, em plena idade cibernética, contornar o sistema e refazer a primitiva harmonia da relação homem-Ser, na plena autenticidade da sua origem. Cuidar de si e de aqueles com quem se convive na terra, que a todos acolhe, com a serena alegria de estar no nosso mundo, entre as coisas e pessoas de que gostamos e com as quais nos sentimos à vontade e com quem podemos sorrir e gracejar. Estar privado disto – a experiência profunda do que nos falta e só possuímos como privação – é, então, estar doente. O que, na actual experiência da pandemia, se torna muito claro e tem uma ampla ressonância social, marcando o carácter de estar exposto à privação como próprio da própria condição humana, tanto individual como colectivamente.

Talvez – poderíamos contrapor a esta hipótese – seja mais fácil encontrar esta reconciliação com o mundo da lida quotidiana na experiência saudosa da terra-natal, da região de encontro não virtual, hoje tão marginal à nossa experiência de vida nas grandes urbes, em que quase todos nós temos o nosso lar. Não é, porém, impossível facticamente, aqui e agora: nem o sorriso irónico, nem o servir-se de um automóvel ou de um computador, sem lhe dar mais importância que a de serem peças importantes na nossa

[22] Noutros textos, em que o acento é posto no carácter festivo do encontro com a natureza e com os humanos, a alegria e o luto podem entrançar-se numa mesma comemoração do ser-uns-com-os-outros. Veja-se, a este propósito, a interpretação de Hölderlin por Coriando (2002, p. 192 ss.), em clave de «harmonia» [*Einklang*], e a demorada análise de R. Walton (2015, p. 155 ss.) da intimidade e do sagrado na alegria e no luto. Deixo de fora, no entanto, no presente texto, estas importantes conotações, por me parecerem menos directamente ligadas à temática central da *Heiterkeit*, tal como aparece lançada em *O caminho do campo*. Não são, porém, alheias ao horizonte ou atmosfera da boa disposição.

labuta diária, e sem nos reduzirmos à nossa dependência delas, no nosso dia-a-dia. E, embora não possamos não prestar atenção ao que dizem os *media*, na nossa civilização tecnológica, podemos escapar ao seu controle, contrastando informações; sofrendo, muitas vezes, com o que tiramos a limpo desse contraste, mas rindo também, outras vezes, do que é ridículo ou do que é agradável e divertido. Em qualquer caso, sem sentimentalismo. Apenas no exercício despretensioso do bom humor, comunicativo e crítico, afectuoso e simples. Como quem desfruta de uma reunião de amigos, depois de um longo dia, e de poder sair com eles para tomar algo.

O que, na actual circunstância de confinamento e pandemia, não seria possível. Ora, se isso, hoje, não se nos mostra como doentio ou como um atentado à nossa liberdade, alerta-nos, pelo menos, para que é nossa condição não estarmos totalmente sossegados, *gelassen*, nesta floresta virtual. Mas já Rilke (2002, p. 38-39) dizia, com palavras cuidadas, na sua primeira Elegia, que até «os argutos animais sabem já, que nós não nos sentimos muito confiantes nem à vontade no mundo interpretado» (*verlässlich zu Haus in den gedeuteten Welt*).

Referências

ARJAKOVSKY, Philippe (2013). "Joie", in ARJAKOVSKY, P. et al. (ed.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, pp. 688-691

BORGES-DUARTE, Irene (2019). "A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger", en *Natureza Humana*, v. 21, nº 1 (Dossier Heidegger), pp. 34-53.

CORIANDO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

DUQUE, Félix (2002). "Teoría de las tonalidades afectivas", in: *En torno al Humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Barcelona: Tecnos, pp. 41-66.

FÉDIER, François (2013). "Humour", in: ARJAKOVSKY, P. et al. (ed.). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, pp. 639-641.

GANDER, Hans-Helmuth (1994). "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»", in *Heidegger Studies*, 10, pp. 15-31.

HAN, Byung Chul (1996). *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München: Fink.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit.* Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 4, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981

HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heisst Denken?* [1951/1952]. Ed. P.L. Coriando. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin, GA 13, Aus der Erfahrung des Denkens. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Rede und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30]. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 43, *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*. Ed. B. Heimbüchel.

Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.
HEIDEGGER, Martin, GA 53, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* [1942]. Ed. W. Biemel. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.
HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989.
HEIDEGGER, Martin, GA 73.1 e 2, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2013.
HEIDEGGER, Martin, GA 75, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. Ed. C. Oschwadt. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2000.
HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche*. Ed. Ingrid Schüssler. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
HEIDEGGER, Martin, GA 80.2, *Vorträge (1935-1967)*. Ed. G. Neumann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2020.
HEIDEGGER, Martin, GA 89, *Zollikoner Seminare*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2018.
HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwartze Hefte 1939-41)*. Ed. P.Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2014.
HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Anmerkungen I-V. (Schwartze Hefte 1942-48)*. Ed. P.Trawny. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2015.
KIENZLER, Wolfgang (2008). Kuinzige – Heideggers Umgang mit einem Wort. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33, 191-194.
NIETZSCHE, Friedrich (1980). *Ecce Homo*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. [KSA] COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hrgr.), Bd. 6. Berlin: W. de Gruyter.
ORTEGA Y GASSET, José (1997). "¿Qué es filosofía?", in *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, pp. 275-421.
OTT, Hugo (1997). "Martin Heidegger – Eine Biographie mit Brüchen", In HAPPEL, M. (Hrsg.). *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 8-21.
PASQUALIN, Chiara (2017). "O fundamento afectivo do cuidado na filosofia de Heidegger", in BORGES-DUARTE; SYLLA; CASANOVA (Org.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e Cuidado.* Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 257-291.
PASQUALIN, Chiara (2020). "Das Vorprädikative als das Pathische. Ein Vergleich zwischen der «grossen Stille» bei Heidegger und dem «Sagen» bei Lévinas", in PASQUALIN; SFORZA (Hrsg.). *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*. Freiburg/ München: Alber, pp. 237-264.
REIS, Robson Ramos dos (2009). "Heidegger e o enigma da comédia", in *Philósophos*, v. 14 nº 2, pp. 115-161.
RICHARDSON, William (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
RILKE, Rainer Maria (2002). *As Elegias de Duíno*. Ed. bilingue e trad. de M. T. Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim.
SCHMID, Wilhelm (1998). *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp.
SCHMID, Wilhelm (1999). "Heiterkeit. Rehabilitierung eines philosophischen Begriffs", in *Zeit Online*. Consultado em 3/08/2020.
SÉNECA, L. A. (1943). "De la tranquilidad de ánimo", in *Tratados Morales*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 63-93.
WALTON, Roberto (2015). "Intimidad, consonancia y reunión originaria de los temples", in *Studia Heideggeriana*, vol. IV, pp. 145-176.
XOLOCOTZI, Ángel (2007). *Subjetividad radical y Comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Barcelona: Plaza y Valdés.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 225-244
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.129

Temporalidad, sentido y temples de ánimo fundamentales.
El proyecto ontohistórico del sentido del sEr en el tiempo en la fenomenología de Martin Heidegger

Temporality, meaning, and fundamental moods.
The ontohistorical project of the meaning of Being in the time, in Martin Heidegger's phenomenology

ROLANDO GONZÁLEZ PADILLA
(Universität Erfurt)

Resumen: En el presente trabajo se pretende explicar la génesis ontohistórica del sentido a partir de la temporización y el espaciamiento originarios del *Ereignis* en el marco de los desarrollos del pensar ontohistórico de Martin Heidegger que se encuentran en el texto de 1936 *Beiträge zur Philosophie*. Para ello primero nos referiremos a algunas temáticas de la ontología fundamental y del giro metaontológico que resultan decisivas para comprender lo que hemos denominado el oscilar abismal del *Ereignis* y la reformulación del concepto de Dasein en el marco del tratamiento de esta problemática. Posteriormente nos centraremos en el análisis del carácter espacio-temporal del *Ereignis* como "fundamento" de la génesis histórica del sentido que se manifiesta por medio de la apertura de constelaciones epocales de significatividad. Por último, nos referiremos al concepto ontohistórico de fenomenología a partir del papel prioritario que en él ejercen los temples de ánimo fundamentales de la historia del sEr.
Palabras clave: temporalidad, excedencia de sentido, temples de ánimo fundamentales, fenomenología, historia del sEr

Abstract: The present work aims to elucidate the ontohistorical genesis of meaning from the original temporality and spatiality of the *Ereignis*, in the context of the Martin Heidegger's ideas related to the ontohistorical thinking, which can be encountered in his oeuvre of 1936 *Beiträge zur Philosophie*. For this purpose, I will first refer some matters of the fundamental ontology, and of the metaontological turn, which are decisive to understand what I conceive as the abysmal oscillation of the *Ereignis*, and also to the reformulation of *Dasein's* concept in the context mentioned above. Secondly, I will focus the analysis on the temporal-spatial feature of the *Ereignis* as a "foundation" of the historical genesis of meaning, which appears through the openness of epocal constellations of signification. Finally, I will refer to the ontohistorical concept of phenomenology, drawing from the main role that the fundamental moods exert in it from the perspective of the history of Being.
Keywords: temporality, overabundance of meaning, fundamental moods, phenomenology, history of Being

1. Hacia el oscilar abismal del Ereignis

Antes de introducirnos en el análisis de la relación fenomenológica entre la temporalidad y el sentido en el contexto de la problemática de la «verdad del sEr» [*Wahrheit des Seyns*] en los *Beiträge zur Philosophie* (*BzP*), debemos presentar de forma breve el contexto de los problemas del denominado giro [*Kehre*] del pensar heideggeriano que tiene lugar en la primera mitad de la década del 30 y que se ensambla (para no decir que queda sistematizado) de forma fundamental en los *BzP*, aunque no se pueden desconocer una serie de textos que también forman parte de esta nueva etapa y donde se encuentran desarrollados muchos de los temas que forman parte del denominado pensar ontohistórico [*Seinsgeschichtliches Denken*][1]. Sin embargo, el hilo conductor para el análisis de la relación entre tiempo y sentido que desarrollaremos lo extraeremos de forma fundamental del texto de los *BzP.*

Tanto en la ontología fundamental como en el giro metaontológico de finales de los años 20 e inicios de los 30 Heidegger se encamina a determinar el horizonte de la temporalidad como el sentido del ser. La base fenoménica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general la proporcionan en ambos casos los temples de ánimo fundamentales. En un primer momento la angustia y posteriormente el aburrimiento revelan una conexión con la temporalidad originaria que ofrece la base fenoménica para la reducción fenomenológica hacia el ser en general, lo cual significa la posibilidad de responder a la pregunta conductora de estas dos primeras grandes etapas del pensar heideggeriano: ¿cuál es el horizonte de sentido que funda la posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein? La *Temporalität*, la unidad esquemática, la unidad ekstemática o simplemente el horizonte del tiempo se revelan como la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general por parte del Dasein[2].

La comprensión del ser en general significa la comprensión significativa de todo ente, esto es, del ente que es a la mano, del ente que está presente cual objeto para la contemplación teórica, del ente que se revela en tanto naturaleza o animal, del ente que soy yo mismo y del ente que tiene el mismo modo de ser del Dasein. En el proyecto primario de la comprensión del ser quedan abiertas ya las diferentes regiones ontológicas. La tematización de la posibilidad de la comprensión del ser significa a su vez una caracterización estructural del ser del Dasein, que le sirve a Heidegger como guía temática para remontarse hasta el develamiento del horizonte de sentido de la comprensión del ser en general.

En ello se hayan implicados recíprocamente dos conceptos o significados fundamentales de ser: por una parte, el significado estructural —en cuanto exposición temática de las estructuras de ser del Dasein— y por el otro el horizontal —en cuanto develamiento del fundamento comprensivo para la captación fenomenológica unitaria de la totalidad estructural—. La pregunta por el sentido es una pregunta por el horizonte y en la posibilidad de su develamiento se concentra la tarea de las dos primeras etapas del pensamiento heideggeriano. En ello consiste, además, el carácter genealógico de la fenomenología heideggeriana en cuanto persigue remontarse siempre el horizonte último de toda comprensión del ser.

---

1 Nos referimos sobre todo a los volúmenes *Besinnung* (GA 66), *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), *Über den Anfang* (GA 70), *Das Ereignis* (GA 71). En las referencias de las citas de la *Gesamtausgabe* de Heidegger indicaremos primero la página de dicha edición y después de una barra oblicua la página de la traducción al castellano en caso de que se disponga de ella y que la hayamos empleado para los efectos de este trabajo, como sucede en la citación de varios pasajes de GA 65.

2 Cfr. *SZ*, pp. 481-485; GA 24, pp. 418-445 y 425-471; GA 26, pp. 273-280.

Sin embargo, la tematización del horizonte implica también una vuelta y regreso fenomenológico-comprensivo a la caracterización estructural previa del Dasein. En la ontología fundamental la totalidad estructural del ser del Dasein queda tematizada como cuidado, pero posteriormente —y ello con la guía metódica de los temples de ánimo fundamentales— se devela la trascendencia como un carácter de ser aún más originario de este ente, o más bien como el acontecimiento fundamental de la existencia del Dasein[3]. En la trascendencia se temporiza originariamente la temporalidad en cuanto se produce la "trabazón" entre mundo y ente,[4] esto es, la "trabazón" entre sentido y significado. Heidegger, además, encuentra en la libertad la esencia de la trascendencia[5]. La libertad debe entenderse en un sentido eminentemente ontológico, en tanto el darse una posibilidad significativa a partir del horizonte preabierto y coabierto del mundo.

La tematización del "trascender libre" en cuanto fundamento de la esencia del Dasein enfatiza cada vez más el "entre" del Da-sein. El ser queda articulado comprensivamente a partir de su reverberación en el ahí. Existir significa, por tanto, llegar a la comprensión a partir de un ahí, de un claro, de un mundo, de un horizonte y justamente este "llegar a", este "tránsito" es la trascendencia originaria. El Da-sein existe, por tanto, entre sentido y significado, entre mundo y ente, y en este "entre" la existencia oscila originariamente. En el "entre" encontramos el fundamento del Da-sein, pero este fundamento a su vez se revela como abismo. La apertura fenomenológica privilegiada de los temples de ánimo fundamentales radica en que nos remiten existencialmente a ese a-bismo de la ex-sistencia[6].

Con este propósito Heidegger desarrolla el análisis del temple de ánimo del aburrimiento en el curso de 1929/1930 *Die Grundbegriffe der Methapysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Desde la exposición de las dos primeras formas del aburrimiento se pone de manifiesto la relación de este temple con el tiempo a partir de dos momentos estructurales: el ser dejados vacíos y el darnos largas. En la tercera y más radical de las formas de este temple de ánimo, esto es, en el aburrimiento profundo, el ente se deniega en su conjunto —lo cual se corresponde con el momento estructural del ser dejados vacíos—, de modo que la existencia queda remitida al horizonte de la temporalidad y emplazada por este horizonte al instante del vínculo significativo[7]. El horizonte temporal "da largas" en cuanto emplaza a la existencia a liberar las posibilidades significativas "reales" en el instante[8], a partir del horizonte total de posibilitación de la temporalidad que es entendido como mundo. La existencia se entiende a partir de la conjugación entre trascendencia y libertad que tiene lugar en el "entre" donde el Da-sein oscila.

Todo ello no hace más que reafirmar la idea heideggeriana de la falta de fundamento o carácter abismal del Da-sein. La comprensión del ser acontece como tal en el abismo del "entre" donde el Da-sein trasciende libremente desde el horizonte de la temporalidad hacia el vínculo con posibilidades significativas, esto es, el Dasein articula como tal el sentido a partir de la trabazón entre mundo y ente. Este vínculo es, además, el sentido más originario de la finitud y de la relación de la existencia con el tiempo[9]. Existir es llevar lo abierto del mundo o bien el horizonte de posibilitación de

[3] Cfr. Schnell, 2005, pp. 168-171.
[4] Cfr. GA 26, pp. 269 y 270.
[5] Cfr. GA 26, pp. 276 y 282-283.
[6] Cfr. GA 29/30, p. 121.
[7] Cfr. GA 29/30, pp. 224 y 227.
[8] Cfr. GA 29/30, p. 216.
[9] Cfr. GA 29/30, p. 252.

la temporalidad a una posibilidad finita "real". Si invertimos la perspectiva esto supone que en el horizonte tiene lugar una sobrepasamiento originario del sentido con relación a las posibilidades "reales" con las que en cada caso puede vincularse el hombre. En el "entre" el Da-sein oscila abismalmente entre el sobrepasamiento del sentido y el instante del vínculo finito con una posibilidad real.

Tanto los análisis de la ontología fundamental como los del giro metaontológico muestran el oscilar abismal [*abgründiges Schwingen*] como el acontecimiento fundamental de la existencia en cuanto trascendencia originaria. Sin embargo, mientras que en la ontología fundamental la trascendencia se encuentra subordinada a la comprensión del ser del Dasein, a partir del giro metaontológico y con mayor énfasis en el curso de 1929/1930 la comprensión del ser queda tematizada como una posibilidad de la trascendencia misma. Por ejemplo, en la conferencia de 1929 *Was ist Metaphysik?* (*WM*) el trascender en el abismo se entiende como un trascender a partir de la nada en la que se encuentra inmerso originariamente el hombre[10].

Todo ello implicará un replanteamiento de la concepción horizontal del sentido que a partir de la segunda mitad de la década del treinta dejará de entenderse en el pensamiento heideggeriano desde una perspectiva esquemática. El riesgo de esquematizar el sentido radica en reducirlo al ente existente, como había sucedido en la ontología fundamental y también, aunque en menor medida, en el giro metaontológico[11]. La tematización de la temporalidad en cuanto horizonte de sentido arraigaba, al menos en *Sein und Zeit* (*SZ*), en última instancia en el "pro-yecto" en cuanto constitución del mundo por parte del Dasein, en lo cual Heidegger reconoce el gran riesgo de subjetivar el Dasein[12].

---

[10] Cfr. Schnell, 2005, p. 242.

[11] Nos referimos con ello a la dependencia de la comprensión del ser general con respecto al horizonte esquemático de la temporalidad que está inscrito en la constitución existencial del ser del Dasein. Si el horizonte total para la comprensión del ser se "reduce" al esquema de la temporalidad entonces resulta difícil avistar la posibilidad de una excedencia del sentido. Como Heidegger destaca, el horizonte es siempre lo que limita, de modo que si el sentido se reduce al horizonte esto significa que encuentra aquí su propio límite (Cfr. GA 26, p. 268; GA 13, pp. 44-45; GA 77, pp. 98, 111 y 159. Para una ampliación cfr. Walton, 2015, p. 455 y Walton, 2011, p. 201). Por supuesto, que el sentido debe de alguna manera esquematizarse para poder "orientar" el comportamiento significativo del Dasein, pero ello no significa que en última instancia el sentido procede o se origine en el horizonte. Aquí está el tránsito hacia lo otro del horizonte que jugará un papel tan importante en el pensar ontohistórico, en cuanto posibilidad originaria de la constitución esquemático-epocal del sentido. A esto otro del horizonte Heidegger no se refiere en la ontología fundamental, sin embargo, en el curso de 1929/1930 y en *Vom Wesen des Grundes* (*VWG*) se comienza a ver una inquietud cada vez más marcada por dar cuenta del carácter abismal del Dasein y sobre todo en *WM*, hay un giro con relación a la concepción de la trascendencia que la entiende ahora más bien en su proveniencia de la nada en la que el Dasein se encuentra originariamente inmerso. En esta dirección, la radicalización del carácter abismal del Dasein obedece a un "avistamiento" de eso otro del horizonte como lo que se oculta en el abismo. En el abismo, en definitiva, siempre se produce la apertura de un claro de luz desde la oscuridad. En ese claro de luz radica la posibilidad de continuar pensando en un horizonte esquemático que "oriente" nuestra comprensión significativa del ente; pero en la oscuridad se esconde —queda resguardado— lo otro del horizonte, esto es, la excendencia del sentido como tal. A esto es precisamente a lo que nos referiremos con el "giro" hacia la verdad del sEr y que procuraremos tematizar como avistamiento —o presentimiento— de lo retenido en el "juego" originario entre donación y rehúso. El hombre (y ya no el Dasein) existe como tal en el claro, o más bien, el hombre puede comprender gracias al claro que se abre desde el ocultamiento, lo que no significa que el sentido se reduzca al hombre en cuanto ente existente, al menos "no" en su origen que remite siempre a la dimensión del ocultamiento del sEr. Nos referimos aquí el hombre y no estrictamente al Dasein, porque como veremos a continuación el Dasein debemos entenderlo ahora a partir del esenciarse del *Ereignis*.

[12] Cfr. GA 65, p. 250/206.

El giro hacia el pensar ontohistórico que se concreta a partir de 1936 no puede entenderse ni como un nuevo piso sobre el edificio que se venía construyendo ni como una demolición de lo alcanzado hasta ese momento. El carácter genealógico del pensamiento heideggeriano radica en que "crece hacia abajo", hacia las fuentes, hacia el origen, hacia el ámbito originario del sentido. No hay como tal un "enlace progresivo" entre el pensamiento anterior y las consideraciones que comenzarán a exponerse a partir de 1936. Entre una y otra etapa hay más bien fisuras y fugas que manifiestan núcleos conceptuales que serás retomados a partir de una problemática más originaria, pero cuyo centro continúa radicando en la tematización del "entre" del Da-sein.

Aunque a partir de 1936 Heidegger nos confronta también con un nuevo lenguaje, cuya intención radica en superar lo que él había diagnosticado como subjetivismo en la concepción esquemático-horizontal del Dasein, hay conceptos como abismo y oscilación que cumplirán con la exigencia de "decir" de una forma no subjetivista la relación entre ser y tiempo. De lo que se tratará a partir de 1936 será de radicalizar la excedencia de sentido que se había puesto de manifiesto en el oscilar abismal del Dasein, pero ahora como parte del problema de la verdad del sEr en una orientación ontohistórica.

En el abismo el horizonte se abre a una doble dimensión. Por una parte, lo que se muestra, lo que limita, que como tal es el significado formal de horizonte, y, por otra parte, lo que se oculta, lo otro que excede. En este sentido, la tematización de la verdad como la tensión entre ocultamiento y desocultamiento [*a-letheia*] ocupará un rol cada vez más relevante en el pensamiento heideggeriano, y sobre todo el momento que corresponde al ocultamiento, entendido justamente como ese abismo desde donde proviene el claro [*Lichtung*] de la comprensión del ser[13].

El claro, además, no es lo otro del abismo, sino que emerge más bien del abismo, de la misma manera que el desocultamiento le es arrebatado al ocultamiento y que, como Heidegger explica reiteradamente, queda formalmente expresado en lengua griega con la "*α*" privativa de *a-letheia*. Que el claro se abra desde el abismo y que el desocultamiento sea ganado desde un ocultamiento originario, no hace más que mostrar esa tensión que Heidegger mediante diferentes conceptos intenta esclarecer como parte del esenciarse originario del Da-sein.

Heidegger se enfoca en aprehender al Da-sein justamente como tránsito o vinculatoriedad. El *ahí* abierto abismalmente llega a una comprensión del ser y así se produce el esenciarse del Da-sein que Heidegger entiende como una des-esenciación. En tanto se intenta expresar esta fuga abismal del Da-sein, muchos de los conceptos que se emplean para describir este "llegar a la comprensión del ser por parte del hombre" se escriben con un guion intermedio: por ejemplo, des-esenciación [*Ab-wesenheit*], falta de fundamento [*Halt-losigkeit*] o el propio concepto de Da-sein.

Estos conceptos resultan reapropiados por Heidegger en el marco del pensar ontohistórico. El cambio fundamental radica en que no se intentará aprehender ahora al Dasein en su constitución estructural o en su neutralidad metafísica, sino al sEr [*Seyn*] en su historia y con ello el proceso de "fundación" como tal del Da-sein; esto es, el modo como el ser se "da" al hombre en el ahí significativamente. El sentido, por tanto, sí se abre para el Da-sein en el "entre", pero históricamente. Con ello

[13] Cfr. la conferencia *VWG* (GA 9, sobre todo pp. 188-198); Cfr. también la detallada y minuciosa discusión que Heidegger hace del concepto de *aletheia* en el volumen Parménides (GA 54, sobre todo pp. 14-96).

Heidegger pretende explicar la historia de la metafísica occidental como la sucesión de una serie de constelaciones u horizontes epocales de sentido que proceden del modo como el sEr mismo se dona al hombre en el ahí históricamente. La secuencia epocal de los diferentes horizontes de sentido se entenderá, además, a partir de la tensión originaria del sEr en su verdad, esto es, a partir de la tensión entre ocultamiento y desocultamiento del sEr, o bien, de donación y rehúso. Para dar cuenta de ello Heidegger escribirá sEr [*Seyn*] en lugar de ser [*sein*].

En esta dirección, Alejandro Vigo reconoce dos núcleos fundamentales de problemas. Por una parte, el autor destaca una dimensión histórica, a la que denomina hermenéutica histórica, en cuanto exposición temática de las diferentes constelaciones epocales de sentido. Al respecto señala: «la meditación sobre el acontecer histórico de la verdad del ser, tal como busca elaborarla el pensar ontohistórico, constituye más bien una suerte de rememoración meditativa de la "historia del sentido"» (Vigo, 2020, p. 70).

Por otra parte, Heidegger explica este acontecer histórico del sEr a partir de una estructura (cuasi-)trascendental en un nivel que Vigo denomina metahistórico y que obedece como tal a la tematización de la tensión entre ocultamiento y desocultamento al interior de la verdad del sEr[14]. Resumiendo los planteamientos de Vigo podríamos decir que la explicación de las diferentes constelaciones epocales de sentido, debemos buscarla a partir de un corte transversal en la historia del sentido, que da cuenta del proceso de constitución del sentido mediante una tematización de la tensión constante entre donación y rehúso del sEr en su verdad.

A esta dimensión metahistórica, que podría decirse que ontológicamente es más originaria, Heidegger la denomina la fundación del ahí y su análisis se desarrolla a partir de la tematización del originario y recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Mientras que la hermenéutica histórica, para continuar empleando los conceptos de Vigo, se refiere a una historia del sentido, en el nivel metahistórico se trata de la fundación del sentido en tanto el ahí donde se abre el claro de toda comprensión de ser. La fundación del sentido radica en el esenciarse del sEr a partir de su tensión originaria entre rehusamiento y donación.

Aunque aquí la pregunta conductora no se dirige al develamiento de la *Temporalität* en tanto horizonte de sentido esquemático para la comprensión del ser, esto no significa que el tiempo no desempeñe un rol fundamental[15]. De hecho, podemos agregar a las tesis de Vigo que las consideraciones que Heidegger despliega en este nivel metahistórico pueden ser entendidas como una metafísica del tiempo originario o bien, para emplear un término heideggeriano, como una ontocronía[16].

La relación entre los niveles histórico y metahistórico se puede entender también como una relación más originaria entre finitud y temporalidad. El esenciarse de la verdad en tanto temporización originaria es la condición de posibilidad de la finitud de la historia. La temporización de la verdad del sEr no es más que el vínculo entre la excedencia del sentido que queda resguardada en el ocultamiento y la finitud de

[14] Cfr. Vigo, 2020, p. 60.

[15] En este sentido Gunter Seubold y Thomas Schmaus consideran que «algo así como "el sentido del ser en general" no tiene lugar ahora para Heidegger; "ser en general" es absurdo. Hay, de acuerdo con la perspectiva de Heidegger, las correspondientes transformaciones históricas del Ser» (Seubold; Schmaus, 2013, p. 336). Sin embargo, como veremos en las próximas páginas, que la pregunta por "el sentido del ser en general" haya desaparecido no significa que para Heidegger no siga siendo relevante la problemática de la constitución o "donación" del sentido como tal.

[16] Cfr. GA 32, p. 144; Greisch, 2013, p. 97.

las constelaciones significativas epocales, o bien, no es más que el vínculo entre eternidad e instante (la fuga instantánea de la eternidad). Cada constelación epocal de sentido no hace más que poner de manifiesto la "presencia" del ser en el tiempo[17].

El concepto que Heidegger emplea para dar cuenta de este esenciarse originario del sEr es el de *Ereignis*, que habitualmente se ha traducido al castellano como "evento" o "acontecimiento apropiador". Que el sEr se esencia en su verdad significa a partir de 1936 para Heidegger que el sEr *er-eignet*[18]. Solo porque el sEr *er-eignet* [*das Seyn er-eignet*] hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido. ¿Pero qué significa que el sEr *er-eignet* o concretamente qué significa *Ereignis*? Las traducciones al castellano de este concepto terminan privilegiando un "sentido" que da cuenta fundamentalmente del momento estructural que corresponde a la historia del sEr mismo. Con "acontecimiento" o "evento" se resalta el darse del sEr en la historia a partir de diferentes constelaciones epocales de significatividad. Sin embargo, el *Ereignis*, en cuanto esenciarse de la verdad del sEr, no es la historia del sEr mismo sino la condición de posibilidad de esta. El *Ereignis* tenemos que entenderlo con relación al componente metahistórico que condiciona la historia del sentido en cuanto tal. Por tanto, el *Ereignis* no es el "acontecer" de una o varias constelaciones de significativadad, sino la condición de posibilidad del acontecer mismo.

El *Ereignis* se refiere al juego recíproco entre ocultamiento y desocultamiento pero en la perspectiva de la fundación del Da-sein en cuanto apertura originaria del sentido. Podríamos decir que el *Ereignis* mienta la fundación metahistórica del sentido, a partir de lo cual es posible pensar como tal en un acontecer histórico del sentido, esto es, en las diferentes constelaciones epocales significativas.

Este es el motivo por el cual Thomas Sheehan ha insistido en entender el *Ereignis* como una reapropiación del carácter del estar arrojado [*Geworfenheit*] que en *SZ* es solo uno de los momentos estructurales de la constitución del ser del Dasein como cuidado. El autor reitera que la mejor forma de traducir *Ereignis* sería en todo caso como "a-propiación", en tanto movimiento hacia un *propium* [*Eigenes*], que no es más que el claro [*Lichtung*] del sentido, de lo que ha sido originariamente lanzado, arrojado[19].

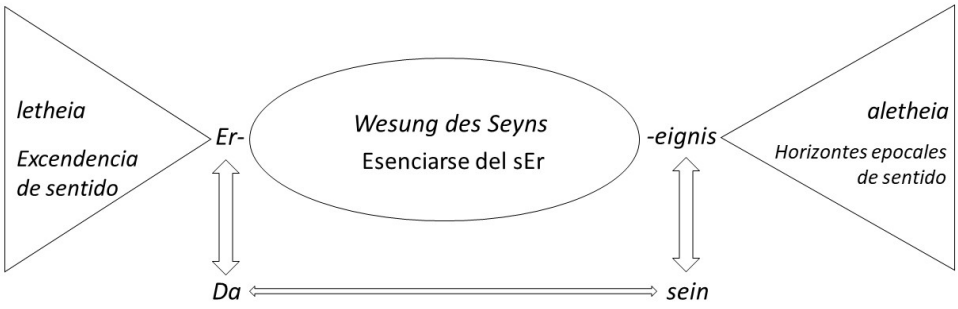
Como Sheehan argumenta, lo que está en el centro del *Er-eignis* es justamente el Da-sein. Sin embargo, aunque el Dasein no se entiende ahora con el carácter subjetivo que tenía en la ontología fundamental, tampoco debe entenderse únicamente en el sentido del ser arrojado. En este caso debemos incluso distinguir entre Dasein y hombre. Con Da-sein, visto desde el *Ereignis*, Heidegger se refiere ahora a la fundación del sentido en cuanto tal, que resulta apropiada históricamente en el hombre. El Da-sein no llega a su *propium* únicamente en la dirección del ser arrojado, del "sEr" al "ahí" [*Sein → Da*], sino en el recíproco pertenecerse y copertenecerse de sEr y hombre. Por tanto, al *Ereignis* pertenece también el "movimiento" del "ahí" al "sEr" [*Da → Sein*] y ello con igual originariedad. El *Er-eignis* no es más que el Da-sein (desubjetivado) en su recíproca oscilación y contraoscilación, como intentamos mostrar en el siguiente esquema:

---

17 Cfr. Ibíd., p. 337.

18 Recordemos que en una nota al pie de una de las primeras páginas de la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger expresa que «"Ereignis" es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar» (GA 9, p. 316).

19 Cfr. Sheehan, 2017, pp. 50-55; Sheehan, 2015, p. 238; Polt, 2013, p. 156.



El devenir Dasein del hombre que Heidegger había tematizado en los cursos de 1928 a 1932[20] se transforma ahora más bien en una tematización de cómo el Dasein deviene hombre o, expresado de una manera más rigurosa, cómo a partir de la recíproca oscilación y contraoscilación del *Er-eignis* se abre la región de sentido en la que ingresa el hombre histórico mediante diferentes constelaciones epocales de significatividad.

La idea de la oscilación [*schwingen*], que desde 1928 Heidegger había empleado para referirse a la trascendencia del Dasein[21], está en el centro de la problemática del *Er-eignis*, lo cual solo significa que permite una apropiación más originaria del esenciase del Da-sein mismo, aunque Heidegger no se refiera a él ahora en los términos de una constitución trascendental. En este sentido Heidegger comenta en el numeral 140 de *BzP* titulado *El esenciarse del sEr* [*Die Wesung des Seyns*]: «Da-sein "es" sólo, donde y cuando el Ser de la verdad. Un, sí el viraje, que precisamente indica la esencia del ser mismo como el *Ereignis* en sí contraoscilante. El *Ereignis* funda en sí al Da-sein (I). El Da-sein funda al *Ereignis* (II)» (GA 65, p. 261/215); y en el siguiente numeral: «En el *Ereignis*, él mismo oscila *en la contraoscilación*» (GA 65, p. 262/215, trad. mod.)[22].

Esta oscilante reciprocidad entre en sEr y hombre en el *Ereignis*, Heidegger la entiende en términos de un necesitar y pertenecer. Por una parte, el sEr necesita del hombre, se a-propia en él. Esta a-propiación es la fundación del sentido como tal. Y, por otra parte, como Polt, Sheehan y también Roberto Walton destacan, el hombre no produce el ser, sino que lo experimenta como arrojado. El sEr no se "reduce" a un horizonte de respectos significativos que el hombre proyecta —como en el caso del concepto de mundo en cuanto significatividad en *SZ*—, porque el conjunto de respectos significativos a partir del cual el hombre se autointerpreta en cada caso a sí mismo e interpreta a la totalidad del ente tienen un carácter histórico. Esto es, los respectos significativos se entienden ahora a partir del carácter vinculante de un horizonte epocal en su movilidad histórica y los horizontes son abiertos desde el recíproco "juego" entre ocultamiento y desocultamiento del *Ereignis* y no a partir de un posicionamiento "subjetivista" del hombre, como parecía suceder por momentos en el contexto de la analítica existencial del Dasein en *SZ*. Tomando en cuenta una observación de Eugen Fink, podemos decir que es ahora, en el contexto de la

[20] Nos referimos sobre todo el curso de 1929/1930 (GA 29/30). Para una aproximación el tema del devenir Dasein del hombre Cfr. Agamben, 2006, pp. 124-126; cfr. también Muñoz, 2007, pp. 91-105.

[21] Cfr. GA 26, pp. 268 y 270.

[22] Para otros lugares de *BzP* donde es relevante la idea de la oscilación Cfr. GA 65, pp. 239/198; 251/207; 261/215; 262/215; 351/282; 372/298; 280/304; 387/309.

problemática del *Ereignis*, cuando el hombre está con "propiedad" en-el-mundo [*In-der-Welt*], arrojado en el Cosmos [*Kósmos*], en lugar de ser el propietario del mundo como en *SZ*[23].

El hombre existe como arrojado en una constelación de significatividad y la multiplicidad de estos horizontes epocales deben entenderse como un relampagueo del sEr en el ahí, como el necesario advenimiento del sEr en el ahí a partir de la pertenencia del hombre al sEr: «*Esta contraoscilación entre el necesitar y el pertenecer* constituye el ser como Ereignis, y lo primero que en el pensar nos incumbe es llevar a la simplicidad del saber, y fundar en su verdad la oscilación de esta *contraoscilación*» (GA 65, p. 251/207, trad. mod.)[24].

En el *Ereignis* el hombre pertenece al sEr y el sEr necesita del hombre. En esta oscilación [*Schwingen*] y contraoscilación [*Gegenschwung*] entre el sEr y hombre, entre el pertenecer [*Zugehören*] y el necesitar [*Brauchen*], la verdad se esencia originariamente en el abismo [*Abgrund*] como una aclarante ocultación [*lichtende Verbergung*]. El concepto de abismo Heidegger lo retoma para explicar ese doble movimiento del *Ereignis* que tiene lugar en el "entre" del Da-sein. El abismo es como tal el "entre" mismo cuyas dos dimensiones son la ocultación, en tanto la excedencia retenida de sentido, y el claro, en cuanto apertura a la comprensión del ser que deviene historia. En su referencia al claro el abismo abre constelaciones epocales de significatividad y en su referencia a la ocultación o rehúso el abismo retiene excedentemente el sentido. Ese sentido retenido posibilita la apertura de las constelaciones históricas de significatividad. El abismo aclara y oculta y en esa medida es el fundamento in-fundado de la verdad misma. Al respecto Heidegger destaca:

> A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El a-bismo es el primer esencial, *aclarante ocultamiento*, el esenciarse de la verdad […] Y ello es la oscilación del viraje entre clamor y pertenencia, la A-propiación, el sEr mismo (GA 65, p. 380/303-304).

Los conceptos de abismo y oscilación se convierten ahora en una guía temática para captar el "flujo" o movilidad, la "*kinesis*" del *Ereignis*. Si el sentido tiene un carácter histórico, esto implica que el *Ereignis* en su recíproca y abismal oscilación contiene ya remisiones temporales. Hay historia del sEr y, como tal, historia del sentido solo porque la verdad se temporiza originariamente en el *Ereignis*.

Heidegger no solo se refiere a una temporización de la verdad, sino también a un espaciamiento originario de la verdad. La fundación del Da-sein obedece a ese equi-originario espaciamiento y temporización que tiene lugar en la oscilación y contraoscilación a-bismal del Ereignis: «El a-bismo es así el sitio instantáneo del "entre" en sí temporizado-espaciado-contraoscilante, como el cual el Da-sein tiene que estar fundado» (GA 65, p. 387/309, trad. mod.). A continuación, nos referiremos al carácter espacio-temporal del *Ereignis*.

---

[23] Con base en esta crítica Eugen Fink plantea la pregunta por el ser a partir de un horizonte cosmológico. No obstante, reconoce que su crítica se dirige a *SZ* y no a los planteamientos heideggerianos después de la *Kehre* que en muchos aspectos son similares a la perspectiva cosmológica de Fink. Cfr. Fink, 2010, pp. 65-68.

[24] Para una confrontación interpretativa de estos pasajes Cfr. Walton, 2011, p. 191.

2. La temporización del sEr y la fundación del sentido en el Ereignis

Aunque los fragmentos referidos al tiempo y al espacio en los *BzP* son algunos de los más complejos, representan, no obstante, uno de los elementos nucleares de la fundación del Da-sein y del hombre histórico como tal. Como una de nuestras intenciones principales es comprender cómo el sentido se funda a partir del tiempo, debemos referirnos necesariamente a las consideraciones que Heidegger dedica al tiempo y al espacio en el marco de la fundación abismal del Da-sein. En concreto Heidegger procura aquí explicar cómo el sentido histórico se funda a partir de la temporización y del espaciamiento originarios, desarrollando una metafísica del tiempo o bien, como ya hemos comentado, una ontocronía.

Por una parte, el *Ereignis* implica una apropiante aclaración en el ahí [*Da*] de la ocultación del sEr: el ser humano se apropia del sEr y, por otra parte, el sEr se dona al hombre en el ahí rehusándose. Que la donación del sEr al hombre implique siempre un rehúso, es la condición de posibilidad de las épocas históricas. Cada constelación epocal no es más que un relámpago del sEr al hombre. El rehúso del sEr es la condición de posibilidad de un nuevo comienzo a partir de la revocación de una constelación epocal anterior:

> el rehúso es el primer sumo obsequio del sEr, su esenciarse inicial mismo. Acaece como la sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada como el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehúso, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo (GA 65, p. 241/199).

En esta tensión entre ocultamiento y desocultamiento se esencia el Da-sein, esto es, el Da-sein llega a su *propium*, el *Ereignis* a-propia porque se abre el claro que funda una constelación epocal de significatividad. Heidegger afirma: «De este modo el sEr, como rehúso asignante, es la a-propiación del *Da-sein*» (GA 65, p. 240/219, trad. mod.)[25]. Y justamente en este oscilar abismal en cuanto recíproco esenciarse de la verdad se abren el espacio y el tiempo originarios: «el espacio-tiempo pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del sEr como *Ereignis*» (GA 65, p. 372/297, trad. mod.).

El espacio y el tiempo no se fundan en el proyecto del *Dasein*, tal y como había sido tematizado en *SZ*, sino que el proyecto histórico de comprensión del ser es posible porque el Da-sein llega a su *propium* a partir de la temporización y del espaciamiento originario del *Ereignis*. La concepción de la temporalidad que en *SZ* se puso de manifiesto es ya una forma derivada de la temporalidad[26].

El espacio y el tiempo son "formas" de este oscilar abismal donde el sEr se tiende hacia el hombre en una rehusante donación (aclarante ocultamiento) y el hombre se tiende hacia el sEr en una pertenencia que no es "posesión" sino abandono [*Verlassenheit*][27]. El sEr abandona al hombre, lo deja ser, lo pone en libertad y lo interpela mediante los claros del relampaguear. Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es la apropiada abertura de las vías de viraje del *Ereignis*, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del sEr y claros del relampaguear (¡el estremecerse de la oscilación del sEr mismo!)» (GA 65, p. 372/298).

---

[25] Cfr. GA 65, p. 262; y también Walton, 2011, p. 191.

[26] Por eso, como Heidegger comenta, *SZ* solo provee una indicación «transitoriamente orientadora» (GA 65, p. 372/297-298)

[27] *Verlassenheit* también puede significar "soledad", "desolación" o simplemente "estar solo" [*allein-sein*]. Sin embargo, esta soledad o abandono debe entenderse en el sentido de un "dejar ser" [*lassen sein*].

La historia del sEr debe comprenderse entonces como esos claros del relampaguear en los cuales el hombre ve repentinamente y sin proponérselo. Este ver repentino e inesperado es el sentido de los verbos *erblicken* y *eräugen* que Heidegger emplea. En el primero resalta como tal la mirada y en el segundo el mirar. Se trata del mirar y de la mirada que se producen, por ejemplo, a la luz de un relámpago en la oscuridad. Debemos pensar en la oscuridad de la noche en la que de repente un relámpago nos posibilita ver algo. Este posibilitar ver es el sentido del donarse del sEr en el claro, del venir a la presencia, del abrir una época y fundar una constelación epocal de significatividad. En estos verbos resuena, además, que el aclarar del relámpago no se encuentra sujeto a nuestra voluntad, no somos nosotros los que fundamos o abrimos el claro, sino que es este cual regalo el que se abre a través de nosotros. De hecho, es el sEr el que llega a sí mismo a través de nosotros, el que se llama a sí mismo a través de nosotros. En esta dirección Heidegger destaca en 1957 en *Identidad y diferencia*: «Er-eignen significa originariamente: mirar repentinamente, esto es, mirar los claros del relampaguear, llamarse hacia sí en el mirar, a-propiar» (GA 11, p. 45).

En esos claros del relampaguear queda proyectada la luz que ilumina la comprensión epocal del ser del hombre. El sEr se a-propia [*er-eignet*] en esos claros y justamente esa interreferencia del relampaguear, en el sentido del encenderse y apagarse o bien en el sentido del venir (a la presencia) y retirarse, tiene un carácter espacio temporal. El espacio y el tiempo son las vías del abismo por medio de las cuales el sEr se desoculta y oculta, se dona y se rehúsa.

Heidegger establece una diferencia entre el abismo en tanto fundamento y el sEr en tanto el fundante [*der gründende*] o bien proto-fundamento [*Ur-grund*]: «El *proto-fundamento*, el fundante, es el sEr, pero respectivamente esenciándose en su verdad» (GA 65, p. 380/304, trad. mod.). El esenciarse de la verdad del sEr significa justamente ese llegar al ahí a partir de las remisiones espacio temporales del abismo y esto se traduce en la fundación del hombre histórico. Que el sEr llegue al ahí es el establecimiento de la originaria correlación del Da-sein. El abismo en cuanto tal es el fundamento del Da-sein (el "entre"), pero hay abismo solo en tanto el sEr se dona y se rehúsa.

En cuanto en el sEr prima el rehúso [*Sichversagen*] es este el proto-fundamento [*Ur-grund*]. Pero este rehúso no es una "huida", por eso es vacilante [*zögernde*], oscilante [*schwingen*] y estremecedor [*erzittern*]: el rehúso [*Versagung*] es la condición del ahí [*Da*]. El rehúso contiene la remisión a una donación [*Schenkung*] y ello implica una apropiación [*Ereignung*]. Al respecto Heidegger afirma: «Mas lo que se rehúsa se rehúsa vacilando, dona así la posibilidad de la donación y de la apropiación» (GA 65, p. 384/306, trad. mod.). Solo hay rehúso allí donde se intenta preservar algo. El claro, la donación, no puede profanar el misterio. Por tanto, el rehúso del sEr es la originaria preservación del misterio. La tensión originaria del *Ereignis* puede ser entendida como esa tensión entre misterio y profanación, entre sentido y significado, entre ser y ente, entre posibilidad y realidad, o también, como indicaremos más adelante, entre eternidad e instante.

Esta primera remisión de la ocultación [*Verbergung*] al claro [*Lichtung*], constituye el fundamento como apertura del abismo, en cuya tensión espacio-temporal el sEr llega —funda— el ahí [*Da*] donde ingresa históricamente el hombre. «El a-bismo, como el primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporización y espaciamiento» (GA 65, p. 383/305). El esenciarse originario de la verdad significa entonces la apertura del ahí[28].

[28] Cfr, GA 65, pp. 381/304; 381/304.

En el abismo se abre el vacío extático donde el espacio y el tiempo se ensamblan recíprocamente. El vacío es la "forma" originaria del espaciamiento y la dimensión extática del abismo se refiere a la temporización originaria[29]. No hay una primacía de uno sobre otro, sino un mutuo pertenecerse y copertenecerse de ambos. En el abismal desfondamiento que se acusa en el vacío y que procede del rehusarse del sEr se produce el espaciamiento [*Räumung*][30] originario, pero como este rehusarse es vacilante [*zögernde*], genera también —simultáneamente— las remisiones extáticas de la temporización [*Zeitigung*] originaria. Heidegger destaca: «El rehusarse no sólo crea el vacío de la privación y la espera, sino con éstas el vacío como un en sí *extático*, *extático* en lo venidero y con ello a la vez abriendo un sido, que dando con lo venidero constituye el presente como ingreso al abandono, pero recordante-aguardante» (GA 65, p. 383/306). La unidad entre espaciamiento y temporización constituyen el ahí [*Da*] donde el hombre ingresa históricamente en el abandono [*Verlassenheit*] del sEr. No hay aquí un orden de fundamentación del espaciamiento respecto a la temporización o viceversa. Ninguno es más originario que el otro; uno y otro proceden del vacilante rehusarse del sEr en el abismo: del *Ereignis*.

Si bien el juego y contrajuego entre ocultamiento y desocultamiento implica una tensión entre futuro y haber sido, en tanto el desocultamiento contiene una remisión extática al futuro y el ocultamiento la remisión extática al haber-sido, la unidad de ese contrajuego y contraempuje es la presencia que tiene lugar en el ahí. El propio Heidegger apunta en *Identidad y diferencia*: «El claro de lo rehusado (tiempo) hace posible la presencia (ser)» (GA 11, p. 151). En el ahí se conjuga la unidad entre ocultamiento y desocultamiento, haber-sido y futuro, en cuanto la apertura de una constelación de sentido, de una posibilidad histórica de comprensión del ser, que supone siempre la retención y la salvaguarda del misterio, esto es, de la excedencia del sentido. La tensión entre donación y rehúso que se produce en la presencia es la condición de posibilidad de las constelaciones de significatividad, así como de su revocabilidad. La apertura de nuevas constelaciones se funda en lo negado —o más bien denegado— a las anteriores constelaciones, esto es, en lo retenido en el rehúso del sEr. la historia, más que una superación, es una reapropiación de lo negado, de lo retenido.

El hombre que habita en esas constelaciones de sentido puede proyectarse comprensivamente hacia un futuro que remite a su condición de arrojado como lo sido y cuya unidad abre la situación presente porque el ahí donde ingresa (por eso *Da-sein* significa "ser del ahí") ya está espaciado y temporizado en el abismal rehusarse del sEr. La problemática del *Ereignis* no es, por tanto, una negación de lo alcanzado en la ontología fundamental, sino una reapropiación más originaria de la concepción del ser en el tiempo.

El espaciamiento y la temporización originarias abren el ahí donde ingresa el hombre como un memorante esperar [*erinnendes Erharren*] en el que «(recordando una encubierta pertenencia al sEr, *(y)* esperando un clamor del sEr, pone a decisión el si o si-no del acceso al sEr» (GA 65, p. 384/306). Solo porque la verdad se esencia a partir del ensamble abismal entre espaciamiento y temporización se origina la historia

[29] Heidegger destaca que el vacío no puede entenderse como un contenedor de las formas puras del ordenamiento espacio-temporal en un sentido físico matemático. Al respecto Cfr. GA 65. pp. 189/160; 383/305; 386/308.

[30] Para Heidegger *Räumung* indica la "constitución" del espacio originario, pero también un "hacer espacio" que tiene lugar cuando el sEr se rehúsa y dona la posibilidad de la apertura del claro. Este "donar" [*schenken*] significa literalmente "regalar", "obsequiar". En efecto el sEr obsequia la luz del relámpago que nos permite mirar, esto es, comprender.

y el ámbito del sentido donde el hombre puede comprender afectivamente[31]. Heidegger afirma: «El espacio-tiempo es el sostén abarcador de la reunión que encanta extáticamente, el a-bismo así ensamblado y correspondientemente templado, cuyo esenciarse en la fundación del ahí a través del *Da*-sein (sus vías esenciales del abrigo de la verdad) deviene histórico» (GA 65, p. 386/308).

3. Temples de ánimos fundamentales: la reducción fenomenológica hacia el sEr en la historia de la metafísica y la posibilidad histórica de la filosofía

En tanto la historia se constituye a partir de un relampaguear del sEr, la tensión entre ocultamiento y desocultamiento no es más que la tensión temporal entre eternidad e instante. La eternidad no se entiende ahora en el sentido que la metafísica occidental la ha concebido, esto es, como lo que se haya fuera del tiempo en cuanto sucesión ininterrumpida de ahoras, sino como lo que se retrae en el instante para volver nuevamente de forma transformadora[32]. Para la comprensión de la relación tempórea entre eternidad e instante es decisivo el numeral 238 de los *BzP*, donde Heidegger afirma casi lapidariamente: «Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, no como lo igual, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el sEr, de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo». Y para concluir el fragmento Heidegger interroga: «¿Qué es entonces eterni-zamiento?» (GA 65, p. 371/297, trad. mod.).

El fundamento temporal de la historia es entonces la temporalidad que se temporiza en el *Ereignis* entre eternidad e instante. Así como cada época histórica debe entenderse a partir de la presencia que se temporiza en unidad como el futuro del desocultamiento y el haber-sido del ocultamiento, el instante es como tal la condición de posibilidad del presente, esto es, el presente se abre como instante[33].

Para Heidegger los instantes en los que se abre el presente se corresponden con la fundación de las diferentes épocas de la historia de la metafísica occidental por parte de un pensador o conjunto de pensadores que son capaces de mirar en el horizonte abierto por el relámpago del sEr. Los pensadores llevan a la palabra y al concepto lo divisado en el instante del claro y ello se convierte en el horizonte de significatividad para una época histórica. La historia que Heidegger está pensado aquí no es otra que la historia de la metafísica occidental. El sEr llegó por primera a la palabra y al concepto —para "inmediatamente" sustraerse y rehusarse— en el pensamiento presocrático griego. A este Heidegger lo reconoce como el primer inicio donde está resguardado todo lo oculto, esto es, lo eterno que puede regresar transformadoramente, y a partir del cual se debe dar el salto al otro comienzo[34].

La historia tematizada por Heidegger no es la historia universal, sino la historización filosófica del sEr, a partir de la interpelación inicial del sEr en el pensamiento

[31] En este sentido *Beiträge zur Philosophie* no representa una superación de *Sein und Zeit*, sino un paso —o varios pasos— atrás en el develamiento de la esfera originaria de donde procede la analítica existencial del *Dasein*.

[32] Cfr. Gómez Pedrido, 2010, pp. 236-239.

[33] Cfr. Másmela, 2000, p. 115.

[34] En relación con la esencia de las posiciones metafísicas fundamentales Cfr. GA 65, pp. 169-224; GA 66, pp. 68-80. Además Cfr. Martin Heidegger, *1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens / 2. Einübung in das philosophische Denken* (GA 88).

griego. Las sucesivas épocas históricas que de aquí se derivan representan cada vez un mayor alejamiento de lo experienciado en ese inicio, esto es, un olvido del sEr y una afirmación del ente. Podría decirse que el claro abierto en el primer inicio es cada vez más débil, de modo que nos aferramos cada vez más al ente y a los significados constituidos. Esto no implica desconocer la existencia de "posiciones metafísicas fundamentales" que representan, en diferentes momentos históricos, el espíritu de cada época y que se expresan a partir de la "teoría" de algunos filósofos.

Sin embargo, lo peculiar de los pensadores que abren cada época histórica no radica en su "fuerza visual", en el sentido de una vigorosa capacidad analítica que les permita comprender o descifrar un determinado enigma. En cuanto somos arrojados al ahí en el cual el sEr llega a su *propium*, no podemos condicionar subjetivamente su a-propiación [*Er-eignung*], solo podemos corresponder a su don, esto es, a su regalo, obsequio. Y para poder corresponder a este don o llamada, Heidegger considera que debemos estar templados de manera fundamental. Por tanto, detrás de cada posición metafísica fundamental hay un temple de ánimo fundamental que posibilita la correspondencia con la interpelación del sEr. La historia de la metafísica no es sólo la historia de las grandes concepciones que han determinado las diferentes maneras de comprender el ser epocalmente, sino que es mucho más originariamente la historia de los temples de ánimo fundamentales a partir de los cuales el hombre ha correspondido a la llamada, al relámpago del sEr en el instante. El ver en el claro ha sido más bien un pre-sentir [*Vorahnung*] la llamada en el instante de la donación del sEr.

A partir de los temples de ánimo fundamentales es que se constituyen los conceptos que determinan la comprensión de una época y ello por el gran "poder" que se deriva de la experiencia del temple de ánimo. Heidegger reconoce al asombro [*thaumazein*] como el temple de ánimo fundamental del primer inicio que funda la historia de la metafísica occidental. La filosofía es, por tanto, tal y como Heidegger lo dice al final del curso de 1929/1930, asombro[35]. El carácter fundamental de un temple radica entonces en reconducirnos a ese asombro inicial ante la habitualidad de las cosas, ante la habitualidad del ser de los entes, ante la maravilla de ser[36]. En ese sentido Heidegger se refiere ya en los inicios de *BzP* a la retención [*Verhaltenheit*] como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo, en cuanto es «la pre-disposición del estar dispuesto al rehúso como donación. En la retención domina, sin apartar aquel retroceder, el volverse al vacilante negarse como esenciarse del sEr» (GA 65, p. 15/31, trad. mod.). La retención es, por tanto, el pre-sentimiento de lo retenido en el primer inicio, esto es, el pre-sentimiento del ocultamiento del sEr como tal.

Sin embargo, el volverse a lo retenido no es un fruto de la voluntad. El sEr, en tanto proto-fundamento, siempre se dona originariamente en el ahí. Sin esta donación no hay comprensión del ser —al menos no hay comprensión filosófica del ser ni historia filosófica del sEr—. El sEr interpela al hombre en el ánimo, de modo que el hombre debe aguardar "serenamente" a la interpelación del sEr. ¿Significa ello un abandono de la fenomenología en favor de una mística del sEr? ¿Podemos continuar aquí hablando de fenomenología? ¿No ha devenido esta ontocronía histórica en la más nefasta metafísica del sEr?

La posibilidad de continuar hablando de fenomenología depende aquí de la posibilidad de la reducción fenomenológica como tal. Por supuesto que si el carácter primario del sEr es su vacilante rehúso en el *Ereignis*, con ello la "donación" —del sEr— adquiere

[35] Cfr. GA 29/30, p. 531/432
[36] GA 45, p. 166

un papel protagónico. Por tanto, en la fenomenología se trata de alcanzar reductivamente lo que ya siempre se ha dado históricamente mediante una serie de constelaciones significativas regidas por conceptos de carácter metafísico. Un primer momento de la reducción fenomenológica en el marco de la historia del sEr se expresaría en los conceptos y experiencias fundamentales en que se concentra el espíritu de una época. A ello correspondería una reconstrucción de la historia de la filosofía a partir de las experiencias (anímicas) fundamentales que han servido de base para la legitimación de los conceptos que han regido las diferentes épocas de la historia del sEr. Pero, a su vez, la identificación "reductiva" de los conceptos fundamentales que se han legitimado históricamente a partir de experiencias anímicas de carácter epocal es posible por un ("nuevo") temple de ánimo fundamental que nos sitúa en el tránsito hacia una nueva época.

Esto significa para Heidegger la tematización de la historia de la metafísica desde los presocráticos hasta Nietzsche, tomando como hilo conductor el alejamiento de la experiencia inicial del *thaumazein* en Grecia mediante la sobriedad del pensamiento racional y calculador que cada vez se atiene más al ente como aquello de lo que puede disponer y que puede controlar. Respecto a los conceptos fundamentales de la historia de la metafísica el propio Heidegger comenta de una forma resumida en *Identidad y diferencia*: «Hay Ser solamente en este y aquel histórico carácter: Φύσις, Λόγος, Έν, Ιδέα, Ένέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder y voluntad de la voluntad» (GA 11, pp. 72-73)[37]. La filosofía ha ejercido un papel rector de la vida cotidiana mediante estos conceptos metafísicos.

Lo que Heidegger nos quiere decir ahora en un nivel histórico es algo que podemos entenderlo en relación con el concepto de mundo que desarrolla ya en *SZ*. Así como el plexo de remisiones significativas determina el comportamiento utilitario del hombre para con el ente, el conjunto de conceptos metafísicos de una época determina el comportamiento y auto-interpretación del hombre respecto a sí mismo y a la totalidad del ente. Sin embargo, detrás de estos conceptos, y esto es lo verdaderamente radical y novedoso de Heidegger, hay experiencias fundamentales que se encuentran respaldadas por temples de ánimo, de modo que la historia de la metafísica, más que una historia de esos conceptos que acabamos de mencionar, es una historia de los temples de ánimo fundamentales que han despertado como tal el cuestionar filosófico y detrás de los cuales se encuentra siempre, aunque quizás solo solapadamente, el asombro del pensamiento inicial griego[38].

Sin embargo, como la historia de la metafísica se debe entender siempre como un alejamiento de la experiencia inicial del asombro, entonces lo fenomenológicamente relevante no es solamente "reducir" cada época a su horizonte conceptual de significatividad, ya que ello Heidegger lo entiende siempre como un alejamiento del sEr y una afirmación cada vez mayor del ente, sino mirar en la dirección de lo retenido como tal en el primer inicio. En este sentido la reducción fenomenológica más radical es aquella que se dirige a lo denegado en todas las constelaciones de sentido de la historia de la metafísica y que, por tanto, procura remontarse a lo retenido en la experiencia inicial del pensamiento filosófico occidental[39].

Lo que denominamos "primer momento reductivo", en cuanto reducción de la historia de le metafísica a sus conceptos y experiencias fundamentales, está fundando doblemente en temples de ánimo. Por una parte, las constelaciones significativas

[37] Cfr. también GA 14, p. 147.

[38] Cfr. Coriando, 2002. Quizás sea este el estudio más completo que hasta el momento se ha realizado sobre el respaldo afectivo y anímico de las posiciones fundamentales de la historia de la metafísica.

[39] Como afirma Paul Slama, la reducción de todas las reducciones se entiende en este caso como la reducción de todos los «modos de retiro del ser a lo largo de la historia» (Slama, 2018, p. 16)

se han constituido históricamente mediante temples de ánimo epocales y, por otra parte, la posibilidad de la reducción fenomenológica de todas esas constelaciones epocales se debe a un nuevo temple de ánimo que abre a su vez una nueva época. La fenomenología se entiende aquí como el movimiento del aparecer histórico del sEr —que con propiedad es más bien un rehuir— y la reducción como la posibilidad de la fundación de una nueva constelación significativa —de una nueva época— y la revocación de la anterior[40].

Sin embargo, la reducción que propone Heidegger es aún más radical porque no solo implica la revocación del horizonte significativo anterior, sino de la metafísica en su conjunto que extrae sus raíces de la "idea" platónica. Esto implica que el temple de ánimo tiene que templar de forma tal que sea removida la metafísica hasta sus mismos cimientos.

La posibilidad de esta reducción de las reducciones radica, como ya indicamos, en el temple de ánimo fundamental de la retención, el cual se encuentra en una proximidad esencial con el espanto [*Erschrecken*] y el temor [*Scheu*]. Respecto al primero Heidegger afirma: «El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez cautivante» (GA 65, p. 15/30, trad. mod.). Con relación al temor [*Scheu*] Heidegger destaca: «Del temor en particular surge la necesidad del silencio y éste es el predisponiente dejar esenciase del sEr como *Ereignis*, que determina toda posición respecto del ente y actitud con respecto al mismo» (GA 65, p. 15/31, trad. mod.).

En la unidad de estos temples de ánimo fundamentales se encuentra la posibilidad de ser remontados silenciosamente al rehúso y ocultamiento del sEr en cuanto un presentimiento de lo retenido[41]. La retención y el presentimiento nos remiten a la ten-

[40] En esta reapropiación del concepto de "reducción" y de fenomenología hay ciertos paralelismos con Hegel que el mismo Heidegger muestra en su lección de 1930/1931 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Allí dice que la expresión "fenomenología del espíritu" se puede entender de dos maneras: por un lado, como si se tratara de un genitivo objetivo. Lo que significaría que el espíritu es el objeto al que pertenece la expresión fenomenología. La fenomenología es algo que un filósofo hace en donde tiene como objeto de estudio al espíritu. Heidegger dice que este es el sentido en que se entiende la expresión fenomenología en Husserl. Pero, por otro lado, la expresión puede ser entendida como un genitivo subjetivo. Lo que significaría que la fenomenología le pertenece al espíritu. La fenomenología no es entendida como una ciencia que versa sobre el espíritu. Más bien el espíritu tiene a la fenomenología en el sentido en que esta no es una ciencia sino un acontecer del propio espíritu. La obra de Hegel versa sobre esto último, es decir, sobre el proceso de aparición o fenomenización del espíritu. Expresamente Heidegger destaca: «Fenomenología es el modo —no uno entre otros— sino el modo como el espíritu mismo es. Fenomenología del espíritu designa la aparición total y propia del espíritu. ¿Frente a quién? ¡Frente a él mismo! Ser fenómeno, aparecer, significa presentarse y, además, presentarse de modo tal que con ello algo diferente se muestre frente a lo antecedente, que lo que se presenta se presente en contra de lo anterior y que lo anterior descienda con ello a la apariencia» (GA 32, p. 34; para la delimitación de este concepto de fenomenología frente a la fenomenología de la conciencia de Husserl Cfr. GA 32, p. 40). Definitivamente parecería que el concepto heideggeriano de fenomenología en el marco de la historia del sEr se encuentra en una dirección más próxima a esta interpretación de Hegel que al concepto husserliano de fenomenología. Sin embargo, como hemos argumentado, no podemos subestimar el peso que en el pensar ontohistórico tiene la "reducción de todas las reducciones" como superación de la metafísica, lo cual nuevamente vuelve a aproximar a Heidegger a su concepto temprano de fenomenología en un directo vínculo con Husserl.

[41] En un primer momento Heidegger denomina presentimiendo [*Ahnung*] al temple de ánimo fundamental del otro comienzo, en cuanto unidad de los temples del espanto, retención y temor (Cfr. sobre todo numerales 5 y 6 de *BzP*: GA 65, pp. 11-23/27-37]). Sin embargo, ya desde aquí destaca que «la retención es el *centro* para el espanto y el temor. Estos caracterizan sólo más expresamente lo que originariamente le pertenece» (GA 65, p. 15/31). Más adelante la retención se identifica directamente

sión extático-espaciante del juego entre donación y rehúso del *Ereignis* y nos disponen para lo oculto en cuanto posibilidad de otro comienzo, que Heidegger lo entiende en contraposición a la afirmación metafísica del ente.

Por tanto, la reducción de todas las reducciones implica, a la par de una proyección conceptual de lo reducido y de una destrucción (deconstructiva) de las concepciones fundamentales de la historia de la metafísica, la fundación de una nueva época y la inauguración de una nueva constelación de sentido que esté dispuesta anímicamente para la revocabilidad de los horizontes de sentido de la metafísica. Al margen de las diferencias que se pueden apreciar en las constelaciones de sentido de la metafísica, todas ellas están determinadas por un alejamiento del sEr y un predominio de la racionalidad a partir de diferentes horizontes conceptuales que encuentran su máxima expresión en la técnica planetaria contemporánea que Heidegger intenta aprehender mediante el concepto de la maquinación [*Machenschaft*].

Siguiendo a Byung-Chul Han, puede decirse que la metafísica está determinada por una afirmación de lo positivo del ente o por un exceso de positividad y que mediante el temple de la retención se trata de que nos remontemos anímicamente a la negatividad del *Ereignis*, en cuanto excedencia originaria que posibilita la fundación de una nueva época dispuesta no solo para lo positivo, para la técnica, para lo pornográfico, para lo manipulable y controlable, sino también y sobre todo para lo negativo, para lo revocable, para el misterio, para el *Eros*[42].

En la ejecución de la fenomenología se siguen manteniendo aquí los tres momentos del método que Heidegger desde el curso de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* había determinado[43], solo que ahora en un proyecto de carácter ontohistórico. La reducción implica el remontarse a lo retenido del *Ereignis*, la construcción supone la fundación y apertura de una nueva época (El otro comienzo [*Der neue Anfang*]) y la destrucción se entiende en términos de una demolición de la metafísica. Además, tal y como la angustia y el aburrimiento condujeron a la analítica existencial y metaontológica al horizonte de la temporalidad, es también un temple de ánimo fundamental en el pensar ontohistórico el que deberá articular fenoménicamente los tres momentos del método fenomenológico.

Esa disposición para un nuevo comienzo es, además, la más originaria libertad, en cuanto apertura a la negatividad del sEr y a la revocabilidad de lo constituido. La filosofía y en particular en este caso el pensamiento de Heidegger es un ejercicio de libertad o bien de "liberación", en cuanto disposición para lo nuevo, pero no en el sentido del curioseo que solo invierte la dirección de las fórmulas conocidas, sino para eso nuevo que puede serlo como tal porque hunde sus raíces en lo ontológicamente más originario de todo: el rehúso y negatividad del sEr. Y aunque Heidegger prefiere no emplear el concepto de trascendencia en este caso, podemos decir que la filosofía, en cuanto superación, es ya la originaria trascendencia, en cuanto apropiación de la oscilación y contraoscilación del *Ereignis*.

La *kinesis* del *Er-eignis* implica ese extático y espaciante vacilante rehúso, a partir del cual la excedencia originaria de la negatividad deviene (en el ahí) sentido abierto a la siempre posible revocabilidad. De hecho, lo retenido en el *Er-eignis*, lo no-donado es aquello que está más allá de todo horizonte, más allá de todos los horizontes de significatividad de todas las épocas de la historia de la metafísica[44].

---

como el temple de ánimo fundamental del otro comienzo (Cfr. GA 65, pp. 33-36/44-46).

42 Cfr. Han, 2014.

43 Cfr. GA 24, pp. 29-30/47-48.

44 Después de *BzP* Heidegger se referirá a este ámbito originario del sentido mediante el concepto de

En tanto la posibilidad de la reducción de todas las reducciones ha de provenir de ese más allá de todos los horizontes, en el temple no se puede suscitar un quedar cautivados por un horizonte como en el caso del aburrimiento profundo, sino un ir más allá del horizonte en cuanto disposición para lo oculto. Una vez más la arbitrariedad del temple decide los destinos no solo de la fenomenología, sino, en este caso, de la historia. El destino de la filosofía depende del temple de ánimo fundamental. La afirmación sobre la "muerte de la filosofía" significa que nos movemos en los marcos de un horizonte de sentido epocal gastado, lleno de curiosidad y esencialmente pobre en asombro. La posibilidad de la filosofía depende de la fundación de un nuevo horizonte de sentido, esto es, de un nuevo comienzo, y este solo puede ser dado por un temple de ánimo fundamental de carácter histórico. El destino de la filosofía es, por tanto, el destino de Occidente. Uno y otro penden de un temple de ánimo fundamental. Pero ¿cómo ha de interpelarnos este temple? O más específicamente ¿cuál es el motivo para que el temple se apodere de nosotros o al menos de los fundadores, esto es, del fundador futuro?

El camino fenomenológico de Heidegger parece depender de la respuesta a esta pregunta. Al margen de las oscuras y casi esotéricas indicaciones que Heidegger ofrece en apartados como ese dedicado a *El último dios* [*Der letzte Gott*] en los *BzP*, podemos decir que no hay una respuesta a esa pregunta, si bien ahora tenemos la convicción histórica de que los conceptos que determinan el horizonte de cada época y de la metafísica en su conjunto hunden sus raíces en las experiencias de los temples de ánimo fundamentales. En ellos se pone como tal en marcha la filosofía y el filosofar mismo. En ellos se ponen en marcha los pensadores (y los poetas) que fundan y abren épocas mediante conceptos que determinan la trabazón significativa de un horizonte histórico.

Sin embargo, en la descripción de los temples del otro comienzo que Heidegger ofrece hay al menos algunos elementos que señalan una dirección en la que nosotros podemos disponernos para el temple, en caso de que ello sea posible. Se trata de la reverencia al silencio. Pareciera como si solo aquel que calla, que permite que el silencio resuene en la experiencia del temple fundamental, puede escuchar la "voz" del sEr para entonces decir la palabra que funda. Recordemos, además, que el verbo alemán *stimmen* [templar] es etimológicamente muy próximo al sustantivo *Stimme* [voz]. Solo desde el silencio podemos aguardar temerosamente la interpelación resonante del sEr. Y justamente porque el lenguaje, en cuanto guarda-medida del *Ereignis* e instaurador del concepto[45], se funda en el silencio, en este alcanzamos la apertura más originaria al sentido retenido, como destaca Jean-Luc Nancy en una directa remisión a Heidegger:

> el escuchador (si puedo darle ese nombre) se tensa, para terminar, a causa de un sentido (y no está tendido hacia, intencionalmente) o bien es ofrecido, expuesto a un sentido […] El sentido se abre en el silencio […] Se trata en verdad, y debe tratarse hasta el final, de *escuchar* ese silencio del sentido […] la escucha en cuanto está dispuesta al afecto y no sólo al concepto (que no compete más que al entender) […] Esta disposición profunda […] es una relación con el sentido, una tensión hacia él: pero hacia él con completa anterioridad

Gegend, La superación del carácter horizontal de la pregunta por el sentido del ser en el pensar onto-histórico de Heidegger a partir del concepto de *Gegend* (ámbito originario) ha sido destacada por von Herrmann en su texto *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*, que es uno de los estudios más amplios del pensamiento de Heidegger a partir de 1936 (Cfr. von Herrmann, 1994, p. 381). Cfr. también Walton, 2011, p. 196.

45 De esta manera concluye Heidegger *BzP*: «El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guarda-medida. Guarda la medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la fuga y de su emsamble (Ereignis)» (GA 65, p. 510/401-402, trad. mod.)

> a la significación, sentido en estado naciente, en un estado de remisión para el que no está dado el fin de esta última (el concepto, la idea, la información) […] Estar a la escucha es estar dispuesto al inicio del sentido […] (Nancy, 2015, pp. 53-56).

¿Tendrá entonces que hacer silencio la fenomenología? Quizás sea esta la única forma de «resistir creadoramente en el a-bismo» (GA 65, p. 36/46)[46].

Referencias

AGAMBEN, Giorgio (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

CORIANDO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

FINK, Eugen (2010). *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

GÓMEZ PEDRIDO, Mario (2010). "La temporareidad originaria del Ser (Seyn) en los Beiträge zur Philosophie: entre el instante y la eternidad", En CATOGGIO; PARENTE (eds.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: Eudem.

GREISCH, Jean (2013). "Der philosphische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins", en DIETER (ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

HAN, Byung-Chul (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Diferenz,* ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens,* ed. Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes,* ed. Ingtraud Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.

HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der „Logik",* ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides,* ed. Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis),* ed. Friedrich-Wilhelm

[46] Se trata en este caso de una definición del temple de ánimo de la retención que Heidegger ofrece al finalizar el numeral 13, que precisamente se titula *La retención*.

von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung,* ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns,* ed. Peter Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann*,* 1998.
HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang,* ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann*,* 2005.
HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis,* ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Geschpräche* ed. Ingrid Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann*,* 1995.
HEIDEGGER, Martin (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.* Buenos Aires: Biblos.
MÁSMELA, Carlos (2000). *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta.
MUÑOZ *PÉREZ*, Enrique (2017). "Heidegger y la pregunta por el hombre", en *Veritas*, vol. II, n*º* 16, pp. 91-105.
NANCY, Jean-Luc (2015). *A la Escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
POLT, Richard (2013). "Beiträge zur Philosphie (Vom Ereignis): Ein Sprung in die Wesung des Seyns", en DIETER (Ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
SCHNELL, Alexander (2005). *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1225-1930*. Paris: VRIN.
SEUBOLD, G*ünter;* y SCHMAUS, Thomas (2013). "Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun", en DIETER (ed.). *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
SHEEHAN, Thomas (2015). *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*. Maryland: Rowman & Littlefield.
SHEEHAN, Thomas (2017). "But What Comes Before the «After»", en POLT; FRIED (eds.). *After Heidegger*. London: Rowman & Littlefield.
SLAMA, Paul (2018). "En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique?", en *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIV, 1,.
VIGO, Alejandro (2020). "Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleteiología", en *Revista de Filosofía Claridades*, 12/2, pp. 45-74.
VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zu Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
WALTON, Roberto (2011). "El camino hacia lo inaparente", en ROCHA DE LA TORRE (ed.), *Heidegger hoy, Estudios y Perspectivas*. Bogotá: Grama.
WALTON, Roberto (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Aula.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 245-262
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.115

El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente

Martin Heidegger's hermeneutic phenomenological method and the possibility of independent philosophical inquiry

ÁLVARO LEDESMA ALBORNOZ
(Universidad San Francisco de Quito)

Resumen: La cuestión del método en la filosofía temprana de Martin Heidegger ha sido objeto de estudio de varios trabajos académicos importantes. A pesar de un análisis profundo de su procedencia, operatividad, sentido, etc., la literatura académica no ha logrado destacar un aspecto fundamental de este método, a saber, su potencial filosófico independiente, esto es, su capacidad de ser usado para una reflexión filosófica que no se compromete con las investigaciones concretas realizadas por su autor. En este contexto, el presente artículo persigue dos objetivos. Por un lado, se procura describir de manera clara y ordenada los aspectos metódicos de la fenomenología hermenéutica a partir de las motivaciones propias que le dan forma y, por otro lado, se busca fundamentar la posibilidad de un uso filosófico de este método para investigaciones independientes.
Palabras Clave: fenomenología, hermenéutica, método

Abstract: The question of method in Martin Heidegger's early philosophy has been the subject of several important academic works. Despite an in-depth study of its origin, operability, meaning, etc., the academic literature has failed to highlight a fundamental aspect of this method, namely its independent philosophical potential, that is, its ability to be used for a philosophical questioning which does not compromise itself with the concrete investigations carried out by its author. Within this scope, the following paper pursues two objectives. On the one hand, it is intended to describe in an orderly and clear manner the methodical aspects of hermeneutic phenomenology based on the motivations that shape it and, on the other hand, it is intended to establish the possibility of a philosophical use of this method for independent research.
Keywords: phenomenology, hermeneutics, method

Introducción

En las últimas décadas ha habido un creciente interés en la cuestión del método desarrollado y utilizado por Martín Heidegger para abordar la esfera del vivenciar de forma filosóficamente estricta, principalmente en sus períodos friburgués temprano y marburgués. Este interés ha dado como fruto trabajos significativos que han buscado aclarar este tema, muchas veces oscuro en la misma bibliografía heideggeriana[1]. En

[1] Véase, entre otros, Gethmann, 1974; 1993; Oudemans, 1990; Dahlstrom, 1994; Streeter, 1997; Imdahl, 1997; Crowell, 1998; Xolocotzi, 2004; De Lara, 2008; Camilleri; Launay, 2008 (en especial Cap. XII);

estos estudios se ha intentado no sólo dilucidar el método como tal, sino también mostrar su conexión con las investigaciones heideggerianas de la vida fáctica, la experiencia religiosa, el sentido intencional de la vida y la pregunta por el sentido de ser en general. A pesar de todos sus aciertos, estos estudios no han sabido mostrar el potencial filosófico *independiente* del método hermenéutico-fenomenológico[2]. El presente artículo ambiciona ofrecer un aporte a esta tradición de estudio persiguiendo dos objetivos, por un lado, abordar el método de una manera *unitaria,* sintética y clara, mostrando las motivaciones de las cuales se deriva su desarrollo[3], y, por otro lado, presentar la posibilidad de su uso independiente. Esta independencia, como se argumentará a continuación, no refiere a una autonomía del método respecto de la objetualidad que le da forma, sino a una autonomía respecto de las investigaciones concretas de Martin Heidegger. Estos dos objetivos constituirán respectivamente las dos partes del presente artículo.

1. El método hermenéutico-fenomenológico

El ejercicio filosófico temprano de Martin Heidegger está principalmente motivado por la pregunta por el método, la cual el autor en varias ocasiones explicita como la tarea principal de la filosofía[4]. Esta pregunta se enmarca en el horizonte abierto por la fenomenología, la cual, según Heidegger, inaugura un ámbito nuevo de investigación filosófica, a saber, la esfera de la vivencia en su carácter intencional. El primer motivo que lleva a Heidegger al desarrollo de su método es la idea de que una fenomenología de carácter estático y reflexivo puede fallar en la captación del *sentido propio* de esta esfera al instituir la actitud teórico-reflexiva como el modo propio de su aprehensión. La vida, dice Heidegger en el curso de 1919, «no pasa frente a mi como una cosa que yo pongo, como objeto, sino que yo me apropio de ella y ella se apropia de sí, según su esencia»[5]. La vida *se manifiesta* como un proceso [*Vollzug*], ella *es en* el ser vivida, y este sentido, junto con sus caracteres específicos, se pierden, según Heidegger, al ser concebida como objeto de contemplación [*Objekt*]. La pregunta por el método es, primordialmente, una pregunta por *el modo de acceso* y *la aprehensión* del sentido *original* de la vida *en su ser vivida*[6].

Arrien, 2011; 2014; Rodríguez, in De Lara (Ed.), 2011

2 Una excepción a esta crítica se encuentra en el campo de la reflexión ética con el trabajo de Rodríguez, quien en su libro *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica* aclama la necesidad de abordar la pregunta ética desde el método de la indicación formal (Cfr. 2015b, pp. 163 y ss.). A pesar de esto, en el texto no se contempla al método en su totalidad unitaria y no se lleva a cabo satisfactoriamente lo aclamado.

3 Puede objetarse que en la fenomenología heideggeriana no hay un método "estándar". Si bien es innegable que en el desarrollo de la filosofía heideggeriana tanto las preguntas guía como el objeto de estudio cambian, es asimismo cierto, que el método que investiga la vida fáctica (ya sea como objeto propio de estudio o como medio para la reflexión sobre otro objeto) *responde desde un primer momento a las exigencias de esta objetualidad.* Esto es evidenciable tanto en las primeras lecciones, cuyo objeto es el sentido propio de la vida, como en la investigación ontológica por el sentido de ser en general llevada a cabo en *Ser y Tiempo*. Como se mostrará en el presente texto, la dependencia del método en el modo propio de ser de la vida da razón suficiente para postular cuatro aspectos imprescindibles y de cierta forma "estandarizables" de su proceder.

4 Cfr. GA 56/57, pp. 169 y ss.; GA 58, pp. 137, 231; GA 59, p. 169; GA 63, p. 72; GA 60, pp. 10, 88; GA 27, pp. 44 y ss.

5 GA 56/57, p. 75.

6 Según los primeros cursos friburgueses, los principales objetos de estudio de la filosofía son la vida

Ahora bien, el método buscado no es un método universal capaz de ser exportado a otras ciencias o de ser importado de éstas. La razón de esto es que, como Heidegger aclara varias veces en sus cursos friburgueses, el método no es independiente de la objetualidad [*Gegenstand*] investigada. Por el contrario, *el método debe surgir y responder a las determinaciones y exigencias particulares de la objetualidad*[7]. Esta concepción da lugar a un *primer problema metodológico* con el que se enfrenta la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y el cual *motiva* su desarrollo: por un lado, es necesario desarrollar un método que capte a la vida en sus determinaciones específicas y, por otro, es necesario poseer *de antemano* una comprensión de estas determinaciones para poder desarrollar un método *adecuado* a ella.

Este problema de carácter lógico-circular se disuelve, sin embargo, al abandonar un pensamiento deductivo y al adoptar una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, esto es, una perspectiva que se guía por el modo de ser de la objetualidad investigada y el modo de ser de la investigación (interpretación): no se trata de fundamentar la posibilidad de un método adecuado desde un punto de partida neutro, sino que se procura reconocer que la posibilidad de un método adecuado está ya dada en el propio desenvolvimiento de la vida por cuanto ésta se ejecuta siempre como una *comprensión de sí misma*. La fenomenología muestra que la vida no sólo se desenvuelve en la forma de una intuición de objetos reales (percepción), imaginarios (fantasía), ideales (juicio), etc., sino también, como Husserl mostró, en la forma de intuiciones de las categorías de dichos objetos [*kategoriale Anschauung*][8] y, como Heidegger añade, al modo de una intuición del sentido de la relación entre la vida y la objetualidad (vivida / experimentada) y de la vida consigo misma, dicho de otra forma, al modo de una intuición del sentido reflejado en la vivencia, intuición a la que llama *intuición hermenéutica* [*hermeneutische Intuition*][9]. En la vivencia de un paisaje natural, por ejemplo, la vida no sólo intuye los objetos "reales" que constituyen el paisaje (árboles, animales, nubes, etc., así como sus partes constitutivas: tronco, hojas, etc.), sino que intuye *primariamente* el sentido mismo de "paisaje" (a diferencia del aglomerado de objetos naturales) y con ello se intuye a sí misma de un cierto modo: como *percipiente* (percibo los distintos elementos del paisaje con mis sentidos), como *anímicamente constituida* (el paisaje me conmueve), como *proyectiva* (el sentido del paisaje surge en referencia al motivo por el cual yo me encuentro *con* y *en* él), etc.[10] Este carácter de auto-aprehen-

fáctica (Cfr. GA 58, p. 237; GA 62, pp. 362-363) y el mundo significativo (Cfr. GA 59, p. 197), ambos en su sentido práctico operativo.

7 Cfr. GA 59, p. 174; GA 60, pp. 9 y ss.; GA 61, pp. 45 y ss.; GA 29/30, p. 295. Véase también: De Lara, 2008, pp. 81 y ss.; Vigo, 2005, p. 259; Hoffmann, 2005; Gethmann, 1974; Greisch, 1997, p. 93.

8 Cfr. Hua XIX/2, § 40 y ss.

9 Cfr. GA 56/57, p. 117. En el semestre de invierno de 1919/1920 Heidegger escribe: «Wie kann sich die Anschauung von Lebenssituationen explizieren? Im reinen *Verstehen,* das sich ausformt in der Interpretation von Sinnzusammenhängen» (GA 58, p. 233). Véase también: GA 56/57, p. 109. Heidegger llama aquí a la intuición hermenéutica «comprender puro», en donde el adjetivo "puro", como bien recalca Rodríguez, no debe ser entendido como exento de *empiria*, sino como receptor de lo propio en el comprender (Cfr. Rodríguez, 1996, p. 74, nota No. 31). La intuición hermenéutica es primariamente el comprender de los nexos de sentido que se juegan en las diferentes vivencias. En *Ser y Tiempo* la *evidencia fenomenológica* (de la existencia) acontece en la aperturidad [*Erschlossenheit*]. Por esta razón es la aperturidad el lugar de la verdad (y de la verdad de la existencia) (Cfr. SZ, § 44, c). Cfr. Sheehan, 2015, p. 123. Para una interpretación de la aperturidad como una ontologización de la intuición categorial husserliana véase Øverenget, 1998, Cap. VI.

10 En el § 18 de *Ser y Tiempo* Heidegger muestra que la acción de martillar no sólo abre al ente (martillo) con un sentido dentro de un horizonte de significatividades, sino que también devela el carácter de poder-ser de la vida [*Seinkönnen*] (entendido como por-mor-de: *Worumwillen*), el cual abre este mundo

sión o auto-comprensión [*Selbstverständnis*] es el carácter específico de la vida al que la fenomenología hermenéutica busca estudiar. Su método debe ser instrumento de una *explicitación* de esta comprensión[11].

Con esto se argumenta que el carácter intencional (referencial) de la vida no se compone tan sólo de una intención (*intentio*) (o acto referencial, el estar-dirigido-a [*Sichrichten-auf*]) y un objeto intencional (*intentum*) (u objeto referenciado), sino también, como Heidegger acentúa en el curso de verano de 1927, de una *comprensión* de lo intendido[12]. Dado que la vida no sólo se dirige a las cosas (reales, ideales, imaginarias, significativas, etc.) y a los otros seres que comparten su ser-vivencial, sino también siempre a sí misma[13], al vivir le pertenece una comprensión de este "estar viviendo". Esta comprensión se enmarca en el vivir mismo, el cual es *fáctico* e *histórico*, lo cual tiene por resultado un comprender de carácter *interpretativo*. Según Heidegger todo comprender, y esto incluye a la comprensión de la vida de sí misma, posee una *estructura de previedad* [*Vorstruktur*] a la que pertenece un haber previo [*Vorhabe*], una cierta manera previa de ver [*Vorsicht*] y una manera previa de aprehensión [*Vorgriff*]. Dicho explícitamente, todo comprender se compone de una objetualidad concebida ya *como algo* [*als etwas*], de un *desde dónde* de la concepción y de un horizonte investigativo-comprensor y conceptual *dentro* del cual se lleva a cabo la concepción[14]. El *esclarecimiento de la estructura de previedad,* o lo que también se denomina *aseguramiento de la situación hermenéutica,* constituye el *primer aspecto* del método hermenéutico-fenomenológico[15]. Su propósito es aclarar cada uno de los momentos de previedad y mostrar los diferentes presupuestos que existen en cada caso.

Con la caracterización de la vida como interpretativa aparece un *segundo problema* que motiva el desarrollo metodológico de la fenomenología hermenéutica: Si todo

---

con sentido, a lo que en el § 31 se denominará más específicamente carácter de proyección [*Entwurf*]. En el § 29 el autor muestra, asimismo, el carácter intuido de la vida como un estar arrojada o posicionada [*Geworfenheit*] en un mundo fáctico que le afecta [*Betroffenwerden*]. Estos caracteres intuidos son las bases fenoménicas para la posterior formulación de los indicadores formales *Existenzialität* y *Faktizität* (respectivamente).

11 De Lara lo dice de este modo: «Hermeneutik ist also der konkrete Vollzug einer Auslegung, die dem Dasein sein Sein, seine Faktizität zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringt» (De Lara, 2008, p. 208). «Die Aufgabe der Hermeneutik ist es also nicht, feste, endgültige und öffentlich feststellbare Bestimmungen dessen zu erreichen, was das Dasein ist – des Daseins in seinem Was-Sein -, sondern ein durch Auslegung Aufmerksam-machen auf das eigene Sein als Existenz – als das Sein, das wir je sind und zu sein haben» (Ibid., p. 216).

12 Cfr. GA 24, p. 296.

13 Heidegger describe el carácter intencional primario de la vida como cuidado [*Sorge*]. A este "estar-dirigido-a" (de carácter primariamente práctico) le pertenecen tres horizontes [*Sorgenwelten*] en cuanto a sus tres modalidades (Cfr. GA 61, p. 94): *Selbstsorge*, esto es, un estar dirigido al horizonte de la mismidad (*Selbstwelt*) o a la esfera de lo propio en la vivencia (Cfr. GA 60, p. 13; GA 61, pp. 95-96; Hoffmann, 2005, pp. 197-206), *Fürsorge*, estar dirigido al horizonte de la otredad [*Mitwelt*] (Cfr. GA 58, p. 56; GA 61, p. 96) y *Besorgen*, estar dirigido al horizonte de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein*, esto es, al mundo vivido (mundo circundante [*Umwelt*]) (Cfr. GA 61, p. 129). En *Ser y Tiempo* Heidegger argumenta que este carácter intencional usualmente tiende a una comprensión distorsionada tanto de la propia existencia, así como del otro y del mundo. A esta tendencia [*Hang*] la llama caída [*Verfallen*] (Cfr. GA 62, p. 356; GA 64, p. 41; Taminiaux, 2002, p. 14). Esta tendencia intrínseca a la vida será, como se afirma más adelante, el motivo de otro desarrollo del método.

14 Esta estructura se encuentra tanto en la interpretación pre-teórica (*Auslegung*) (Cfr. SZ, § 32) como en la interpretación teórico-investigativa (*Interpretation*) (Cfr. SZ, p. 232).

15 Cfr. GA 60, pp. 3, 187; GA 64, pp. 89-92; GA 17, pp. 110, 115-116; GA 18, pp. 274-275; GA 20, pp. 414-415; SZ, pp. 150-151, 232. Los conceptos de la pre-estructura de la interpretación están prefigurados por los conceptos *Blickstand*, *Blickrichtung* (*Blickhabe* y *Blickbahn*) (Cfr. GA 62 p. 345; GA 63, p. 83). Véase De Lara, 2008, pp. 131-135.

comprender es interpretativo y toda interpretación lleva consigo elementos de previedad, ¿cómo es posible entonces una "objetividad" en la investigación? Ya que la vida es histórica y lo comprendido lo es siempre dentro de un horizonte interpretativo de carácter heredado [*Ausgelegtheit*], es deber del ejercicio filosófico evitar primeramente el presupuesto ingenuo de un punto de partida libre de presupuestos[16] y no sólo problematizar la objetualidad investigada, sino también *los conceptos* con los cuales se quiere aprehender a esta objetualidad y a *la problemática* que dirige esta conceptualización. El carácter científico y "objetivo" de la filosofía no está, por tanto, en la supresión metódica del punto de partida del sujeto (y de lo subjetivo), sino que yace en el esclarecimiento metódico del modo de ser de lo subjetivo, esto es, del comprender[17], y esto significa que el objeto estudiado debe ser primordialmente concebido como un objeto comprendido.

La investigación filosófica debe dejar una perspectiva ingenua para con el sentido intuido/comprendido y los presupuestos que conforman su comprensión y adoptar una perspectiva expresivo-crítica: se debe *explicitar* el sentido intuido al modo de una *crítica constante de su constitución (horizontal / histórica)*. En este respecto, Heidegger acuña al método un *segundo aspecto* de carácter crítico con motivo de abordar el problema de la historicidad de los conceptos y de las problemáticas que los motivan: este es la destrucción [*Destruktion*]**.** La destrucción es para Heidegger una forma crítico-metódica de dilucidación y desmonte conceptual con vistas al sentido de la objetualidad intuido en el vivir[18]. Ella es un momento "negativo" de, por así decirlo, purificación del modo de aprehensión de la objetualidad que no actúa solo, sino que, en la investigación ontológica del sentido de ser de una objetualidad, va acompañado, nos dice Heidegger en el curso de verano de 1927, de un momento "neutral" de *reducción* [*Reduktion*] y un momento "positivo" de *construcción* [*Konstruktion*][19]. Para entender a qué se refiere Heidegger con estos momentos es preciso aclarar que para su filosofía "fenómeno" es aquello que se muestra a sí mismo[20] y esto es, en definitiva, *el ser* del ente[21]. Por ello este autor homologa la fenomenología con la ontología[22]. La fenomenología no se dirige *meramente* al ente, sino que se sirve de él para referirse *principalmente* a su ser, el cual constituye su sentido y fundamento[23]. Ahora bien, según Heidegger la reducción ontológica propuesta no equivale a la reducción husserliana de la puesta entre paréntesis del contenido de realidad del mundo y el redireccionamiento de la mirada investigativa hacia la inmanencia de la conciencia, donde la correlación noético-noemática se vuelve presente[24], sino que mienta una reconducción de la

---

16 En este punto se diferencian absolutamente Husserl, quien, propone para la filosofía precisamente la necesidad de un punto de partida libre de presupuestos (por ejemplo, en Hua I, pp. 74 y ss.) y Heidegger, quien reconoce la imposibilidad metódica de la supresión de todo presupuesto y, por tanto, propone una aclaración metódica de éstos.

17 Cfr. GA 63, p. 83; véase también GA 20, p. 415.

18 GA 24, p. 31. Véase Herrmann, v., 1981, p. 42. Véase también GA 58, pp. 254-255.

19 Cfr. GA 24, § 5.

20 GA 20, p. 111; SZ, p. 28; GA 17, pp. 6, 9.

21 Cfr. SZ, § 7, c.

22 Cfr. SZ, pp. 35-38.

23 Cfr. SZ, p. 35. Para Heidegger el ser del ente no significa el "ser real" de una cosa real, sino el "ser significativo o sentido" de una cosa significativa. Sheehan lo aclara de este modo: «[W]hen [Heidegger] uses the language of "being", he means "being" as phenomenologically reduced, i. e. as meaningfulness. When he says das Seiende he means not just beings (*to on*) but beings as intelligible (*to alethes*), not "what is out there" but what is meaningfully present (*to paron*) within a human context» (Sheehan, 2005, p. 197; véase también Sheehan, 2015, pp. 123 y ss.).

24 Cfr. Hua III/I §§ 32 y ss. Véase principalmente pp. 65-68; §§ 50, 87 y ss.

mirada investigativa a la *comprensión del ser* del ente investigado[25]. Con ello se busca específicamente explicitar la diferencia ontológica inmanente en la comprensión humana[26] y *marcar los planos óntico y ontológico* de la investigación fenomenológica, esto es, la diferencia entre los datos fenoménicos [*phänomenische Tatbestände*] de la dación entitativa y las estructuras de ser [*Seinsstrukturen*] que se atestan en esta dación al modo de su condición de posibilidad.

La *reducción* pone por consiguiente frente a los ojos investigativos los datos *a luz de* lo investigado, a saber, el ser del ente. Una vez hecho esto, la fenomenología hermenéutica, en su afán de conocimiento teórico, quiere llevar estas estructuras a concepto y para ello acuña al método el momento de la *construcción* o conceptualización. La conceptualización de fenómenos como la vida implica, sin embargo, un *tercer problema metodológico* que motivará un nuevo desarrollo: puesto que se ha partido por la idea de que la actitud teórico-reflexiva y los conceptos cerrados (de esencia) que ella regularmente busca implementar[27] distorsionan el sentido original de la vida al tomarla como objeto circunscripto, entonces se pregunta: ¿cómo debe llevarse a cabo la conceptualización, de modo que el carácter de *proceso* de la vida y de lo vivencial sea mantenido y al mismo tiempo aprehendido en concepto?

En respuesta a esta cuestión Heidegger propone los famosos *indicadores formales [formale Anzeige]*, los cuales constituyen el *tercer aspecto* del método hermenéutico-fenomenológico. Los indicadores formales son conceptos o ideas *propuestos de manera provisoria* que, en pocas palabras, buscan cumplir cinco funciones principales: 1. *Guiar la investigación* proponiendo al fenómeno y al sentido intuido como única referencia[28]; 2. *Expandir el horizonte previo de comprensión* del fenómeno [*Vorgriff*] en favor de una problemática particular[29]; 3. *Ligar de partida la formulación de conceptos e ideas con una problemática* que no sea ajena al fenómeno, sino que sea *motivada* por éste; 4. Mantener abierta no sólo la determinación del sentido quiditativo del fenómeno [*Gehaltssinn*], sino también el modo de aprehensión del sentido de ejecución de lo mostrado [*Vollzugssinn*][30]; 5. *Aprehender el sentido práctico-referencial de mostración*

---

25 Cfr. GA 24, p. 29.

26 Cfr. GA 24, p. 454; GA 26, p. 193; SZ, p. 6.

27 Como Imdahl bien reconoce, aquí existe una diferencia fundamental entre las posiciones de Husserl y Heidegger. Mientras Husserl concibe la idea de la ciencia como supratemporal [*überzeitlich*] (Cfr. Hua III/1, pp. 36 y ss.) y, por tanto, sostiene la posibilidad de una captación concreta de lo esencial en conceptos o ideas objetivas y absolutas (Cfr. Hua XXV, p. 33), Heidegger critica el ideal de la exactitud (Cfr. GA 61, p. 111) y desarrolla la indicación formal como método no de delimitación, sino de *indicación* del carácter de proceso de los sentidos intuidos (Cfr. Imdahl, 1997, pp. 130-131).

28 Cfr. GA 63, p. 80; De Lara, 2008, pp. 182-183. Heidegger aclara: «Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die "formale Anzeige". Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen.» (GA 60, p. 55). Por este motivo, De Lara denomina a los indicadores formales "método de aproximación" [*Ansatzmethode*] (Cfr. De Lara, 2008, § 25, a.).

29 Sobre esto véase GA 9, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919/1921).

30 Heidegger ve en la diferencia husserliana entre generalización [*Generalisierung*] y formalización [*Formalisierung*] (Hua III/1, § 13) un avance en el modo de conceptualización de los fenómenos vivenciales, por cuanto éstos son concebidos en su *modo* de mostración: mientras la generalización determina el carácter quiditativo de la objetualidad y la encasilla y ordena en una región quiditativa, la formalización mantiene abierta la determinación quiditativa refiriendo no al *qué* del contenido, sino al *cómo* de la dación fenoménica. A pesar de esto, Heidegger critica a la formalización husserliana argumentando que ésta determina el *cómo* del acceso al *cómo* de la dación del fenómeno. Esta forma de conceptualización, critica Heidegger, determina el modo en el que el investigador llega al sentido de la dación fenoménica, a saber, instituyendo la actitud teórico-reflexiva como modo adecuado de la captación. Esta determinación, concluye Heidegger, distorsiona o reduce el *cómo* de la dación fenoménica a

(el llamado *Bezugssinn*) y *mantenerlo en constante revisión* usando el fenómeno como único punto de referencia (por ello se conjuga con el aseguramiento de la situación hermenéutica).

Dicho con más claridad, los indicadores formales son conceptos *indicativos* [*hinweisend*] al «modo de una advertencia», como bien recalca Heidegger en el curso de invierno de 1920/1921[31]: ellos ponen la investigación al servicio del sentido intuido del fenómeno y no permiten una imposición conceptual que lo limite. La investigación debe cuidar no irrumpir y anteponerse al fenómeno. Ella debe, al contrario, intentar adaptarse a éste disponiendo la mirada investigativa (las motivaciones, problemáticas, conceptos, etc.) a *su guía*. Son *conceptos expresivos* [*Ausdrucksbegriffe*], en cuanto no se deducen de un cierto sistema de concordancias, sino que buscan expresar directamente lo ya intuido hermenéuticamente por la vida misma[32]. Son también *conceptos formales*: no determinan el contenido quiditativo (el qué, [*das Was*]) de la objetualidad, sino que buscan aprehender el modo de mostración del fenómeno (su cómo, [*das Wie*]). En referencia a esto último, para Heidegger es importante mostrar una neutralidad o formalidad no sólo en la determinación del contenido quiditativo [*Gehaltssinn*], sino también del modo de aprehensión del sentido de ejecución del fenómeno [*Vollzugssinn*][33]. Dicho expresamente, estos conceptos buscan enunciar la mostración intuida sin plantear la actitud teórico-reflexiva como el modo adecuado de captación del sentido de esta mostración. Los indicadores formales son también *conceptos abiertos* que reclaman siempre una mayor adecuación con el sentido fenoménico y la problemática que motiva su adecuada aprehensión. Son, finalmente, como bien describe Georg Imdahl[34], *conceptos dinámicos* [*Bewegungsbegriffe*]: ellos inician una dinámica hermenéutica entre la aprehensión del sentido y la mostración *situacional* del fenómeno, poniendo el fenómeno intuido *situacionalmente* (cada vez) como única referencia de la conceptualización.

Bien, si queda claro que la conceptualización tiene por referencia a la mostración (comprensión) del fenómeno y que su objetivo es la aprehensión del sentido *original* de éste, y si al mismo tiempo queda claro que la mostración fenoménica se lleva a cabo siempre en un horizonte interpretativo (debido al carácter fáctico e histórico de la vida), entonces se sigue que *intrínsecamente existe siempre la posibilidad de que lo aprehendido* por el análisis no corresponda al sentido *original* del fenómeno y *tenga el modo de ser de una apariencia,* esto es, de un sentido que se muestra distorsionado. Dicho de otro modo, la posibilidad de lo que Heidegger llama en el § 7 de *Ser y Tiempo* "distorsión" o "encubrimiento" del ser está siempre presente.

Según Heidegger el modo de ser del ente comprensor (el Dasein humano), a saber, el estar-en [*In-sein*], caracterizado por el λόγος, lleva consigo siempre las posibilidades del error y del encubrimiento por el motivo de ser hermenéutico (λόγος ἀποφαντικός) y desenvolverse en el lenguaje, la comunicación y, por tanto, en un horizonte interpretativo social [*Ausgelegtheit*][35]. En el mostrarse, el ente puede mostrarse *como aquello que no es*, al modo de una apariencia[36], encubriendo o

esta posibilidad (Cfr. GA 60, pp. 57-61; De Lara, 2008, pp. 175-179; Rodríguez, 1997, pp. 162 y ss.).

31 GA 60, pp. 63-64

32 Cfr. De Lara, 2008, pp. 196-197.

33 Cfr. Vetter, 2014, p. 45.

34 Imdahl, 1997, p. 171.

35 Cfr. SZ, § 35-38, p. 222; GA 17, p. 35; GA 18, p. 280; GA 19, pp. 182-183; Campbell, 2007, p. 64.

36 Cfr. SZ, p. 29; GA 20, pp. 111 y ss.

distorsionando su ser[37]. Ante esta posibilidad se levanta un *cuarto problema metodológico* al cual el método debe dar respuesta: ¿Cómo es posible la comprobación [*Ausweisung*] y aseguramiento fenomenológico del sentido *original* [*des ursprünglichen Sinnes*] del fenómeno? Dicho de otro modo: ¿Cómo se puede tener certeza fenomenológica (con evidencia acreditada) de que el sentido aprehendido por el indicador formal es el sentido *original* del fenómeno y no una distorsión del mismo? Frente a este último problema Heidegger presenta el uso metódico de la *atestación* [*Bezeugung*].

Este último aspecto del método no es presentado o trabajado explícitamente por Heidegger y por tanto debe ser académicamente reconstruido[38]. Debido al reducido espacio de este artículo bastará con una breve exposición. En *Ser y Tiempo* Heidegger sostiene que una apariencia siempre lleva consigo, al modo de la privación, el sentido original del fenómeno[39]. Lo necesario para distinguir cuál sentido intuido corresponde al sentido *original* del fenómeno es una vivencia que presente directamente este sentido sin distorsiones, esto es, que *neutralice* el sentido inmediatamente ofrecido por el horizonte público de comprensión del fenómeno, el cual tiene o puede tener por referencia indirecta un discurso *sobre* el fenómeno[40]. Según Heidegger hay *vivencias ejemplares* que permiten una intuición sin distorsiones del sentido original del fenómeno. Estas vivencias son las atestaciones, las cuales constituyen el *cuarto aspecto del método*.

En una nota a su *Hüttenexemplar* de *Ser y Tiempo* Heidegger deja entender que en la atestación lo atestante y lo atestado están co-dados[41]. En una experiencia ejemplar, podemos interpretar del texto, está dado directamente, en el vivenciar, el sentido *original* del fenómeno. Ejemplos ofrecidos en *Ser y Tiempo* de estas experiencias son las vivencias de la angustia, de la comprensión de la muerta como posibilidad suprema, del llamado de la conciencia, etc.[42] Con énfasis en lo que Heidegger llama en estos análisis *aislamiento* [*Vereinzelung*] queda claro que estas experiencias permiten una vivencia *directa* del sentido de lo atestado en ellas a través de una *neutralización* del sentido ofrecido públicamente del fenómeno y un *redireccionamiento* del comprender a la relación intencional directa entre vida y fenómeno. En esta neutralización y

37 Cfr. SZ, p. 35.

38 En razón a esto no hay suficiente literatura que trate a la atestación como parte íntegra del método. Una exposición clara y detallada de la problemática de la apariencia y del uso metódico de la atestación para la comprobación fenomenológica en la filosofía temprana de Heidegger se encuentra en el capítulo 2 de la Primera parte y en los capítulos 2 y 3 de la Segunda parte de mi trabajo: *Das Verständnis des Ethischen. Eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse der alltäglichen Erfahrung des Ethischen anhand der Methode und der Daseinsontologie Martin Heideggers* (Ledesma Albornoz, 2021).

39 En *Ser y Tiempo* escribe: «Wie viel Schein jedoch, soviel "Sein"» (SZ, p. 36). Véase también GA 20, p. 189.

40 Lo que en *Ser y Tiempo* se denomina *Gerede* debe ser entendido como la comprensión de un fenómeno sin referencia directa a éste (sin raíz en su fenomenalidad [*Entwurzelung*]). Es una comprensión cuya referencia es un discurso, algo dicho sobre el fenómeno. La posibilidad de esta "comprensión caída" es intrínseca al ser del Dasein, ya que está abierta por la comunicación, la cual es el modo constitutivo y primario de estar-con-los-otros (Cfr. SZ, § 35).

41 SZ, p. 267.

42 La literatura ha identificado el carácter metódico de estas experiencias, mas no ha mostrado cómo el método de su análisis se conjuga con el método general de la fenomenología hermenéutica. No ha mostrado cómo su uso metódico se ve motivado por el problema de la apariencia ni tampoco en qué medida su uso provee a la investigación certeza fenomenológica. Sobre el análisis de la angustia como aspecto metódico véase: Bernet, 1994. Sobre la muerte y el método véase: Pedersen, 2010. Sobre el aspecto metódico del llamado de la conciencia véase: Vigo, 2015, p. 272; Keane, 2010.

mostración co-operantes se atesta la co-relación entre el sentido original de la vivencia y el sentido original del *ser* del ente experimentante, el Dasein[43].

Este tipo de experiencias habilitan la *acreditación* fenomenológica de las determinaciones previas, con ello se gana *certeza* [*Gewissheit*][44] en la comprobación de la adecuación o inadecuación de éstas. Dicho de otro modo, la ganancia del suelo fenomenológicamente certero, a través de la intuición del sentido del fenómeno con referencia *directa* a éste, posibilita y exige la *evaluación* y *comprobación fenomenológica de la adecuación* de los indicadores formales propuestos previamente para la aprehensión de este sentido.

Expuesto este último aspecto no cabe sino hacer una pequeña síntesis de la *forma sinérgica* de operar del método hermenéutico-fenomenológico: Se parte del *factum* de la vida como comprensora y lo que se busca es captar su sentido original a través de esta comprensión. Reductivamente se distingue entre el dato fenoménico (entitativo) y el sentido manifiesto (el ser) para así poner énfasis en la *explicitación* del sentido comprendido en la mostración o ejecución de la objetualidad. En el caso de la vida fáctica, lo que se busca es explicitar el sentido comprendido *en el vivir*.

La comprensión del sentido vivencial de la vida se enmarca en un *horizonte interpretativo*, el cual debe ser depurado. Lo importante en este momento del método es buscar una problemática que motive a la investigación a dar con el sentido *original* del fenómeno: Para ello se propone un concepto o idea formal cuyo fin es guiar a la investigación de la mano de la apropiación del horizonte interpretativo. El horizonte es apropiado al modo de una dilucidación de su estructura de previedad. Es preciso esclarecer los presupuestos que se tienen tanto *del cómo* de la mostración de la objetualidad investigada, como del *desde dónde* de la investigación y del *a través de qué* de ésta (problemática y conceptos). Así, el método hermenéutico-fenomenológico se confecciona a la forma de un *constante aseguramiento de la situación hermenéutica.*

Los conceptos propuestos, o indicadores formales, juegan no sólo el rol de guía de partida de la investigación, sino de jueces (y críticos) constantes de ésta. Jueces en el sentido de que imponen el sentido del fenómeno intuido *en cada caso* como único punto de referencia del análisis. Ahora bien, estos indicadores deben mantenerse desde el principio abiertos y deben ser desarrollados (transformados) en concordancia con los análisis de la objetualidad hasta el punto de alcanzar una indicación del *núcleo problemático* del sentido de ésta. En ese momento, se recurre nuevamente, en forma de un círculo que no alcanza fin, sino tan sólo *precisión suficiente*, a la destrucción, para así volver a una revisión de lo alcanzado[45].

Finalmente, y una vez que se ha alcanzado una precisión suficiente, es debido *comprobar la adecuación de las determinaciones* del sentido del fenómeno y para ello se hace uso fenomenológico de vivencias ejemplares que permiten acceder al sentido original del fenómeno sin posibilidad de distorsión. El análisis de estas experiencias

---

43 Por eso Heidegger muestra que estas experiencias "aíslan" [*vereinzeln*] al Dasein y le permiten comprenderse y comprender el mundo desde la referencia a su ser propio. Sobre el aislamiento y la angustia Cfr. SZ, pp. 187 y ss.; sobre el aislamiento y la comprensión de la muerte Cfr. SZ, p. 263; sobre el aislamiento y el llamado de la conciencia Cfr. SZ, pp. 280, 307.

44 Certeza, en sentido hermenéutico-fenomenológico, es el tener por certero o verdadero al ente verdadero, esto es, al ente que se presenta en la misma determinación de sentido con el que es aprehendido (Cfr. SZ, p. 256).

45 Ejemplo de este modo de reevaluación y transformación conceptual es el desarrollo de los conceptos usados por Heidegger en *Ser y Tiempo* para captar el sentido del ser del *Dasein: Existenz (Jemeinigkeit y Zusein); In-der-Welt-sein; Sorge (Existenzialität, Faktizität y Verfallenheit); Zeitlichkeit (Zukunft, Gewesensein, Gegenwärtigen)*.

provee el fundamento para una *comprobación* de las determinaciones realizadas. Una vez que se comprueba el indicador formal a través de la vivencia, éste es puesto al servicio de la problemática filosófica, no al modo de un concepto concreto y cerrado, sino al modo de una *propuesta* que admite (y exige) la posibilidad de un avance en la precisión interpretativa del fenómeno particular. *El método consiste entonces en una explicitación del sentido intuido, en una dilucidación de éste dentro de su horizonte interpretativo, en un aseguramiento fenomenológico de su conceptualización y en una revisión fenomenológica constante de la interpretación alcanzada.*

Con un método tal se logra no sólo un fundamento fenomenológico-crítico para repasar la historia de la comprensión filosófica del fenómeno, sino un auténtico sentido (fenomenológicamente fundado) de la objetualidad, el cual puede servir prácticamente en la dilucidación de problemas filosóficos o teóricamente en la revisión de tesis filosóficas o en investigaciones posteriores.

2. La posibilidad de una investigación hermenéutico-fenomenológica independiente

Como se hizo manifiesto, el método presentado debe su desarrollo a la aspiración de una *adecuación* entre el modo de investigación y el modo de ser de la objetualidad estudiada. Esto muestra una *dependencia* entre el método hermenéutico-fenomenológico y la vida fáctica. El motivo del presente artículo es la pregunta por una posible investigación filosófica *independiente* cuyo método sea el hermenéutico-fenomenológico. Hasta el momento algo ha quedado claro: Si una investigación hermenéutico-fenomenológica hace uso *adecuado* de este método, entonces su *objeto de estudio* debe ser necesariamente la vida fáctica y su *punto de partida* no puede ser otro, sino el mismo que el de la investigación heideggeriana, a saber, el *factum* de la vida como comprensora e interpretativa. ¿En dónde se encuentra entonces la aclamada "independencia"? Ella se encuentra en el "*desde dónde"* la vida fáctica será metódicamente investigada: independencia del *Vorsicht* de la investigación/interpretación.

Con el objetivo de fundamentar esta tesis la segunda parte de este artículo se dedicará, por un lado, a argumentar que el modo de ser de la vida fáctica exige diversas "perspectivas" de estudio y, por el otro lado, a mostrar la forma en la que una investigación hermenéutico-fenomenológica independiente debe proceder, manifestando con ello su posibilidad práctica.

Comenzando con la primera cuestión hay que resaltar que la vida fáctica es una objetualidad que se caracteriza por su *ser posible*. En los textos en torno a *Ser y Tiempo* (incluyendo este texto) Heidegger argumenta convincentemente que la vida fáctica no tiene el modo de ser de una concreción, sino de una constante ejecución de sus posibilidades[46]. La vida *es* la realización y la proyección constante de lo que fácticamente le es posible. Esto sugiere que la pregunta por el sentido del ser en general[47], pregunta cumbre de Martin Heidegger, es tan sólo una posibilidad (si bien tal vez "la más importante") del vivir. Esto sugiere que *ninguna pregunta agota la riqueza de la vida*. La vida puede plantearse un sinnúmero de preguntas filosóficamente relevantes siempre y cuando tenga relación acreditada con su objeto por la *comprensión*. Ejemplo de esto son las mismas preguntas tempranas de Heidegger por el ser intencional de

[46] Heidegger escribe: «Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein» (SZ, p. 143).

[47] Cfr. SZ, § 2.

la vida fáctica, por el sentido de la experiencia religiosa, por el sentido de la verdad, etc. Heidegger mismo, a través de su ejercicio filosófico, realza constantemente la "autonomía" del *Vorsicht* de la investigación hermenéutico-fenomenológica de la vida. Nuestros esfuerzos filosóficos no deberían, por tanto, limitarse a estudiar el método hermenéutico-fenomenológico dentro de los márgenes de las investigaciones de su autor, sino que deberían seguir el ejemplo de Heidegger y *hacer uso del método* para investigar éstas y otras cuestiones relativas a la vida *desde* nuevas perspectivas.

Junto con su carácter posible, el carácter ontológico de la vida agrega exigencia a la pluralidad de problemáticas a estudiar. Heidegger describe a la vida fáctica (comprendida terminológicamente en sentido ontológico como Dasein) como el ente cuyo ser óntico (fáctico) se caracteriza por ser ontológico[48] en la medida que comprende y puede problematizar el ser de los otros entes, su propio ser y el sentido de ser en general[49]. Ahora bien, si se encuentra validez en esta tesis, la posibilidad filosófica intrínseca del estudio de varios ámbitos ontológicos se vuelve evidente. La relación comprensiva de la vida con estos diferentes ámbitos ontológicos abre la posibilidad del estudio del ser de los diferentes entes (ontologías regionales) (ejemplos de esta tematización son las investigaciones heideggerianas del ser de los animales en el curso de invierno de 1929/1930, el estudio del ser de la obra de arte en *El origen de la obra de arte*, etc.); se puede, asimismo, investigar el ámbito ontológico del ser del ente que somos nosotros mismos (*Daseinsontologie*) (como se desarrolla en *Ser y Tiempo*), el ámbito de la comprensión del ser en su máxima generalidad (Ontología general) y otros ámbitos no desarrollados expresamente por Heidegger como el ámbito de las ideas, de la imaginación, de los valores, de los principios, de las culturas, etc. El abanico de posibilidades de estudio es inmenso.

Por estos motivos (esenciales) la investigación hermenéutico-fenomenológica de la vida no debería encasillarse en los márgenes de las investigaciones heideggerianas y debería expandir los horizontes alcanzados. El mismo Heidegger, en su curso de verano de 1928, alude a la posibilidad y a la necesidad de estudios filosóficos acerca de aspectos de la vida por él no expresamente tematizados (como la política, la ética, etc.) desde el fundamento de la analítica del Dasein (llamada ahí metafísica del Dasein)[50] y, vale añadir, con el método que va de su mano. No sólo esto, sino que la misma forma de proceder del método, al modo de una constante revisión y apropiación de la situación interpretativa con referencia única al fenómeno (aprehendido dentro de una problemática particular), *permite y exige* una apropiación y superación a cada paso, no sólo de la filosofía heideggeriana, sino de toda situación hermenéutica presente. Los aspectos

48 Cfr. SZ, § 4.

49 Cfr. SZ, p. 145; GA 24 pp. 391-392. A la comprensión de ser [*Seinsverständnis*] le pertenece la comprensión del estar-en-el-mundo (Cfr. SZ, p. 86). De hecho, el ente aparece *en cuanto que* ente, esto es, con sentido, tan sólo en referencia a la existencialidad del Dasein. En el curso de verano de 1927 se escribe: «[N]ur im Lichte des Seinsverständnisses kann uns Seiendes *als* Seiendes begegnen» (GA 24, p. 390). Asimismo, la comprensión de ser es, según Heidegger, la condición de posibilidad fundamental para cualquier comportamiento para con el ente (Cfr. GA 26, p. 20). Es importante también aclarar que la comprensión del mundo [*Weltverständnis*] es siempre comprensión del sí mismo [*Selbstverständnis*] (con diferentes grados de claridad). Heidegger escribe: «Zum Dasein gehört aber wesenhaft, daß es mit der Erschlossenheit seiner Welt ihm selbst erschlossen ist, so daß es *sich* immer schon *versteht*» (SZ, p. 272). Von Herrmann lo dice de este modo: «*Seiend* bin ich für mich selbst in der Weise meiner Verhaltungen zum Seienden, das ich selbst nicht bin. In diesen Verhaltungen existiere ich *leiblich.* [...] [Es gibt eine Dopplung im Verstehen des Seins:] Immer verhalte ich mich zum nichtmenschlichen Seienden, und in diesen Verhaltungen verhalte ich mich wesenhaft auch zu mir selbst als Seiendem» (Herrmann, v., 1981, p. 30).

50 Cfr. GA 26, p. 199.

de la revisión de la situación hermenéutica, la destrucción y el carácter mutable de los indicadores formales nos presentan un método que busca mantenerse crítico en la pluralidad de las posibles problemáticas de su objeto.

Dicho esto, cabe preguntarse por el "aspecto" de una "investigación hermenéutico-fenomenológica independiente". El punto de partida para solucionar esta inquietud parecería ser el estudio de la influencia que ha tenido en otros pensadores el modo de proceder heideggeriano. Desafortunadamente el estudio académico ha dejado de lado la cuestión de un uso independiente del método hermenéutico-fenomenológico y ha centrado su atención en la influencia que las *tesis filosóficas* de Heidegger han tenido (positiva o negativamente) en autores como Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, Jacques Derrida, Michel Foucault, etc.[51] En referencia a este hecho, vale hacer un llamado a la academia a invertir fuerzas en el estudio de la *influencia* que e*l método hermenéutico-fenomenológico* ha tenido en estos y otros autores. Debido al marco acotado del presente artículo, bastará, a modo propositivo, esbozar como ejemplo la aparente influencia del método heideggeriano en el modo de proceder del joven Hans-Georg Gadamer. Al igual que Heidegger, Gadamer parte sus investigaciones filosóficas en *Verdad y Método* del *factum* de la vida como comprensora[52] y reconoce que esta comprensión es de carácter histórico y hermenéutico[53]. Se adhiere, al igual que nuestro autor, a la idea diltheyana de la necesidad de un método propio (no importable de las ciencias naturales) para las ciencias que estudian los fenómenos "del espíritu" (de la mente, de la cultura, de la tradición, etc.)[54]. En similitud a su maestro, Gadamer busca acudir a conceptos que apuntan a fenómenos fundamentales remitiéndose a la conceptualidad filosófica tradicional y *reinterpretándola* desde una nueva situación hermenéutica *dilucidada* en vistas a la mostración fenoménica provisional (Gadamer revisa, por ejemplo, los conceptos de verdad, logos, arte, retórica, etc.). Finalmente, Gadamer recure, al igual que Heidegger, a experiencias ejemplares (v.g. las experiencias del arte o de la historia) para comprobar sus determinaciones conceptuales[55] acentuando que la conceptualidad alcanzada no logra aprehender la totalidad esencial del fenómeno, sino que es limitada y constituida por la situación hermenéutica de la interpretación, la cual no debe (ni puede) ser neutralizada, sino que debe ser aclarada y apropiada[56].

El ejemplo de Gadamer, así como la descripción del método expuesta en la primera parte de este escrito, bosquejan los pasos que una investigación hermenéutico-fenomenológica independiente debe tomar. Toda investigación hermenéutico-fenomenológica debe partir del *factum* de la comprensión hermenéutica. Inmediatamente le es preciso

---

51 Sobre esta influencia véase la parte III del compendio de Thomä, 2013 y la bibliografía ofrecida en cada artículo.

52 «Das Phänomen des Verstehens durchzieht […] alle menschlichen Weltbezüge» (Gadamer, WuM, p. XXV).

53 Cfr. Gadamer, WuM, Zweiter Teil, 1, a-b.

54 Cfr. Gadamer, WuM, Erster Teil, 1, a.

55 En la introducción a *Verdad y Método* escribe: «So suchen diese Studien zur Hermeneutik im Ausgang von der Erfahrung der Kunst und der geschichtlichen Überlieferung das hermeneutische Phänomen in seiner vollen Tragweite sichtbar zu machen» (Gadamer, WuM, p. XXVII).

56 «Bemüht, das Universum des Verstehens besser zu verstehen, als unter dem Erkenntnisbegriff der modernen Wissenschaft möglich scheint, muß sie auch ein neues Verhältnis zu den Begriffen suchen, die sie selber gebraucht. Sie wird sich dessen bewußt sein müssen, daß ihr eigenes Verstehen und Auslegen keine Konstruktion aus Prinzipien ist, sondern die Fortbildung eines von weit herkommenden Geschehens. Begriffe, die sie gebraucht, wird sie daher nicht unbefragt in Anspruch nehmen dürfen, sondern zu übernehmen haben, was ihr aus dem ursprünglichen Bedeutungsgehalt ihrer Begriffe überkommen ist» (Gadamer, WuM, p. XXVIII).

trazar sus márgenes: El estudio hermenéutico-fenomenológico (y con ello se entiende ontológico) de cualquier ámbito es el estudio de la aprehensión hermenéutica de un cierto *sentido*. La investigación hermenéutico-fenomenológica se restringe entonces al *cómo* de la dación (de la cosa significativa) y deja de lado las preguntas por el *qué* y el *debería-ser* de su objeto. Para hacer esta distinción es debido aplicar la reducción ontológica y reconocer la diferencia de los planos óntico y ontológico: De lo que se trata es de tomar lo intuido ónticamente (el dato fenoménico) como fundamento de la reflexión ontológica. Esto impera a la investigación a no hacer comentarios de valor acerca del dato fenoménico y "limitarse" a analizarlo y describirlo en su sentido ontológico. Por ejemplo, una investigación hermenéutico-fenomenológica de lo ético[57] no puede preguntarse por la propiedad o legitimidad del *deber moral*, sino que debe limitarse a la descripción de *cómo* éste es intuido y a la reflexión acerca del *porqué ontológico* de esta intuición, esto es, al análisis de las estructuras fundantes que posibilitan y promueven esta intuición.

Ahora bien, una vez que se ha partido del *factum* de la comprensión y se han identificado los márgenes dentro de los cuales la investigación puede moverse (con evidencia fenomenológica), es preciso que la investigación independiente empiece por la dilucidación de su pregunta directriz y la puesta en confrontamiento *"destructivo"* de ésta con el horizonte interpretativo vigente [*Vorgriff*]. Para este tercer paso es necesaria la depuración de los presupuestos no apropiados del horizonte, esto es, de aquellas tesis e ideas aún no contrastadas y evaluadas con referencia al fenómeno. La fenomenología se debe llevar a cabo, dice Heidegger en el curso de verano de 1923, «fenomenológicamente, esto es, no repitiendo tesis, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino con *comprobación* [*Ausweisung*]»[58]. En este sentido, el *Vorgriff* de la investigación bien puede ser la ontología del Dasein desarrollada por Heidegger o cualquier otro marco teórico, siempre y cuanto éste sea *justificado fenomenológicamente* por la investigación independiente evitando así el dogmatismo. La intuición del fenómeno y no la creencia en la validez de una tesis específica es el dato último que debe guiar a la investigación.

El contraste entre el dato intuido y el horizonte interpretativo vigente no es un capricho, sino una respuesta al hecho de que toda intuición está dada *dentro* de un horizonte (contexto de sentido) y nunca "en el vacío". Con tal de navegar en el mar de lo pre-dado, la investigación debe "aventurarse" y proponer una idea o concepto (indicador formal) que guíe al cuestionar por una perspectiva nueva (que no venga ya agotada por el *Vorgriff* vigente) pero que no sea contraria al fenómeno. Esta idea bien puede venir de un análisis destructivo de la historia de la concepción del fenómeno, al modo heideggeriano de la apropiación de conceptos tradicionales como λόγος, φρόνησιν, ἐνέργεια, κόσμος, etc. También puede estar motivada por un sentido coloquial expresado "aparentemente" en un concepto usual. Heidegger ocupa de este modo los conceptos: *Dasein, Existenz, Sorge, Fürsorge, Welt, Zeit, Geschichte, etc.* Se puede, asimismo, optar por neologismos, buscando así irrumpir en la historia conceptual de la filosofía apuntando a un fenómeno no antes identificado. Ejemplos en la filosofía heideggeriana son: *Zuhandensein*, *Jemeinigkeit*, *etc.* La investigación independiente puede emplear éstos y otros conceptos y modos conceptuales siempre y cuando subordine el concepto al fenómeno y a su problemática. Lo importante es desarrollar un concepto o idea que,

[57] Para un ejemplo concreto de una investigación hermenéutico-fenomenológica independiente de lo ético véase Ledesma Albornoz, 2021.

[58] GA 63, p. 46.

por un lado, apunte al fenómeno en su dación y que, por el otro lado, guíe constantemente a la expansión del *Vorgriff* impidiendo que la investigación pierda la referencia directa al fenómeno.

La investigación debe remitirse al dato fenoménico y en esta remisión debe depurar los conceptos que aprehenden el sentido del fenómeno y las estructuras necesarias para esta aprehensión. Ella debe hacer uso de varios conceptos para determinar los diferentes "modos" del fenómeno. El indicador formal no es un concepto *único* que encapsula una esencia, sino un concepto que expresa un *aspecto* de la comprensión fenoménica; aspecto que debe ser contrastado y complementado con otros aspectos expuestos en una *red conceptual*. Aquí vale aclarar que la meta no es la institución de un sistema o el desarrollo de una filosofía sistemática[59], sino la comprensión *suficiente* del fenómeno, la cual implica la aprehensión y conceptualización de sus diferentes aspectos. Como es evidente, esto significa una *constante revisión* de los indicadores y una transformación de los mismos con el objetivo de un refinamiento de su indicación.

Una vez aprehendido el sentido del fenómeno y dilucidada la estructura de su aprehensión la investigación hermenéutico-fenomenológica no puede confirmar dogmáticamente su efectividad, sino que debe *comprobar* [*ausweisen*] con *evidencia* sus resultados y determinaciones. Para este paso es preciso analizar el núcleo del problema del encubrimiento y la distorsión *en el fenómeno de caso* y buscar una o varias experiencias ejemplares que *apunten* a su sentido *original*. Un ejemplo de esto lo encontramos en *Ser y Tiempo,* donde su autor apela a la experiencia de la comprensión de la muerte *en tanto que posibilidad* como la experiencia ejemplar que, por un lado, dilucida el sentido original del fenómeno de la muerte[60] (el cual inmediatamente se encuentra distorsionado por la comprensión pública que lo comprende como un acontecimiento biológico[61] e impersonal[62]) y que, por otro lado, devela *el sentido original del ser del Dasein como temporalidad.* El análisis de esta experiencia le permite al autor *comprobar* la adecuación de sus determinaciones previas: La experiencia de la muerte como posibilidad realza al Dasein como aquel ente que se comprende a sí mismo como *mortal* [*sterblich*] *y, por tanto, finito* [*endlich*][63]. Esta comprensión se compone de una intuición del carácter posible de la existencia [*Zusein*] y del carácter personal de la misma [*Jemeinigkeit*] y refiere al cuidado [*Sorge*] en su unidad originaria como temporalidad [*Zeitlichkeit*] por cuanto devela una íntima relación entre la proyección de posibilidades, el horizonte fáctico de éstas y el horizonte hermenéutico de las mismas[64]. Así, se *confirma la adecuación* de los indicadores previamente sugeridos (*Existenz: Zusein y Jemeinigkeit; Sorge: Existenzialität, Faktizität y Verfallenheit*). La investigación independiente debe proceder de modo análogo: debe proponer indicadores que refieran al fenómeno en su ejecución y que, por tanto, logren acreditación en ésta y puedan ser, asimismo, *modificados y mejorados* s*egún así lo exijan las diferentes instancias de la experiencia fenoménica.* Esto, confrontando siempre el sentido intuido en las experiencias ejemplares con el sentido ofrecido en

[59] Heidegger critica a las filosofías de sistema (Cfr. GA 20, p. 119; SZ, p. 36; especialmente: GA 63, pp. 40-43) por cuanto éstas están motivadas por la concordancia sistémica y no por el fenómeno. La concordancia puede modificar el sentido del fenómeno en pro de la adaptación al sistema.

[60] En esta experiencia la muerte no se muestra como un acontecimiento impersonal, sino como la «*posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*» (Cfr. SZ, pp. 258-259).

[61] Cfr. SZ, p. 247.

[62] Cfr. SZ, p. 253; GA 20, pp. 432, 435-438.

[63] Cfr. SZ, pp. 258-259; GA 64, pp. 115 y ss.

[64] Cfr. SZ, § 65.

el medio público en el que se desenvuelven y constituyen el ente comprensor y el fenómeno comprendido. En este sentido la fenomenología hermenéutica es, como bien dice Heidegger, una tarea de des-cubrimiento[65].

La atestación, la posible comprobación fenomenológica de los conceptos filosóficos y la comprensión alcanzada no son, vale insistir, el paso final de la investigación. La investigación hermenéutico-fenomenológica no tiene, por propia definición, un fin. Su objetivo no es llegar a una concreción conceptual, sino a una *precisión suficiente* de la comprensión del fenómeno y de su problemática. La investigación independiente debe cuidarse, por tanto, de la creencia de haber alcanzado un concepto que delimite al fenómeno en su totalidad. Esto no arroja, sin embargo, a la fenomenología hermenéutica en la imposibilidad de conocimiento ni muestra una aversión contra éste, sólo deja constancia del postulado de un conocimiento concebido como *avance* y no como fin. Esto queda claro, por ejemplo, en la honestidad de Heidegger al insistir, varias veces en *Ser y Tiempo* y otros textos, que sus análisis del Dasein no agotan la riqueza de este fenómeno, sino que buscan una claridad suficiente respecto de un aspecto específico de este ente, a saber, su posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del ser[66].

Precisamente porque el conocimiento filosófico se comprende como un avance queda siempre abierta la puerta a la investigación hermenéutico-fenomenológica *independiente*. Esta independencia no es solamente exigida por la vida fáctica y el método mismo, sino por un espíritu inquisitivo que buscar ampliar el conocimiento filosófico y es capaz de encontrar en el método hermenéutico-fenomenológico un fuerte aliado.

Referencias

ARRIEN, Sophie-Jan (2011). "Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921)", en *Le jeune Heidegger (1909-1926): herméneutique, phénoméologie, théologie*. Paris: Vrin, pp.155-172.

ARRIEN, Sophie-Jan (2014). *L'inquiétude de la pensée: l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923).* Paris: PUF.

BERNET, Rudolf (1994). "Phenomenological Reduction and the Double life", en KISIEL; VAN BUREN (eds.) (1994). *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought.* Albany: State University opf New York Press, pp. 245-267.

CAMILLERI, Sylvain (2008). *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger.* Phaenomenologica, No. 184. Dordrecht: Springer.

CAMPBELL, Scott M. (2007). "Revelation and Concealment in the Early Heidegger's Conception of λόγος", en *Heidegger Studien*, Vol. 23, pp. 45-69.

CROWELL, Steven Galt (1999) "Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger"s Early Freiburg Lectures", en HOPKINS (ed.). *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Dordrecht: Springer, pp. 201-230.

DAHLSTROM, Daniel O. (1994). "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, 4, pp. 775-795.

DE LARA, Francisco (2008). *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg / München: Karl Alber Verlag.

GADAMER, Hans-Georg, WuM, *Wahrheit und Methode.* 2. Auflage. Tübingen: J.C.B.

Mohr, 1960.
GETHMANN, Carl Friedrich (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers.* Bonn: Bouvier.
GETHMANN, Carl Friedrich (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext.* Berlin: De Gruyter.
GREISCH, Jean (1997). "Das Verständliche und das Unverständliche. Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Studia Hermeneutica*, Vol. 3, pp. 73-93.
HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
HEIDEGGER, Martin, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
HEIDEGGER, Martin, GA 19, *Sophistes*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.
HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
HEIDEGGER, Martin, GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.* Frankfurt a. M.: Klostermann.
HOFFMANN, Gisbert (2005). *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein, Reflexion, Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
HUSSERL, Edmund, Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund, Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zwiter Band, zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund, Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht/ Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.

IMDAHL, Georg (1997). *Das Leben verstehen. Heidegger formal anzeigende Hermeneutik in den Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923).* Würzburg: Königshausen & Neumann.

KEANE, Niall (2010). "Heidegger's Constructive and Destructive Components: Conscience as a Further Way through Husserl's Reduction", en RESE (ed.) (2010). *Heidegger und Husserl im Vergleich.* Frankfurt a. M: Klostermann, pp. 225-247.

LEDESMA ALBORNOZ, Álvaro (2021). *Das Verständnis des Ethischen. Eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse der alltäglichen Erfahrung des Ethischen anhand der Methode und der Daseinsontologie Martin Heideggers.* Freiburg / München: Karl Alber Verlag (en publicación.

OUDEMANS, Theodorus C. W. (1990). "Heideggers *logische Untersuchungen*", en *Heidegger Studien.* Vol. 6. pp. 85-106.

ØVERENGET, Einar (1998). *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*. Phaenomenologica Nr. 149. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

PEDERSEN, Hans (2010). "Understanding Heidegger's Account of Death in Being and Time through a Comparison with Husserl's Phenomenological Reduction", en RESE (ed.) (2010). *Heidegger und Husserl im Vergleich. Heidegger Forum*. Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 248-265.

RODRÍGUEZ, Ramón (1996). "Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales de Historia de la Filosofía*, 13, pp. 57-74.

RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología.* Madrid: Tecnos.

RODRÍGUEZ, Ramón (2011). "La indicación formal y su uso en Ser y Tiempo", en DE LARA (ed.) (2011). *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Chile / México / Madrid: Plaza y Valdés, pp. 71-94.

RODRÍGUEZ, Ramón (ed.) (2015a). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Madrid: Tecnos.

RODRÍGUEZ, Ramón (2015b). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica.* Madrid: Tecnos.

SHEEHAN, Thomas (2005). "Dasein", en DREYFUS; WRATHALL (eds.) (2005). *A Companion to Heidegger.* Oxford: Blackwell Publishing, pp. 193-213.

SHEEHAN, Thomas (2015). *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift.* London / New York: Rowman & Littlefield International.

STREETER, Ryan (1997). "Heidegger´s formal indication: A question of method in Being and Time", en *Continental Philosophy Review*, 30, pp. 413-430.

TAMINIAUX, Jacques (2002). "The Interpretation of Aristotle's Notion of Aretê in Heidegger's First Courses", en RAFFOUL; PETTIGREW (eds.) (2002). *Heidegger and Practical Philosophy.* Albany: State University of New York Press, pp. 13-28.

THOMÄ, Dieter (Ed.). (2013). *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.

VETTER, Helmuth (2014). *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk.* Hamburg: Felix Meiner.

VIGO, Alejandro (2005). "Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)", en VETTER; FLATSCHER (eds.) (2005). *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, pp. 241-269.

VIGO, Alejandro (2015). "Heidegger, Sein und Zeit §§54-60. La atestiguación, en el modo de ser del Dasein, de un poder-ser propio y el estado de resuelto", en RODRÍGUEZ (ed.). *"Ser y Tiempo" de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* Madrid: Tecnos, pp. 269-301.

XOLOCOTZI, *Ángel* (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés.

Studia Heideggeriana, Vol. X, 2021, 263-281
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.124

Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética

A possible Heidegger's response to Lévinas' criticism. Egoity and ontology freedom are trascendental to ethics

JOSÉ ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS
(Pontificia Universidad Javeriana)

Resumen: Lévinas realiza a lo largo de toda su obra una crítica contundente a la ontología de Martin Heidegger. Dicha crítica se puede resumir en la tesis de que la ontología, o estudio del ser, representa el egoísmo y la libertad que se impone y violenta al otro, y es por ello que debe ser sustituida por la ética como filosofía primera. A partir de dicha crítica este breve ensayo desea formular algunas posibles respuestas de Heidegger partiendo de la tesis de que el egoísmo metafísico, basado en la mismidad del Dasein, y su despliegue a partir de la libertad hermenéutica con la que habita el mundo, son inevitables para pensar cualquier tipo de relación con los demás incluyendo la esfera ética. Es así que el objetivo de este ensayo es replantear los postulados de Heidegger para invitar de nuevo a pensar esta discusión sobre la ontología y la ética.
Palabras Clave: ontología, ética, metafísica, Heidegger, Lévinas

Abstract: Levinas makes a forceful critique of Martin Heidegger´s ontology throughout his work. This criticism can be summarized in the thesis that ontology, or study of being, represents selfishness and freedom that imposes itself and violates the other, and that is why it should be replaced by ethics as the primary philosophy. Taking into consideration this criticism, this short essay wishes to formulate some possible Heidegger´s responses, as the thesis that metaphysical egoism based on the sameness of Dasein and its unfolding from the hermeneutical freedom with which the world inhabits, are inevitable to think any type or relationship with others including the ethical sphere. Thus, the objective of this essay is to rethink Heidegger´s postulates to invite a new thought about this discussion on ontology and ethics.
Keywords: ontology, ethics, metaphysic, Heidegger, Lévinas

Introducción

Los textos *De la esencia del fundamento* y *Principios metafísicos de la lógica* de Heidegger fueron elaborados en los cursos de 1928 y 1929. Estos textos, en compañía de los otros elaborados a finales de la década del veinte, se pueden leer de una forma que representen una respuesta a los diferentes comentarios que se hicieron luego de la publicación y el vuelco que produjo *Ser y tiempo*. Que Heidegger aborde con mayor ahínco en dichos libros el problema de la diferencia ontológica, o el tema de la trascendencia de la subjetividad, la metafísica, la angustia, la nada, entre otros temas,

confirman dicha hipótesis. Para nuestro caso, lo que reafirma esta conjetura son los temas de la mismidad [*Selbsheit*] y de la libertad que, como señala Waelhens sobre esta última en *La filosofía de Martin Heidegger*, es presentada en diferentes matices, pero nunca de forma sistemática (Waelhens, 1945, p. 269). Así pues, analizaremos las afirmaciones de Heidegger sobre su interpretación de la mismidad y la libertad desde la metafísica de la egoidad como posible respuesta a la posterior crítica de Lévinas sobre su olvido del otro y su vínculo con la ética. Para establecer la respuesta de Heidegger sobre dicha crítica no sólo se tendrá en cuenta las afirmaciones explícitas del pensador alemán sobre su reflexión sobre el ser, sino que también abordaremos la filosofía de Lévinas y algunos pasajes de Derrida que permitirán señalar inconsistencias en sus críticas. De esta manera se espera no reafirmar una supremacía del pensamiento heideggeriano sobre el levinasiano, sino, por lo contrario, aportar reflexiones que permitan pensar con mayor profundidad y desde nuevas perspectivas el desacuerdo que hay entre los dos autores.

Para analizar el diálogo entre Lévinas y Heidegger partiremos de una tesis en las que consideramos se sintetiza la crítica del primero al segundo, y en la cual nos concentraremos en analizar si se le hace o no justicia al pensamiento de Martín Heidegger. La tesis es: la ontología, o estudio del ser, representa el egoísmo y el *conatus* que se impone y violenta al otro, por ello debe ser sustituida por la ética como filosofía primera.

1. Lévinas, la pregunta por el otro modo que ser como cuestionamiento a la ontología heideggeriana

Lévinas denuncia a lo largo de sus obras que la ontología heideggeriana reduce la experiencia del ente a un corolario del ser a partir de la actitud autorreferencial del por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*] del [*Dasein*][1]. La ontología de Heidegger estipula una relación existenciaria con lo ente donde se le configura a partir de la mismidad del [*Dasein*]. Así pues, los entes e individuos que comparecen en el mundo terminan sufriendo el sacrificio de la alteridad eminente de lo otro, haciendo de ellos la posesión que satisface la necesidad del existir y del cuidado de lo *Mismo*. La anulación de esta alteridad es producto de la libertad hermenéutica del Dasein sobre los objetos y los otros para cumplir su tener-que-ser-por-mor-de-ser-sí, sacrificando con ello la justicia a la que la alteridad clama en el rostro del otro.

Lévinas no niega que la fenomenología hermenéutica de Heidegger presuponga la libertad como principio ontológico, sino que parte de dicho principio y le critica, pues esta fundamenta la experiencia con lo ente en una forma de posesión, mismidad, y no de justicia. Lévinas afirma que el sentido último de la libertad interpretativa del [*Dasein*] reside en la aprehensión de lo ente por medio de la luz que ilumina y anula la resistencia que presenta la otredad del otro. Anular dicha resistencia tiene como consecuencia la imposición de la tiranía de la libertad sobre la justicia. «El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad […] antes que la justicia» (Lévinas, 2006, p. 71).

Sobre esto Lévinas hace afirmaciones como el que la ontología como filosofía primera es una filosofía de la potencia, una filosofía de la egoidad, un ateísmo, o como le

[1] El término alemán *Dasein* expresa en el pensamiento de Heidegger tanto la condición ontológica de la existencia humana en cuanto ser abierto a sus posibilidades en el mundo, como también su proximidad con el ser en general en la medida en que es el ente privilegiado para realizar la pregunta por su sentido fundamental.

denominó Derrida, una «violencia de la luz» del ser en cuanto ruptura de la proximidad con la altura y divinidad del otro. El por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*] como fundamento ontológico de la apertura de estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*], y la libertad como esencia de aquel, hacen de su modo de ser interpretativo la posesión y la potencia de disponer de lo otro, generando una negación de la alteridad. Para Lévinas la libertad del ser es la tiranía de la soledad que violenta toda trascendencia ética. Derrida secunda el pensamiento del autor de *Totalidad e infinito* con las siguientes palabras:

> Más grave, privarse de lo otro […], privarse de lo otro es encerrarse en una soledad (mala soledad de solidez y de identidad consigo) y reprimir la trascendencia ética. En efecto, si la tradición parmenídea […] ignora la irreductible soledad del <existente>, ignora, por ello mismo, la relación con lo otro. Aquella no piensa la soledad, no aparece como soledad porque es soledad en totalidad y opacidad. <El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma; es la estructura de la razón misma>. Hay, pues, un soliloquio de la razón y una soledad de la luz. Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, la fenomenología y la ontología serían, pues, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política (Derrida, 1989, p. 124).

El análisis que Derrida ofrece en *Violencia y metafísica* hace honor plenamente a las tesis levinasianas, pues expone tanto el origen como las consecuencias de una filosofía que parte del ser, lo que denominaría después Lévinas como «esencia» en cuanto el acto de permanecer en sí mismo. Es por tal razón que el pensador lituano en *De otro modo que ser…* afirma que «la guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia, […] la esencia es el sincronismo extremo de la guerra» (Lévinas, 2003 p. 46-47). La metáfora heliológica, que es la idea del Bien que nos otorgó Platón, y que según Lévinas y Derrida, Heidegger recoge en su filosofía a partir de la luz del ser [*Lichtung*], se concreta en una violencia ontológica que sintetiza el malestar o el fantasma del nihilismo que ha rodeado a la humanidad en sus postrimerías. Al carácter inhumano y ateo de la esencia, de la mismidad, del ser que desconoce toda alteridad, se le contrapone un humanismo de la responsabilidad, un *humanismo del otro hombre*[2].

El humanismo del otro hombre como propuesta de Lévinas parece ser el giro copernicano por excelencia, pues remplaza a la metafísica de la trascendencia ontológica por la metafísica ética de la responsabilidad. El giro copernicano de la metafísica ética sobre la ontología es, siguiendo la metáfora de Derrida, el parricidio contra el ser que se ha impuesto a lo largo de la historia para que emerja e impere la alteridad. Este giro copernicano o parricidio es, en pocas palabras, la inversión que Lévinas ya había

[2] A diferencia de Heidegger, Lévinas en diferentes obras manifestó un humanismo a partir del otro donde la trascendencia del hombre estaba en su responsabilidad con el prójimo y no en su reafirmación racional. Heidegger por su cuenta, en la reconocida *Carta sobre el humanismo*, que se podría tomar como una reevaluación de *Ser y Tiempo* a la luz de la posguerra, rechaza los humanismos establecidos a lo largo de la historia pues no acuden al problema trascendental del ser. Heidegger considera que solo desde este punto de partida se le puede otorgar la verdadera dignidad del hombre. Sin embargo, se debe mencionar que su rechazo al humanismo no es una negación de la ética, tampoco manifiesta un nihilismo, y mucho menos es una manifestación pesimista de la humanidad. Por lo contrario, el esfuerzo en cada obra realizada por el autor es salvar la dignidad del hombre que fue perdida por el olvido de la pregunta por el ser y del [*Dasein*] como su pastor. Es en este sentido que debemos tomarnos en serio las palabras de Heidegger al decir que hablar contra el humanismo no se debe pensar como una defensa de lo in-humano y una glorificación de lo despiadado, por lo contrario, criticarlo es una invitación a abrir los surcos de un pensamiento que apenas se visibiliza por la neblina de su olvido como por el encubrimiento producido por «ismos».

manifestado en *Totalidad e infinito*: «al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología» (Lévinas, 2006, p. 214).

Lévinas a lo largo de sus obras, y con mayor énfasis en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, resaltará la importancia de volver a mirar el papel de la sensibilidad en el plano ético olvidada por filósofos como Kant, Hegel y Heidegger. Es insistente en el asunto de que la sensibilidad no es una capacidad de objetivar los datos que vienen del mundo, la sensibilidad, por lo contrario, es la corporeidad misma. El otro se revela ante mí no como objeto tematizable, sino como rostro que evidencia la exposición a la vulnerabilidad de la indigencia, del maltrato, del hambre, de la enfermedad, de la vejez, y que, por tal razón, reclama la hospitalidad. En este sentido, y según Lévinas, la ontología no revela ningún rostro, el ser heideggeriano carece de él, es el ser de nadie. La ontología a los ojos de Lévinas configura seres sin hambre, seres sin la vulnerabilidad que marca sus rostros, en suma, seres sin cuerpos. La sensibilidad es, entonces, afectividad, hospitalidad y sentimiento que estremecen al pensamiento.

> Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprehensión de esta miseria y de esta hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. […] En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia, no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su grandeza (Lévinas, 2006, p. 213).

En Ética *e infinito* Philippe Nemo realiza una interesante entrevista a Lévinas y entre las preguntas que le realizó al filósofo lituano está una sobre la responsabilidad moral que versa de la siguiente manera: «Husserl ya había hablado de la responsabilidad, pero de una responsabilidad para con la verdad; Heidegger había hablado de la [responsabilidad por la] autenticidad. ¿Qué entiende usted mismo por responsabilidad?» (Lévinas, 1991, p. 89). Lévinas responde a partir de la teoría de la subjetividad como responsabilidad para con el otro que abordó en *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* en la cual sostiene que «la ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es, en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo» (Lévinas, 1991, p. 89).

La subjetividad para Lévinas no es libertad, pues el ser no puede abarcar, como ya se señaló hasta este momento, lo absolutamente otro; no sólo escapa de su dominio, sino que lo irrumpe hasta el punto de transformar y consolidar su universo. En cuanto el rostro me pide y me ordena, la subjetividad y su presunta libertad se ve cuestionada, pues ante el clamor del otro mi voluntad se ve sustituida por la pasividad de ser rehén del otro. Esta relación con el otro, entonces, ya no es una relación entre iguales, la libertad y el gozo de la ipseidad se ven remplazados por la heteronomía en la que me encuentro ante la epifanía del rostro. La relación intersubjetiva es, entonces, una relación asimétrica, debo responder por el otro sin importar si esta responsabilidad del otro sea correspondida. Subjetividad es gozo, voluntad y libertad, totalmente rota por el otro. La frase de *Los Hermanos Karamazov* de Dostoievski que citaba con frecuencia Lévinas sintetiza su pensamiento respecto a la subjetividad como responsabilidad para el otro: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros» (Lévinas, 1991, pp. 92-93).

La obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es producto de un análisis y una reformulación de las tesis expuestas en *Totalidad e infinito*. El producto de la

coyuntura temporal entre cada una de las obras manifiesta la radicalización por parte del autor al afirmar que la ética no es solo cuestionamiento a la subjetividad por parte del otro, sino que es una ética de la responsabilidad que debe partir de la comprensión de la subjetividad como ser-para-el-otro, como pasividad y substitución. En palabras de Rafael Fernández a partir de su obra *Creo, luego existo. Revelación y religión en Lévinas*: «este hombre solo es humano cuando está a la escucha de una Palabra proveniente de otro lugar. Esto supone que el *yo* de la identidad se expresa como el "heme aquí" bíblico; subjetividad profética; es decir, dispuesta a dar testimonio» (Fernández, 2015, p. 219). La sensibilidad constituye la subjetividad como la obsesión por el otro como desnucleamiento del ser. A esta radicalización por parte de Lévinas es lo que Fernández denomina reducción ética de la responsabilidad como respuesta a la reducción fenomenología de Heidegger.

La reducción ética que realiza Lévinas parte de su comprensión de sensibilidad. Lévinas considera la sensibilidad como la vulnerabilidad del otro ante la enfermedad, el maltrato, y el hambre. La sensibilidad en este sentido ético es la significatividad previa a toda significatividad, pues el cuerpo es el vínculo ético y originario que va más allá del comprender. Lévinas indica el valor ético de la corporeidad que va más allá de los rasgos y cualidades de lo material para señalar la emergencia acusativa del otro clamando «no matarás», la corporeidad es la materialización del kerigma an-arquico que constituye la humanidad del hombre:

> Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel (Lévinas, 2003, p. 136).

La reducción ética de Lévinas es una explosión de la fenomenología del ser. Sin embargo, ella, por sus postulados, deja la inquietud si es o no fenomenológica. Lévinas acude a la sensibilidad como fundamento de la proximidad con el otro en la medida en que esta, más que gozo, es vulnerabilidad. Empero, esta vulnerabilidad del cuerpo, que en primera instancia es una aproximación fenomenológica, se ve permeada por una comprensión metafísica e incluso casi teológica que el mismo Lévinas expone por medio de conceptos como lo son deseo metafísico, mandato, revelación, kerigma, encarnación, entre otros, que van más allá del fenómeno de la intersubjetividad en su aspecto meramente fenomenológico y fáctico[3]. Este plano trascendente, que es fundamental en la reducción ética, termina definiendo la subjetividad como substitución. Lévinas lo manifestó en *De otro modo que ser* como la encarnación del mandato pre-originario de la ley de Dios como condición constitutiva de la humanidad como ser-para-el-otro. Esta reducción ética nos invita a pensar en una meta-fenomenología,

[3] Para abordar la oscilación entre la filosofía y la religión en Lévinas se sugiere revisar el texto de Rafael Fernández *Creo, luego existo. Revelación y religión en Lévinas*. De dicha obra vale resaltar, entre muchos pasajes, el siguiente fragmento donde parafrasea a Lévinas en su obra *Entre nosotros*: «La práctica moral da cuenta del sentido espiritual de la metafísica y también de la religión. […] La religión es relación, socialidad, y al igual que la metafísica tiene su sentido en las relaciones sociales: "la relación con el prójimo no es ontológica". Este lazo con el otro que no se reduce a la representación del otro, sino a su invocación, y donde la invocación no es precedida por una comprensión, la llamamos *religión*» (Fernández, 2013, p. 205).

o en una espiritualidad previa a la fenomenología. En otras palabras, y atendiendo a la interpretación que Rafael Fernández realiza de la hermenéutica de Lévinas sobre las Sagradas Escrituras, «el Dasein, el ser en el mundo, no rinde cuenta del hecho de que el humano es también humano-abierto-a-las-escrituras; es decir, que lo humano es requerido por una solicitación ética, el hombre ha recibido el llamado a responder por el otro» (Fernández, 2013, p. 156). Esta interpretación confirma el deseo de Lévinas en exponer el judaísmo como humanismo manifestado en su obra *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*, pues si la reducción fenomenológica de Heidegger pretendía establecer el ser que se esconde en todo dato óntico o experiencia fáctica, la reducción ética por parte de Lévinas, queriendo ir a lo a priori de todo a priori, quiere estipular la significancia de toda significancia mediante lo que parece ser una metafísica teológica que es previa a toda fenomenología y a toda facticidad.

Es en este sentido que para Lévinas la metafísica ética es lo que posibilita la humanidad misma. Es un hecho que el hombre es un ser mortal que habita el mundo, sin embargo, su sentido no reside en ello, su sentido no reside en un para sí, sino, por lo contrario, en otro lugar, es decir, en la proximidad del otro. La humanidad no puede definirse desde la subjetividad que ha pensado hasta ahora la tradición, ella es *conatus*. La humanidad sólo puede generarse a partir del desinterés y el rendimiento ante el rostro del otro que suplica. La ética ni es una ciencia entre otras, ni tampoco es una corriente filosófica secundaria como se ha desdeñado a lo largo de los últimos siglos. Por lo contrario, Lévinas le otorga el lugar de filosofía primera, es decir, el fundamento de la condición humana. En este sentido, como lo afirma Jesús María Ayuso en la introducción de Ética e infinito:

> Si puede decirse que somos <*seres* humanos>, la ética significa que el sustantivo encuentre su razón *de ser* en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta en algo humano, es decir, que seamos <seres humanos>; en pocas palabras, que el hombre lleve a cabo el estallido ético de la ontología (Lévinas, 1991, p. 16-17).

Según lo expuesto hasta este momento podemos decir que, si la subjetividad radica en la pasividad de ser rehén del otro ante sus acciones y menesteres, y que, si la libertad no radica en la voluntad y libertad, sino que está en la heteronomía que impera previamente a todo acto noético, entonces la trascendencia heideggeriana de ser-en-el-mundo queda superada por la trascendencia del otro que es anterior a ella. La metafísica del otro, que muestra las falencias de la ontología desde su imposibilidad de aprehender y de conceptualizar el encuentro con el otro, pasando por la violencia de la luz del ser que reduce la alteridad a lo *Mismo*, y que llega a las consecuencias violentas y negativas de una historia trazada por el ser, es, entonces, una lucha contra la violencia metafísica.

2. Heidegger, el estudio de la mismidad y la violencia metafísica como el a priori de lo óntico-ético

La lucha contra la violencia por parte de Lévinas presupone la comprensión de la metafísica de la violencia expuesta por Heidegger en *Introducción a la metafísica.* Allí el filósofo alemán aborda el problema de la esencia del hombre que expone como la confrontación [*pólemos*] del hombre con lo ente. Para esto interpreta la *Antígona* de Sófocles para dar cuenta de la esencia del hombre como pavoroso [*deinon*] en su doble acepción: por un lado, como los pavorosos actos de imposición y sometimiento del ente, y por otro lado como la condición existencial y no meramente contingente del

ser violento, es decir, como su condición originaria con la que el [*Dasein*] trasciende lo ente y lo constituye para poder crear y darse a sí mismo un mundo. En el coro de Antígona donde se afirma que «aunque existen muchas cosas pavorosas, nada, sin embargo, sobrepasa al hombre» (GA 40, p. 136), se expone el carácter pavoroso de lo ente y del hombre, otorgándole a este último un grado más alto en comparación con el mar, las montañas, los animales, y demás entes que salen a su paso. La altitud del hombre en comparación con el ente consiste en que abre su propio camino dominando a lo ente bien sea surcando las olas en sus navíos, arando el campo, cazando animales, construyendo ciudades, entre otras actividades. El hombre transgrede y trasciende la «pavorosidad» de lo ente a partir de la comprensión de la totalidad. De esta manera el hombre no sólo trasciende a lo ente sino a sí mismo, generando por un lado su accesibilidad al mundo y por el otro su sentido:

> Este transgredir, roturar, capturar, y domar constituyen en sí mismos la apertura del ente *en tanto* mar, *en tanto* tierra, *en tanto* animal. La transgresión y rotura sólo se producen cuando los poderes del lenguaje, de la comprensión, del temple de alma y del construir son dominados en su propia actitud violenta. La actitud violenta del decir poético, del proyecto noético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él. Este estado abierto del ente constituye aquel poder que el hombre debe vencer para convertirse con su actitud violenta en él mismo en medio del ente, es decir, para hacerlo histórico (GA 40, p. 145).

Según lo anterior podemos decir que el modo de existir del [*Dasein*] es ya superación del ente, pues su constitución fundamental interpretativa como ser-pre-ocupado-de-sí [*Worumwillen*] configura un todo significativo que hace posible que el ser de los entes brote y con ello que el [*Dasein*] trascienda al lugar del mundo. Así pues, la lucha contra la violencia metafísica por parte de Lévinas, o lo que es oponer la ética a la ontología, representa la tarea de un pensar a partir del trasfondo de la violencia. Sin embargo, y es en lo que debemos concentrar ahora nuestros esfuerzos, necesitamos estudiar hasta qué punto esta violencia metafísica que parte del ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] es óntica, inmoral, o inhumana o, por lo contrario, su carácter trascendental señala simplemente el fundamento para toda posibilidad de existencia del [*Dasein*] y todo lo que a ella concierne, como lo es también el ser-con-otros [*Mitsein*] y una posible ética.

En *Principios metafísicos de la lógica* Heidegger, luego de haber explicado la tesis de que el estar-en-el-mundo del [*Dasein*] ya es trascendencia a razón de que el por-mor-de-sí [*Worumwillen*] es la unidad originaria e interpretativa de la totalidad, pasa a preguntarse cuál es y en qué consiste el fin último por el cual el [*Dasein*] existe (GA 26, p. 217). A esto responde con cautela advirtiendo que dicha pregunta es ambigua y precipitada, pues presupone un fin general u objetivo que indica ya de antemano una mala comprensión del Dasein, que más adelante analizaremos. Luego de ello Heidegger afirma que se debe analizar con mayor detenimiento el por-mor-de-sí [*Worumwillen*] para no caer en malas interpretaciones y para comprender la profundidad y el objetivo de este fundamento, así como de la libertad que es su esencia.

Heidegger afirma que «a la esencia del Dasein le pertenece que a él le interese su propio ser» (GA 26, p. 218). Con ello quiere indicar que la determinación esencial del ser del ente que llamamos [*Dasein*] es ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] en el sentido de preocuparse de sí mismo. Ante esta tesis Heidegger es consciente, y tal vez por las múltiples críticas o respuestas que recibió luego de publicar *Ser y Tiempo,* que se le puede responder con la idea de que esto es erróneo pues los seres humanos, en

diferentes momentos, «se sacrifican por otros y se entregan a la amistad con otros y a la unión con ellos» (GA 26, p. 218), y que, por tal razón, el carácter esencial del [*Dasein*] no es un ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] que aparenta llevar consigo la megalomanía de considerar el mundo y lo que comparece en él a su consideración única. Heidegger tajantemente responde que dicha corrección es superflua, «porque sería corregir algo que no puede corregirse» (GA 26, p. 218). El autor de *Ser y Tiempo* responde de tal forma no para reivindicar una existencia fáustica del [*Dasein*], pues esto representaría una locura que cae por su propio peso no solo por las limitantes con las que se enfrenta la voluntad del [*Dasein*] en relación a sus propios deseos, sino también porque esta disposición egoísta del [*Dasein*] no marca su esencia ontológica. La afirmación de Heidegger según la cual la corrección altruista indicada arriba es superflua quiere señalar, por lo contrario, que el existir como *preocupado* de sí es irremediable, o, en otros términos, inevitable, pues ontológicamente así es que el [*Dasein*] está y hace posible su propia existencia en el mundo. Que a la esencia del [*Dasein*] le pertenece que a él se preocupe por su propio ser no es una tesis de tipo óntico que demuestre o normativice la facticidad del Dasein de modo individualista, sino que es una mera *indicación ontológica* de su existencia que no excluye la relación ni el sacrificio por los otros, sino que, por lo contrario, dicha relación la presupone:

> La proposición mencionada no es la afirmación óntica del hecho de que todos los seres humanos fácticamente existentes utilizan o deben realizar siempre lo que está a su alrededor solamente para sus fines egoístas. La proposición ontológica —a la esencia del Dasein le pertenece que su propio ser consista en su por mor de— no excluye que fácticamente al ser humano le interese el ser de otro; que esta proposición ontológica proporcione precisamente el fundamento metafísico de la posibilidad de que algo así como que el Dasein sea capaz de ser con otros, de ser para ellos y gracias ellos. En otras palabras, si en el inicio de una analítica ontológica del Dasein y en inmediata conexión con la proposición de la trascendencia se encuentra la proposición: a la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser, es entonces, *una sencilla norma de la metodología* más primitiva al menos preguntarse si esta proposición ontológica acerca de la esencia o puede enunciar una tesis óntica, concerniente a la concepción del mundo, que predique un egoísmo que podríamos denominar individualista (GA 26, p. 218-219, cursivas mías).

Heidegger exige entonces: 1) distinguir el sentido ontológico y óntico de la proposición «a la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser»; y que 2) el sentido ontológico de esta proposición es fundamento de cualquier posibilidad de comportamiento óntico del [*Dasein*] respecto a los otros. A continuación de la cita anterior Heidegger afirma que «en esta proposición y en todas las relacionadas con ella, no se trata de un egoísmo existencial, ético, sino de una caracterización metafísico-ontológica de la egoidad del Dasein en general» (GA 26, p. 219). Con esta aclaración Heidegger procede a explicar en qué consiste el carácter ontológico de la proposición ya mencionada y por qué no se debe confundir con una caracterización del actuar óntico del [*Dasein*]. Al preguntarnos por la egoidad como esencial del [*Dasein*], debemos aclarar cuál es el fundamento y cómo es la relación del Dasein con los otros. Heidegger, siendo consecuente con lo expuesto en relación con el fundamento del estar-en-el-mundo, es decir, la preocupación de sí y la libertad como su esencia, invita a que se reflexione sobre ello:

> Sólo porque el Dasein está determinado primariamente por la egoidad, puede fácticamente existir para otro Dasein y existir con él como un tú. El tú no es un duplicado óntico de un fáctico yo; pero tampoco un tú como tal puede existir y ser él mismo para otro yo en tanto que tú si no hay en absoluto Dasein, es decir, si no está fundado en la egoidad. *La egoidad*

> *perteneciente a la trascendencia del Dasein es la condición metafísica de posibilidad de que exista un Dasein y de que pueda existir una relación yo-tú*. Asimismo, el tú es tú del modo más inmediato cuando no es simplemente otro yo, sino un: tú eres tú mismo. Esta mismidad es, sin embargo, su libertad y esta es idéntica con la egoidad, en virtud de la cual el Dasein puede ser tanto egoísta como altruista (GA 26, p. 219, cursivas mías).

A partir de lo anterior se puede decir que la egoidad es la condición metafísica para que exista una relación yo-tú, y, además, es la condición metafísica de posibilidad para la libertad del [*Dasein*] de actuar de forma egoísta o altruista. La otredad y el tipo de relación que se dé con el otro parte solamente del principio metafísico de ser-para-sí-mismo.

La evidencia fenoménica de nuestra propia existencia que se sintetiza en la posibilidad de expresar «yo soy» marca una distinción entre nuestra existencia respecto a otro ente. Esta expresión óntica, sin embargo, tiene como telón de fondo la labor ontológica que recae sobre el [*Dasein*] de asumir su tener-que-ser [*zu-Sein*] en un contexto histórico al que fue arrojado y del cual debe hacerse cargo, es decir, de su historicidad. Todo [*Dasein*] existe preocupado de sí mismo, pues su existencia, que es su propia tarea impuesta sin decisión previa, le incumbe de forma inmediata a su propia posibilidad de ser. Ser-cada-vez-mío [*Jemeingkeit*] implica lo concreto de la existencia de cada [*Dasein*], pues el marco al que fue arrojado [*Geworfenheit*], y su tener-que-ser [*zu-Sein*] no es objetivo, no es universal, sino por lo contrario, es distinto y, por lo tanto, *cada uno se preocupa de alguna manera por su propio ser* bajo las circunstancias dadas y de un modo determinado, escogiendo maneras de ser que pueden ser inauténticas o auténticas. Al respecto Heidegger asevera en *Ser y Tiempo* que:

> El Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su posibilidad, y no la "tiene" tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser "escogerse", ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse "aparentemente" (GA 2, § 9, p. 70).

Con el término [*Dasein*] se debe recordar que no se expresa a alguien en particular, ni mucho menos un deber ser, sino, por lo contrario, se señala la mismidad en general de los entes que habitan el mundo de tal modo y con los cuales comparte su existencia, tema que en el siguiente apartado se abordará. Es por tal razón que el [*Dasein*], en su carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeingkeit*], es un proyecto propio [*Entwurf*] bajo las posibilidades concretas de tú, él, ella, nosotros, y yo mismo. «La forma en que cada uno se preocupa por su ser determina cada vez su tipo de existencia» (Escudero, 2016, p. 153). A razón de que el [*Dasein*] constituye la totalidad de los entes que comparecen ante él de acuerdo con su labor ontológica, la egoidad metafísica se presenta como condición metafísica de posibilidad para la mismidad y su poder estar-en-el mundo, el cual contiene a su vez el co-estar.

Como distinta del yo o el tú factico, la yoidad neutral o egoidad del Dasein es la condición metafísica de posibilidad para que emerja un yo-tú, pues el «tú» no es un duplicado del «yo». Cada existencia está marcada por un por-mor-de-sí [*Worumwillen*] propio que debe tener en cuenta su historicidad como también el trabajo de determinar cómo va a asumir esta existencia. La ipseidad, marcada por la egoidad metafísica, no es, entonces, un criterio óntico de permanecer en sí, sino un criterio ontológico que permite que el «yo» y el «tú» sea cada cual él mismo. El otro comparece ante mí a partir de su preocupación por sí mismo, al enfrentar sus posibilidades futuras desde

su facticidad, lo que indica su propia condición ontológica de ser-cada-vez-suyo, y, a la vez, su libertad ontológica, es decir, a partir de la apertura de sus posibilidades que constituyen su modo de ser hermenéutico y a las que debe enfrentar desde sus decisiones y actos en los cuales se puede perder y caer en la inautenticidad, o en los que se puede ganar moviéndose hacia su autenticidad. Para Heidegger, y siendo una posible respuesta a Lévinas, la otredad solamente es posible a partir del principio de la egoidad metafísica que estipula que a «la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser».

Ahora debemos tener en cuenta la tesis de Heidegger de que la egoidad es la condición metafísica para la libertad del Dasein de actuar de forma egoísta o altruista. Sin embargo, para ello partimos de las siguientes palabras de Heidegger sobre el encuentro entre el yo-y-tú, que desde su punto de vista presupone todo estudio que desee analizarlo y a la que toda corrección termina siendo superflua porque, como ya se manifestó, es «querer corregir algo que no puede corregirse»:

> Ciertamente, ya en el hecho de que podamos convertir en problema la relación yo-tú se pone de manifiesto que nosotros trascendemos en cada caso el yo fáctico y el tú fáctico y comprendemos la relación como una relación referente al Dasein en general, es decir, en su neutralidad y egoidad metafísicas; sin duda, lo hacemos la mayoría de las veces sin sospechar estos presupuestos evidentes de suyo. Ningún análisis de las posibles relaciones entre el yo y el tú, por interesante y multiforme que sea, puede resolver el problema metafísico del Dasein porque no puede ni siquiera plantearlo, sino que a lo largo de todo ese análisis y desde su comienzo presupone ya entera, en cierta forma, la analítica del Dasein y constantemente hace uso de ella. Hoy el problema de la relación yo-tú, por motivos totalmente distintos, ha adquirido un interés con referencia a la concepción del mundo. Son problemas sociológicos, teológicos, políticos, biológicos, éticos, los que proporcionan una especial importancia a la relación yo-tú; sin embargo, el problema filosófico queda encubierto por eso (GA 26, p. 219).

La tesis de Heidegger es clara, toda investigación o problemática en torno a la relación yo-tú presupone la mismidad metafísica tal como se ha descrito[4]. Cualquier solución o análisis se da sobre este fundamento, pues nada más la expresión yo-tú implica un proceso de diferenciación ontológico entre la subjetividad de cada uno de los que se dan en el encuentro, y que esto solamente es posible por la apertura al mundo del Dasein que existe preocupado por sí mismo, pues permite comprender al otro como otro y no como algo propio. Hablar de yo-tú implica previamente, entonces, poder diferenciar la mismidad de cada uno de los entes con los que co-existo [*Mitdasein*] como comprenderles y comprenderme como un Dasein que es, ontológicamente también, un ser-con-otros [*Mitsein*].

Desde la perspectiva de Heidegger se podría decir que Lévinas cae en el error de 1) no asumir que el problema metafísico del Dasein que lleva a la mismidad es irresoluble, pues todo estudio necesariamente le presupone, 2) o no considerar la distinción óntica y ontológica que enfatiza constantemente Heidegger, o 3) radicaliza los presupuestos ontológicos del mismo hasta el punto de presuponer que la egoidad de la que se habla

[4] Se debe aclarar que el aspecto de la mismidad al que se refiere este texto está solamente ligado a su noción metafísica de egoidad y no a los aspectos en relación con la autenticidad del [*Dasein*] propios de *Ser y tiempo* con los que claramente están relacionados. El objetivo que aquí se busca alcanzar radica en analizar y elucidar las condiciones ontológicas con las cuales es posible que cada [*Dasein*] se comprenda como un «yo», como también que se comprenda la condición de arrojado de cada [*Dasein*] a sus propias posibilidades de ganarse o perderse tanto a nivel existencial como también en un nivel ético-óntico.

es de carácter óntico, y que representa una violencia e injusticia al otro en el reino de lo fáctico. Ante la afirmación de Derrida de que «el yo no puede engendrar en sí la alteridad sin el encuentro del otro» (Derrida, 1989, p. 128) o la idea de Lévinas de que mi relación con respecto al prójimo no es nunca la recíproca de la que va de él a mí, pues nunca estoy libre en relación con el otro, Heidegger respondería que ambos enunciados presuponen su ontología, pues los términos «yo» y «tú» son sólo posibles por la ipseidad que cada uno de ellos contiene. De igual manera que para que un objeto emerja como tal debió haber aparecido a la comprensión del [*Dasein*] a partir de su apertura a sus posibilidades propias que le da la capacidad de diferenciar entre el ente y él; de igual manera para que se dé la posibilidad de comprender al otro como otro se requiere de la mismidad de los que comparecen en tal encuentro, se requiere del fundamento del preocuparse de sí. En relación con los entes el [*Dasein*] constituye una diferencia ontológica, y en relación con los entes que son [*Dasein*] se reconoce una diferencia marcada por la ipseidad en general. A pesar de esto se debe hacer énfasis también en que el esclarecimiento que se da en el encuentro y que hace posible el fundamento trascendental de cada uno de los [*Dasein*] existentes, no implica un domino entre alguno de ellos como lo creen Lévinas y Derrida, sino que es la mera indicación de diferenciación ontológica que se requiere para que emerja un yo y un tú, y, por lo tanto, se trata del fundamento de la posibilidad de comportarme con el otro de forma egoísta, altruista, o de otros modos. La situación descrita la explica Heidegger con gran elocuencia en el siguiente fragmento:

> Sólo porque en virtud de su mismidad se puede elegir expresamente a sí mismo, el Dasein puede comprometerse en favor del otro, y sólo porque, el Dasein, en el ser-por-sí-mismo, puede comprender algo como "mismo", puede escuchar, por otra parte, a un tú mismo. Sólo porque el Dasein, constituido por el por mor de, existe en la mismidad, sólo por esto, es posible algo como una comunidad humana. *Estas son proposiciones primarias, existenciarias ontológicas, sobre la esencia, y no tesis éticas acerca de si el egoísmo antecede o sucede al altruismo.* El fenómeno, concebido de forma ontológico-existenciaria, del auténtico elegirse-a-sí-mismo trae a la luz, del modo más radical, la mismidad metafísica del Dasein, y esto quiere decir: la trascendencia en tanto que trascender su propio ser, el ente en cuanto ser-con-otros y el ente en el sentido de naturaleza y de utensilios. Desde este punto de vista metodológico, se tiene aquí de nuevo la indicación de una construcción ontológico-existenciaria extrema (GA 26, p. 222-223, cursivas mías).

Los conceptos de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*], tener-que-ser [*zu-Sein*], ser-arrojado [*Geworfenheit*]*, y* por-mor-de [*Worumwillen*] son lo que Heidegger ha denominado en diferentes momentos como indicación formal [*Formale Anzeige*]. Con dicho término se quiere señalar, en oposición a una comprensión teorética de los entes determinados de forma esencial y objetiva por su mero estar-ahí [*Vorhandenheit*], la formalidad a priori y vacía de algún contenido prefijado a la existencia del [*Dasein*] que le condiciona de forma cósica, esencial, e incluso teleológica, y que por tal razón anula su más concreta esencia, a saber, ser pura apertura, ser proyecto a realizar a partir de la libertad. «La "esencia" de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]» (GA 2, §9, 69). La indicación formal no quiere exponer, entonces, qué es el [*Dasein*], pues ello sería definirle y, por lo tanto, clausurar su carácter de apertura, sino, por lo contrario, el cómo apriorístico de la existencia del [*Dasein*]. Al ser la pregunta por el sentido del ser del [*Dasein*] el punto de partida de la ontología de la facticidad, la fenomenología hermenéutica develará los existenciarios del [*Dasein*] que exponen sus modos a priori de ser en el mundo. Así pues, cuando Heidegger afirma en la cita anterior que el sentido del [*Dasein*] es el ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], no está afirmando o

prescribiendo una conducta óntica del [*Dasein*], no le está asignando un contenido, sino, por lo contrario, está manifestando la *indicación formal* y ontológica que marca la *ipseidad* en general de todos los entes que son [*Dasein*] y que posibilita por tal razón su ser-con [*Mitsein*], la pluralidad de estos, y, además, toda posible conducta dentro de aquella coexistencia [*Mitdasein*]. Analizando el yo como indicación formal, Ramón Rodríguez afirma lo siguiente:

> Es este el sentido metódico fundamental de la indicación formal: aprovechar la amplitud y vaciedad de lo formal, que no prejuzga el tipo de objeto al que se aplica, para desvincularlo de la actitud teórica que tiende a objetivar el significado en propiedades ónticas de un ente que <está ahí> (*vorhanden*). Pero, como sabemos, lo propio de la existencia no es el qué de sus caracteres objetivos (quididad o esencia), sin el cómo, la forma de ser por la que, a partir de esos caracteres, tiene que realizar su propio ser (existencia). Que el yo sea una indicación formal significa entonces que el yo ofrecido por la autoconciencia no es una representación de nosotros mismos que nos comprometa a entenderlo como una entidad dada […] Por lo contrario, tomarlo como indicación formal inhibe el presupuesto de la objetivación y deja abierto el sentido del yo hasta que el análisis de diversos comportamientos, cotidianos pero relevantes, concreten su sentido (Rodríguez, 2015, p. 124).

Bajo la indicación ontológica de que sólo a partir de la preocupación por-sí-mismo puede emerger la mismidad en la que se hace posible un tú mismo y un yo mismo, se obtiene por consecuencia, entonces, que el encuentro y el compromiso con el otro sólo es posible desde aquel principio. Solamente es posible un encuentro eficiente de responsabilidad o sacrificio por el otro, o un encuentro deficiente de olvido, rechazo y de violencia, si previamente, de forma ontológica, se constituyó la mismidad de cada uno de los que comparecen.

3. Análisis de la coexistencia a partir de la egoidad metafísica

Ahora bien, hasta este momento se ha expuesto cómo la egoidad metafísica es una mera indicación ontológica que posibilita tanto la coexistencia y la intersubjetividad, pero no hemos analizado en qué consisten estas dos últimas. Es decir, no hemos analizado fenomenológicamente cómo comparecen los otros en la cotidianidad, ni tampoco nos hemos adentrado plenamente sobre cómo la egoidad metafísica es el fundamento de la libertad para actuar en el aspecto óntico de forma egoísta o altruista.

En el inicio del parágrafo §25 de *Ser y Tiempo* Heidegger nos dice que ante la pregunta de quién es ese ente que comparece en la cotidianidad, se debe responder diciendo que «el [*Dasein*] es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación *apunta hacia* una estructura *ontológica*, pero solo eso» (GA 2, §25, p. 142). Responder de forma ontológica y no de forma óntica a la pregunta de quién es el ente que comparece en el mundo, nos remite al ser-cada-vez-mío [*Jemeingkeit*] de cada uno de nosotros por el que tenemos que ser a partir de las determinaciones concretas a las que fuimos arrojados. Sin embargo, la posibilidad óntica de poder decir «yo soy» es engañosa y desdibuja el sentido ontológico de dicha afirmación, pues en nuestro estar arrojados y ocupados en nuestra cotidianidad, somos absorbidos hasta el punto de que el quien del existir cotidiano pueda no ser precisamente yo mismo.

Heidegger toma el análisis hecho sobre el estar-en-el-mundo como una constatación de que ningún [*Dasein*] está sin mundo y que de igual modo tampoco se da un [*Dasein*] de forma inmediata aislado de los otros (GA 2, §25, p. 143). Sin embargo, este *factum* que indica el coexistir [*Mitdasein*] del Dasein con los otros no debe tomarse como una

obviedad, sino, por lo contrario, es una constatación fenoménica que instiga a la tarea fenomenológico-ontológica de develar en qué consiste dicho coexistir a partir de la originaria cotidianidad en la que el [*Dasein*] ya siempre se está relacionado con los otros.

Si la analítica del [*Dasein*] pretendía develar en qué consistía el estar-en-el-mundo mostrando con ello las características y modos de ser de este ente, dicha analítica debe tener en cuenta, también, el ser-con-otros [*Mitsein*], «pues si no hay yo sin mundo, no hay tampoco yo sin otro» (Waelhens, 1945, p. 68). Los otros juegan un papel esencial en la existencia del [*Dasein*], pues la significatividad de la totalidad, como también del propio [*Dasein*] es infranqueable sin ellos. Así pues, el acto de autocomprensión, por ejemplo, solamente puede ser posible al comprender el hecho de que los otros son siempre ya con el [*Dasein*] mismo.

Una de las formas en las que se evidencia que el [*Dasein*] tiene una remisión con los otros es, por ejemplo, los útiles de los cuales se ocupa el [*Dasein*] desde su condición respectiva, pues si bien el libro que se lee está inmediatamente remitido al [*Dasein*] que le da uso en un determinado momento, también señala un ser fabricado por alguien, un autor, e incluso, otros que de igual manera leen, leyeron o pueden leer dicha obra. Este dato fenoménico de remisión a los otros y al mundo compartido, sin embargo, hace que el estar-en-el-mundo del [*Dasein*] sea reinterpretado, pues no solamente se está con entes intramundanos que tienen su forma de ser útiles, sino con entes que también están-en-el-mundo y que comparecen de dicho modo [*Mitwelt*].

Una de las tesis más interesantes que Heidegger realiza en relación con el estudio fenomenológico del estar-con [*Mitsein*] es la afirmación de que el [*Dasein*] no está con los otros a partir de una existencia previa en soledad para luego comparecer con los otros, sino que el [*Dasein*] ya está con los otros, incluso, de una forma tal que no se distingue de ellos. Esta tesis hace que se reinterprete tanto la proposición *con* como el adverbio *también* del existenciario estar-también-con-los-otros del [*Dasein*]. Al igual que la preposición «*en*» del estar-en-el-mundo [In-der-Welt-sein] no señala una espacialidad, sino uno modo de ser del [*Dasein*], la preposición «*con*» no quiere indicar una contigüidad espacial entre un ente y otro, sino quiere manifestar el modo de ser en el mundo del [*Dasein*] de ser-con [*Mitsein*]; quiere indicar, en otras palabras, un mundo compartido [*Mitwelt*] con otros que *también* tienen el modo de ser de ser-con y que, por ello, constituyen de esta manera la coexistencia [*Mitdasein*][5]. Desde esta exposición fenomenológica es que Heidegger afirma que «la caracterización del comparecer de los *otros* […] vuelve a tomar como punto de referencia al Dasein cada vez *propio*» (GA 2, §25, p. 143), pues el ser-con es un existenciario propio de cada uno de los coexistentes que hace posible que exista el mundo compartido. La coexistencia no es, entonces, producto del mero *factum* de estar ubicado en la proximidad espacial del otro, sino la remisión de cada [*Dasein*] con el otro a partir de su por-mor-de-sí [*Worumwillen*] que constituye la significatividad del mundo compartido [*Mitwelt*]. El [*Dasein*] no sólo se encuentra a sí mismo en lo que decide, realiza, necesita, espera y evita en lo a la mano de su mundo inmediato, sino también en su coexistencia con los otros:

> Empleamos el término "coexistencia" para designar *aquel* ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundanamente abierta para un Dasein y así para los coexistentes, tan solo porque el Dasein es

[5] Theunissen explica esto con las siguientes palabras: «El yo ajeno es el análogo del Yo. Es como <yo>: precisamente, [es] también Yo. De manera similar se relaciona el *co-Dasein*, se le experimenta precisamente como *Dasein*-también [*Auch-Dasein*]. El co-*Dasein* igual al *Dasein* mismo que franquea, *está también ahí, y está ahí con*» (Theunissen, 2013, p. 200).

> en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial (GA 2, §25, p 147).

La fenomenología que realiza Heidegger sobre cómo comparecen los otros en la cotidianidad muestra al otro no como algo abstracto, aislado e incluso extraño de la propia existencia del [*Dasein*], sino por lo contrario totalmente inmerso en la facticidad. Es así que el análisis fenomenológico que propone Heidegger sobre la intersubjetividad evidencia que la relación con el otro no parte de principios aislados a la facticidad y la fenomenología como parece estar la interpretación metafísica y teológica de Lévinas de la responsabilidad por el otro, en la cual se afirma que el encuentro con el otro parte de un «heme aquí» de responsabilidad fundamentado por la epifanía del rostro que encarna el mensaje bíblico de hospitalidad. Por lo contrario, «en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen» (GA 2, §27, p. 152). Así pues, el otro comparece bajo su carácter existentivo, es decir, como docente, estudiante, artista, vendedor, etcétera., pero nunca como algo místico, extraño y ajeno a la significatividad de la totalidad que se ubicaría en un estadio meta-fenomenológico, extraño a la existencia misma de ser-en-el-mundo y el modo de ser interpretativo del [*Dasein*]. El análisis fundamental de la coexistencia debe partir sí y solo sí de la fenomenología de la facticidad y no de criterios abstractos que pueden distorsionar su fundamento y realidad. Es en este sentido que se puede afirmar que el ser-con-otro [*Mitsein*] se mueve en modos deficientes de solicitud como el «pasar el uno al lado del otro», el «prescindir el uno del otro», o el «no interesarse por el otro», que manifiestan la indiferencia en la que recurrentemente se mueven los hombres en su cotidianidad. Las formas de solicitud en ocasiones son de carácter positivas como la indulgencia y el respeto, como también de tipo negativas como la indiferencia y el irrespeto. Ante estas características de la obviedad y la no llamatividad de la cotidianidad no se manifiesta originariamente una solicitud positiva, sino una relación impropia consigo mismo y con el otro.

Que el ser-con-otros [*Mitsein*] sea un existenciario del Dasein señala que no debe tomarse en el sentido óntico de que el [*Dasein*] siempre está en compañía de otros [*Dasein*], pues incluso cuando los otros no se encuentran en mi experiencia inmediata, todavía es un ser-con [*Mitsein*] a pesar de que se esté en un modo deficiente del mismo. De igual manera se debe tener claro que la constatación ante mis ojos de estar próximo a otros no señala, tampoco un ser-con [*Mitsein*], pues se puede estar-solo-entre-otros demostrando con ello el carácter de indiferencia en la cotidianidad misma. Tanto la misantropía como la soledad de estar inmerso en una mera vecindad corporal presuponen el ser-con, pues la soledad del misántropo solamente se puede comprender allí donde puede darse la posibilidad de coexistencia, y, por otro lado, la soledad de la indiferencia en medio de la muchedumbre solamente se entiende a partir de la posibilidad de una coexistencia solícita, de un ser-con no indiferente.

Ahora bien, a pesar del análisis descrito, se pueden presentar dificultades o diferentes críticas sobre el existenciario del ser-con [*Mitsein*] del [*Dasein*] que consideraremos a lo largo de este apartado. La primera crítica se puede sintetizar en la tesis de que a razón de que el [*Dasein*] es por-causa-de-su-proyecto en el mundo [*Entwurf*], y en este mundo comparecen los otros, estos quedarán sujetos a la proyección de la mismidad del [*Dasein*] y, por tal razón, el valor de la otredad del otro queda supeditada o relegada a la discreción del proyecto de una mismidad egoísta. Theunissen presenta la crítica de la siguiente manera:

> El mundo, en el sentido ontológico en que se le toma aquí, es organizado por el sí mismo en la estructura total del *Dasein* como el a-causa-de-qué [*Worumwillen*] de una totalidad referencial. […] Así, con Heidegger, el otro también, en el sentido trascendental, tiene que orientarse sobre <mí>: él es lo proyectado de mi proyecto y no se le debe distinguir, a este respecto, de lo que está a la mano (Theunissen, 2013, p. 197).

Tanto la crítica de Theunissen y de Lévinas tienen como presupuesto que la relación del [*Dasein*] con el otro es deficiente, puesto que el otro solamente puede ser comprendido desde la constitución ontológica del [*Dasein*] de ser preocupado por sí mismo. Este presupuesto, como ya lo mencionamos, no hace justicia a la profundidad metafísica u ontológica que expone Heidegger, pues cuando nos referíamos a que la esencia del fundamento del [*Dasein*] era su preocupación por sí mismo, no indicábamos un imperativo moral del [*Dasein*] en relación con los otros a partir del egoísmo moral, sino que queríamos decir que era la indicación formal de cómo al [*Dasein*] le es dada su existencia como proyecto arrojado [*Entwurf*], que constituía tanto su mismidad como su libertad. Al tener claro esto también se puede decir que el comparecer de los otros solamente puede ser posible para un [*Dasein*] que existe preocupado por sí mismo, pues su modo de ser comprensivo, que es la manifestación de su voluntad como respuesta a su tener que afrontar cada vez sus posibilidades, es lo que permite el aparecer del otro como libre para comprenderle como distinto de un ente que está a la mano [*Zuhandenheit*] y distinto de cualquier otro [*Dasein*] a partir de su propia mismidad. Sin este modo de ser comprensivo como manifestación de la libertad del Dasein, el otro no podría ser comprendido tan siquiera como otro. Para que pueda haber coexistencia se requiere de la mismidad y la libertad de los que se encuentran. El existenciario ser-con [*Mitsein*] al indicar un modo de ser del [*Dasein*] que constituye la relación con los otros, es producto de la libertad comprensiva del ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], pues el distinguir al otro en sí mismo, como también los modos posibles de relacionarse con él, solo puede surgir de aquel fundamento:

> El sentido […], se elabora en las posibilidades de la acción del Dasein. No puedo atribuir ser, inteligibilidad y sentido a lo que me rodea, sino por y relativamente a mi obrar. Por lo que toca a la existencia bruta de todo esto, hemos de decir que es absolutamente inaccesible en sí misma, que está estrictamente desnuda de todo sentido (Waelhens, 1945, 96).

Si decíamos que la crítica de Lévinas partía de una confusión y una radicalización de la tesis ontológica de que la esencia del [*Dasein*] es ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], donde esta devenía en un modo de ser óntico-ético basado en el egoísmo moral, la crítica de Theunissen también cae en el error de radicalizar la afirmación de Heidegger que dice que la caracterización del comparecer de los otros toma como punto de referencia al [*Dasein*] cada vez *propio* [*Jemeingkeit*]. En ambos casos se presuponen las afirmaciones de Heidegger como desenvolvimientos éticos y nunca se conciben en su aspecto ontológico. Theunissen parece no tener en cuenta que el [*co-Dasein*] de los otros es una estructura de mi [*Dasein*] no en la medida de que el otro está sujeto a mi comprensión o voluntad hasta el punto de igualarlo con un ente intramundano, sino que, por lo contrario, el [co-Dasein] del otro es una estructura de mi [*Dasein*] en la medida en que le dejo libre para comprenderle y dejarle ser en su diferencia ontológica, es decir, en su mismidad, y, con ello, abrir las posibilidades éticas de cuidado o de indiferencia para con el otro.

A pesar de lo expuesto, se debe hacer la aclaración de que si bien se afirmó que el otro puede comparecer en la medida en que haga parte del por-mor-de-sí [*Worumwillen*]

del [*Dasein*], esto no quiere decir que la existencia del otro devenga a partir de la existencia del [*Dasein*], o que su ser en el mundo sea exclusivo. Por lo contrario, como afirma Ramón Rodríguez, el aparecer de los otros:

> No se da nunca como horizonte o trasfondo privado del <ser en cada caso mío> que soy, sino como un mundo *ab origine* compartido [*Mitwelt*] que remite a otros no menos que a mí. *Mi* mundo es por su propia estructura un mundo también de otros. No hay ningún momento en el que el mundo se dé como exclusivo o privado para mí. En esta medida mi estar en él es un co-estar, un ser con otros [*Mitdasein*] que también son el mundo (Rodríguez, 2015, p. 127).

El ser-uno-con-el-otro [*Miteinandersein*] siempre está dado ontológicamente, en ningún momento el [*Dasein*] puede cambiar dicha condición, pues su ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es siempre ser-con [*Mitsein*]. De esta manera como afirma Waelhens, «en mi mismo ser *soy con* otro. Mi ser mismo es existencia común con el prójimo. El mundo que habito lo divido con él […]. Para el hombre, existir es existir con otros hombres. El prójimo, en el fondo, no es otro Dasein, es *Mitdasein*, es esencialmente *conmigo*» (Waelhens, 1945, p. 71). Esta correlación originaria entre el mundo compartido [*Mitwelt*] y el ser-con [*Mitsein*] invita, entonces, a repensar la forma en que conocemos a los otros con los que habitamos y creamos un mundo significativo.

El [*Dasein*] que fundamentalmente lleva a cabo su existencia en el mundo debe preocuparse necesariamente por este mundo, pero, si a la vez el [*Dasein*] es fundamentalmente ser-con-otros [*Mitsein*], tendrá que ocuparse y cuidar del otro. El modo en que el [*Dasein*] se relaciona y conoce a los otros no es el mismo trato que establece con el mundo circundante de los entes intramundanos, es decir, el de la ocupación [*Besorgen*], sino que su mundo compartido, su ser-con-otros [*Mitsein*], está mediado por la solicitud [*Fürsorge*]. El [*Dasein*] que debido a su preocupación por sí mismo realiza la apertura interpretativa y anticipadora para decidir y actuar en una existencia que siempre está en juego, pero, que a la vez siempre es ya con otros, establece, en su cuidado de sí [*Sorge*], una preocupación por otros [*umwillen Anderer*]. «El *Dasein* es «siempre a causa de sí mismo» [*je umwillen der Bedeutsamkeit*]. El *Dasein*, sin embargo, en que ser-con otro [*Mitsein mi Anderen*] le pertenece, está entonces implícito que se concierne en su ser con su sí mismo, que, al mismo tiempo, se concierne con otro [*umwillen Anderer*]» (Theunissen, 2013, p. 192).

El término alemán [*Fürsorge*] si bien es traducido por solicitud, también hace referencia a una preocupación o inquietud-por. Esta instancia de cuidado por el otro es producto de la apertura de la libertad interpretativa del [*Dasein*] con el cual hace posible no solo su preocupación por sí mismo o cuidado, sino también la preocupación por el otro y así, la solicitud. Es en este sentido que la comprensión del otro, donde el otro es pura posibilidad a partir de su ser-en-el-mundo, nunca puede partir de la captación plena del otro, pues la comprensión de este se ve modificada por su misma existencia abierta como posibilidad que siempre invita al diálogo y a la inquietud por el otro. La quididad del otro nunca se postra ante nuestros ojos de forma contemplativa como si fuese un hecho discernible y delimitable; por lo contrario, en la actualización constante de las decisiones y actos de su existencia escapa e invita a su constante reinterpretación por medio del acercamiento, del diálogo, y por lo tanto de la solicitud.

El [*Dasein*] está invitado siempre a una constante reinterpretación del otro porque la existencia se desarrolla en las posibilidades. Esto hace posible tanto el encuentro con el otro como la instigación del procurar-por-el-otro [*Fürsorge*] para así comprender quién es en el devenir de su propia existencia a partir de un encuentro dialógico-interpretativo.

Aunque el ser-con [*Mitsein*] no exprese un comportamiento ético respecto a los otros, sino que quiere manifestar el a priori ontológico de toda coexistencia, rescata con ello que el cuidado de sí [*Sorgé*] implica inherentemente la solicitud hacia el otro [*Fürsorge*].

> Cuando Heidegger <define> el ser del *Dasein* como <cuidado> (*Sorge*), vuelve sobre el tema del darse del Dasein a sí mismo y rechazaría de manera terminante que haya algo así como <un cuidado> de sí mismo> [*Selbstsorge*], en analogía con el cuidarse de los asuntos del mundo [*Besorgen*] y con el cuidarse de los otros [*Fürsorge*]. No hay un cuidado de sí porque el sí mismo, en cuanto *Dasein*, sólo es ocupándose del mundo y de los otros y ejerciendo justamente ese cuidado es como se cuida de sí (Rodríguez, 2015, p.130).

Conclusiones

La violencia metafísica que interpreta Lévinas en la filosofía heideggeriana pasa por la convicción de que la mismidad de la que parte el [*Dasein*], así como la libertad que es su epicentro, niega la alteridad del otro hasta los extremos de la negación total que es la violencia. Esta violencia propia de la ontología, considera Lévinas, es la perpetuación de lo que ha sido la historia de la filosofía en la medida en que los filósofos han partido del sujeto, del individuo, o en el caso de Heidegger, de la mismidad del [*Dasein*] en relación con la comprensión del sentido del ser, y no desde el cuidado del otro, es decir, desde la ética. Sin embargo, y es lo que se ha querido poner en claro en este texto, es que la violencia y egoidad metafísica del [*Dasein*] son la forma en la que nos adentramos al mundo de forma interpretativa para atender a la existencia propia a la que fuimos arrojados cada uno en sus posibilidades concretas. Mediante esta apertura cada [*Dasein*] reconoce el proyecto individual que es cada uno y concibe al mismo tiempo al otro de igual manera, es decir, como otro [*Dasein*] que está-preocupado-de-sí [*Worumwillen*] ante la tarea de su propia existencia. Es solo de esta manera que surge el encuentro yo-tu, pues, por un lado, permite la distinción de dos seres arrojados ante la tarea de sus propias existencias, y, además, abre la posibilidad a cada [*Dasein*] de comparecer con el otro de forma auténtica o inauténtica. En otras palabras, hace posible la pluralidad como la ética. Es en este sentido que consideramos la tesis de que la violencia metafísica conlleva a una violencia óntica, planteada por Lévinas y Derrida, es producto de una radicalización de los presupuestos ontológicos de Heidegger hasta el punto de presuponer que la egoidad de la que se habla es de carácter fáctico.

Otra reflexión que se debe tener en cuenta es que las apreciaciones de Lévinas parecen en ocasiones olvidar que la filosofía de Heidegger en relación con el [*Dasein*] es de tipo descriptivo y no normativo, pues los existenciarios son simples indicaciones formales de un ser que tiene como característica fundamental ser pura posibilidad. Es así que no podemos afirmar que el destino o el deber ser del [*Dasein*] sea o su compromiso auténtico con el otro hasta hacer de su subjetividad la substitución por el otro, tal como lo manifiesta la ética levinasiana, o ser de tipo antagónico con el otro como puede ser la interpretación política de Carl Schmitt, sino que solamente podemos afirmar que en su propia existencia cada [*Dasein*] se comporta con los otros de una o de otra manera en relación tanto con su cotidianidad como también con sus posibilidades. Fenomenológicamente el ser-con-el-otro [*Mitsein*] del [*Dasein*] no es el de responsabilidad, ni tampoco la entrega bíblica del uno por el otro que se manifiesta con la expresión "heme aquí" y que brota de la sensibilidad, pues no es desde este tipo de corporeidad que comparecemos los unos con los otros en la vida concreta de la cotidianidad. Por lo contrario, «en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos

hacen» (Heidegger, 2015, §27, p. 152). Así, desde esta apertura fenomenológica, el otro se manifiesta en esta medianía a partir de su quehacer y sus experiencias, bien sea como carpintero, profesor, médico, e incluso como un desconocido, pero en ningún momento como la vulnerabilidad de un cuerpo que encarna un mandato más allá del tiempo de la memoria y de la historia, y por lo tanto anárquico[6].

Por último, vale la pena mencionar que la heteronomía en la relación con el otro que busca Lévinas obedece a su intención de querer dotar a la esencia del [*Dasein*] con un contenido como substitución y pasividad por mor de la relación ética. La intención de querer trascender la fenomenología y todo lo que concierne a ella para establecer una metafísica-ética, hace que el [*Dasein*] no se comprenda como posibilidad sino como quididad de un mandato preoriginario. Es en este sentido que se puede afirmar que el análisis por parte de Heidegger es descriptivo y el de Lévinas prescriptivo. El uno expone las condiciones a priori de la ex - sistencia del [*Dasein*], y el otro las condiciones metafísicas y éticas de la esencia del ser-para-el-otro. Al respecto Simon Critchley afirma en la introducción del *The Cambridge Companion to Levinas* lo siguiente:

> Creo que [Lévinas] está tratando de dar cuenta de una demanda existencial básica, una obligación fundamental vivida que debería estar en la base de la teoría moral y la acción moral. En mi opinión, y en términos exorbitantes, es impactante y perfeccionista. […] La exigencia ética es imposibilidad exigente. Tiene que ser (Critchley & Bernasconi, 2002, p. 28, traducción mía).

La substitución, en este sentido, busca configurar el humanismo del otro, pues «la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema» (Lévinas, 2009, p. 130). En breves palabras, el yo es rehén. Así pues, Lévinas que deseaba superar la esencia de la mismidad por parte de Lévinas parece quedar, paradójicamente, encerrado en la esencia de la illeidad anulando con ello el existenciario del [*Dasein*] de ser pura posibilidad, es decir, de ser incompleto hasta su propia muerte.

---

[6] Muchas de las críticas realizadas a Heidegger provienen de haber pasado por alto el cuerpo, pues este es un principio fenomenológico que diferentes filósofos han estudiado entre los que se encuentra Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, entre otros. Sin embargo, y como lo señala Jesús Adrián Escudero en un breve artículo titulado *Heidegger y el olvido del cuerpo*, hay razones por las que el filósofo alemán no trabajara este asunto en *Ser y Tiempo*, como también hay que prestar atención a los análisis del cuerpo que Heidegger llevó a cabo en los seminarios desarrollados en la mitad de la década del cincuenta que fueron publicados bajo el nombre de *Seminarios de Zollikon*. Por un lado, Escudero afirma que una de las razones por las que Heidegger no abordó el problema de cuerpo en *Ser y Tiempo*, obedece a su intención de superar la metafísica de sujeto-objeto en la que se ve implicado tanto Descartes en su distinción alma-cuerpo, como también otras teorías modernas de la conciencia, del yo, y del sujeto. La superación era solamente posible bajo una de las tesis que siempre mantuvo a lo largo de sus obras, a saber, que la esencia del [*Dasein*] es su existencia, es decir, su ser-ahí-en-el-mundo de forma temporal. En este sentido el interés de Heidegger por analizar el [*Dasein*] estaba en su apertura a su ser y al sentido del ser en general, y no en aspectos que determinen una forma de existencia humana concreta a partir de una quididad que anule su condición más concreta que es la de ser pura posibilidad. Es en este sentido que en *Seminarios de Zollikon* abordará el cuerpo a partir de la tesis de que «el corporar pertenece siempre al ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar abierto, el tener mundo» (Heidegger, 2006, p. 160). A pesar de lo dicho, y aunque nuestra investigación esté delimitada por la producción de Heidegger en la década de los 20, vale la pena mencionar para una próxima investigación que el trato fenomenológico otorgado por Heidegger en los seminarios dista mucho de la sensibilidad meta-ética propuesta por Lévinas, pues según Heidegger el cuerpo se corporaliza en su relación con el mundo mediante gestos y comportamientos que son comprendidos desde el modo de ser hermenéutico-práctico del [*Dasein*], y no mediante alguna reducción como lo es la científica y en nuestro caso ética.

Referencias

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (2002). *The Cambridge Companion to Levinas.* United Kingdom: Cambridge University Press.

DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Editorial Anthropos.

ESCUDERO, Jesús Adrián (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, vol I.* Barcelona: Herder.

FERNÁNDEZ HART, Rafael (2013). *Creo, luego existo revelación y religión en Lévinas.* Perú: Litho y Artes S.A.C.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Ser y Tiempo.* Santiago: Editorial Universitaria, 2015.

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Principios metafísicos de la lógica.* Madrid: Síntesis, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Introducción a la metafísica.* Barcelona: Gedisa, 2001.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Carta sobre el humanismo.* Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, Martin, GA 89, *Seminarios de Zollikon.* México: Herder, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel (1991). *Ética e infinito.* Madrid: Visor.

LÉVINAS, Emmanuel (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito.* Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, Emmanuel (2009). *Humanismo del otro hombre.* España: Siglo Ventiuno.

RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Ser y tiempo de Martín Heidegger.* Madrid: Tecnos.

THEUNISSEN, Michael (2013). *El otro estudios sobre la ontología social contemporanea.* México: Fondo de Cultura Económica.

VIGO, Alejandro (2014). *Arqueología y aleteiología estudios heideggerianos.* Berlin: Logos.

WAEHLENS, Alphonse de (1945). *La filosofía de Martín Heidegger.* Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.

RESEÑAS

STAITI, Andrea (2020). *Etica naturalistica e fenomenologia*. Bologna: Il Mulino, 160 pp.

Como primer resultado de sus recientes investigaciones sobre metaética contemporánea y fenomenología en el *Husserl-Archiv* de Colonia y en el Boston College, Andrea Staiti de la Universidad de Parma ha escrito un breve, bien argumentado y conciso libro acerca de la contribución de la fenomenología al debate contemporáneo sobre la metaética en una de las editoriales italianas más prestigiosas en el ámbito filosófico. Para ello realiza un recorrido sobre una de las principales líneas de fundamentación teórica de la ética de las últimas décadas —la filosofía de tradición analítica del mundo anglófono— y la pone en discusión con alguna de las principales ideas de la fenomenología husserliana. Se establece así un fructífero diálogo entre la metaética contemporánea —que, aunque con poco predicamento todavía en el mundo académico se ha vuelto cada vez más relevante— la cual se pregunta sobre cómo cabe dar cuenta de la experiencia moral en general, de las propiedades morales de los objetos y del lenguaje cotidiano que las expresa, con las aportaciones de la fenomenología de Husserl en dicho campo —aunque, como señala Staiti, Husserl nunca usa literalmente la expresión "metaética"[1]—. La corriente principal de metaética en el ámbito anglosajón de tradición analítica es el naturalismo y sus variantes, cuyo origen remoto puede situarse en Hume y que tiene como principal crítico en el siglo pasado a G. E. Moore. Por esa razón, Staiti considera al naturalismo y sus críticos en ámbito anglosajón como los principales interlocutores de la fenomenología en cuestiones de metaética.

Con el fin de ser lo más claro posible y no dejar de señalar los aspectos más relevantes de esta obra he dividido la reseña en los siguientes puntos: 1) se ofrece un panorama general de lo que puede encontrarse en el libro; 2) se señalan los principales méritos de la obra; 3) se indican algunos puntos de interés que aunque solo tratados en parte en el libro sirven para manifestar la singularidad e importancia temática de esta obra; 4) por último, se añaden algunos comentarios sobre un asunto especialmente relevante tratado en el capítulo final del libro: la equivocidad del término universal "bien" y su relación con otros predicados equívocos y generales como "ser" ("existente" en la obra de Staiti), "bello" y "verdadero".

El libro está estructurado en cuatro capítulos y el objetivo principal es mostrar de qué modo la fenomenología de corte husserliano —con algunas referencias a las obras de Franz Brentano, Moritz Geiger y Max Scheler, exponentes a su vez de lo que se ha venido a llamar fenomenología de los valores o ética axiológica— y, más precisamente, su andamiaje conceptual puede resolver algunos de los problemas inherentes a la fundamentación de la ética desde una perspectiva puramente analítica. El primer capítulo aborda la distinción entre perspectiva naturalista y no-naturalista de fundamentación de la ética. El segundo capítulo se centra en la diferencia entre percepción e intuición axiológica específicamente moral. El tercer capítulo pone de relieve la idea de "fundamentación" o "encabalgamiento" [*Fundierung*] en contraposición a la de "superveniencia" con el fin de explicar de qué modo se relacionan

[1] Indico expresamente "fenomenología *de* Husserl" porque el autor considera —algo perfectamente discutible— que, por ejemplo, las aportaciones de Heidegger no merecen el nombre de fenomenología en sentido propio y que, por ello, no son tenidas en consideración.

las propiedades naturales de los objetos —entiéndase, de los objetos, acciones, sucesos, estados de cosas, etc.— y sus propiedades axiológicas específicamente morales. El último capítulo ofrece una interpretación fenomenológica del *open question argument* (argumento de la pregunta abierta, como suele traducirse en castellano) que propuso G. E. Moore en su *Principia Ethica* a comienzos del siglo pasado y que tanto ha sido debatido en el campo de la metaética en décadas pasadas, sobre todo en la tradición analítica de lengua inglesa, por ejemplo, por P. Geach en su artículo "Good and Evil" de 1956.

El principal, aunque no único mérito de esta obra reside, a mi juicio, en su argumentación clara y coherente. El autor señala los puntos relevantes de cada una de las posturas filosóficas que examina a lo largo de la obra —el conocimiento de la bibliografía secundaria es exhaustivo, se sirve de ejemplos clarificadores sobre todo cuando el asunto tratado resulta más abstracto o difícil de comprender, y, además, maneja con soltura y ejemplaridad la terminología fenomenológica—. Otro de los méritos se encuentra en el hecho de que el autor filósofa *con y desde Husserl* y no solo *sobre* Husserl, es decir, es capaz de sacar partido especulativo a las nociones fundamentales de la fenomenología husserliana y servirse de ellas para clarificar cuestiones de metaética que resultan irresolubles desde un paradigma puramente analítico y naturalista. Además, el autor pone de manifiesto un terreno más bien desconocido del *corpus* husserliano, a saber: su teoría ética, con conceptos importantísimos como el de razón axiológica. El modo como los actos no-objetivantes propios de la esfera axiológica se encabalgan —por usar una expresión que, aunque el autor no usa me parece que da cuenta de la *Fundierung* husserliana sobre los actos objetivantes de la esfera lógica— está explicado maravillosamente; a juicio de Staiti esta noción puede servir para explicitar mejor lo que se contiene en el concepto de "superveniencia" que es usado por la mayoría de los filósofos de metaética contemporánea. No menos meritorio resulta haber conseguido establecer un auténtico diálogo con una tradición en algunos puntos bastante alejada de la fenomenología como es la tradición de corte analítico y más todavía si esta tiene un trasfondo naturalista. *De facto* el autor es capaz de encontrar puntos de confluencia con dichas doctrinas y, en algunos casos, apoyarse en ellas para sacarles todavía más partido con las aportaciones de Husserl.

Hay tres ideas que vertebran la exposición fenomenológica de este trabajo: 1) las nociones de "cumplimiento intuitivo" tal y como se desarrolla sobre todo en la quinta de las *Investigaciones Lógicas*; 2) la noción de *Satz* (*Sätze* en plural) que el autor considera preferible traducirla por *positum* (*posita* en plural) antes que por "proposición" siguiendo a los traductores ingleses de Husserl (pp. 116 y 132); y 3) la tesis de que para Husserl los actos y propiedades axiológicas se fundan en actos y propiedades no-axiológicos (p. 85). En adelante señalaré de qué modo Staiti se sirve de estos conceptos tan cruciales de la fenomenología husserliana, con el fin de dialogar con la metaética contemporánea.

Tal y como aparecen en las *Investigaciones lógicas* las ideas de cumplimiento o vaciamiento intuitivo juegan un rol fundamental para la explicación del conocimiento verdadero o la evidencia. Para Staiti estas nociones no se restringen solo a la razón lógica, sino que también, aunque de modo indirecto son fundamentales para la razón axiológica. En la medida en que los actos objetivantes de la razón lógica se encuentra en la base de los actos no-objetivantes de la razón axiológica y garantizan la unidad del objeto (p. 91-92). De este

modo Staiti considera posible explicar el problema de la relación entre propiedades naturales y no-naturales que tantos quebraderos de cabeza ha producido entre los filósofos de tradición analítica y dedicados a la metaética sean o no naturalistas. A juicio de Staiti, Husserl resuelve esta cuestión diferenciando entre predicados lógicos del objeto y sus predicados axiológicos. Primero, porque según Staiti la distinción entre propiedades naturales y axiológicas no es originaria sino fruto de la reflexión (p. 59); y llega a decir que: «En la experiencia directa de primer orden, la dimensión axiológica está en primer plano y orienta nuestro interés a la hora de seleccionar las propiedades naturales que juegan un rol fundador en la comparación de las propiedades axiológicas tematizadas» (p. 111).

Staiti se apoya sobre todo en el hecho de que, según Husserl, las *Sätze* pueden usarse tanto para referirse a un estado de cosas plural como a un único objeto, de ahí que una traducción por el término "proposición" —que siempre incluye al menos tres elementos, o dos si se trata de un juicio de existencia— sea inexacta, como decíamos el autor prefiere la elección de los traductores ingleses de Husserl, a saber: *positum* y *posita*. Esta distinción resulta crucial para Staiti en su diálogo con la metaética contemporánea porque le permite ejemplificar —junto con la tesis de la relación mereológica de "fundación" o "encabalgamiento" [*Fundierung*]— de qué modo para Husserl la relación entre propiedades naturales de los objetos y sus propiedades axiológicas puede explicarse sin necesidad de postular propiedades simples, únicas e inefables de los objetos.

Cuando se introduce en el tercer capítulo la tesis de que las propiedades axiológicas específicamente morales —aunque no solo estas— de los objetos pueden ser intuidas, se señala la importancia de Franz Brentano para comprender los orígenes de esta fundamental doctrina de la ética husserliana. Aunque la recepción de la idea brentaniana de que los actos psíquicos de amor y de odio en la obra de Husserl no está exenta de modificaciones, comparten a su vez varios puntos. Sobre todo, el hecho de que no cabe una reducción a ninguna otra esfera o acto psíquico —como la representación o el juicio— de los actos axiológicos o de valoración. Como ya hemos dicho, Staiti piensa con Husserl que las propiedades axiológicas de los objetos se dan como "fundadas" en el objeto que se presenta a la percepción y solo con posterioridad puede hacerse una reflexión que traza una separación entre propiedades naturales y no-naturales, por usar terminología analítica.

Antes de terminar, permítaseme hacer un par de comentarios sobre un punto que a mi juicio merece una consideración específica, a saber: la equivocidad del término "bueno" como una de las tesis fundamentales de la metaética. Al comienzo del cuarto capítulo del libro se indica que se va a hacer uso de una distinción célebre establecida por P. Geach en su artículo "Good and Evil" en *Analysis* en el año 1956. Allí el filósofo anglosajón señala que "bueno" no es nunca un adjetivo predicativo sino meramente atributivo, es decir, no está en la misma categoría que los predicados que señalan determinaciones accidentales del objeto. Para apoyar su tesis indica que "bueno" es un predicado equívoco, de ahí que su uso lingüístico sea susceptible de análisis con el fin de comprender de qué modo significa. Si para la metaética, como se dice al comienzo de la obra que se reseña, no es accidental que el lenguaje cotidiano ya contenga distinciones morales, no debe ser accidental tampoco: 1) reflexionar acerca del lugar de dónde surgen dichas distinciones y 2) de qué modo cumplen o no cumplen con la misión que

tienen encomendada.

El propio Staiti señala que Husserl también tuvo en cuenta este problema y lo abordó con claridad, estableciendo algunos principios para su resolución. Así resume Staiti la posición husserliana: «"Bueno" es el equivalente en el ámbito moral de "existente" en el ámbito teorético y de "bello" en el ámbito estético. Se trata de tres predicados normativos diferentes, pero dependientes de una analogía que caracteriza el "comportamiento". Podríamos decir incluso que "existente", "bueno" y "bello" son tres declinaciones del predicado normativo general: "verdadero" en las tres esferas de la teoría, de la ética y de la contemplación estética» (p. 123).

Si algo caracteriza, por tanto, al predicado "bueno" es que es normativo, como lo es "ser verdadero" o "ser bello". Aunque el autor no haga mención expresamente de esta conexión, uno de los puntos que, sin embargo, más interés reviste para mí es el hecho de que tal predicado se ponga en conexión con otros predicados universalísimos como "verdadero", "ser" o "bello". Recuerda sin lugar a duda a la teoría medieval de los trascendentales —*esse et verum, bonum, unum, pulchrum convertuntur*— que ya Aristóteles había incoado. Por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* afirma que: «Además, como el bien [τὸ ἀγαθὸν] se dice de tantos modos [ἰσαχῶς] como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad las virtudes, y en la de cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una [δῆλον ὡς ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν]; porque no se predicaría de todas las categorías [οὐ ἂν ἐλέγετ᾽ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις], sino solo en una»[2].

Sin embargo, a diferencia de como la teoría de los predicados trascendentales o *communissima* es pensada por los filósofos y teólogos medievales, a saber: como predicados de las cosas[3]; Husserl parece más bien pensarlos como predicados relacionados intrínsecamente con la actividad de la conciencia, parece más bien conectar así *en cierto sentido* con la crítica que I. Kant elabora en el parágrafo 12 de la Segunda edición de la *Crítica de la razón pura* contra la teoría medieval de los trascendentales[4], no en vano se tratan ya de filosofías de corte trascendental y no realista.

Para terminar, *Etica naturalistica e fenomenologia* es un excelente libro de introducción a la metaética contemporánea y la ética fenomenológica de corte husserliano. Cuenta con una excelente exposición de las posiciones de la metaética contemporánea, así como de las tesis principales de ética y su fundamentación en Husserl. El autor conoce la bibliografía específica sobre el tema e hilvana los temas con destreza. Una lectura recomendable para todos los interesados en ética fenomenológica y el debate contemporáneo de la metaética.

Miguel Martí Sánchez

---

2 *Eth. Nic.*, I 6, 1096a24-28. Véase, además, el pasaje paralelo en *Eth. Eud.*, I 8 y el artículo de Enrico Berti al respecto: Berti, E. (1987).Molteplicità ed unità del bene secondo *Etica Eudemea* I 8. En E. Berti (Ed.), *Le vie delle ragione*. Bologna: Il Mulino, pp. 159-180.

3 Para una visión panorámica sobre la teoría medieval de los trascendentales, cfr. Goris, W. & Aertsen, J. (Fall 2019 Edition). Medieval Theories of Transcendentals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (Ed.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/.

4 *KrV*, B 113. Para un análisis de este parágrafo en conexión con la problemática del juicio y la reflexión en Kant puede verse Vigo, A. (2008). Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. *Dianoia*, LIII, nº61, pp. 73-110. URL: http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v53n61/v53n61a3.pdf

WANG, Hongjian (2020). *Ontologie der Praxis bei Martin Heidegger*. Zürich: LIT Verlag, 226 pp.

La editorial alemana LIT publicó en 2020, en su colección *Neuere Phänomenologie*, la obra titulada *Ontologie der Praxis bei Martin Heidegger*, escrita por el profesor de la Hunan University (China), Hongjiang Wang.

Esta obra, compuesta por tres partes, cuatro capítulos y veintiún parágrafos, es una versión corregida de la tesis doctoral presentada en septiembre de 2018, en la Universidad de Friburgo, bajo la dirección del profesor Hans-Helmuth Gander. Como su titulo lo indica, y como es aclarado en el *incipit* de esta obra, este libro intenta interpretar el pensamiento temprano de Heidegger como una ontología de la práxis.

En la introducción al texto se desarrolla con claridad el argumento central de este intento de interpretación. Esta tesis encuentra su justificación en la conocida tendencia filosófica de la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, denominada de forma global por Manfred Riedel como la "Rehabilitación de la filosofía práctica" [*Rehabilitierung der praktische Philosophie*], que trató de llevar a cabo una recuperación y una actualización de las líneas maestras de la filosofía práctica occidental, especialmente en sus vertientes aristotélica y kantiana. A partir de los textos divulgativos de Franco Volpi es ampliamente sabido que existe una conexión, curiosamente aún poco investigada a profundidad, que conecta al pensamiento temprano de Heidegger con esta tendencia filosófica que tuvo como protagonistas a algunos de sus más celebres alumnos: H.-G. Gadamer, H. Arendt, L. Strauss, H. Jonas y J. Ritter. Y es que en sus cursos tempranos de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1923-1928), que permanecieron inéditos por más de sesenta años, Heidegger llevó a cabo una interpretación crítica de la fenomenología, acompañada de una potente lectura interpretativa de los textos de Aristóteles, que resultó decisiva para varios de los más importantes "representantes" de esta tendencia filosófica, en sus momentos más incipientes y formativos. Con la publicación reciente de estos cursos en el marco del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe* de Heidegger es posible observar y reconstruir con detalle varios de los puntos problemáticos en torno a la incubación de esta tendencia rehabilitadora. En el texto de Wang se puede evidenciar un esfuerzo aclaratorio en esta dirección, principalmente a través del intento por poner de manifiesto la compleja relación de Heidegger, en general, con la filosofía práctica.

En la *Carta sobre el Humanismo* de 1946, Heidegger esbozó, a través de una enigmática indicación en torno a la esencia del actuar humano, la diferencia sustancial que hay entre su pensamiento y la filosofía práctica tradicional. Incluso, a lo largo de su trayectoria Heidegger siempre rechazó la división tradicional entre teoría y praxis. Pero el mismo Heidegger, que, desde esta presentación "pública" pareció declarar que no hay relación alguna entre su pensamiento y la tradición de la filosofía práctica, fue, internamente, un lector atento y consumado de los textos de la tradición práctica, especialmente de Aristóteles y Kant. Es muy conocida la tesis de Franco Volpi de que *Ser y tiempo* tiene su origen en una transformación conceptual de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, especialmente a través de una «lectura creativa», como la llama Wang (p. 4), del libro VI, dedicado a las virtudes intelectuales. Sobre este tema hay una oleada de publicaciones recientes por parte de la literatura especializada. El texto de Wang se erige a partir de las bases de estas tesis y, sobre ellas mismas, trata de desarrollar su interpretación del pensamiento temprano de Heidegger.

Los desarrollos de los cursos tempranos de Heidegger, dedicados a la tematización fenomenológica de la vida fáctica, son, para

Wang, el campo para la fundamentación de la "ontología de la praxis". Como aclara Wang (p. 17), esta ontología es un término sinónimo de «ontología de la vida», y que apunta a una «idea de filosofía» (por ejemplo, en su lección del *Kriegsnotsemester* de 1919) que tiene como punto de partida la búsqueda de un acceso *anterior* a lo teorético —lo preteorético—, en el que los objetos y los temas de la filosofía (la vida) son comprendidos tanto fáctica como mundanamente. El rechazo de Heidegger a la división tradicional entre teoría y praxis se entiende, así, desde la discusión en torno a la idea de filosofía que se tenga en vista (pp. 103-107). La filosofía práctica tradicional, según estos criterios, procede con una actitud teoreticista que condiciona y desfigura todo intento de tematización de la esencia del obrar humano. Esto hace que, a lo largo de su trayectoria filosófica, pero sobre todo en *Ser y tiempo*, Heidegger se empeñe en declarar que la división entre teoría y praxis es una división derivada que supone determinadas concepciones ontológicas que no son explícitas para la mayoría de posturas propias de la filosofía práctica tradicional. De esta forma, se hace necesario preguntar: ¿Cómo se relaciona la ontología con la filosofía práctica? ¿Debe la filosofía práctica tener como fundamento a la ontología? En la obra de Heidegger hay, al menos, cuatro intentos por llevar a cabo un planteamiento que no caiga en el proceso de una derivación del actuar humano a un tipo de filosofía (la filosofía práctica) que se fundamenta en una ontología: la "ontología de la vida" de los primeros años, la "ontología fundamental" de *Ser y tiempo* junto con sus variantes metontológicas y metafísicas, el "pensamiento ontohistórico" [*Seynsgeschichtliche Denken*] de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, y el llamado "pensar del ser" [*Denken des Seyns*] desarrollado a lo largo de la década de los cincuenta. La aproximación de Heidegger a la praxis trata de llevarse, pues, en términos de un ir a las cosas mismas; con independencia del modelo y el paradigma tradicional de la filosofía práctica. La obra de Wang explora, por lo tanto, el potencial de este primer intento de la "ontología de la vida" y, con base en las repercusiones directas o indirectas que este intento tuvo en el debate en torno a la rehabilitación de la filosofía práctica, procura ofrecer una lectura minuciosa que destaca el sentido eminentemente práctico de este intento de renovación de la esencia de la filosofía.

Ahora bien, atendiendo a la articulación de los diversos temas que se encuentran en juego en esta propuesta de lectura, Wang establece una distinción estructural, en dos partes, que, en buena medida, es consecuente con el proceder de Heidegger, al menos desde el punto de vista cronológico. Por una parte, se encuentran localizados los aspectos metódicos y temáticos de la propuesta filosófica en torno a una "fenomenología de la vida fáctica" o una "hermenéutica de la facticidad" (1919-1923), tales como lo teorético y lo preteorético, la indicación formal, lo histórico, la expresión y la intuición y el problema de las categorías. Por otra parte, se encuentra la interpretación (o confrontación) fenomenológica (1921/22, 1923-1924) con los fundamentos de la ontología antigua (Aristóteles), en la que destaca la interpretación ontológica de la πρᾶξις y la φρόνησις como modalidades fundamentales de la comprensión del ser del ser humano. Dado que la segunda parte depende estrechamente de la primera parte, solo hasta el arribo hacia esta segunda parte puede hablarse propiamente de la «ontologización de la praxis y concretización del ser» [*Ontologisierung der Praxis und Konkretisierung des Seins*] (p. 97).

En la primera parte se ponen de manifiesto los fundamentos del abordaje de la vida fáctica. Para ello resulta adecuado atender al concepto de "ciencia del origen" [*Urwissenschaft*], que apunta a la idea de filosofía ya mencionada, y para la que resulta crucial la interpretación crítica y apropiativa de Heidegger del método de la fenomenología defendido por

Husserl. Aquí Wang recorre un camino por el que han andado, con excelentes investigaciones, autores tan variados como F.-W. von Herrmann, C. F. Gethmann, G. Imdahl, G. Prauss y E. Tugendhat, y, en nuestra lengua, R. Rodríguez, A. G. Vigo y Á. Xolocotzi. Tal vez, en este punto, el tratamiento más destacable es el del parágrafo 8, titulado «Eine genetische Untersuchung der Hermeneutik der Faktizität in thematischer und methodischer Hinsicht» —especialmente la parte B—, en la que Wang presenta el itinerario temprano de las configuraciones científicas de la propuesta de Heidegger: como "ciencia originaria" [*Ursprungswissenschaft*], como "explicación categorial" [*Kategoriale Explikation*] y como "hermenéutica de la facticidad" [*Hermeneutik der Faktizität*]. Sin embargo, un aspecto que se echa de menos, y que es crucial para una investigación que tiene como tema a la praxis en este contexto filosófico, tiene que ver con el sentido ejecutivo de las caracterizaciones metódicas de Heidegger; hace falta alguna reflexión más suspicaz acerca de la praxis fenomenológica de Heidegger, más allá de las evidentes caracterizaciones temáticas del método que emanan de sus propios textos. Pero, con todo, el balance general de la aproximación de Wang a este periodo tan fecundo de ingeniosas soluciones y valiosas intuiciones metódicas es bastante productiva y satisfactoria. La concretización de aspectos metódicos, tales como la indicación formal o el triple enfoque de sentido (*Vollzugsinn*, *Bezugsinn*, *Gehaltsinn*) del concepto de fenómeno, entre muchas otras importantes caracterizaciones, da lugar a una visión integral de la tematización fenomenológica preteorética de la vida fáctica en su historicidad más propia.

La segunda parte de esta obra aborda la interpretación de Heidegger del tema de la praxis, desarrollada en el contexto de la interpretación fenomenológica de Aristóteles. En el semestre de invierno del 1921/22, Heidegger impartió su lección titulada, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (perteneciente al GA 62), y de la que se desprende el contenido del conocidísimo *Natorp-Bericht* de 1922. Casi tres años más tarde, Heidegger impartió dos lecciones centradas básicamente en Aristóteles y la ontología antigua: la lección del verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (perteneciente al GA 18) y la del semestre de invierno de 1924/25, *Platon: Sophistes* (perteneciente al GA 19). Este conjunto de lecciones desarrolla una interpretación de la ontología antigua en la que se pone en escena una caracterización del tema de la vida fáctica en términos prácticos. El interés de Heidegger en los conceptos prácticos de la *Ética nicomáquea* —particularmente del libro VI— reside en que, sin estos conceptos, no es captable adecuadamente el fenómeno ontológico de la trascendencia del Dasein. En efecto, la interpretación de Heidegger de la πρᾶξις y la φρόνησις posee un marcado carácter ontologizador. En este sentido, Wang parece acoger al pie de la letra los comentarios de Gadamer y Volpi, quienes han sido los más enfáticos en remarcar que la impronta característica de la interpretación de Heidegger consiste en potencializar su carácter ontológico en detrimento del sentido propiamente práctico de su lugar de origen.

Con base en esta "impronta", Wang distingue, por una parte, la interpretación de Heidegger de la πρᾶξις y la φρόνησις, y, por otra parte, el enmarcamiento ontológico de esta interpretación a partir de los conceptos fundamentales de δύναμις y ἐνέργεια. Es por eso que, con razón, Wang habla de «ontologización de la praxis y concretización del ser» [*Ontologisierung der Praxis und Konkretisierung des Seins*]. Esto deviene, concretamente, en el desarrollo de una comprensión del ser del ser humano (o, lo que es lo mismo para este caso, del Dasein), en el que dicha comprensión se encuentra nutrida por rasgos construidos fenomenológicamente a partir del diálogo

con Aristóteles. El sentido de la vida fáctica como "inacabamiento" o "incompletud", o la tendencia de la vida a hacerse transparente a sí misma, son elementos que dialogan muy bien, de forma respectiva, con el sentido generalizador de la πρᾶξις humana y con la capacidad autorreflexiva y deliberativa de la φρόνησις en pos de aquello que es bueno y conveniente para uno mismo. Estos elementos, más que ser puramente accesorios, dan paso a la concepción nuclear de la analítica existencial en torno al "cuidado" [*Sorge*] como ser del Dasein. Más allá de la perplejidad que pueden causar las complejas declaraciones de Heidegger en torno a su relación con la filosofía práctica tradicional, ciertamente Heidegger incorporó, de forma subrepticia, elementos indudablemente prácticos que conforman esa «ontologización de la praxis». ¿Qué es preferible en este nivel? ¿Una filosofía que desdeña del modelo tradicional de la filosofía práctica pero que incorpora en su concepción del ser del ser humano varios elementos de la concepción más alta y significativa del obrar humano (Aristóteles) proveniente de la tradición occidental? ¿O algunas filosofías (como las que están presentes en el contexto académico de dichos años) que pretenden incursionar en la discusión de la "filosofía práctica", con abigarradas concepciones acerca de la materialidad o idealidad del valor, del imperativo categórico, de la motivación racional, pero con nociones extremadamente simplistas, casi caricaturescas y pomposas, acerca del obrar humano en general? Ya en una lección temprana Heidegger había hablado de que, en filosofía, se puede construir un sistema absoluto de la ética y, además, estar completamente ciego ante la «eticidad viva» [*lebendigen Sittlichkeit*] que está presente en la propia facticidad de la vida (GA 61, p. 164). En esencia, este es el sentido de este intento de incorporación de elementos indudablemente prácticos, pero sin una filosofía práctica explícita. Por ello, en nuestra lengua, R. Rodríguez habló recientemente, con razón, de una «ética implícita».

Finalmente, como «parte conclusiva» [*Abschließender Teil*] y como «conclusión» [*Fazit*], esta obra presenta, respectivamente, una amplia confrontación de la interpretación de Heidegger de Aristóteles a la luz de Gadamer y una breve reflexión acerca de la significación de la ontología de la praxis en el contexto de la época técnica. Por la relevancia filosófica de los temas, hubiera sido más interesante que el orden y la dedicación a cada uno de ellos hubiera sido el contrario: una prolongada reflexión en torno a la significación de la ontología de la praxis para la época técnica y una breve presentación (tal vez a modo de anexo) de la interpretación de Heidegger a la luz de la interpretación hermenéutica de Gadamer.

Visto desde una perspectiva global en torno a sus méritos, este libro es, sin duda, una obra que contribuye notablemente a conectar diversas piezas que, por razones poco claras, la investigación especializada suele presentar como momentos diferenciados: el *approach* metódico-fenomenológico de los primerísimos años y la interpretación fenomenológica de Aristóteles posterior. Es un acierto este abordaje dado que, en muchos casos, la investigación especializada, al proceder de forma segmentada, suele determinarse como "corta de miras" para pensar las implicaciones de una reflexión tan singular como la de Heidegger en torno al tema central de la ética: el obrar humano. Y lo es, efectivamente, si a eso se le suman sus consideraciones en torno al modo de ser de la llamada época técnica y el impacto de sus enseñanzas en el intento de sus alumnos por llevar a cabo una recuperación y una actualización de las líneas maestras de la filosofía práctica occidental, en clave neo-aristotélica. Por tratarse de una investigación que presenta estos temas de una forma muy sobria y equilibrada, es posible decir que los resultados de esta "amplitud de miras" desarrollada por Wang son muy oportunos y bien recibidos.

Jean Orejarena Torres

BASSO MONTEVERDE, Leticia (Ed.) (2020). *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*. Buenos Aires: Biblos, 256 pp.

En *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar* se pueden encontrar diversas "llaves de acceso" al pensamiento heideggeriano. La mayoría de los escritos que se reúnen en dicha compilación defienden la unidad del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, esta unidad no deja de lado las diferencias existentes en tan vasta obra. En este sentido, podría hablarse de una "unidad de la diferencia" o "unidad en la diferencia" —tal como explica la editora en otro escrito de su autoría en el cual profundiza este abordaje[1]—.

Con todo, en este libro el objetivo es hallar diversos "hilos conductores" que permitan comprender la obra heideggeriana, intentando pensar el giro o viraje [*Kehre*] de su pensamiento. Pero, ¿existe realmente un "primer Heidegger" y un "segundo Heidegger"? ¿O más bien se trata de entender dicho giro o viraje como un *tránsito* en su pensar? Podría interpretarse este viraje como una ruptura, una escisión radical entre dos etapas bien diferenciadas del pensamiento heideggeriano o bien comprenderse como una transformación o transfiguración en el modo de acceso al objeto de estudio —aunque en este caso no sería correcto hablar de "objeto" ya que de lo que se trata es del *ser* en general—.

En *Ser y Tiempo* será el Dasein la figura central para acceder al ser. Heidegger tratará de explicitar aquellos rasgos constitutivos de dicho ente privilegiado para lograr un correcto acceso al ser en general. Es por ello por lo que en la primera parte de *Ser y tiempo* llevará a cabo una analítica preparatoria; una investigación particular del ente que plantea la pregunta por el ser y que ya siempre lo pre-comprende. Luego de la etapa de la analítica existencial Heidegger tenía la intención de acceder al sentido del ser en general, aunque esta parte de la obra quedará inconclusa o inacabada. Es por este motivo que algunos autores hasta llegarán a decir que el análisis heideggeriano se trata de un análisis antropológico. Esto supondría ignorar el objetivo o meta del tratado.

En 1937 Heidegger escribía en una carta dirigida a Jean Wahl «…aunque en *Ser y Tiempo* se trate de "existencia" […], mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como "filosofía existencial". Pero este error de interpretación será, por el momento, difícil de descartar. La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal».

Así pues, la analítica del ser-ahí o Dasein irá perdiendo protagonismo y Heidegger se ocupará del despliegue y la verdad del ser. Heidegger utiliza el término [*Seyn*], proveniente del alemán antiguo, para indicar la nueva tarea de su pensamiento, centrada en pensar el ser y la historia del ser. El estado de apertura ya no es un existenciario de dicho ente, sino que es lo propio del ser en general. «Así pues, la vuelta o giro en tanto que tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser debe ser entendido sólo como el abandono del fundamento ontológico-fundamental, es decir, el horizonte trascendental y como el tomar el fundamento acontecedor»[2].

En la introducción del libro, Leticia Basso Monteverde resume el objetivo de la compilación. Dicho objetivo, como ya se mencionó, no es sino el intento por hallar

[1] Basso Monteverde, L. (2017). *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger.* Buenos Aires: Biblos.

[2] Xolocotzi, A. (2005). "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 20, p. 743.

diversas vías o llaves de acceso a la obra heideggeriana. Según Basso Monteverde existe una correspondencia interna entre las dos partes de la obra de Heidegger, el llamado "primer Heidegger" y el denominado "segundo Heidegger". En este sentido, y siguiendo a Gianni Vattimo, se podría plantear que: «La llamada *Kehre*, o vuelta o giro, del pensamiento heideggeriano, ya no se manifiesta como un abandono de las posiciones de *Ser y tiempo*, sino que se revela —como el mismo Heidegger lo entiende— una continuación y una profundización del discurso iniciado en aquella obra»[3].

Ahora bien, los artículos que componen el libro tomarán postura acerca de la continuidad o discontinuidad del pensamiento del filósofo alemán. Claramente, en su mayoría, los autores optan por la primera opción. Sin embargo, y quizá sobre todo en el caso del artículo enfocado en la cuestión de la técnica, se defenderá la segunda posición (la de la discontinuidad de la obra heideggeriana).

En el primer artículo, Adrián Bertorello pretende justificar dos posibles estrategias de lectura del *corpus* heideggeriano: el comentario en inmanencia y el comentario en trascendencia. El primer tipo de comentario fue elaborado a partir del concepto de Lotman de texto monolingüe. El comentario en trascendencia fue formado a partir de la noción (también lotmaniana) de texto bilingüe y del concepto de trascendencia de la teoría del arte de Genette. Esto llevará a Bertorello a la distinción entre lector propio y lector impropio. Justamente, y siguiendo a Heidegger, un lector propio o auténtico será aquel que hable el mismo lenguaje que el autor, juega al juego que el autor le propone en el texto. Mientras que un lector impropio o inauténtico será el que viene de afuera, y en ese sentido tiene una posición trascendente a las reglas de juego del texto.

En el segundo artículo, François Jaran propone una interpretación original de la inexistencia de la "tercera sección" de *Ser y tiempo.* Para ello se apoya en la publicación de los *Cuadernos negros*. La tesis sostenida por Jaran es que Heidegger no publicó la tercera parte de su "magna obra", simplemente por el hecho de no tener verdaderos contrincantes o, como lo llama el propio Heidegger, un Gran Enemigo [*einen Großen Feind*]. Es preciso entender a este enemigo como un "enemigo filosófico" y no un enemigo personal o algo por el estilo. Al no contar con una resistencia lo suficientemente importante como para incentivar la publicación de la tercera parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger decidió no publicarla.

No obstante, Jaran menciona otros motivos que llevaron a la decisión de la no-publicación como la crítica heideggeriana al "comercio filosófico" [*Philosophiebetrieb*]. Ahora bien, y quizá paradójicamente, el silencio de Heidegger (la ausencia de la tercera parte de *Ser y Tiempo*) transformó a dicho libro en un libro inmortal que refleja perfectamente el estilo filosófico heideggeriano, un estilo provocativo y abierto al porvenir.

Por otro lado, Luciano Mascaró intenta en su ensayo mostrar que "la pregunta por la técnica" no se pregunta por la tecnicidad de los artefactos; por ello, una filosofía de la tecnología que se interese por la estructura de los objetos técnicos no obtendrá mucho al detenerse en la consideración de la conferencia homónima. Por el contrario, los aportes verdaderamente fructíferos a la filosofía de la tecnología en tanto pregunta por la estructura ontológica de los entes del mundo del trabajo se encuentran en las obras del primer período del pensar de Heidegger, sobre todo en *Ser y Tiempo*.

La colaboración de Alejandro Vigo se basa en una interpretación que sostiene

[3] Vattimo, G. (2006). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, p. 95.

una curva evolutiva de la confrontación productiva que Heidegger mantiene con Kant. Dicha curva evolutiva presenta dos puntos de inflexión que marcan, a su vez, los dos grandes momentos decisivos de la obra de Heidegger. En palabras del propio autor, la idea será «dar cuenta del modo en el cual la evolución del pensamiento heideggeriano se correlaciona con las características diferenciales más salientes y también con algunas notorias variaciones que presenta la interpretación de Kant elaborada por el mismo Heidegger, a lo largo de los años» (p. 98). De este modo, Vigo presenta el redescubrimiento de Kant de 1925 y su incorporación en la concepción que adquiere su expresión sistemática más elaborada en *Ser y tiempo*, y que prolonga su desarrollo hasta alcanzar el límite de sus posibilidades en los escritos que van desde 1927 hasta comienzos de la década de 1930.

Posteriormente, Vigo introduce la evidencia textual y las razones que avalan la tesis de la existencia de un segundo punto de inflexión que da lugar a una nueva manera de interpretar a Kant, que resulta solidaria con la orientación que adquiere el pensamiento de Heidegger a mediados de los años 30, y que encuentra expresión, por primera vez, de modo nítido en la lección de 1935-1936, la cual hasta el presente no ha recibido en la investigación la atención que merece. Vigo afirma que esta nueva manera de interpretar el pensamiento kantiano trae consigo un claro distanciamiento crítico respecto de la interpretación llevada a cabo anteriormente, en los escritos de la época de *Ser y tiempo*.

Roberto J. Walton sostiene en su escrito que Heidegger, al igual que Husserl, atiende fuertemente al análisis de la correlación entre el modo en que el mundo se exhibe y la experiencia que se tiene de tal manifestación, en otras palabras, entre el polo de lo dado y el polo al cual se da. La unidad del pensamiento heideggeriano puede leerse a través de dicha correlación entre un polo experienciado y un polo experienciante. A grandes rasgos, son tres las formas o figuras que revisten la correlación entre un polo experienciado y un polo experienciante como momentos de unidad en los análisis de Heidegger. Por un lado, en los cursos tempranos, esta correlación se presenta en la forma de una «notable relación recíproca» entre el cómo de la manifestación del mundo de la vida y el mundo del sí-mismo. En este sentido, existiría cierta prioridad del polo experienciante en tanto se acentúa una focalización en el mundo-del-sí-mismo.

Por la época de *Ser y tiempo*, la correlación se patentiza entre la donación del ser y la tarea descubridora del Dasein. Ocurre aquí una subsunción de la intencionalidad bajo la trascendencia en el marco de una respuesta a la pregunta: «¿Cómo se determina la relación [*Bezug*] del Dasein con el mundo?» (GA 9, p. 158). Si en la época anterior se hacía hincapié en el polo experienciante, ahora el énfasis estará puesto en el equilibrio de la correlación, ya que un momento del Dasein es parte de una estructura que comprende momentos del mundo.

Luego del "viraje", el ser del ente interpretado como venir a la presencia de lo presente requiere un correlativo despliegue del pensar en el modo del "dejar-estar-delante y tomar-en-consideración" y una correlativa modalización del ánimo. En esta etapa, a pesar de la primacía otorgada al polo experienciado, el término medio en torno del cual oscilan los polos de la correlación mantiene su papel fundamental.

En su artículo, Ángel Xolocotzi Yáñez intenta abordar un aspecto que permita tematizar de cierta forma la continuidad y los quiebres en la obra filosófica de Heidegger. Así, más allá de hablar de un "fracaso" en la ontología fundamental, como se ha llegado a plantear en diversas interpretaciones, se tratará de matizar ciertas transformaciones. Tal propuesta se llevará a cabo sobre la base de la relación entre la historia [*Geschichte*] y la

historiografía [*Historie*]. Ello exige el cuestionamiento del proyecto "científico" inicial y la perspectiva de una destrucción de la historia de la ontología sostenida, sobre todo, en *Ser y Tiempo*. Así, Xolocotzi Yáñez se concentrará en mostrar que en la ontología fundamental la historiografía se deriva de la historia; mientras que, en el pensar ontohistórico, se trata de orígenes radicalmente diferentes.

Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar puede brindar diversas herramientas para comenzar a leer a Heidegger, manteniendo, a su vez, el rigor propio de los brillantes especialistas que allí disertan. La continuidad del pensamiento heideggeriano y sus posibles rupturas podrán ser abordadas a través de temas tales como: diversas estrategias de lectura del corpus heideggeriano; el estatuto de la técnica y de los artefactos; la relación que Heidegger mantuvo con la obra de Kant; el problema de la correlación fenomenológica heredada de Husserl; las novedades introducidas por los *Cuadernos Negros* o bien atendiendo a la relación entre historia e historiografía. Todas estas "llaves de acceso" al pensamiento de Heidegger no hacen sino mostrar la actualidad de su obra y la magnitud de sus análisis.

Gabriel Duyos

ZAHAVI, Dan (2020). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 296 pp.

Thought the recent edition of *Self-Awareness and Alterity* has been re-published without major changes, it does offer new reflections from Zahavi about his first publication on the issue of self-awareness. The thesis he presented in this book and which was then developed in his subsequent works, *Subjectivity and Selfhood* (2005), and *Self & Other* (2014), had a big impact in the world of both phenomenological and cognitive science research, partly contributing to the birth of contemporary enactivism, an interesting branch of the 4Es[1] focused on the dynamic interaction between an acting organism and its environment.

The re-publication of this important book demonstrates how it remains an important milestone for research in the enactivist field and in its social and practical developments.

In this review I will recap Zahavi's position on pre-reflective self-awareness and highlight criticisms of Hopkins and López Silva throughout.

The purpose of Zahavi's ambitious work *Self-Awareness and Alterity* could be summarized as follows: on the one hand he wants to demonstrate that Husserl *had* a framework of pre-reflective self-awareness and on the other hand he wants to underline how this framework could become a benchmark in the contemporary analytical debate on self-awareness (p. xi). When the book was first published in 1999, its purpose was to create an opening towards phenomenology within cognitive sciences, which at the time were concentrated on higher order theories of consciousness (Armstrong[2] and Rosenthal[3] are examples). Twenty years later, although the said opening has

1 4E means embodied, embedded, enactive, and extended, it refers to "Embodied Cognition".
2 Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
3 Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness, *Philosophical Studies,* 49, 329–359.

been completed, this rigorous text still has much to offer about the issues of contemporary cognitive science.

Self-Awareness and Alterity investigates self-awareness from the Husserlian point of view in relation to Alterity, an often neglected concept in phenomenological-Husserlian analysis. At times, Husserl himself has been interpreted as a defender of self-awareness as self-sufficient self-presence «cleansed of any type of absence, exteriority and alterity» (p. xi). But in fact, Alterity has been a key concept in phenomenology and one central to Zahavi's thesis. Overgaard and Henriksen, give Alterity two dimensions: a *broad* one, i.e. «anything that eludes or transcends a subject's grasps»[4] and a *narrow* one, i.e. when Alterity refers to «another agent subjectivity or mind […] only other subjects present an in principle limitation of our knowledge or grasps»[5].

Zahavi's text understands Alterity in the *broad* sense: «[there are] three fundamentally different types of alterity: alterity in the form of (1) nonself (world), (2) oneself as Other, (3) Other self» (p. 200). Alterity is an essential element as we experience the world and ourselves directly through an element of non-identity and this non-identicality must be embedded within any theory of self-awareness.

To better understand Zahavi's proposal, it is necessary to have a clear-cut definition of *pre-reflective self-awareness*: «Pre-reflective self-consciousness is pre-reflective in the sense that (1) it is an awareness we have before we do any reflecting on our experience (2) it is an implicit and first order awareness rather than an explicit or higher-order form of self-consciousness»[6].

Therefore, it could be defined as the *immediate*, *non-thematic* and *first-personal givenness* of experience.

Zahavi investigates the concept of self-awareness by providing a so called conceptual compass, i.e. eight issues that he believes to be fundamental to a complete theory. I will go through these eight points of reference, and then look at the direction that Zahavi took with his text and the framework he built.

1. Methodology: what is the specific question that we are answering

What interests Zahavi is the givenness of our first-personal experiences from a phenomenological point of view, i.e. the way in which this peculiar "phenomena" present themselves to us (p. xviii). Pre-reflective self-consciousness is not simply a quality added to the experience, but it constitutes experience itself (p. 54). In pre-reflective self-awareness one's self is experienced as the subject of awareness without any process of reflection on itself (p. 54). All conscious experiences include a minimal form of pre-reflective self-awareness, i.e. all my conscious experiences are always and necessarily given to me, immediately and directly[7].

2. Structure: the differences between various types of self-awareness and clarification of their internal differentiation and complexity.

The issue could also be reformulated as follows: are we monads that enter the world only starting from themselves or are we constituted through a process of integration of otherness? Husserl explained that the concrete ego cannot be grasped

4 Overgaard, S., Henriksen M.G. (2018). "Alterity", *Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology.*

5 Ibidem.

6 Gallagher, S. & Zahavi, D. (2019). "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/self-consciousness-phenomenological/

7 Colombetti, G. (2011). Varieties of pre-reflective self-awareness: foreground and background bodily feelings in emotion experience. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54(3), 293-313.

independently of its relation to what is other than itself. Husserl's realization is that every constitution presupposes an iletic, material moment, which is to say something *else* (p. 119). Subjectivity is permeated by otherness; the constitution is therefore a process that takes place and develops itself in the structure of the world/consciousness (p. 121). This is the starting point from which to proceed to investigate the other facets of pre-reflective self-awareness.

3. Temporality: how can I be self-aware of temporal experience? And how can I be self-aware across a temporal distance?

Zahavi proposes a structurally temporal self-awareness model referring to Husserl's structure of "primal-impression-retention-protention" (p. 65). Husserl's theory not only explains how it is possible to perceive a temporal object in an enduring act of consciousness, but also how it is possible for consciousness to unify itself in time[8]. In fact, the threefold structure of temporal experience is what could be called a *noematic temporalization* (p. 69). But what about the *noetic temporalization*, or the temporal manifestation of consciousness to itself? Husserl theorizes three different layers of temporality: the objective time (the objects that appear), the immanent subjective time (the pre-empirical time of acts) and the absolute pre-phenomenal flow of consciousness. The thirs is not just one of the most difficult problems of phenomenology but also one of the most ambiguous ones. Zahavi interprets noetic temporalization as follows (criticized by Brough, 2011[9]): the pre-reflective self-awareness of the act and the non-objectifying self-manifestation of the absolute flow are one and the same, a pervasive self-manifestation that structurally founds pre-reflective self-awareness (p. 77).

4. Egocentricity or non-egocentricity?

Husserl himself changed his mind on this question during the years, and it's his last development on the issue that Zahavi takes up, i.e. an egological theory of self-awareness. Every conscious experience belongs to a subject, but whether a certain experience is mine or not depends on the givenness of the experience itself (p. 148). The ego is not something opposed to experience, it is not something that is outside of the stream of consciousness: it is a structural part of its givenness (p. 148).

5. The body that shapes awareness

Bodily self-awareness is the pre-requisite for experiencing the givenness of the object (p. 95). The perception of my surroundings always presupposes a non-reflective awareness of my body. Perception is not a passive reception of stimuli, but an active exploration of the surrounding environment (p. 96). Perception is always correlated and accompanied by the self-feeling of the body moving (not proprioception): it means that there is no disembodied perception.[10] In fact, the body is constitutive of our pre-reflective awareness of ourselves.

6. Intersubjectivity

To Husserl, human beings are made up of an element of worldly transcendence, which means that my interactions with others influence my self-awareness (p. 148). There are mainly two different ways of understanding the subjective complex opened to the Other: the *psyche*

8 Gallagher S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press, pp. 190-191.
9 Brough J. B. (2011). The Most Difficult of all Phenomenological Problems, *Husserl Studies*, 27, 27-40.
10 Gallagher S. (2005), p. 59.

and the *person*. By *psyche* Zahavi means a psychophysical complex, while *person* means how I appear to myself as a socialized subject and member of the social world (p. 161). The point that Zahavi touches is how the subject acquires a worldly self-awareness and how he comes to understand himself as a worldly entity. The origin of personal self-awareness is in social acts, in the relationships with other human beings: I am not only a pure ego, but a person who has dispositions, habits and passions (pp. 174-175).

7. Intentionality

Intentionality is the ability of mental states *to be about*, to *stand for things*, *properties*, and *states of affairs*[11]. Consciousness is in fact, simultaneously and co-originally aware of itself and related to the world. Self-manifestation might not itself be a type of intentionality, but it is always accompanied by hetero-manifestation (p. 43). Husserlian analysis entails a distinction between activity and passivity of intentionality: whenever the subject is active, it is also passive since, to be active, is to react to something else (p. 119). This leads to Husserl's distinction between *receptivity* and *affectivity*. The first is the most primitive type of intentional activity whereas *affectivity* involves being invited to turn one's attention to something (p. 119). This point is important because it explains that reflection is not a foreign, disembodied act, but is motivated by being affected by something and responding to that something. The concrete ego cannot be thought of independently of its relation to what is foreign to it (p. 120).

8. The Unconscious

According to Husserl, the mistake made in connecting self-awareness and pre-reflective self-awareness to the unconscious is conceptualizing consciousness only as a phenomenon of attention. In fact, consciousness is far more complex than an act of intentional attention (p. 211). Zahavi insists on the persistent influence of the past, which – as was said for intentionality – contributes to the genesis and formation of our apperceptions in a sort of sedimentation process of cognitive schemas (p. 211). It is therefore possible to link the unconscious with our self-awareness, since it is not localized at the level of our intentionality, but is rather a dimension of opaque passivity.

Zahavi's text opened the debate not only in Husserl's phenomenology itself, giving rise to discussions about what Husserl's real precepts were, but also within the discussion around self-awareness.

It would be ambitious to report all objections alongside Zahavi's *de facto* or possible answers[12], so I will focus on the two objections that – in this peculiar context – best highlight interesting issues of the pre-reflective self-awareness: that of Hopkins and López Silva. The two objections respectively touch two different issues:

- The impossibility of defining pre-reflective self-awareness through a phenomenological investigation (Hopkins).
- How delusions of thought undermine the claim that consciousness necessarily entails phenomenal self-awareness (Lopez).

For the sake of completeness, I will here mention other objections and famous debates: Brough / Sokoloswki's objections[13] concerning the status of the "absolute flow" in temporal self-awareness,

[11] Jacob, P. (2019)., "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intentionality/

[12] Zahavi D. (2018), Consciousness, Self-Consciousness, Selfhood: A reply to some critics, *Review of Philosophy and Psychology*, 9, 703–718.

[13] Brough J. B. (2011) and Brough J. B. (2010) Notes on the absolute time-constituting flow of consciousness. In D. Lohmar and I. Yamaguchi (Eds), *On time. New contributions to the Husserlian*

which have been answered by both Zahavi and an article by Neal DeRoo[14]. Guillot's objections about the distinction between *for-me-ness*, *me-ness* and *mineness*[15]. Farrell and McClelland's objection[16] that focus on the same issue as López-Silva[17], and finally there is Howell and Thompson's interesting objection to *phenomenal me-ness*[18].

Hopkins lays out his critique of pre-reflective self-awareness in his text *The Philosophy of Husserl*. Mainly, he takes issue with the fact that Zahavi is inclined to use the phenomenological method to describe a phenomenon, defined as "pre-reflective"[19]. Indeed, he argues that the phenomenological method operates exclusively on acts of reflection and that only through reflection can we know something about the stream of lived experience. «The methodical presupposition of acts of reflection in order for phenomenological cognition to take place therefore means that unreflected lived-experiences are essentially incapable of being directly apprehended in their "unreflected" mode»[20].

The objection touches a problematic point of Zahavi's theory, i.e., is it possible to describe phenomenologically without referring to reflection? Is it possible that these acts of reflection modify the lived experiences?

According to Hopkins, Husserl characterizes the limit of the givenness of lived experience firstly by not identifying a pre-reflective self-awareness before its reflective thematization. Instead, he describes the mode of givenness as the *initial manifestation* of a lived experience. Secondly, «this mode of presentation of a lived experience as a phenomenon, that is as "having just-now been", is therefore inseparable from the phenomenon of its temporality»[21]. There is not a pre-reflective consciousness: it is impossible to thematize modes of consciousness that are not reflectively modified[22].

In summary, according to Hopkins, the methodological access of phenomenology to pre-reflective experiences is based on acts of reflection: the supposed "pre-reflexivity" is unthinkable unless it is given a reflection that modifies its "pre-reflexivity"[23].

Zahavi does not deny that the issue highlighted by Hopkins is a possible obstacle to his proposal, but there is also a possible resolution. According to Zahavi, reflection only alters the way in which the primary act is experienced, it does not change the contents of the act (p. 191). Indeed, a thematization of the *structure of pre-reflective givenness* is not possible, but this does not mean that we cannot investigate the *contents* of the act through pure or transcendental reflection (p. 192).

Zahavi explains this specific concept through Sartre's distinction between *pure* and *impure reflection*, where the latter

phenomenology of time (pp. 21-49). Phaenomenologica, 197. Springer: Dorderecht.

14 DeRoo, N. (2011), Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate, *Husserl Studies,* 27, 1-12.

15 Guillot, M. (2017), I Me Mine: on a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience, *Review of Philosophy and Psychology,* 8, 23-53.

16 Farrell, J. & McClelland, T. (2017), Editorial: Consciousness and Inner Awareness, *Review of Philosophy and Psychology*, 8, 1-22.

17 López-Silva, P. (2017), Me and I Are Not Friends, Just Acquaintances (sic): on Thought Insertion and Self-Awareness, *Review of Philosophy and Psychology*, 10, 319-335.

18 Howell, R. J. &Thompson, B. (2017), Phenomenally Mine: In Search of the Subjective Character of Consciousness, *Review of Philosophy and Psychology*, 8, 103-127.

19 Hopkins, B.C. (2011), Limits of the transcendental-phenomenological investigation of pure consciousness. In B. C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*. Durham: Acumen Publishing Limited.

20 Ivi, p. 140.

21 Ivi, p. 141.

22 Ibidem.

23 Ivi, p. 142.

is an objectifying act that modifies and falsifies the object of reflection while the former holds out the possibility of a non-falsifying reflection that discovers nothing; precisely for this reason Sartre used the term "recognition" instead of "knowledge" (p. 186). While stressing that Sartre does not give an adequate explanation of what this "pure reflection" could be in relation to his theory, Zahavi argues that this notion is indispensable because it is the condition of possibility of a phenomenological investigation into pre-reflective subjectivity (p. 187). If a reflection is not able to "recognize" without adding or mystifying the contents of the deed, the whole concept of pre-reflective self-awareness would fall into impossibility (p. 187).

Zahavi then moves to Husserl, underlining transcendental reflection as a point of proximity to Sartre. In fact, he does not deny that reflection is the method for investigating consciousness from a phenomenological point of view, but he even argues that our lived experiences possess an organic or morphological structure that makes them accessible to reflection (p. 189). «Perhaps one can say that the attentional modification is a horizonal variation, whereas the reflection implies a vertical alteration. Whereas the attentional modification thematized something that for accidental reasons has remained unthematic, reflection thematizes something that for essential reasons has been unthematic» (pp. 191-192).

López Silva's objection, on the other hand, is entirely based on his interpretation of Zahavi's theory, which he calls the "Self-Presentational View" and which should argue that the subjective character is a sort of minimal phenomenal awareness of the subject of experience; in short, Zahavi «comes to equate the notions of subjective character and self-awareness without further argument»[24].

According to López-Silva, the move from *phenomenal consciousness* to *self-consciousness* is neither obvious nor warranted[25].

«One thing is to say that phenomenal consciousness might lead to different degrees of self-awareness, but quite another is to propose that mere phenomenal access to experiences entails phenomenal awareness of the subject of experience»[26].

The fundamental passage that López-Silva uses to support his thesis is taken from the empirical studies on the delusions of intrusive thoughts i.e., examples taken from psychopathology[27]. What he denies is the fact that this phenomenal sense of "mineness" is fundamental to the dimension of phenomenal consciousness. He then gives the example of some patients who claim that there are thoughts or ideas that have been put into their head by external agents or that are not actually theirs[28]. According to Lopez-Silva, TI (thought-insertion) is a fundamental example for arguing that the sense of ownership is not necessary to have a phenomenal conscience[29].

«TI makes it possible to propose a distinction between two kind of conscious experiences. On the one hand fully-owned experiences would be those that enjoy for-me-ness, a sense of subjectivity and a sense of mineness (as in most normal cases). On the other hand, plain phenomenal experiences would be those that enjoy for-me-ness, but show some degree of absence of the sense of subjectivity»[30].

---

24 López-Silva, P. (2017), p. 322.
25 Ibidem.
26 Ibidem.
27 Ivi, p.325.
28 Ibidem.
29 Ivi, p. 327.
30 Ivi, p. 333.

According to Zahavi, López-Silva's objection is unable to undermine his theory because it ignores the fact that the term "*self-awareness*" can be used to reflect the self-directed character of consciousness[31].

Zahavi engages the discourse on the question of the egocentricity or non-egocentricity of self-awareness. Furthermore, López-Silva often talks about how phenomenal consciousness is characterized by *for-me-ness*, which he defines as something that has to do with direct and phenomenal access to what is happening, but this entails exactly what Zahavi claims[32].

López-Silva argues that the existence of thought intrusion undermines Zahavi's arguments on the sense of ownership. According to Zahavi the issue is linked to the notions of mineness and ownership that we are operating with: «…the underlying premise in both of these criticisms is that the notion sense of ownership is univocal, and it isn't. In previous writings, I have distinguished several notions of ownership and argued that one of these is retained in thought insertion (…) the reason I can be said to own my thoughts or perceptions perspectivally is consequently because they appear to me in a manner that is different from how they can appear to anybody else»[33].

Zahavi's remarkable, yet not unproblematic, work can be credited with jump starting empirical investigations and critical evaluations. In particular, the collaboration between phenomenology and cognitive sciences has been tightened even more firmly thanks to *Enactivism*, specifically the Zahavi/Gallagher version in books such as *The Phenomenological Mind* (2007). Concepts such as *emergent cognitive structures*, *self-organizing organisms*, *interactions between organisms and their environment* are interesting partial-developments of phenomenological insights because of their attention to how alterity is able to shape the self.

«The enactive approach […] entails that both the organism and the meaningful structures in its environment emerge from a set of self-organizing dynamic processes»[34].

The idea that reflection is not necessary to be self-aware and to have some sort of pre-presence in the world around us is essential to sustain enactivism. Even if there is no real definition of enactivism capable of encompassing all the different typologies (the Varela / Thompson / Rosch original, the "autopoietic enactivism", or the "sensorimotor" i.e. "radical" one) the main interest lies in interpreting cognition as active and embodied, as something that emerges from the dynamic and interconnected activity between the organism and its environment[35].

In conclusion, Zahavi's research provides an interesting and fertile understanding of how the self, the first person-givenness of experience, emerges from the interconnected activity with the Other and with the World. A theoretical framework that not only has great importance nowadays but that has proven to be rich soil for resolving the great contradictions between philosophical problems and cognitive sciences.

Giulia di Rienzo

---

31 Zahavi D. (2018), p. 11.
32 Ivi, p. 12.
33 Ivi, p.17.
34 Ward D., Silverman D., Villalobos M., (2017). Introduction: The Varieties of Enactivism, *Topoi*, 36, 365-375, p. 368.
35 Ibidem.

CAPOBIANCO, Richard (2020). *La vía del Ser de Heidegger*. Madrid: Guillermo Escolar, 168 pp.

Este libro nos lleva por senderos que van desde un meditativo Heidegger que observa la arbolada a través de su ventana hasta a la Bahía Vizcaína (Miami, Florida) con su emblemática escultura del Centinela del Río, de Manuel Carbonnell. En esta misma obra se convocan al diálogo a la poesía de Hebel, de Hölderlin, de Parménides y a los fragmentos de Heráclito. Diálogo que el mismo Heidegger tuvo y expresó en cursos, comentarios y otros textos; muchos de los cuales usualmente son poco frecuentados (y, por lo mismo, la mayoría todavía sin traducción), y en los cuales, sin embargo, nuestro autor ha encontrado dos hilos conductores primordiales: la pregunta por el sentido del ser [*Seinsfrage*], así como la constante advertencia ante el *olvido del ser*. Temas que para Capobianco son el centro de todo el pensamiento heideggeriano, y por el cual su proyecto filosófico adquiere una cierta unidad.

Para el autor, contrario de otros comentadores, el pensamiento de Heidegger siempre se centró en este mismo asunto y nunca quedó realmente escindido. Para él, quienes insisten en escindir el proyecto heideggeriano es porque no alcanzan a advertir la consistencia de su filosofar. Retornar a la pregunta esencial, así como mostrar dicha unicidad en el proyecto heideggeriano, es el objetivo de su obra. En parte, su preocupación se debe a que la influencia de Heidegger ha dado lugar a nuevas investigaciones académicas en una variedad de disciplinas, las cuales han perdido de vista esta importante pregunta central y, en su lugar, han priorizado únicamente al *Dasein* y a su capacidad de dar sentido.

Así pues, Capobianco busca mostrarnos que, lo que Heidegger contempló con cierto asombro desde su ventana no fue sólo el hermoso paisaje, sino el imperar de aquello por lo cual los seres se manifiestan; aquello que ya desde *Ser y Tiempo*, y a lo largo de su vida, trató de expresar a pesar de darse cuenta que el lenguaje y su gramática son insuficientes para pensar en torno al ser. Hay otros modos de *decir* distintos, con otro tipo de rigor que el de la ciencia positiva o la filosofía analítica, como la poesía y la música, e incluso a través de la naturaleza. Así, Heidegger advirtió la presencia manifiesta del *ser mismo* como Naturaleza o *Physis*, como lo abierto. Una experiencia que ya habían referido los griegos y que está en todas partes, se oculta y se desoculta; y cuyo despliegue, a su modo, también es revelado en los versos de Hölderlin, Hebel, en las palabras del naturalista John Muir, en las composiciones de Mozart, y en cierta forma, está manifiesto en el mismo poema de Parménides o en los fragmentos de Heráclito. Ésta es la *experiencia griega* de la Naturaleza (*physis*), la que, a ojos de Heidegger, es la experiencia de cada poeta, artista, compositor y de cualquiera capaz de advertir el velado vaivén del Ser.

Por otra parte, una de las primeras observaciones que Heidegger realiza al respecto es que desde el comienzo del filosofar la *verdad* se ha encontrado íntimamente ligada al ser. No sólo Parménides, para quien *ser* y *pensar* son la misma cosa, también Aristóteles y Heráclito esa experiencia original comprendía a la verdad como lo «des-oculto» (pp. 31-32) de los seres mismos. En este sentido la verdad se encontraba en estrecha relación con el *logos*, ya que nos permite *ver* a un ente, revelándolo de su estado oculto, es decir, des-ocultándolo. El ser mismo del *logos* es el des-ocultamiento del ente, es la verdad como *aletheia*. La *Aletheia* griega posee un carácter privativo (a: partícula privativa; *lethos*: ocultamiento), carácter que fue dejado de lado en las posteriores interpretaciones filosóficas.

De tal suerte que, para ciertos filósofos anteriores a Heidegger, la verdad no es más que una característica epistemológica, perdiendo así esta visión griega del desocultamiento y permaneciendo como una verdad relacionada al intelecto cognoscente, la cual, por cierto, es derivada de la verdad como propia del ser mismo: «[…] esa "verdad" en el sentido de *alétheia*, es el comienzo de la esencia de la *physis* misma y de las divinidades y los hombres que a ella pertenecen»[1]. Frente a esta tradición que le ha entificado y vuelto presencia y sustancia, Heidegger emprendió distintos planteamientos de la pregunta por el sentido del ser y nuevos caminos que le acercaran a expresar aquella experiencia griega del ser como *physis*, como *aletheia.* Por lo mismo, después del Dasein de *Ser y Tiempo*, se busca otro modo de acceder hacia el pensar el ser, se da prioridad al ser ya sin el *Dasein*.

Así pues, en los cursos de Heráclito, Heidegger indicó que la relación del ser (*aletheia*, *physis*) con el *Logos* no se da sólo en el *decir*, también está en la *escucha*. El ser mismo como *Logos* no es un discurso exclusivo del ser humano o un decir que podamos simplemente formalizar en conceptos y proposiciones; el ser mismo es aquello supuesto a toda proposición y a todo concepto; excede su sentido. *Logos* es una voz que, más bien, debe escucharse tal como Heráclito lo señaló: en una disposición de *escucha superior*, gracias a la cual podemos dar cuenta de que todo lo que es, todos los entes, armonizan en su conjunto, en unidad: "*Hen Panta*" (pp. 132-134).

En pocas palabras, a lo largo del libro se van entretejiendo finamente los distintos nombres que Heidegger usó para referirse al ser, todos los cuales, pese a sus sutiles diferencias, intentan dar voz de lo mismo pero cada uno a su manera: *Physis, Aletheia, Es gibt, Logos, Ereigins, Lichtung*…; cada uno recibe una prolija articulación que, en diálogo con los textos originales, muestra su entramado con los demás, revelando así la importancia de la pregunta por el ser a lo largo del corpus heideggeriano. De tal manera, el *ser mismo* aparece como ese surgimiento y ocultación de los seres, que por sí mismo no es un ente entre otros, y que, como Heidegger bien lo ha señalado asiduamente, no puede considerarse como una presencia fija, sino en un perpetuo fluir, o en un constante andar; razón por la que se introduce la expresión: *la vía del ser*.

La vía del Ser es el sendero del pensar, en donde se abre la posibilidad de *vislumbrar* como el ser es Uno, de recuperar el venir a presencia del *Logos* primordial… Sendero en donde, y gracias al cual, los seres se manifiestan y/o menguan. Expresión que también evoca la experiencia del ser revelando que éste no puede reducirse a su sentido, ni al *Dasein*, ni al hombre como sujeto racional (y caer en una visión antropocéntrica). Poner como medida central la *Physis* y no al *Dasein* es reconocer los límites de su comprensión [*Verstehbarkeit*] aunque sin menospreciar su *logos*, ni su capacidad de dar sentido: «la verdad del Ser no se agota a sí misma en el Dasein»[2]. Heidegger puso los esfuerzos de su vida en traer al lenguaje lo que él vislumbró: la emergencia de todos los seres y cosas en su conjunto, en su tomar, persistir y esperar traídos por aquél fluir difícil de ver; y que, no obstante, es dación de todos ellos sin ser por sí mismo un ente. Es un flujo espacio-temporal del darse de todas las cosas, es el ser como *physis* como *aletheia*.

En su conjunto este libro nos ofrece una lectura de Heidegger muy bien examinada, sin caer en un análisis lógico de conceptos. No obstante, no es para quienes pretendan iniciarse al estudio de Heidegger, pues en él se asume ya un conocimiento y familiaridad previos, de los tópicos y del vocabulario heideggeriano general. Aunque, sí es una obra que invita a pensar desde una

[1] GA 55, p. 175, citado por Capobianco a p. 54.
[2] GA 9, pp. 373-374, citado por Capobianco a p. 109.

perspectiva heideggeriana que no debemos pasar por alto; desde la experiencia del ser, más allá de todo subjetivismo u objetivismo. En definitiva, este libro puede serles de gran ayuda a todos aquellos lectores que buscan entender las obras posteriores a *Ser y Tiempo* y la relación de ésta con los griegos, Hölderlin, la naturaleza (*physis*), *Ereigins,* etc. Sin duda es un gran aporte a la literatura heideggeriana puesto que nos da una visión global de su proyecto, a la vez que nos incita a seguir andando por *la vía del Ser*.

Daniela Ortega De la Madrid

HUSSERL, Edmund (2020). *Introducción a la Ética*. Madrid: Trotta, 364 pp.

El volumen *Introducción a la Ética*, editado por Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque, recoge en diez capítulos las lecciones impartidas por Husserl en la Universidad de Friburgo en los semestres de verano de 1920 y 1924 tituladas *Introducción a la Ética* y *Problemas fundamentales de Ética* respectivamente. El texto fue publicado en el volumen XXXVII de Husserliana. Los textos que ven la luz en castellano en esta obra recogen las últimas lecciones de ética impartidas por Husserl, y constituyen un puente entre la ética formal de los años de Gottinga y los escritos relativos a la facticidad y a la posibilidad de una existencia auténtica de años posteriores. En esta época de Friburgo, Fichte tendrá en Husserl una influencia semejante a la que había tenido Brentano en los años de Gotinga. Mariana Chu dedica buena parte de la presentación a mostrar con detalle esta evolución del pensamiento de Husserl desde la fundamentación de la ética en la objetividad de las leyes a una fundamentación genética más centrada en el concepto de persona y en el fin de la vida ética que aparece en estas páginas.

El hilo conductor de las lecciones recogidas en este volumen es la génesis de la vida ética. En todas ellas, y de modo reiterado, Husserl defiende la validez de los principios éticos frente a cualquier forma de hedonismo con la misma insistencia con que defendía la validez de los principios de la lógica frente al psicologismo. Desvinculando su fundamentación de los hechos psíquicos, Husserl trata de delimitar el concepto de ética como disciplina filosófica.

El primero de los textos que componen este libro es de carácter más sistemático que el resto y está dedicado a la caracterización de la ética como disciplina técnica universal. Para ello, Husserl establece un paralelismo con la lógica, paralelismo que se justifica en la medida en que ambas son disciplinas normativas. Sin embargo, la ética no puede limitarse a determinar leyes formales, sino que debe preguntarse también por la legitimidad de los fines de la voluntad. De ahí que, en este momento, Husserl defienda que la normatividad de la ética incluye a la de la lógica en la medida en que los juicios científicos son un modo concreto y particular del actuar en general.

Para comprender bien el alcance de esta afirmación, es preciso puntualizar que, Husserl distingue explícitamente la ética de la filosofía moral: la ética es ante todo la persona y en la medida en que los juicios éticos se refieren también a la comunidad, tiene además un carácter social.

En el resto del capítulo, Husserl, distanciándose de Brentano, muestra que cualquier disciplina técnica se funda al menos en una disciplina teórica e insiste en la ambigüedad del concepto de «disciplina técnica», ambigüedad que

justifica su preferencia por el concepto de [*Technologie*] para referirse a este tipo de disciplinas. Fundar la distinción entre disciplinas teóricas y técnicas en el pretendido interés práctico que tendrían las segundas nos coloca —de acuerdo con Husserl— cerca del error psicologista que funda todas las disciplinas técnicas en la psicología empírica y que Husserl trata por todos los medios de evitar. No se trata de negar el carácter práctico-normativo de disciplinas como la lógica y la ética sino más bien de fundamentarlas adecuadamente en la lógica y la ética puras.

En los capítulos siguientes, del segundo al noveno, Husserl expone de manera crítica la historia de la ética poniendo de manifiesto cuáles son los problemas centrales a los que debe enfrentarse esta adecuada fundamentación de la ética. Así, ya en el segundo capítulo Husserl reinterpreta la historia de la ética como disputa por su adecuada fundamentación. La historia de la ética es la historia de la lucha por convertirse en una ciencia rigurosa frente al psicologismo ético.

Esta confrontación empieza ya con la oposición entre Sócrates y el hedonismo antiguo de los sofistas, que reduce el bien y el deber a lo contingente, y reaparece una y otra vez a lo largo de la historia manteniendo constantemente la tensión entre dos visiones opuestas de la ética. Este enfrentamiento se manifiesta en la ética moderna en la contraposición entre el empirismo y el racionalismo ético. Husserl intentará a lo largo de estas lecciones encontrar el punto adecuado para la fundamentación de la ética entre dos posiciones que considera erróneas: la ética de corte El volumen *Introducción a la Ética*, editado por Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque, recoge en diez capítulos las lecciones impartidas por Husserl en la Universidad de Friburgo en los semestres de verano de 1920 y 1924 tituladas *Introducción a la Ética* y *Problemas fundamentales de Ética* respectivamente. El texto fue publicado en el volumen XXXVII de Husserliana. Los textos que ven la luz en castellano en esta obra recogen las últimas lecciones de ética impartidas por Husserl, y constituyen un puente entre la ética formal de los años de Gottinga y los escritos relativos a la facticidad y a la posibilidad de una existencia auténtica de años posteriores. En esta época de Friburgo, Fichte tendrá en Husserl una influencia semejante a la que había tenido Brentano en los años de Gotinga. Mariana Chu dedica buena parte de la presentación a mostrar con detalle esta evolución del pensamiento de Husserl desde la fundamentación de la ética en la objetividad de las leyes a una fundamentación genética más centrada en el concepto de persona y en el fin de la vida ética que aparece en estas páginas.

El hilo conductor de las lecciones recogidas en este volumen es la génesis de la vida ética. En todas ellas, y de modo reiterado, Husserl defiende la validez de los principios éticos frente a cualquier forma de hedonismo con la misma insistencia con que defendía la validez de los principios de la lógica frente al psicologismo. Desvinculando su fundamentación de los hechos psíquicos, Husserl trata de delimitar el concepto de ética como disciplina filosófica.

El primero de los textos que componen este libro es de carácter más sistemático que el resto y está dedicado a la caracterización de la ética como disciplina técnica universal. Para ello, Husserl establece un paralelismo con la lógica, paralelismo que se justifica en la medida en que ambas son disciplinas normativas. Sin embargo, la ética no puede limitarse a determinar leyes formales, sino que debe preguntarse también por la legitimidad de los fines de la voluntad. De ahí que, en este momento, Husserl defienda que la normatividad de la ética incluye a la de la lógica en la medida en que los juicios científicos son

un modo concreto y particular del actuar en general.

Para comprender bien el alcance de esta afirmación, es preciso puntualizar que, Husserl distingue explícitamente la ética de la filosofía moral: la ética es ante todo la persona y en la medida en que los juicios éticos se refieren también a la comunidad, tiene además un carácter social.

En el resto del capítulo, Husserl, distanciándose de Brentano, muestra que cualquier disciplina técnica se funda al menos en una disciplina teórica e insiste en la ambigüedad del concepto de «disciplina técnica», ambigüedad que justifica su preferencia por el concepto de [*Technologie*] para referirse a este tipo de disciplinas. Fundar la distinción entre disciplinas teóricas y técnicas en el pretendido interés práctico que tendrían las segundas nos coloca —de acuerdo con Husserl— cerca del error psicologista que funda todas las disciplinas técnicas en la psicología empírica y que Husserl trata por todos los medios de evitar. No se trata de negar el carácter práctico-normativo de disciplinas como la lógica y la ética sino más bien de fundamentarlas adecuadamente en la lógica y la ética puras.

En los capítulos siguientes, del segundo al noveno, Husserl expone de manera crítica la historia de la ética poniendo de manifiesto cuáles son los problemas centrales a los que debe enfrentarse esta adecuada fundamentación de la ética. Así, ya en el segundo capítulo Husserl reinterpreta la historia de la ética como disputa por su adecuada fundamentación. La historia de la ética es la historia de la lucha por convertirse en una ciencia rigurosa frente al psicologismo ético.

Esta confrontación empieza ya con la oposición entre Sócrates y el hedonismo antiguo de los sofistas, que reduce el bien y el deber a lo contingente, y reaparece una y otra vez a lo largo de la historia manteniendo constantemente la tensión entre dos visiones opuestas de la ética. Este enfrentamiento se manifiesta en la ética moderna en la contraposición entre el empirismo y el racionalismo ético. Husserl intentará a lo largo de estas lecciones encontrar el punto adecuado para la fundamentación de la ética entre dos posiciones que considera erróneas: la ética de corte excesivamente racionalista, que termina en un formalismo ético sin sentido y la ética de corte hedonista, que reitera el error del psicologismo.

El tercer capítulo establece el vínculo entre los motivos hedonistas de la ética de Hobbes, que Husserl interpreta aquí como un experimento teórico, y su repercusión en el utilitarismo, tanto egoísta como altruista, a los que dedicará los capítulos cuatro y cinco. En ellos, se caracteriza el hedonismo a partir de dos de sus tesis básicas: por un lado, la afirmación de que los hombres buscamos el placer y evitamos el dolor y por otro la convicción de que solo aspiramos a aquello que echamos en falta en tanto que valioso. La exposición detenida y la crítica de ambos argumentos permiten a Husserl analizar la estructura esencial del aspirar, análisis que hará explícitas las leyes de la motivación a las que se atenderá en el capítulo sexto.

Este análisis fenomenológico del acto de aspirar muestra que este tipo de actos se funda en una valoración positiva de la meta y que el valor de la meta a la que se aspira puede ser dado en el sentimiento que la aprehende. De modo análogo a cómo el psicologismo confundía el contenido del juicio con el acto de juzgar, el hedonismo confunde ahora la vivencia del valor con el valor mismo. Verdaderamente el hedonismo acierta al señalar que en el aspirar se cumple una vivencia del placer. Sin embargo, eso no significa, en modo alguno, que la aspiración se dirija a este placer sino al valor. De ahí la insistencia de Husserl en la necesidad de retornar al origen, a las fuentes de los conceptos éticos.

Las lecciones se detienen a continuación en algunas de las figuras del hedonismo moderno distinguiendo en primer

lugar dos sentidos en los que puede hablarse de la subjetividad del sentimiento, pues que sea mi vivencia personal, no implica que no sea objetivamente válido ni que carezca de justificación racional. En segundo lugar, establece la diferencia entre lo que denomina «utilitarismo egoísta» representado por autores como La Mettrie, o Bentham y el «utilitarismo altruista» posición en la que se situarían entre otros James y John Stuart Mill. Siguiendo a Hume en la defensa de la existencia de acciones desinteresadas, Husserl refuta la primera de las versiones del utilitarismo.

Sin embargo, ambas versiones tienen en común que abordan el análisis de la ética desde una perspectiva unilateralmente naturalista contra la que Husserl arremeterá en el capítulo sexto. En este capítulo, en línea con Dilthey, comienza oponiendo la idea de «explicación» propia de las ciencias naturales a la idea de «comprensión», más apropiada para las ciencias del espíritu. Esa diferencia le llevará a establecer la distinción de dos estratos en el ser espiritual: espiritualidad activa y pasividad afectiva. En la primera se encuentran los sentimientos y los impulsos y la segunda corresponde al yo libre.

A partir de esa estratificación del ser espiritual, Husserl establecerá que las preguntas éticas son preguntas de derecho y que tanto los actos valorativos del sentimiento como los actos de la voluntad pueden fundarse racionalmente, cuestión que el naturalismo de corte psicologista, que fundamenta ambas versiones del utilitarismo, no tiene nunca en cuenta.

El recorrido husserliano por la historia de la ética se detiene en el capítulo siete en la polémica entre la ética empirista —moral del sentimiento— y la ética racionalista —moral del entendimiento. La fenomenología se mueve entre ambas intentando evitar al mismo tiempo la fundamentación de la ética en la divinidad y la fundamentación de la ética en la biología, lugares donde parecen desembocar irremediablemente cada una de estas corrientes. El teologismo —personificado aquí en la obra de Cudworth— olvida la diferencia entre la razón que juzga sobre el deber y el deber mismo, de modo que reduce la racionalidad ética a la razón teórica cuando juzga sobre ética. Para evitar este desvío hacia el teologismo, Husserl se pone del lado ahora de los moralistas del sentimiento, insistiendo reiteradamente en que, sin los sentimientos, los conceptos éticos carecerían completamente de sentido, para ello se detiene en la descripción de esta corriente atendiendo especialmente a la obra de Shaftesburt, Butler y Hutcheson.

De esta manera se evita el riesgo del teologismo, pero aún queda el escollo del naturalismo. En un intento por alejarse de esta tendencia, el capítulo octavo se centra en la figura de Hume con quien se muestra, en este momento, especialmente crítico. Si bien es cierto que, como ha mostrado el capítulo anterior, sin sentimientos los conceptos éticos no tienen sentido, la reducción del sentimiento a cualidades sensibles, entendidas como hechos psíquicos contingentes, que hacen los moralistas del empirismo, implica dejar de lado la intencionalidad propia del sentimiento; intencionalidad que vincula al sentimiento y su objeto y que, como hemos visto, es esencial en el planteamiento de Husserl. La ética de Hume, como la de Shaftesbury y el resto de los moralistas del sentimiento, queda reducida a una estética de la actuación o del carácter, haciendo desaparecer la conexión entre querer y valorar que, como ha mostrado reiteradamente a estas alturas, es irrenunciable para la concepción de la ética que Husserl desarrolla en estas lecciones.

La moral kantiana es analizada con cierto detenimiento en el capítulo nueve tras la exposición de los siete primeros párrafos de la *Crítica de la Razón Práctica.* Pese a su aparente oposición a la ética empirista, Kant comparte con estos autores el prejuicio que reduce los sentimientos a meros hechos psíquicos, razón por la cual quedan

excluidos del ámbito de la moral a priori. Sin embargo, como ya ha repetido en varias ocasiones, Husserl insiste en la posibilidad de cumplimiento de los sentimientos, contraponiendo también la ética fenomenológica a la ética trascendental kantiana. De acuerdo con su planteamiento, una ética puramente formal no solo no excluye, sino que exige una ética material. No es posible querer en concreto sin tener en cuenta las circunstancias concretas que nos motivan y la materia que es objeto de la voluntad. Sin embargo, el mérito de Kant reside en plantear una moral fundada en la autodeterminación del sujeto, frente al planteamiento hedonista. La idea kantiana de deber y autonomía moral propia del ser humano sirven de puente al último capítulo.

El décimo capítulo de las lecciones se inicia con la distinción entre la actitud axiológica y la actitud ética. A partir de esta distinción Husserl retomará el concepto de ética interpretado ahora desde la personalidad. No basta con una actitud pasiva que se conforme con seguir cierta normatividad. Una actitud ética activa implica interrogarse por la norma misma y por la bondad de la propia voluntad. Así, mientras la actitud axiológica se dirige a las distintas especies de valores y la persona es considerada como un bien entre otros bienes, la actitud ética, por su parte, sigue la regulación universal que apunta a lo óptimo, es decir implica vivir la vida de tal modo que sea la mejor vida posible, no para cualquiera, sino para un individuo concreto y singular. Esta convicción lleva a Husserl a plantear el equivalente a un imperativo categórico personal que formula en la última de las lecciones: «de ahora en adelante y sin vacilar, haz lo mejor, siempre lo mejor para ti, aférrate a eso en un conocimiento conforme a la norma y quiérelo en una voluntad conscientemente normativa» (p. 255). Esa búsqueda de lo mejor es también la búsqueda del verdadero amor a sí mismo y a los demás.

Además de las lecciones de ética, este volumen recoge dos grupos de «Textos complementarios». El primero un excurso a la lección, el segundo, una serie de textos breves que en su momento Husserl marcó como anexos, aunque nunca llegó a leer. Todos ellos, excepto tres, son de 1920.

El excurso *Naturaleza y Espíritu. Ciencias Materiales y Ciencias Normativas. Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu*, profundiza —a través del análisis de los conceptos mencionados en su título— en la polémica entre moral del sentimiento y moral del entendimiento a la que se dedica prácticamente íntegro el capítulo siete de las lecciones. El análisis de esta polémica conduce a Husserl una vez más a señalar que la ética es la reina de las ciencias normativas. Los argumentos que Husserl desarrolla aquí complementan y arrojan luz sobre el desarrollo del séptimo capítulo.

Por su parte, los anexos profundizan en distintas cuestiones tratadas tanto a lo largo de las lecciones, desde la diferenciación entre ciencias teóricas y disciplinas técnicas, hasta una aclaración del doble sentido del valorar, indicando en cada caso el parágrafo del que son anexos, lo que facilita su lectura en paralelo.

La presencia de estos «Textos complementarios» es muy enriquecedora en esta obra. Pese a no pertenecer estrictamente al texto de las lecciones, todo lo que se recoge en ellos, explica, complementa o profundiza en los temas que se abordan en el texto principal, permitiendo al lector un acercamiento a esta obra de Husserl más preciso y riguroso. El volumen se completa con un breve glosario de los conceptos fundamentales que resulta muy útil para quienes no estén familiarizados con la terminología husserliana. Nos encontramos ante una obra que acerca al lector en castellano una serie de textos de Husserl que permiten comprender con más profundidad el alcance y la evolución de su pensamiento ético.

Sara Escobar

FUMAGALLI, Sara (2017). *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog.* Würzburg: Ergon Verlag, 151 pp.

El libro de Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phönomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog* (nacido de su tesis de doctorado, defendida en Friburgo en 2016) se propone explorar el *file rouge* que atraviesa el pensamiento de esos tres autores, marcado, tal y como afirma el título, por el intento de trazar nuevos caminos para la fenomenología heredada del maestro Edmund Husserl. Landgrebe, Fink y Patočka, en efecto, tuvieron en común el haber sido discípulos de Husserl en la última fase de su reflexión filosófica, la cual, como es sabido, culminó en la famosa *Krisis* de 1937; pero, además, los tres fenomenólogos compartieron unas circunstancias históricas particulares, es decir, vivieron y escribieron en un tiempo en que el orden social y político de Europa empezó a disgregarse por el estallido de la primera guerra mundial. Los años 20 y 30 del siglo pasado vieron el ascenso de los totalitarismos y el colapso de la democracia en los países europeos, lo que empujó a los tres autores a buscar un sentido fenomenológico de la historia, y así «salvar en sentido material, así como teórico, el legado de Husserl» (p. 7). El declarado intento de Fumagalli consiste así en reconstruir el esfuerzo común de los tres filósofos de interpretar y profundizar de forma sistemática una fenomenología que, como había sido concebida por Husserl y Heidegger, «ya no es suficiente», encontrando el sentido de la filosofía «después de Husserl», una filosofía que, no perdiendo su carácter original, puede ser llamada todavía fenomenología (p. 8). El valor, por así decir, filológico del trabajo de Fumagalli, que aspira a reconstruir el diálogo no solo filosófico, sino incluso personal y humano entre los tres autores, consiste en haber recogido y analizado por un lado la correspondencia entre Fink y Patočka (ya conocida por la publicación Fink, E. / Patočka, J. (1999). *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg i.Br/München: Alber), pero sobre todo, por recoger la correspondencia entre Patočka y Landgrebe, cuyos inéditos son conservados en el archivo Patočka en Praga. De la correspondencia, presentada y reconstruida en el capítulo 2 del libro, se desprende cómo los conceptos en que se centra el análisis filosófico de los tres fenomenólogos son el de historia, el de mundo, y la idea de una interpretación ontológica de la fenomenología husserliana. Claramente, se trata aquí no de una ontología en el sentido clásico de la metafísica dogmática, que se pregunta sobre el origen del ser, sino más bien de una ontología fenomenológica que pregunta sobre el origen del mundo. En este sentido, resulta fundamental el análisis sobre la estructura de los procesos intencionales que conducen a la *Gegebenheit*, así como (especialmente en Fink, que de ella opera una radicalización) la idea de reducción fenomenológica. Sin embargo, como señala Fumagalli, la fenomenología en cuanto *Erscheinungslehre* no recurre aquí a la subjetividad operante, sino que se refiere explícitamente al ser. En particular, refiriéndose a Patočka, la autora sostiene que «[…] no hay que buscar la donación material del aparecer en el sujeto, como decía Husserl, sino también en los elementos de la naturaleza. Se trata de una apertura del concepto de fenomenología que ya había sido realizada de forma significativa por Martin Heidegger, y que hace posible por Patočka concebir una fenomenología a-subjetiva» (pp. 40-41). Hay que subrayar que, a pesar de la recuperación significativa del concepto de mundo, y a pesar de la transformación hermenéutica de la fenomenología, que obtiene aquí propiamente el valor de una *Fundamentalontologie*, Landgrebe, Fink y Patočka no se presentan como discípulos directos de Heidegger, sino que

justamente emplean el concepto de mundo en su sentido constitutivo —perspectiva que (como enfatiza Fumagalli), en la medida en que no pierde de vista el vinculo de la realidad con la consciencia, se presenta a la vez como una forma de idealismo crítico.

En el capítulo 3, último capítulo del libro, Fumagalli recoge las ideas fundamentales de la correspondencia, las cuales (quizá «por fuerza misma de las cosas») quedaban expuestas de forma poco sistemática en el capítulo 2, para darles orden y sacar conclusiones con respecto a su idea de las "nuevas vías" de la fenomenología. Fumagalli analiza el pensamiento de los tres filósofos por separado, empezando con Landgrebe. De este autor, considera principalmente la obra titulada *Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* (publicado por Königshausen und Neumann en 2010), en que Landgrebe «expone el concepto de vivencia como clave de la autocomprensión del hombre y como concepto central del mundo natural» (p. 66). En Landgrebe, la interpretación de nuestro autoconocimiento natural asume la forma de una ontología del hombre, o, dicho de otro modo, de una antropología a priori. Esta antropología, como adelantado, no considera el hombre como un ser solipsístico, sino insertado en el horizonte del mundo, en que el hombre se encuentra como alguien determinado (siguiendo aquí Landgrebe la estela de los análisis husserlianos) por una causalidad motivacional. Ese es el nivel en que también se sitúa el problema de la verdad: todo lo que es *Erfahrungsbesitz* es según Landgebrebe también *Urteilsbesitz*; entendiendo Landgrebe bajo el concepto "*Besitz*" el horizonte que hace posible nuevas experiencias. En efecto, el hombre, en su actividad teórica-cognoscitiva-filosófica, realiza su vinculación al todo, que por su parte justamente se le revela en el conocimiento. En este sentido, ocurre en Landgrebe una recuperación de la metafísica en los términos de una apertura del ser al sujeto a través del medio del conocimiento. Y, en este punto, como Fumagalli señala, Landgrebe se revela deudor de Heidegger; con las palabras del fenomenólogo austríaco: «[…] hablamos de transcendencia del ser con respecto al ente como fundamento de la posibilidad del ente y de su conocimiento. En la medida en que en la tradición de la metafísica esta diferencia entre ser y ente se daba en términos jerárquicos, existía el peligro de olvidar la diferencia ontológica entre ser y ente y equivocarse en la pregunta sobre el sentido de la transcendencia del ser respecto al ente. Eliminar este peligro es el primer deber de la fundación de la nueva metafísica»[1].

Sucesivamente, Fumagalli analiza el pensamiento de Fink y en particular su proyecto de una "fenomenología de la fenomenología", contenido sobretodo en la famosa *Sexta Meditación*, que se remonta a 1932. En este texto emerge cómo para Fink la investigación fenomenológica ha de ser, más que conocimiento eidético, una búsqueda de los elementos genéticos-constitutivos de la experiencia. Por ello, la tarea que Fink se propone consiste en reflexionar sobre los principios fenomenológicos mismos, y así aplicar el método fenomenológico: «A través de la reducción se abre el tema real de la filosofía: la constitución transcendental del mundo en las síntesis y construcciones de unidad, en las habitualidades y potencialidades de la vida transcendental, que en cuanto tales representan la unidad de una intersubjetividad monádica que se comunitariza en el proceso constitutivo»[2]. Así, gracias a la reducción fenomenológica la

[1] Landgrebe, L. (1963). Phänomenologische Bewussteinsanalyse und Metaphysik. En: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Mohn, pp. 75-76.

[2] Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation*. Dordrecht: Kluwer, p. 11.

subjetividad transcendental manifiesta su actividad trascendental, que consiste en la constitución del mundo; revelando al mismo tiempo otra importante dimensión que le pertenece, la de la intersubjetividad. La radicalización de la reducción fenomenológica operada por Fink, como subraya Fumagalli, critica la "restricción" operada por Husserl del campo de investigación a la relación subjeto-objeto, para volcar la atención al trasfondo operativo y orgánico de esa misma relación, que es precisamente el mundo. Y, de forma parecida a Landgrebe, Fink expresa la urgencia de repensar los conceptos de ser y verdad, partiendo de la idea de una *Selbstgebung* del ente como condición de posibilidad de un saber en general.

Después de un análisis de los ensayos Finkianos recogidos en la posguerra en *Studien zur Phänomenologie*, Fumagalli hace un repaso de las interpretaciones de la filosofía de Fink (el filósofo dotado de mayor espesor teórico entre los interlocutores del diálogo reconstruido en el libro) ofrecidas por Natalie Depraz, Marc Richir, Pavel Kouba, Hans Reiner Sepp, Ronald Bruzina y Guy van Kerckhoven —aunque falta una reflexión conclusiva de la autora con respecto a las interpretaciones consideradas—.

El tercer y último pensador tomado en consideración por Fumagalli es Jan Patočka. Para el filósofo checo, la pregunta fenomenológica fundamental concierne al origen del mundo, según una orientación que sin duda refleja la influencia de la configuración problemática que Fink confiere a la fenomenología —aunque con un significativo cambio de perspectiva: «a través de un proceso de "desvelamiento" Patočka llegará a entender la donación de la cosa de forma que la certeza sensible se encuentra al principio de la tematización del ser» (p. 123). En su fidelidad de fondo al método husserliano, Patočka entiende que el objetivo de la fenomenología no es la subjetividad, sino el ser, según un enfoque teórico que demuestra cómo para Patočka, así como para los otros últimos dos asistentes de Husserl, pensar la fenomenología después de *Ser y Tiempo* de Heidegger significa pensarla en cualquier caso en los términos de una ontología, por lo que en el centro del análisis fenomenológico ahora se encuentra el aparecer en cuanto tal. En particular, la perspectiva adoptada por Patočka toma la dirección de una "fenomenología asubjetiva", que busca su fundamentación última no en la subjetividad, sino justamente en el aparecer mismo del fenómeno, y en sus componentes objetivos y subjetivos (p. 125). También en el filósofo checo emerge el concepto de mundo (natural) como horizonte de sentido en que se manifiestan las cosas —como se ha mencionado, en primer lugar en la percepción—, y sobre esa base se perfilan, conforme a la teoría patockiana, tres movimientos fundamentales de la existencia humana: el primero es el del "arraigo" y de la "aceptación" del mundo; el segundo el de la "reproducción" y de la "conservación"; y el tercero, que completa y cumple los otros dos movimientos, cerrando por así decir la dinámica de la existencia (aunque solo para abrirla en su sentido y posibilidad más profundos), el movimiento de la verdad y de la apertura. Entonces, como indica Fumagalli, el compromiso filosófico de Patočka se dirige al intento de caracterizar esta dimensión dinámica de la existencia (*Bewegung des menschlichen Lebens*), la cual coincide en cierta manera con una cosmología fenomenológica, que lleva en sí los procesos de la estructuración y articulación del mundo.

En la conclusión de su libro, Fumagalli retoma los lazos que unen los tres filósofos, y aventura la propuesta de leer el *trait d'union* de su pensamiento en la idea de una fenomenología metafísica. Superando el subjetivismo husserliano, los tres autores, que, como se ha señalado, compartieron las excepcionales circunstancias históricas de los años 20 y30 en Europa, aspiran a una fenomenología que no

olvide la historia, y que reabra la pregunta sobre el ser y el mundo. Esta revisión de la fenomenología —también deudora de la filosofía de Martin Heidegger— adopta los rasgos de una *Fundamentalontologie*, que procede hermenéuticamente. La clave, expuesta de forma más clara por Landgrebe, es una recuperación de la metafísica, cuyo origen se halla en el hombre. Un hombre que nunca es concebido como un sujeto trascendental aislado, sino cuya operatividad trascendental no puede prescindir de las estructuras fundamentales del mundo y de la intersubjetividad. Se trata de una radicalización del problema del aparecer, que en Patočka llega a asumir el carácter de una cosmología.

El mérito del trabajo de Fumagalli consiste en haber presentado al publico el diálogo, en parte inédito, entre esos tres autores, no solo recuperando importantes materiales de archivo, sino también intentando mostrar la novedosa perspectiva fenomenológica que se delinea a partir de ese diálogo.

El defecto del libro es que falta una organización temática de las cuestiones expuestas, y hay riesgo que el lector se pierda a medida que la "amplitud" de los problemas presentados va desarrollándose. Las conclusiones de Fumagalli, además, representan una hipótesis de trabajo más que una real sistematización de las cuestiones surgidas; así que se espera que la autora retome el hilo de su investigación, para que la "nueva perspectiva" que ella detecta en las obras de Landgrebe, Fink y Patočka no se vaya perdiendo.

Anna Piazza

MÖBUSS, Susanne (2020). *Spüren. Martin Heideggers Denkweg der späteren Jahre.* Freiburg/München: Karl Albert Verlag, 323 pp.

El libro de Susanne Möbuß, *Huellas. El pensamiento del Heidegger tardío*, se hace cargo de los tres temas a los que el filósofo dedicó su meditación entre finales de los años 30 y finales de los años 60: (1) el cambio en la esencia del ser humano, (2) la elaboración de un nuevo concepto de hombre y (3) la indagación en torno al carácter relacional del ser [*Seyn im Bezug*]. La tesis defendida por Möbuß asevera que Heidegger se apoya en el pensamiento de Franz Rosenzweig para el desarrollo de estos tres tópicos cardinales. Según Möbuß, esta influencia ya es reconocible en *Sein und Zeit* (por ejemplo, en la idea de una temporalidad del ser y en la importancia concedida a la espera de lo futuro), pero su rastro es todavía más pregnante en los escritos de los años 40 y 50.

El libro se abre con una presentación de los aspectos esenciales de la confrontación heideggeriana con el «humanismo». Lo que Heidegger busca al intervenir en este debate es un nuevo sentido de tal concepto. Para demostrarlo, la autora toma como punto de partida la respuesta heideggeriana al existencialismo humanista sartreano. *Brief über den* «*Humanismus*» va más allá de la tradición que ha pensado al ser humano como *animal rational* al redescribirlo en términos de verdad del ser y al inscribir toda la tradición metafísica dentro de la historia del ser. El acontecer de la verdad del ser en el ser humano es el primer eje de la resignificación del humanismo propuesta por Heidegger. El segundo eje tiene que ver con la formación del ser humano y con la universalización de una concepción del hombre que para ello es necesaria. Según Möbuß, Heidegger siempre intentó pensar el significado de «ser» en el ser humano, pero es solamente a propósito del tema del

humanismo cuando se puede apreciar un desplazamiento teórico. En términos generales, se puede decir que Heidegger transita de una comprensión del Dasein individual o del Dasein del pueblo-alemán a una suerte de cooperativismo ontohistórico que persigue una nueva relación del hombre con el ser. Así pues, el objetivo cardinal de la filosofía de Heidegger se mantiene, pero la manera de alcanzar ese objetivo cambia ostensiblemente, sobre todo cuando se lo contrasta, como hará la autora, con las declaraciones políticas contenidas en *Feldweg-Gespräche* o en *Schwarze Hefte*.

La filosofía de Franz Rosenzweig habría «guiado e inspirado» (p. 56) a Heidegger en este desplazamiento que concreta definitivamente su intento de dar un paso atrás frente a la metafísica [*Schritt zurück*]. El paso atrás es una con-versión o in-versión [*Umkehren*] mediante la cual el pensamiento representativo [*vorstellendes Denken*] se ve forzado a hacerle campo a la receptividad originaria que caracteriza la relación del hombre con el ser. La disposición que se mantiene a la escucha de la llamada y el a-llegar-se al ser [*Bereitschaft des Vernehmens und Sich-Einlassen*] serán dos aspectos de la estructura de referencia al ser con los que Heidegger retará a la racionalidad occidental. La inmediatez de la actitud receptiva propuesta ahora significa, correlativamente, una modificación en la tesis cardinal de *Sein und Zeit*. En efecto, de acuerdo con el capítulo segundo de *Huellas*, Heidegger replantearía la premisa según la cual preguntar por la esencia del hombre es preguntar por el ser mismo. El presupuesto que apenas diferencia al hombre del ser en general y que valida el que todo enunciado a propósito del Dasein valga para el ser mismo se verá enriquecido tanto como reevaluado a la luz de la pregunta por lo que significa pensar en el seno de una coyuntura histórica. Tal interrogante, que no se desarrolla en *Sein und Zeit* pero que tampoco le es totalmente ajeno, determinará la agenda de Heidegger todavía hasta *Brief über den «Humanismus»*, texto que sería la piedra sillar de su obra tardía.

Sin embargo, el mencionado ensanchamiento del planteo acerca de la relación ser-hombre solo es posible si se abandona la fuerte presión que ejerce la arquitectónica ontológico-fundamental sobre el acontecimiento de la llamada. Gracias a esto la mera co-temporalidad de cara al ser [*Contemporalität des Seins*] alcanzada en el *optimum* de la apropiación individual deja paulatinamente paso a una relacionalidad [*Relationalität*] originaria de la que bebe el intento por rescatar el humanismo para la historia del ser. De esto último da testimonio la presencia en la *Humanismusbrief* de cierta reflexión sobre las consecuencias de la voluntad humana sobre la naturaleza y sobre el medio ambiente; una reflexión hasta la que no llega el compromiso existencialista de Sartre y en la que, según la autora, Heidegger una vez más sigue los trabajos de Rosenzweig.

Recién en el capítulo tercero comienza Möbuß a ofrecer los insumos argumentativos que evidenciarían que Rosenzweig ha influido, guiado e inspirado «innegablemente» [*unübersehbar*] el programa filosófico heideggeriano, y ello no solo ofreciéndole el modelo formal, sino también dando la pauta de su contenido (p. 61). Las «huellas» de *Der Sterne der Erlösung* se destacarían al constatar sus tres tópicos principales (creación divina, revelación y redención) con las estructuras existenciales ser-en, cuidado y resto pendiente [*Ausstand*], aunque Heidegger se ocupará también de la redención, pero solo después de 1945.

La notable proximidad entre los dos filósofos, considerada por la autora como un enigmático paralelismo verdaderamente único en la historia de la filosofía del siglo XX, es contextualizada mediante la apelación al reclamo compartido de un nuevo método para la filosofía que la desenvaine de la

tradicional pregunta por la esencia. Para Rosenzweig, la filosofía debe hacerse cargo de la *Tatsächlichkeit*, algo que solo es posible más allá del paradigma del *ego cogito*, mediante una superación de la escisión entre pensamiento y experiencia. La unión que se conseguiría en la rehabilitación del inmemorial sano entendimiento humano [*das uralte des gesunden Meschvertandes*] conquistaría una forma de experiencia inconfundiblemente individual y no repetible, es decir, la inmediatez de un pensar a-representacional. Rosenzweig la caracteriza como un «acontecimiento» [*Ereignis*] (p. 71) y, además, la explica utilizando la narrativa de salud-enfermedad.

En efecto, los filósofos se encuentran enfermos de reflexión y Rosenzweig cree que ciertas experiencias de choque pueden ser empleadas terapéuticamente para restaurar la inmediata autocomprensión del hombre [*die verlorene Selbstverständichkeit*]. De esta manera se podría recuperar el pensamiento como una actividad viva que supere la atemporalidad de la reflexión.

El análisis contrastivo entre los planteamientos de Rosenzweig y de Heidegger se ve, sin embargo, interrumpido por la tematización de la relación de Heidegger con la política, asunto que se desarrollará en los dos capítulos siguientes. La autora recurre a este enfoque para explicar el vuelco de la ontología fundamental hacia la coyuntura histórica concreta, algo que tiene lugar cada vez con mayor intensidad en la obra heideggeriana a partir del *Rektoratsrede* de 1933 y que se mantendrá hasta *Brief über den «Humanismus»*. Es en este marco que Möbuß propone una estrategia de lectura a partir de la cual interpreta los *Schwarze Hefte* y los tratados *Besinnung* y *Die Geschichte des Seyns* como fragmentos de una única coyuntura histórica, filosófica, política y personal, al interior de la cual el pensamiento heideggeriano se desarrollará hasta finales de la Segunda Guerra Mundial. La idea fundamental consiste en conectar las observaciones históricas de los años de guerra [*historische Beobachtungen*] con la gestación del concepto de historia del ser [*Geschichte des Seyn*] (p. 94). Desde este punto de vista, mientras que en el *Rektoratsrede* Heidegger intenta aplicar su filosofía a la actualidad política, en la obra tardía es la actualidad histórica la que actúa como el desencadenante de reflexiones sobre la posibilidad de la filosofía en tiempos de crisis (pp. 92-93).

Möbuß considera que el mencionado enfoque permite dar cuenta de cinco cuestiones directrices en la obra completa de Heidegger, a saber, (1) preguntar por la esencia del hombre *vs*. el enfoque analítico-existencial de los años 30, (2) la tensión entre *Entscheidungslösigkeit* y *Entscheidungsbereitschaft* de cara al destino del ser, (3) la creciente conciencia del fin de los tiempos entendido como el fin del primer inicio griego, (4) la tematización entre filosófica e ideológica del pensamiento calculador (la cuestión judía) *vs.* la esencia oculta de los alemanes (p. 101) y, finalmente, (5) la posible «respuesta» a la dictadura de la *Machenschaft* que rayaría en una inacción de inspiración taoísta [*Tatenlos*]. La pregunta que, de acuerdo con el libro, coloca en perspectiva los temas fundamentales de la obra heideggeriana tardía es la de si ese pensamiento hubiera sido posible en tiempos de paz, pues el filósofo alemán no solo interpretará la guerra como un signo de la *Seinsverlassenheit* sino que, además, apelará a la necesidad de un cambio de proporciones históricas como lo único capaz de propiciar el acontecimiento de la verdad del ser. Con esto, la reflexión heideggeriana sobre el poder escala a una dimensión metafísica que en muchos casos tiene tintes apolíticos y lleva la tensión entre fatalismo y proyecto hasta el extremo de lo indecible [*Nicht-mehr-Sagenbar*].

En los siguientes dos capítulos el libro retoma la comparación entre *Der Sterne der Erlösung* y algunos planteos

característicos del Heidegger tardío. En particular mencionará tres, vale decir: el desplazamiento del motivo del guardián [*Wächter*] al del pastor del ser [*Hirten des Seyns*], el origen de la tachadura que Heidegger sobrepondrá al concepto tradicional del ser [X] y el ensamblaje del ser como cuaternidad [*Geviert*], en cuya unificación entre concepto y experiencia la autora reconoce la firma [*Signatur*] de Rosenzweig (p. 143). Es esta última idea la que obliga [*zwingend*] a una lectura que evidencie las filiaciones de la cuaternidad en la estrella, de la *Geviert* en la *Davidsterne*.

Un acercamiento hermenéutico como el propuesto en *Huellas* debe hacerse cargo tanto de las evidentes diferencias entre los dos pensadores, como de las eventuales similitudes. En cuanto a lo primero, son conocidos no solo los orígenes teológicos de Heidegger (esos mismos que lo llevaron a empaparse desde muy temprano del cristianismo primitivo, de Agustín y de la Escolástica), o el arraigo de sus fuentes filosóficas en Aristóteles, el neokantismo, Kierkegaard, la fenomenología y la hermenéutica, sino que, además, también se sabe que su proyecto filosófico es fundamentalmente ateo y que se mantiene siempre en el «más acá», es decir, que no es un proyecto de corte religioso-filosófico, *redentivo*, que guarde esperanzas en una existencia futura, que considere su trasegar como ya predeterminado o que desconozca su participación en el ser o en la historia.

Estas características del acercamiento heideggeriano a la filosofía posibilitaron que desde una fecha tan temprana como 1919 la confrontación histórico-hermenéutica con la tradición filosófica occidental realizada en clave ontológica fuera el motivo determinante de su camino del pensar. *La pregunta por el ser no es un furgón de cola de la obra heideggeriana*. En la perspectiva de ese interrogante, Heidegger buscará un vínculo originario entre ontología e historia, el cual tiene una primera formulación en la relación «ser y tiempo». El vínculo originario es el Dasein en cuanto trascendencia no solo óntica (intencionalidad), sino ontológica, y esta última trascendencia será perseguida profusamente y por diversos caminos durante los años posteriores a *Sein und Zeit*. Para adelantar esta empresa, Heidegger se opuso desde la lección de 1919 al primado de lo teórico y a la matematización de la filosofía. La preocupación por el método de acceso a las preguntas fundamentales es, también, un ingrediente decisivo que determinó su planteamiento a lo largo de los años 20 y 30.

En cuanto a las similitudes con Rosenzweig son identificables en el libro de Möbuß temas y gestos *afines*, más adecuados para perfilar la posición original heideggeriana que para poner en evidencia una secreta influencia del autor de *Der Sterne der Erlösung*. Este es, sin duda, el punto más débil de su argumentación. Entre las coincidencias Rosenzweig/Heidegger se encuentran, a juicio de Möbuß, el miedo a la muerte, la superación de la división kantiana entre experiencia y pensamiento y, con ello, la crítica al sujeto moderno, la apelación a la *Tatsächlichkeit* o a la *Faktizität*, el intento por pensar la estructura relacional del ser [*Verweisungsstruktur des Seins*] y la búsqueda de un nuevo Adán en Rosenzweig o de otro inicio en Heidegger. Pero «si esto no convence todavía», apunta Möbuß (p. 143), entonces se puede resaltar el «claro paralelismo» (p. 142) entre el *cruce* de la estrella rosenzweigniana y el *ensamblaje* del ser como cuaternidad en Heidegger. Para Rosenzweig, en la estrella es posible representar el cruce de los motivos fundamentales de su pensar, a saber, Dios, el mundo, el hombre (primer triángulo de la estrella), la creación, la revelación y la redención (segundo triángulo de la estrella). Para Heidegger, por su parte, la tachadura que superpone al concepto tradicional de ser (X), representa el ensamblaje de los divinos, los mortales,

la tierra y el cielo. El doble motivo de fondo es lo similar: tanto Rosenzweig como Heidegger (1) representan gráficamente (2) el entrecruzamiento del ser. Ese tipo de espacialización lleva a la autora a aseverar que los conceptos heideggerianos de «espacio-de-juego-temporal» [*Zeit-Spiel-Raum*] y de «topología del ser» [*Topologie des Seyns*] han sido construidos, con bastante plausibilidad, a semejanza del «espacio de mira» [*Sehraum*] rosenzweigniano.

Los capítulos VI, VII y VII.1 del libro estarán dedicados a exponer la vinculación del espacio-de-juego-temporal heideggeriano con lo que desde 1921 Rosenzweig había estipulado en *Der Sterne der Erlösung*. De acuerdo con Möbuß, también en este concepto se observa que Heidegger «implementa el proyecto que condensadamente Rosenzweig bosquejó» (p. 168). La influencia de *Der Sterne* sobre el planteamiento de Heidegger es, pues, tan masiva [*so massiv*] (p. 182) en lo referente a la concepción del espacio como a la del tiempo.

En cuanto al espacio-de-juego, la autora afirma que la simplicidad del pensar meditativo, puesto que es formulada en el contexto de la relacionalidad del ser, debe tener consecuencias concretas para el mundo intersubjetivo y para el medio ambiente. Si la metafísica concluye en la *Machenschaft* y en la *Herrschaft*, criticarla en dirección a la preparación de otro inicio significa que el pensar meditativo es fundamentalmente transformador en el sentido de que busca una nueva sociedad destruyendo la anterior. El peligro político-ideológico de esta idea es notable, especialmente cuando se la contrasta con la documentación acerca del involucramiento heideggeriano con los nazis. No obstante, en *Bauen Wohnen Denken* (1951) Heidegger piensa la *Geviert* como el espacio para la realización de lo otro, es decir que darle forma al espacio es una manera de construir con base en los cuatro en donde los mortales no tienen una prioridad, sino que deben velar por su propio equilibrio con los divinos, la tierra y el cielo. Si bien es cierto que Heidegger nunca elaboró una ética, también lo es que el ensamblaje del ser como cuaternidad ya la había convertido en *innecesaria* (p. 162). Se trata, pues, de un espacio ético cerrado, el cual acuña la responsabilidad a partir de un monismo ontológico. La concepción expuesta en *Der Sterne* es similar [*vergleichbar*], si bien su desarrollo no es teológicamente aproblemático [*aproblematisch*], aunque sea filosóficamente interesante. Gracias a la encrucijada de la estrella Rosenzweig será capaz de pensar una responsabilidad *real* por la totalidad del ser (relacionalidad).

La temporalidad de la *Geviert* es expuesta por la autora a partir de las *Feldweg-Gespräche* (1944/45) y de *Der Feldweg* (1953), textos en los que Heidegger desarrolla la *Ständigkeit des Selbst*, la cual marcó su concepto de mismidad y tiempo en *Sein und Zeit*, en términos de *Inständigkeit*, insistencia como un quedarse [*Bleiben*]. De nuevo, Möbuß considera que se debe empezar por neutralizar los motivos político-ideológicos que están detrás, ya que Heidegger emplea símbolos que fueron centrales para la propaganda *völkisch* o *ländlich* nazi. Esto obedece a que en *Der Ursprung des Kunstwerks* (1938) es usado el motivo rural para ejemplificar la perpetuación del instante más allá de la racionalidad moderna. De este modo, lo rural se convierte en motivo y modelo (p. 164) para pensar la relación entre la rutina del agricultor y el ejercicio de la meditación pensante al interior de la cuaternidad. Esta manera de experimentar el tiempo abre la puerta a una forma de comprender la historia que «se corresponde a la de Rosenzweig» (p. 177). También el autor de *Der Sterne* pensó en 1921 «lo mismo», esto es, la transformación de la eternidad en momento ocurrida en el centro de la estrella, algo que Heidegger interpreta posteriormente como el espacio-de-juego-temporal. Que

el mismo motivo aparezca dos veces en la historia de la filosofía del siglo XX es un enigmático paralelismo (p. 172), que se acrecienta cuando se apela a las dos menciones del término «Dasein» hechas por Rosenzweig en las páginas 134 y 147 de *Der Sterne der Erlösung*.

Experiencia pensante y pensamiento meditativo han sido las estrategias que Heidegger ha ensayado para hacer una filosofía cuya finalidad es exponer la carencia de obligaciones del pensar y, con ello, el cambio en la esencia del hombre en el entrecruce de la *Geviert*. Sin embargo, en las *Anmerkungen* de finales de los años 50 dará forma a las ideas de pensamiento poetizante [*dichtendes Denken*] y pensamiento cuidadoso [*schonendes Denken*] cuyas fuentes ya no son los aportes de Rosenzweig, sino la poesía de Hölderlin y el pensamiento asiático, específicamente, el taoísmo (p. 201). Heidegger, emulando el diálogo pionero de Schopenhauer con las religiones no occidentales, busca mediante este recurso un pensar que ya no se relaciona con un contenido pensado, sino que abre un espacio para la omisión óntica el cual despeja el mero estar-referido al ser. La relacionalidad abierta en la *Geviert* indica que el Heidegger de los últimos años llega a una comprensión del comportamiento en el mundo que sería imposible sin la participación del otro (p. 201). El espacio-de-juego-temporal es el lenguaje.

Möbuß desarrolla esta idea mediante una interpretación de *Zum Wesen der Sprache*. Para Heidegger, vivir es pensar y pensar es habitar el entrecruce del ser en el lenguaje, una dimensión de indigencia que nos reclama y en la que nos reconocemos diferenciadamente; en esta dimensión parece encontrarse una alternativa cuaternitiva a la *Machenschaft*. Así pues, aprender a vivir en la tierra es morar lingüísticamente, es decir, al modo simple del pensamiento cuidadoso, en el ensamblaje de la *Geviert*; lenguaje es la pertenencia [*Besitz*] del hombre en el <u>ser</u> (p. 233).

El viejo Heidegger comprende el vínculo con el lenguaje como situación ética, precisamente porque lo piensa *como* la relacionalidad del ser, como la apertura que permite a los entes relacionarse entre sí (p. 244). El fenómeno que principalmente tematiza es la conversación [*das Gespräch*]. Lo fundamental en ella no es el hablar, sino el saber escuchar y el saber callar. Por lo tanto, la conversación no se posee, sino que es una forma de estar atento a lo que excede la iniciativa individual, ya que procede de otro. Con experiencias como el recato, el enmudecer o el vacío de palabras, Heidegger expone su idea del lenguaje como casa del ser, donde lenguaje significa conversación y ser significa acontecimiento [*Ereignis*]. Con esto, naturalmente, va más allá de la lógica tradicional y de la racionalidad moderna.

Rosenzweig ya había pensado estos fenómenos de una manera muy radical en la que tampoco era necesario invocar una mediación lingüística con el mundo. De hecho, la creación de Dios es lenguaje. En este concepto se unen la teología y la filosofía (p. 233), pero también la religión y la mística, pues para Rosenzweig incluso Dios necesita redención (p. 252). En la palabra se arraiga la presencia divina del ser, un Dios que debe ser redimido y que, en ese sentido, le devuelve al hombre la posibilidad de que sus acciones transformen el ser, rediman el lenguaje. Según Möbuß, para Rosenzweig la redención de Dios instaura la *igualdad* en el cruce de la estrella, pero a la vez revela que el hombre no se redime esperando silenciosamente que acontezca la llamada, aceptando la interpelación del otro, sino en el acto redivivo que lo convierte en responsable. El mensaje heideggeriano parece andar en una dirección muy distinta a partir de *Der Feldweg*: para el pensar rememorante [*andenkendes Denken*] pensar es agradecer [*Denken ist Danken*].

En los capítulos XIII y XIV la autora vuelve sobre la pregunta con la que dio curso a sus reflexiones: ¿es posible un

humanismo de inspiración heideggeriana? La respuesta amerita una distinción en los escritos a partir de 1947, pues allí se recorre un camino distinto al que caracterizó su pensar desde finales de los años 30 (p. 276). Puntualmente se trata de expandir la experiencia humana del ser en el espacio del presente sin estar limitada a la expectativa de una acción sobresaliente. Justamente esto caracterizó a la ontología fundamental cuando tomó como hilo conductor el proyecto existencial futuriente-finito. Para Möbuß, la reflexión heideggeriana sobre el espacio es un hito decisivo en este camino, pues a diferencia de *Sein und Zeit* ahora se reconoce que es en el espacio concreto del presente donde se produce la transformación del ser [*Sein*] en ser [*Seyn*]. En este progresivo debilitamiento del protagonismo del agente se mantiene la búsqueda del ser, pero cambia ostensiblemente la manera en la que se le propone su transformación. Con este desplazamiento, Heidegger ya no se muestra tan cercano a Rosenzweig o a Nietzsche, sino que establece un diálogo implícito con Schopenhauer, pues el pensamiento cuidadoso [*schonendes Denken*] es un pensar desde la esencia [*Wesen*], no desde la voluntad [*Wollen*]; es, pues, en últimas, este pensamiento el que puede salir del ente, de la representación, pero no dando continuidad al tiempo lineal, ni tampoco mediante una *Zeitlichkeit* capaz de temporalizar desde el ser-sí-mismo el ser en general, sino mediante la apelación a la circularidad del tiempo, para la cual el tiempo del campesino le sirve a Heidegger de inspiración (p. 295). Según Möbuß, gracias a esto Heidegger retorna al final de su obra al tercer tema importante en *Der Sterne der Erlösung*, esto es, la redención, y la concibe no como un proyecto a emprender, sino como un contenerse que renuncia a la acción luego de agotar lo posible (p. 305).

El breve segmento titulado *Perspectivas* cierra el libro preguntando si es posible una *rehabilitación ética* de Heidegger, es decir, si su filosofía puede abrir un espacio de diálogo no solo filosófico, sino intercultural, dirigido a visiones del mundo más allá de la occidental. A través de las obras de Rosenzweig y de Heidegger (pero especialmente en el pensamiento tardío de este último), se bosqueja el proyecto de un espacio ético basado en la posible estructuración de la relacionalidad del ser para el hombre vinculado existencialmente con el ensamblaje del mundo (p. 306). Esta perspectiva, aunque va más allá de la subjetividad y relativiza tanto la voluntad como el decisionismo ocasional que en un primer momento Heidegger defendió, no obstante, continúa siendo demasiado formal y plantea el problema de su posible despliegue en el marco real de la acción actual en el mundo. Según Möbuß, Heidegger no dio explícitamente un paso que, sin embargo, ya se perfila con claridad en su obra tardía, a saber, una elaboración de la *Geviert* como la dimensión en la que acontecen las acciones humanas concretas. El rechazo de la acción intencionada no solo pone en jaque la reflexión ético-filosófica, sino que, sobre todo, es una orientación ciega para el deseo, el sufrimiento, la necesidad, el amor o la justicia. De los autores que decidieron transitar ese camino inexplorado por Heidegger destaca Lévinas, quién hizo de la ética el motivo esencial de su pensamiento. Seguir la estela de Heidegger en Lévinas puede comprobar que la voz del autor de la *Rektoratsrede* y de los *Schwarze Hefte*, pero también de *Bauen Wohnen Denken* y de *Gelassenheit*, no se ha apagado en la discusión ética del siglo XXI.

Jorge Enrique Pulido Blanco

JARAN, François (2019). *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica. Barcelona*: Herder, 206 pp.

La mesa aún sin recoger, los vasos a medio beber. Los restos que hacen suponer que la noche anterior hubo una cena en ese lugar. Los instrumentos prehistóricos de cacería en el museo de historia natural o las prendas de vestir esparcidas en el desierto de Chihuahua, comparten algo que los caracteriza como protagonistas de una historia en particular. Más allá de haber sido una herramienta o una *cosa cualquiera*, su carácter originario les viene en tanto pertenecientes a un pasado, y en el presente, nos cuentan una historia que irradia el sentido propio de la Historia; de la realidad histórica.

En el presente libro, François Jaran (Montreal, 1976) expone de manera clara y exhaustiva aquello que pretende conceptualizar como *realidad histórica*. Mediante un amplio análisis de los tópicos centrales de pensadores de finales del siglo XIX como Rickert o Dilthey, así como de la filosofía contemporánea con Heidegger y Ricoeur. Acude a la posibilidad de cambiar la noción convencional de la historia como historiografía o ciencia objetiva, pues solo desde esta reformulación de conceptos y fundamentos, se puede iniciar la investigación que pretenda abordar la historia del ente que es histórico. Esta fundamentación de los conceptos de Historia y Realidad es necesaria para acceder a la tesis que pone en juego el sentido de todo el libro: la tesis heideggeriana de que la realidad histórica es decir; los entes que provienen del pasado y que conservan su estatus de otro tiempo que ya pasó, pero que siguen siendo en el presente de un modo particular, son históricos. Son producto o pertenecen al entorno mundano de un *Dasein* pasado que le dio sentido en su momento. Que la realidad histórica siempre es el entorno construido por el ente que es histórico. Dicho de otra manera, solo el *Dasein* irradia historicidad a su mundo. Frente a la réplica que hace Paul Ricoeur de dicha tesis: existe un ente peculiar, que guarda en su efectividad de ser presente el pasado. Dicho objeto rompe con la temporalidad pues pertenece al pasado al mismo tiempo que el presente y su condición de cosa, echa por tierra la idea de que la historicidad es siempre una proyección o una construcción idealizada. La huella entendida en su carácter ontológico es la forma en la que el objeto histórico se nos da, y con ella se construye también la idea de realidad histórica.

El profesor e investigador de la Universidad Complutense de Madrid nos ofrece en este ensayo diversas posibilidades de apropiación. Pues, como texto especializado en la disciplina filosófica —de la línea de pensamiento hermenéutico, ontológico e histórico— pueden abordarlo los especialistas en el tema y encontrarán una amplia y rica problematización de los conceptos más complejos, así como su propuesta de interpretación con una gran claridad y análisis de las fuentes usadas. Por otro lado, para los que están iniciando en el estudio filosófico, el escrito es fácil de entender y nos brinda la oportunidad de recurrir a referencias que van desde las más básicas y generales en el ámbito filosófico hasta aquellas de pensadores especializados contemporáneos y de la tradición. Su composición en forma de ensayo consta de siete capítulos que, si bien giran en torno a un único tema, pueden aportar mucho de manera independiente. Para llevar mi comentario del libro de forma más sintética, dividiré el texto en dos partes: la primera que se ocupa de la idea de realidad histórica, la segunda trata del objeto histórico.

En la primera parte del ensayo, el objetivo del autor es llevar de manera transparente algunos conceptos y nociones de Rickert, Windelband y sobre todo Dilthey hacia una comprensión ontológica. Es

decir, probar la posibilidad de que el sentido re-vitalizado de la Historia pueda resistir esta interpretación radical.

En un inicio, el autor tematiza la posibilidad de asir el concepto de pasado y fijarlo en el ente. El pasado es lo que ya no es, pero también es lo sido que retorna o se conserva de alguna forma. ¿Cómo se conserva el pasado en las cosas o los entes del pasado en el presente? ¿De qué manera están los entes del pasado en la trama que entreteje la realidad actual?

Ante esta insuficiencia de la tradición para poder responder, Jaran acude a la diferenciación entre conceptos de naturaleza e historia que da Rickert, que reduce de manera más originaria como realidad. El concepto de realidad rickertiano conduce al autor a una estimación de tipo ontológica que lleva a la realidad histórica: la realidad individual, es decir, la de cada uno de nosotros que nos refiere a la prevalencia de una aprensión pre-científica. Es decir, no verificamos que se adecue el género con la realidad cada vez que experimentamos algo, sino que nuestra realidad se vivencia desde la experiencia individual.

Jaran conserva el sentido pre-científico rickertiano, pero prefiere no seguirse acompañando del filósofo neokantiano, pues trae consigo toda la carga del dualismo que plantea en la constitución de la realidad. El concepto de vivencia que extrae de Dilthey abona en la progresión del argumento. Dice el autor que con el concepto de vivencia se gana la eliminación de la dualidad y se ubica en un nuevo horizonte pre-científico en donde todas las formas de experiencia —psíquica o física— pueden ser agrupadas. Con la noción de vivencia, las ciencias del espíritu ofrecen la justificación del desarrollo vivencia-expresión-comprensión. Se trata de comprender lo vivido mediante la expresión.

Para acercarse a su objetivo de conceptualizar la realidad histórica, el autor tematiza la posibilidad de identificar el termino percatación [*Innewerden*] con el griego *Noéin*. Siguiendo el sentido diltheyano de *percatarse inmediatamente de las entidades simples*, puede acercarse a lo que Heidegger nombra como intuición hermenéutica, dando paso a una interpretación ontológica de la vivencia.

Para demostrar la historicidad del objeto, el autor tiene que hacer accesible antes la historicidad en general en el horizonte ya abierto de la vivencia como lugar donde puede darse la realidad de una forma más inmediata. Jaran conduce entonces su argumentación a la posibilidad de una caracterización ontológica de la Historia de acuerdo con Heidegger. La vía es mediante los conceptos que se han ganado con la instauración de la vivencia de Dilthey, pero también observa un fuerte impulso para las consideraciones ontológicas de esta, que obtiene del conde Yorck von Wartenburg. La Historia debe mantener su objeto de estudio como se da. Es decir, debe prevalecer la vivencia en tanto vivenciada, pues si se prescinde de partir de ella y procedemos de manera científica natural, sustrayendo de ella el sentido vivenciable, estaremos sustrayendo lo meramente histórico. Abreva pues, en la consideración de la vida fáctica con la que la filosofía heideggeriana se abre camino en el escenario universal.

La tradición es para el autor lo que Heidegger ofrece para vincularnos de manera más íntima con el sentido vivencial histórico. En la forma en la que el hombre o la comunidad vive sus costumbres, lleva a cabo sus usos y preserva o erradica los valores que regulan los comportamientos comunitarios, resuena el pasado como tradición. Las personas y las comunidades se mueven familiarmente en la tradición, la viven y ella constituye la esencia de la vivencia. En la tradición, que tiene sustento en lo pasado que se actualiza constantemente, podemos encontrar una relación genuina entre la vida fáctica y los acontecimientos pasados, no como algo abstraído de la vivencia, sino como algo real: como *realidad histórica*. La existencia

fáctica de la historia es el sentido de lo real. Para poder hablar entonces de una realidad histórica, necesitamos previamente considerar el ser que existe fácticamente: el *Dasein* fáctico que se abre camino hacia su propia historia y hacia la de los demás pone en una relación preeminente al *Dasein*, como vida fáctica que por tener una historicidad, la imprime en los objetos reales. No hay realidad histórica sin *Dasein* fáctico.

En la segunda parte del ensayo, François Jaran expone tres tipos de formas históricas que le llevan a postular la tesis de que la realidad histórica no precisa necesariamente del *Dasein*. *La antigüedad*, *la re-efectuación* y *la huella*.

Dialoga desde otra perspectiva con Heidegger, desde la ontología fundamental, que a su consideración regresa a una dualidad porque intentar captar la vida fáctica en tanto *Dasein* existente. Los caracteres existenciarios que de modo trascendental, Heidegger analiza en la primera parte de *Ser y tiempo*, parcelan la posibilidad de asir la historicidad de éste de manera más originaria. Parcelan en tanto el *Dasein* que es ser-en-el-mundo, también es proyecto o comprensión. Según Jaran, debido a esta disección de la vivencia o experiencia fáctica de la vida, Heidegger no puede establecer una noción de realidad histórica sin que precise del *Dasein*.

Para argumentarlo, el autor recurre al ejemplo que da Heidegger da la antigüedad. El primer carácter que nombra el autor del objeto antiguo es su haber sido lo que ya no es, es decir; haber formado parte de un entramado respectivo, del cual el tiempo lo ha sacado y ya no responde a la utilidad para lo que fue hecho. Ha perdió su sentido de utilidad, se le ha extirpado mediante su desactualización, mediante la pérdida de su trama de respectividad, de su para qué. El mundo en el que era ya no es más. De esta primera definición del ente histórico como antigüedad, Heidegger conviene que el carácter histórico del ente intramundano, le viene porque fue, es en un presente que ya no es, situado o entornado en el mundo que le otorgó historicidad por medio de un *Dasein* que pudo comprenderlo como algo en específico. Jaran pone en discusión esta primera tesis heideggeriana acerca del carácter del objeto histórico con la ayuda de la segunda descripción de este como re-efectuación que hace Robin G. Collingwood.

Mediante el concepto que ofrece Collingwood de la re-efectuación de la Historia, el autor aborda otra vez, desde una perspectiva de los estudios históricos, la posibilidad de captar la esencia del objeto histórico. Para Collingwood, la Historia se deriva de las pruebas que podemos encontrar del pasado. Por esto su contenido es ideal, en el sentido de que no es presente o es inactual. Las afirmaciones y tesis históricas no son solo especulaciones o son válidas solo en ciertas situaciones. Las tesis de la Historia se pueden corroborar y demostrar precisamente por su peculiar forma de ser la realidad histórica fundada en el pasado, es decir en algo ideal. Para poder ocurrir esto anterior, la historia se tiene que re-actualizar, re-efectuar cada vez. El contenido de la actividad histórica es pues su re-efectuación, y esto no podría ser a la manera que la ciencia determina sus objetos, sino por poder pensar lo que pensaba determinado sujeto o determinada comunidad. Para Collingwood, el historiador debe poder entrar en el pensamiento y poder llevarlo a cabo como se hizo en el pasado. Para Jaran, poder pensar como... puede entenderse de manera ontológica en cuanto comprensión. Los acontecimientos pasados que pueden actualizarse son los hechos meramente históricos para Collingwood, pero la sospecha de insuficiencia del concepto de re-efectuación es muy clara. La imposibilidad de pensar lo mismo que se pensó en el pasado es una premisa fundamental de la hermenéutica filosófica. No podemos pensar desde lo mismo para obtener el mismo pensamiento, sino que habría que pensar lo mismo

desde un lugar diferente para obtener otro pensamiento enriquecido.

De esta manera los objetos históricos son para Collingwood los pensamientos que tienen que ser actualizados cada vez que se piensan. La única tarea del historiador es la re-efectuación: no tiene que aceptar o hacer una valoración de esos objetos. La re-efectuación ocurre de manera tan común como el volver a leer algún concepto, comprenderlo y así echar a andar toda la subsiguiente serie de pensamientos que constituyen el sentido general de alguna tesis, argumento o sentir general de una persona, grupo social o espíritu de la época histórica en específico.

El tercer caso de objeto histórico el autor lo toma de Paul Ricoeur: la huella. Para construir la noción de objeto histórico, la huella rompe totalmente con la descripción que hace Heidegger y Collingwood. La huella es algo material que no puede abstraerse de su materialidad en cuanto la constituye. De acuerdo con Ricoeur —y más con Derridá—, la huella altera el presente, haciendo manifiesto el paso que ella contiene. Jaran pone de relieve el sentido doble de pertenencia simultánea a dos temporalidades y también su ineludible condición material. La intención de esclarecer su carácter histórico abonará por demás el enigma del objeto histórico y por lo tanto ganará una consideración ontológica de la realidad histórica. La huella está ahí, no pertenece totalmente a la trama entretejida de los útiles con los que andamos en torno, pero tiene su carácter de ser efectivo. Algo que está ahí y que rompe esa trama, advierte que pertenece a otro momento, aunque pertenece a este mundo también. No necesita ser comprendida por alguna indicación previa, su estatus de ser presente la sostiene, su estatus de ser pasado la mistifica. ¿Cómo es posible que el pasado sea vigente y se actualice cada vez en un objeto?

Al contrario del documento o el monumento que están mediados por intenciones de manifestación, como la escritura, la huella no se da como una metáfora, viene inmediatamente dada con su presencia, de aquí su relevancia ontológica. No hay una mediación intencional. El peso de su efectividad, de su carácter de cosa que contiene el pasado, tira la idea de que todo objeto depende de un *Dasein* que le da su historicidad. Jaran se adueña del sentido ontológico de la huella para explicar el qué del objeto histórico. Conserva la tesis del *Dasein* histórico, pero pone en entredicho que los objetos sean totalmente dependientes de una proyección histórica. El problema de la realidad histórica es que el *Dasein* es-en-el-mundo, y en el mundo es entre los entes con diferentes formas de ser. La huella no entra en la descripción del ente a la mano o del ente ante los ojos. La huella carga el pasado, lo anuncia de forma tajante. Sin saber el qué o el cómo, el hombre la mira absorto, pero de alguna forma puede comprenderla. Comprende que es pasado efectivo, pero no puede por completo descifrar su enigma.

Renata Zamora