



FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

EL «YO» EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

por

Vicente Antonio Jiménez Gimpel

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

Profesor guía: Dr. Francisco de Lara López

Octubre, 2020

Santiago, Chile

©2020, Vicente Antonio Jiménez Gimpel

© 2020, Vicente Antonio Jiménez Gimpel

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

A mis padres, César y Gloria

It's tragic how few people ever 'possess their souls' before they die. 'Nothing is more rare in any man', says Emerson, 'than an act of his own.' It is quite true. Most people are other people. Their thoughts are someone else's opinions, their life is a mimicry, their passions a quotation.

Oscar Wilde

Rímini *era* puro mundo interior, pero no era obvio que ese mundo fuera *suyo*.

Alan Pauls, *El Pasado*

Índice de contenidos

Introducción: Sí mismo y existencia.....	7
Capítulo I: El <i>subiectum</i> de la filosofía moderna.....	12
I. El «yo» cartesiano: la <i>res cogitans</i>	13
II. El correlato del «yo» moderno: el mundo como <i>extensio</i>	16
III. El fundamento ontológico de la concepción moderna de «yo» y «mundo»: la <i>substantia</i>	21
Capítulo II: El <i>correcto</i> acceso al «yo» y el uno-mismo.....	28
I. Consideraciones metódicas en torno al modo de acceso al «yo».....	28
1. La crítica a la actitud teórica.....	29
2. La indicación formal y el dato óntico del «yo».....	33
II. La cotidianidad y el mundo.....	38
1. La cotidianidad y su rol en la investigación fenomenológica...49	
2. El fenómeno del mundo.....	41
III. El «quién» del Dasein cotidiano.....	46
1. El «yo» y los otros: coestar y coexistencia.....	46
2. El uno y la publicidad.....	48
3. La aperturidad del uno.....	51
4. La <i>reflexión</i> como origen del uno-mismo.....	54
Capítulo III: La propiedad.....	56
I. El camino al sí mismo propio.....	56
1. La insuficiencia del análisis del Dasein caído: de la necesidad y posibilidad de una interpretación originaria.....	57
2. Muerte y propiedad.....	59
3. La acreditación fenoménica de un poder-ser propio.....	63
II. El sí mismo propio.....	69
4. Elegir elegir: <i>querer-tener-conciencia</i> y resolución.....	70

5. Mismidad y estabilidad del «yo».....	77
Conclusión.....	83
Bibliografía.....	85

Introducción: Sí mismo y existencia

No resulta nada aventurado afirmar que la filosofía de Martin Heidegger constituye —en toda su complejidad y «variedad»— uno de los hitos fundamentales del pensamiento del siglo XX. A pesar de la sorprendente vastedad de la obra del filósofo alemán (la edición de sus obras completas conocida como *Gesamtausgabe* tiene 102 tomos), resulta evidente que hay un libro que destaca especialmente, *Ser y tiempo*¹. En dicha obra, publicada en 1927, Heidegger sostiene la necesidad de retomar una pregunta olvidada por la filosofía, la pregunta por el ser. A pesar de lo aparentemente abstracta de la pregunta en cuestión, ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, Heidegger muestra cómo la investigación ontológica no puede sino arraigarse en el análisis de un ente específico, ese que somos cada uno de nosotros. Así, la aparentemente lejana y teórica naturaleza de la pregunta directriz del *opus magnum* del filósofo alemán deviene rápidamente en una inmersión en las estructuras fundamentales que constituyen nuestro particular modo de existir (aunque, como Heidegger recuerda en reiteradas ocasiones, siempre desde la perspectiva de la pregunta ontológica).

Poco más adelante en el libro, se explicita que dicha investigación del *Dasein* (el ente que somos cada vez) está en las antípodas de la caracterización físico-biológica propia de las ciencias positivas. En efecto, lo decisivo de la existencia humana para Heidegger lo constituye el hecho de que más allá de todo «condicionamiento heredado» (incluyendo, ciertamente, lo fisiológico) este *tiene que ser*, su existencia no está predeterminada, al

¹ A modo de ejemplo, *Ser y tiempo* es escogido como el segundo libro más importante de filosofía del siglo XX en una encuesta a profesores de filosofía (Lackey 1999, p. 331). Cabe notar que la encuesta fue realizada en Estados Unidos, país cuya tradición filosófica se enmarca casi en su totalidad en la filosofía analítica (sin ir más lejos, entre los demás autores muy nombrados destacan Quine, Kripke y Rawls, filósofos insignes de dicha «corriente»). Dado lo anterior, la presencia en segundo lugar de un autor claramente inscrito en la tradición continental resulta especialmente meritoria, siendo así muy indicativa del alcance e influencia de *Ser y tiempo* (aun considerando potenciales cuestionamientos a la representatividad de dicha encuesta).

constituir un proyecto a realizar. Junto con esta delimitación preliminar de la existencia humana, Heidegger postula una segunda, a saber, el carácter personal de la existencia: «El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío» (Heidegger, 2003, p. 42)². De esta forma, se hace patente ya en el principio de *Ser y tiempo* que experimentamos nuestra existencia siempre desde una apropiación radical: el ser del Dasein es *mi ser*. Así, aparece la referencia a sí o «relación» con el «yo» como un componente ineludible de la investigación ontológica del Dasein (la *analítica existencial*). Más aún, no resulta exagerado sostener que la pregunta por el «momento subjetivo» (el «yo») constituye el asunto en torno al cual gira todo *Ser y tiempo*³.

El objetivo general del presente trabajo es postular una reconstrucción de la noción del «yo» presente en *Ser y Tiempo*, el sí mismo⁴ (*Selbst*), poniendo especial énfasis en como difiere radicalmente de la concepción de «sujeto» imperante en la tradición filosófica previa de raíz cartesiana⁵. Como primer objetivo específico se pretende mostrar como el «momento subjetivo» en *Ser y tiempo* posee dos formas opuestas que difieren en el modo en que el Dasein se apropia de su ser, a saber, el uno mismo y el sí mismo propio. Por otra parte, como segundo objetivo específico se busca dar cuenta del sentido de la «identidad» que le corresponde al «yo» dado su peculiar modo de ser que lo distingue de los entes intramundanos (i.e. «las cosas»).

² Para mayor facilidad de consulta, las citas de *Ser y tiempo* hacen referencia a la paginación de la edición original en alemán, reproducida en los márgenes de las ediciones en español citadas. Lo propio ocurre con las demás obras de Heidegger citadas, con excepción de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, cuyas ediciones en español no incluyen referencias a la paginación original.

³ Al respecto ver, entre otros, Rodríguez (2004, p. 62) y Adrián (2015b, pp. 199-200).

⁴ Acerca del uso de sí mismo en vez de «yo» ver Vigo (2015a, pp. 208-209), asunto íntimamente relacionado con lo discutido en la segunda parte de la primera sección del presente trabajo.

⁵ Cabe destacar que Heidegger discute la noción de sí mismo ya en el llamado «periodo de Friburgo», entre 1919 y 1923 (Adrián, 2015b, pp. 200-201). Sin embargo, el presente trabajo se aboca a la tematización presente en *Ser y tiempo*, limitando la alusión a cursos anteriores a cuestiones de índole metódica (ver primera sección del segundo capítulo).

El texto principal del *corpus* de la presente investigación es, naturalmente, *Ser y tiempo*. Adicionalmente, se harán frecuentes alusiones a cursos dictados por Heidegger en los años cercanos a su publicación (especialmente *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) pues en ocasiones el filósofo alemán se explaya en ellos con mayor detalle y claridad que en *Ser y tiempo*. Asimismo, ocasionalmente se hará uso de cursos dictados por Heidegger en los años anteriores a la época de *Ser y tiempo*, pues es ahí donde más discute explícitamente asuntos metódicos y, a su vez, donde empieza a tomar forma el proyecto filosófico que desembocará en la publicación de *Ser y tiempo*. Finalmente, en el primer capítulo se hará uso de dos obras fundamentales de René Descartes, *Meditaciones metafísicas* y *Los principios de la filosofía*.

El cuerpo del presente trabajo se compone de tres capítulos. En el primero, se busca exponer de forma sucinta la concepción de sujeto (y el mundo como su correlato) que surge en la modernidad, poniendo especial énfasis en la ontología subyacente a ésta. Ello resulta relevante para el objetivo del presente trabajo toda vez que permite entender «contra qué» se erige la concepción heideggeriana del sí mismo y en qué se funda la diferencia entre ambas nociones.

Por su parte, el segundo capítulo se aboca al tratamiento del «primer momento» de la subjetividad en *Ser y tiempo*, el uno-mismo. Para ello, sin embargo, resulta necesario ilustrar, aun brevemente, elementos previos de *Ser y tiempo* que resultan imprescindibles para una comprensión propia del sentido y fundamento de este momento. Así, en la primera sección de este capítulo se exponen dos elementos metódicos centrales para la crítica heideggeriana del concepto de sujeto y la superación de ésta en su propio proyecto, la crítica a la actitud teórica y el concepto de indicación formal. La segunda sección, por su parte, ilustra dos elementos fundamentales para el proyecto de *Ser y tiempo* en general y la comprensión del «yo» que este conlleva. El primero, la cotidianidad, constituye el «suelo fenoménico» sobre el cual Heidegger erige su investigación y, así, resulta

imprescindible para una adecuada comprensión y valoración de las estructuras postuladas por el filósofo alemán y —tomado en conjunto con lo discutido en la sección anterior— de las raíces de la ruptura con el proyecto moderno. Por otra parte, una correcta aprehensión del segundo, el mundo, resulta inseparable de la comprensión del «yo» en *Ser y tiempo*, toda vez que para Heidegger ambos están profundamente compenetrados hasta el punto de fundirse en una estructura ontológica (siendo notorio el contraste con la aproximación cartesiana). Luego, la tercera sección del capítulo entra de lleno a la pregunta central, a saber, ¿quién es el «sujeto» de la cotidianidad? Para responderla, se comienza por destacar el carácter esencialmente compartido del mundo del Dasein para luego entrar directamente a la peculiar concepción de Heidegger de la *relación* con «los otros» y así, en la forma en que se da el «yo» en la cotidianidad. Finalmente, se discute la peculiar referencia a sí que dicha expresión del «yo» conlleva y la manera en que el surgimiento de ésta es consecuencia de la anteriormente discutida inmersión del Dasein en el mundo.

Finalmente, en el tercer capítulo se aborda la segunda «forma» en que se da el «yo», el sí mismo propio. La primera sección da cuenta de la manera en que el Dasein «transita» desde el «yo» caído o impropio hacia el sí mismo propio. Para ello se parte por mostrar la insuficiencia del análisis previo del «quién» de la cotidianidad y la necesidad (surgida a partir de la misma analítica existencial) de hacerse cargo del otro modo de ser del «momento subjetivo». Luego, se discute el fenómeno de la muerte y la estrecha conexión de ésta con la posibilidad ontológica de este segundo momento del «yo». Posteriormente, en concordancia con el proceder fenomenológico, se ilustran las estructuras que justifican fenoménicamente dicha posibilidad en aras de descartar que ella sea un constructo puramente teórico impuesto desde afuera al análisis del Dasein (posibilidad que, de ser efectiva, comprometería absolutamente su validez dado el compromiso metódico de Heidegger). Finalmente, en la segunda sección del capítulo y cierre de la presente investigación, se da cuenta del núcleo del segundo momento del sí-mismo. En primer lugar, se muestra el carácter profundamente ligado a la elección de éste, discutiéndose las

estructuras ontológicas que lo posibilitan (querer-tener-conciencia y resolución). En segundo y último lugar, se discute a partir de todo lo anterior el sentido propio de «identidad» que le corresponde al Dasein dado lo peculiar de su ser, la mismidad.

Cabe advertir que el presente trabajo no pretende en ningún sentido constituir un tratamiento acabado de los temas aquí discutidos. Bien es conocida la extensión de la literatura secundaria en torno al *opus magnum* de Martin Heidegger e intentar zanjar cualquier tema en él tratado constituiría sin duda un despropósito⁶, particularmente dada la naturaleza del presente trabajo. Dicho esto, las discusiones referidas a la concepción de mundo de Heidegger y a su crítica a la ontología subyacente en el proyecto filosófico de la modernidad resultan particularmente incompletas si se considera la relevancia que éstas tienen para el proyecto filosófico de *Ser y tiempo*. Asimismo, la temporeidad del Dasein —un elemento central de *Ser y tiempo*— será casi completamente omitida salvo breves alusiones hacia el cierre de la investigación.

⁶ Ello resulta particularmente claro al tomar en cuenta que —como se adelantó— no resulta inconcebible sostener que *Ser y tiempo* se organiza en torno a la pregunta por el sí mismo y que —como se discutirá brevemente— dado el carácter circular y holístico de la aproximación de *Ser y tiempo*, todos sus «elementos» están de alguna forma u otra entrelazados.

Capítulo I: El *subiectum* de la filosofía moderna

Para hacerse cargo de la original comprensión del «sí-mismo» en *Ser y tiempo*, resulta fundamental dar cuenta previamente, aunque sea de manera breve y esquemática, de la noción del «yo» que domina en ciertas tradiciones de la filosofía moderna. Esto por cuanto —como el mismo Heidegger enfatiza en un famoso curso dictado el mismo año de la publicación de *Ser y tiempo* y considerado por muchos el esbozo de la planeada segunda sección de éste, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*— es la filosofía moderna, principalmente a través de Descartes, la que orienta explícitamente la problemática filosófica al sujeto (orientación que, por lo demás, a Heidegger le parece «la única posible y correcta» (Heidegger, 2000a, p. 103)). Más aun, como se ilustrará en los próximos capítulos, es patente la manera en que la comprensión heideggeriana del «sí-mismo» se constituye en parte importante en expresa oposición a la noción moderna de sujeto.

Establecido esto, surge naturalmente la pregunta por qué figura de la filosofía moderna, o incluso de la tradición que la siguió, resulta más representativa en aras de ilustrar la concepción del «yo» moderna a la que se opone radicalmente Heidegger (pues para el pensador alemán, la tradición filosófica posterior no hace sino seguir el camino abierto por la filosofía moderna en cuanto a la orientación al «sujeto» en sus diversas manifestaciones, aun con marcadas diferencias de énfasis (Heidegger, 2003, p. 22)). Sin embargo, a pesar de que tanto en *Ser y tiempo* como en los cursos dictados por el filósofo alemán en los años cercanos a su publicación existen múltiples referencias tanto a Husserl como a Kant y también, aunque en menor medida, a Hegel y a Leibniz entre otros, es difícilmente discutible que, para Heidegger, los proyectos de «sujeto» de éstos filósofos constituyen re-elaboraciones que, a pesar de contener elementos originales y ser merecedores de estudio por sí mismos, se mantienen en lo fundamental sumamente apegados al planteamiento cartesiano (ver, por ejemplo, Heidegger, 2000a, p. 175-176 y

Heidegger, 2003, p.177). Más aún, en el mismo *Ser y tiempo*, el contraste —y, no resulta aventurado decirlo, la disputa— con Descartes es constante y explícita, no sólo en cuanto a la cuestión del sujeto, sino también y sobre todo en relación con el problema del «mundo» (problemas profundamente enlazados, como se hará notorio en la última sección del presente capítulo)⁷.

Dado lo anterior, resulta clara la necesidad de un análisis del sujeto cartesiano a modo de preámbulo al tratamiento del «yo» en *Ser y tiempo*. El presente capítulo está dedicado a ello.

I. El «yo» cartesiano: la *res cogitans*

Como consecuencia del mentado giro «subjetivista» de la filosofía moderna, la concepción de sujeto de Descartes se cuenta entre sus ideas más notorias y estudiadas, toda vez que resulta una pieza central de su proyecto filosófico. Al respecto, cabe preguntarse en primer lugar con qué objetivo Descartes arriba al «sujeto», esto es, a la *res cogitans*. En su curso del semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger, en medio de una pormenorizada reconstrucción crítica del camino filosófico de la metafísica cartesiana, ofrece una respuesta que prefigura, ya desde el inicio, la divergencia con el camino recorrido por él mismo, a saber, que Descartes busca fundamentar el conocimiento científico a partir de una certeza más allá de toda duda: «En Descartes, el *cogito sum* surge dentro de una tarea fundamental ante la que se encuentra el conocimiento: sobre todo, fundamentar una ciencia básica, preparar un *fundamentum* para el conocimiento que sea un *fundamentum indubitabile...*»

⁷ Algunos autores arguyen que el proyecto de Dasein de *Ser y Tiempo* no constituye una alternativa opuesta al proyecto cartesiano sino más bien una reformulación de éste (ver, por ejemplo, Marion, 2011, sobre todo el capítulo 3). Dilucidar esto escapa al alcance del presente escrito y, en cualquier caso, esto reafirmaría la importancia de ilustrar la noción cartesiana del sí mismo para dar cuenta de la de *Ser y Tiempo*.

(Heidegger, 2006a, p. 228)⁸. El carácter de la búsqueda de Descartes —más allá de su eventual valor histórico— resulta primordial no solo para aprehender el sentido íntegro del proyecto cartesiano, sino también para comprender la ausencia de una problematización explícita del «ser» de la *res cogitans*⁹.

En las *Meditaciones metafísicas*, luego de la puesta en duda radical de toda concepción metafísica previa llevada a cabo en la primera meditación —en línea con la búsqueda de una certeza incuestionable— Descartes arriba a la *existencia* del «yo», a través de la conocida aserción *cogito, ergo sum* (Descartes, 1977, p. 24). Así, el «yo» aparece como la primera —y, de momento, la única— certeza indudable (dicha inmediatez y consecuente indubitabilidad del acceso al «yo» resulta ser, según la interpretación heideggeriana, el fundamento del giro hacia el sujeto propio de la filosofía moderna ya mencionado (Heidegger, 2000a, p. 173), cuyas raíces se extienden hasta Husserl (ibíd., p. 133 y 156-157)). El razonamiento cartesiano procede de la siguiente manera: si estoy dudando de todo, estoy pensando, y ¿cómo puedo estar pensando sin ser? Resulta importante destacar que este «yo» surge habiendo previamente suspendido la creencia en la existencia de absolutamente todo, incluido Dios (el cual ulteriormente en el camino de las *Meditaciones* se alzará como «paradigma» ontológico y epistemológico, como se verá en las siguientes secciones del capítulo). Luego, la primera característica del «yo» cartesiano que se hace patente es que este aparece totalmente desconectado de cualquier noción de mundo o, incluso, de exterioridad. Es más, Descartes, apelando a la duda radical encarnada en la idea de un potencial genio maligno que nos engaña (Descartes, 1977, p. 21), explicita la imposibilidad —momentánea— de obtener certeza alguna acerca de algo que no se encuentre «contenido» en el «yo» encontrado (ibíd., p. 25). En cuanto a esto, resulta relevante notar que, si bien Descartes no afirma explícitamente este carácter del

⁸ Esto se puede ver explícitamente en los escritos de Descartes (por ejemplo, Descartes, 1977, p. 13, p. 17 y p. 20).

⁹ Más aun, dicha búsqueda y sus consecuencias resultan para fundamentales para la interpretación del origen del subjetivismo en la historia de la metafísica del Heidegger post *Ser y Tiempo* (al respecto, ver Richardson, 2003, pp. 321-330).

«yo» como algo que puede «contener» entes, las reiteradas referencias a si determinado ente o propiedad se encuentra o no «en» el «yo» dejan en evidencia la poca claridad de la delimitación entre la esencia de lo espacial y lo pensante, problema importante para Descartes (Heidegger, 2006b, p. 202). Ello, como discutiremos hacia el final del presente capítulo, es consecuencia de la ausencia de una indagación ontológica explícita en las reflexiones cartesianas.

Habiendo establecido la *existencia* del «yo», Descartes procede a la determinación del carácter de éste, entendiendo esto como el «tipo de cosa» que constituye a partir de las propiedades que ésta posee (Heidegger, 2006a, pp. 238-239) o, en otras palabras, a su «diferencia específica»¹⁰ (comprensión nada inocua, como se verá). Así, Descartes afirma que el «yo» *es* una «cosa que piensa», una *res cogitans*, abarcando con «pensar» todo el abanico de lo hoy usualmente denominado «estados mentales»: «¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente» (Descartes, 1995, p. 26). Cabe mencionar que dicha determinación, como Heidegger observa, conlleva la inmediata referencia a sí del pensar, por cuanto todo *cogitare* se da necesariamente como un *cogito me cogitare* (esto es notorio en Descartes, 1977, p. 27 y Descartes, 1995, p. 26, donde incluso se *define* pensar como «aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello»); puesto en términos heideggerianos, «el ser del cogitare es un tenerse-a-la-vez-que» (Heidegger, 2006a, p. 250). Es más, es precisamente esta estructura de auto-referencia subyacente del pensar la que posibilita la «inferencia cartesiana» *cogito, ergo sum* (idea que será ulteriormente enfatizada por filósofos posteriores, entre los cuales destacan los pensadores del idealismo

¹⁰ Al no haberse establecido en esta etapa de las *Meditaciones* la existencia de ninguna otra «cosa», la idea de «diferencia específica» es vacía. Esta adquirirá algo más de sentido una vez establecida la existencia del segundo «tipo de cosa», la *res extensa*, como se verá en la siguiente sección. Sin embargo, como se discutirá, la carencia de una investigación del sentido de la idea de «cosa» mantiene a lo largo de las *Meditaciones* (y de la obra cartesiana en general) una indeterminación tanto de la idea de «cosa pensante» como de «cosa extensa».

alemán, quienes entienden explícitamente al «yo» como conciencia de sí (Heidegger, 2000a, p. 247)).

Una vez establecida la existencia del «yo» como *res cogitans*, Descartes, continuando el camino de las meditaciones, arriba a un segundo «tipo de cosa» cuya existencia está garantizada más allá de toda duda. Dicha «cosa» resulta fundamental para comprender el carácter del «yo» cartesiano, luego será el tema de la siguiente sección.

II. El correlato del «yo» moderno: el «mundo» como *extensio*

Podría parecer que la caracterización de la *res cogitans* de la sección precedente es suficiente para la delimitación de la idea de sujeto presente en Descartes, sobre todo considerando que el mismo Descartes afirma en múltiples ocasiones que la caracterización nuclear del «yo» se agota en el pensar: «...nosotros somos sólo en razón *sólo* de que pensamos»¹¹ (Descartes, 1995, p. 25). Sin embargo, para toda la filosofía moderna la idea de «sujeto» sólo puede ser propiamente aprehendida en la medida en que se da cuenta de lo que *no* es sujeto y de la manera en que ambas cosas se *relacionan* entre sí (de hecho, en palabras de Heidegger, lo que puso en el centro el giro hacia el sujeto de la filosofía moderna fue, finalmente, la distinción entre sujeto y objeto (Heidegger, 2000a, p. 175)). Más aún, en *Ser y tiempo*, Heidegger dedica párrafos completos a exponer y, sobre todo, criticar, la noción de *res extensa* cartesiana y su ontología subyacente (§19, 20 y 21), mientras que a la *res cogitans* le dedica directamente sólo pasajes dispersos. Aunque ello podría sugerir una preeminencia del interés heideggeriano por la *res extensa* por sobre la *res cogitans* (y así, por el «problema del mundo» por sobre el «problema del sujeto», puesto en términos modernos), esto sería equivocado toda vez que: 1) la revisión crítica

¹¹ En ocasiones, Descartes se refiere al «yo» como la unión entre el cuerpo y el alma (por ejemplo, Descartes, 1977, p. 69). Sin embargo, es claro a partir de otros pasajes que esta identificación es sólo un «como si» que busca ilustrar lo especial y estrecho del vínculo entre éstos que se da en el ser humano (ibíd., p. 16).

de la *res cogitans* habría sido parte importante de la planeada segunda parte del libro, como lo sugiere el brevísimo esbozo de ésta en §6; y, más importantemente, 2) como se verá en los capítulos siguientes, la concepción heideggeriana del «yo» comporta una referencia inmediata a un «mundo», por lo que toda crítica a la idea de *res extensa* es, al mismo tiempo y como correlato natural, una crítica a la noción de *res cogitans* (y, como se verá más adelante, ambas refieren a la misma omisión fundamental de Descartes, a saber, la problematización del *ser* de la «res»), más aun, la separación tajante de dichas «esferas» en la filosofía moderna constituye para Heidegger un error garrafal por parte de ésta. Tomando en cuenta todo lo anterior, es patente la necesidad de una revisión de aquello que, para la comprensión cartesiana, «se opone» a la *res cogitans*.

Al igual que en el caso de la *res cogitans*, las reflexiones cartesianas relativas a las «cosas corpóreas» giran en torno a dos ejes: 1) la *existencia* de éstas «más allá» de nuestra mente y 2) la determinación de la *naturaleza* de éstas y, en particular, la determinación de dicha naturaleza como distinta a la correspondiente a la *res cogitans* (o no). Esta manera de aproximarse al problema da cuenta, como reiteradamente remarca Heidegger, de la importante dependencia de Descartes de las categorías escolásticas (ver, por ejemplo, Heidegger, 2003, p. 48). En particular, la reflexión cartesiana tiene como trasfondo, aunque no mencionadas expresamente, las nociones de *existentia* y *essentia* como las dos categorías ontológicas fundamentales a determinar en los entes considerados.

El tratamiento de la *res extensa* en las *Meditaciones* no posee una estructura clara, existiendo múltiples discusiones al respecto a lo largo del texto y llegando incluso a tematizarse intercaladamente asuntos relativos a la *existentia* y a la *essentia*. Es más, la incertidumbre declarada a propósito la esencia de la cosa extensa como distinta a la pensante y a la existencia de la primera se mantiene incluso hasta finales de la cuarta meditación (Descartes, 1977, p. 49 e *ibíd.*, p. 54, respectivamente). Sin embargo, resulta ilustrativo separar ambos «problemas». A diferencia de la sección anterior, se tratará

primero lo referido a la *essentia* de lo material, toda vez que la discusión relativa a su existencia presupone ya su delimitación frente a la cosa pensante.

La primera referencia a lo material en las *Meditaciones*, el ejemplo del pedazo de cera, tiene como función únicamente mostrar por qué es más indudable la existencia del «yo» que la de lo material (contra lo que podría indicar el «sentido común» que «se encuentra» constantemente con cosas materiales y, presuntamente, nunca con cosas inmateriales como el «yo») y que la aprehensión de lo material se da únicamente a través del entendimiento, o, en palabras de Descartes, de la «inspección del espíritu» (Descartes, 1977, pp. 28-29). Sin embargo, aparece ya la extensión como aquello que subsiste a los cambios de «estado» en las cosas materiales, prefigurando la posterior determinación de la naturaleza de lo material precisamente como aquello que posee extensión. Aunque en la *Meditaciones* Descartes se refiere constantemente a lo corpóreo como aquello que posee extensión, denominándolo así *res extensa*, es en los *Principios de filosofía* donde plantea la justificación de ello de manera explícita:

«Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la substancia, sin embargo, cada substancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. (...) Es así, pues todo lo que podemos atribuir al cuerpo, presupone la extensión y mantiene relación *de dependencia* de que es extenso; de igual modo, *todas las propiedades* que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar» (Descartes, 1995, p. 53).

Así, es claro que Descartes afirma una diferencia esencial entre la *res cogitans* y la *res extensa*, en virtud, precisamente, de esta diferencia en los atributos sobre los cuales se «instancian» todos los demás que afectan a cada tipo de cosa. Además, se sugieren en las *Meditaciones* dos indicios de la diferencia en la naturaleza de ambas sustancias, a saber, que la *res extensa* es infinitamente divisible, mientras que la *res cogitans* es siempre

unitaria (Descartes, 1977, p. 71) y que la *res extensa* siempre posee *accidentes* que diferencian cada «instancia» de esta de otras, en tanto que la *res cogitans* es una «sustancia pura» (ibíd., p. 14). Sin embargo, lo que para Descartes determina definitivamente la diferencia en *essentia* de lo extenso y lo pensante es la aplicación de un criterio puramente analítico: si cabe concebir a través del entendimiento un ente sin el otro, es decir, se establece que ninguno *depende* del otro, es que éstos deben ser distintos (ibíd., p. 65-66 y Descartes, 1995, p. 25). Por lo tanto, el hecho que la *res cogitans* sea, como se ilustró en la primera sección, pensable sin referencia alguna a lo material y viceversa implica que éstas dos *sustancias* no pueden sino ser distintas. El carácter marcadamente racionalista de la argumentación precedente resulta ser sólo un ejemplo de la orientación profundamente teórica —en palabras de Heidegger— de la empresa cartesiana.

En cuanto al problema de la *existentia* de lo extenso «fuera» del «yo», es posible identificar en las *Meditaciones* dos argumentos: uno fundado en Dios y otro de índole ontológico (en su expresión cartesiana, a saber, orientada a los atributos). Cabe destacar que la ontología y epistemología cartesiana están profundamente enraizadas con su teología, y, así, finalmente ambos argumentos dependen de Dios (por ejemplo, Descartes, 1995, p. 29). Sin embargo, para fines expositivos, resulta útil diferenciarlos.

El argumento «teológico» es, primero que todo, sugerido al afirmar Descartes que, dada la idea de Dios como un ente infinitamente poderoso, resulta poco plausible que éste simplemente haya creado *una* cosa (el «yo»), por lo que cabe predisponerse positivamente a la existencia de algo «fuera» además del mismo Dios (Descartes, 1977, p. 47). No es, sin embargo, hasta que se esgrime la «suprema bondad» de Dios como respaldo último de la certeza que nos entrega la percepción «clara y distinta»¹² que este argumento adquiere real peso (Descartes, 1995, p. 39). Esta línea argumentativa, aunque presente constantemente a lo largo de las *Meditaciones* (sobre todo en los múltiples pasajes

¹² Esta noción merece un tratamiento por sí misma dada su importancia para la epistemología cartesiana. Sin embargo, su análisis será omitido en el presente escrito por cuanto éste no resulta necesario para tratar el asunto de interés central.

referidos a la fuente del error en el juicio), es expuesta con mayor claridad en los *Principios*:

«Pero, puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna a su naturaleza, tal y como ya se ha hecho notar, debemos concluir que existe una *substancia* extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe *en el presente en el mundo* con todas las propiedades que manifiestamente conocemos que le pertenecen» (Descartes, 1995, p. 71).

Así, la intuición «natural» que afirma que lo material *existe* «fuera» del «yo», descartada originalmente por Descartes en su ejercicio de duda, efectivamente resulta ser cierta, estando su certeza fundada en el carácter bondadoso de Dios.

Por otro lado, el argumento «ontológico» parte de los atributos, como es natural dada la fundamental orientación quiditativa de la ontología cartesiana (Heidegger, 2006a, pp. 238-239). Así, Descartes arguye que determinadas facultades percibidas en el «yo» como cambiar de sitio o de postura, deben poder concebirse «sobre» alguna substancia (al modo de atributos o accidentes de ésta), y esta, naturalmente, no puede ser el «yo» en tanto cosa pensante. Luego, debe existir una sustancia distinta a ésta, a saber, la cosa extensa, donde estas facultades estén «ínsitas» (Descartes, 1977, p. 66). Una línea argumentativa muy similar se aprecia muy claramente en el siguiente pasaje de los *Principios*:

«Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar; cualquier atributo basta para tal efecto, a causa de que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades o cualidades. Por ello, cuando se conoce algún atributo, se tiene razón para concluir que lo es de alguna substancia y que esta substancia existe» (Descartes, 1995, pp. 52-53).

En este caso, son determinados atributos captados y no facultades las que requieren la existencia de algo corpóreo «sobre» lo que instanciarse, mas la estructura es exactamente la misma por lo que caben ser considerados fundamentalmente el mismo argumento.

Aunque Descartes no enlaza explícitamente ambas clases de argumentos («teológico» y ontológico), podría aventurarse que son las percepciones de estos atributos o facultades del «yo» las que requieren la bondad de Dios para legitimarse como ciertas y así, hacer válido el argumento ontológico. Esto estaría en línea con el carácter central de Dios en el pensamiento de Descartes tanto en la esfera epistemológica como en la ontológica.

Dado lo expuesto en esta sección y la anterior, queda claro cuáles son las tres «clases» de entes *existentes* para Descartes, a saber, Dios, el «yo» y lo extenso. En la siguiente sección, se analizarán los presupuestos ontológicos que dan origen a estos tres modos de ser.

III. El fundamento ontológico de la concepción moderna de «yo» y «mundo»: la *substantia*

Para finalizar el tratamiento de la concepción cartesiana del «yo», resulta fundamental dar cuenta de los presupuestos ontológicos que subyacen a la interpretación de éste como «cosa que piensa». Ello puesto que, en primer lugar, sin una interpretación ontológica, esta caracterización por sí sola resulta poco informativa, toda vez que la idea de «cosa» sobre la que cae el atributo o facultad de pensar queda absolutamente indeterminada. Por otra parte, es a partir de una concepción ontológica del «yo» diferente a la cartesiana que Heidegger construye su idea del sí-mismo, siendo por tanto necesario dar cuenta de su contraparte cartesiana para entender la manera en que el sí mismo heideggeriano constituye una «alternativa» a ésta.

En primer lugar, a partir de la mentada indeterminación ontológica de la idea de «cosa», es patente que Descartes no se hace cargo explícitamente del problema del ser de la *res cogitans*, valiéndose sin más de las categorías ontológicas de la escolástica (a su vez fundadas en la ontología antigua) de *essentia*, *existentia* y, especialmente, *substantia*. Dichas categorías, aun cuando originalmente fundadas en una investigación ontológica explícita por parte de los pensadores griegos, serían tomadas por Descartes «dogmáticamente», esto es, sin un análisis crítico que legitime (o no) su aplicabilidad a la noción del sujeto (Heidegger, 2006a, pp. 252-253). Dicha ausencia de una problematización explícita del ser del «yo» no resulta sorprendente toda vez que el objetivo último del proyecto cartesiano, como se indicó en las secciones precedentes, es proveer las bases para un conocimiento científico que quede más allá de toda duda, no investigar la cuestión del ser (Descartes, 1977, p. 20). Aun más, como apunta Heidegger, la primera certeza encontrada no corresponde al ser de algún ente, sino que tiene el carácter de una proposición, «cogito, ergo sum» (Descartes, 1995, p. 25 y Kisiel, 1993, pp. 354-5). El ser de aquello de lo que se trata es secundario, y así, Descartes no se ve en la necesidad de cuestionar las categorías heredadas (Heidegger, 2006a, p. 257).

Sin embargo, Descartes no sólo elude la pregunta ontológica por la sustancialidad (aquello que, como será tratado más adelante, constituye la idea de ser de la «cosa» para Descartes), sino que afirma explícitamente la inaccesibilidad de la sustancia por sí misma, siendo en consecuencia necesario aproximarse al ser meramente a través de los *atributos* de los entes en cuestión (y no de cualquiera, sino a partir de aquellos que responden al sentido de ser de la sustancia implícitamente supuesto):

«Pero cuando es cuestión de saber si alguna de estas substancias existe verdaderamente, es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro

pensamiento. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar» (Descartes, 1995, pp. 52-53).

El pasaje citado prefigura además el sentido de ser que Heidegger ve implícito en la filosofía cartesiana, al afirmar que la existencia verdadera constituye el *estar presente en el mundo*. Este sentido de sustancia subyace implícitamente al tomar a los entes a investigar como «cosas», sean estas pensantes o extensas (Heidegger, 2003, p. 68).

Así, para la interpretación heideggeriana, aun cuando la cuestión del ser no sea activamente problematizada en Descartes, es posible rastrear una «ontología cartesiana» implícita. Ella es producto de la conjunción de tres ideas fundamentales: la asimilación de las categorías de la ontología antigua¹³, la prioridad metafísica de Dios y la aceptación de la razón —particularmente la razón matemática— como el medio privilegiado de acceso al ser. Estos tres «componentes» de la ontología cartesiana están, ciertamente, estrechamente relacionados entre sí (sin ir más lejos, Dios es también un elemento importante en la ontología antigua). Sin embargo, resulta ilustrativo presentarlos por separado. Aunque se señalarán conexiones entre ellos, sin duda excede el alcance del presente escrito hacer un análisis pormenorizado de dicha interrelación.

En primer lugar, para Heidegger, la ontología antigua —inicialmente asimilada por la tradición escolástica y luego por Descartes a partir del legado de ésta— entiende al ente en sentido propio como aquello que está constantemente presente, aquello que subsiste (en el tiempo y a los cambios o *accidentes*):

«En conformidad con la antigua concepción del ser, el ente es entendido fundamentalmente como lo subsistente. El ente auténtico, la οὐσία, aquello que es disponible en sí mismo, lo pro-du-cido, lo que constantemente se

¹³Dicha ontología, para Heidegger, está a su vez fundada en una tendencia «humana» a comprender el ser de determinada forma, cuestión a tratar en el siguiente capítulo (Heidegger, 2000a, pp. 92-93).

presenta [Anwesende] por sí mismo, lo que proyace, ὑποκείμενον, *subjectum*, la substancia» (Heidegger, 2000a, p. 210).

De la misma forma, en la filosofía cartesiana aquello que es propiamente ente es lo que satisface la exigencia de permanencia constante, de no dependencia de otro ente: «Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir» (Descartes, 1995, p. 52).

En cuanto a Dios, es notorio a lo largo de los escritos de Descartes que éste posee un lugar central, tanto para su epistemología (toda vez que, como se sugirió en la sección anterior, es Dios la fuente última de la posibilidad de conocer algo con certeza, asegurando que el criterio de lo percibido «claro y distintamente» funcione (Descartes, 1977, pp. 57-558)) como para su ontología implícita. Esto último por cuanto en su ser está representado el sentido de ser en general, esto es, Dios es lo único que *es* en sentido propio y el único ente cuyo ser es necesario (Descartes, 1995, pp. 51 e ibíd., pp. 30-31, respectivamente), llegando incluso a concebirse a la *res cogitans* como «un punto medio entre Dios y la nada» (Descartes, 1977, p. 46). Lo anterior se sigue naturalmente de la caracterización heredada de la sustancia como aquello que no depende de nada más para ser. Manifiestamente, para Descartes y la escolástica, Dios es lo único increado, todo lo demás es creado por «él», luego, la determinación fundamental de lo «ente» no Dios es la de *ens creatum* y, así, sólo se puede decir que «es» en un sentido secundario a la manera en que *es* Dios. Así, tanto la *res cogitans* como la *res extensa* son, en la medida en que no dependen de nada *dentro de lo creado*, aunque sí de Dios como productor, en contraste con los accidentes o atributos que, como se señaló en la sección anterior, requieren de otro ente (creado) sobre el que «instanciarse» (Descartes, ibíd., p. 54 y p. 74, por ejemplo):

«Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder (...) Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de

tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a estas substancias y a aquellas cualidades o atributos de estas substancias» (Descartes, 1995, pp. 51-52).

En tercer lugar, el *intellectus* es para Descartes la única fuente legítima de acceso a los entes y, así, a su ser, en la medida en que solo a través de este es posible alcanzar certezas más allá de toda duda (esto está ya prefigurado en la ontología antigua y su noción de «intuición» o *voεiv* (Heidegger, 2000a, p. 166)). En particular, para Descartes es el conocimiento al modo físico-matemático el más apropiado para captar con propiedad el ser de los entes (mientras que la preeminencia del entendimiento es explícita (Descartes, 1977, pp. 29-30), la matemática como forma «privilegiada» de éste no lo es, mas se puede inferir a partir de múltiples pasajes (por ejemplo, ibíd., p. 54, p. 59, p. 61 y p. 67)). Esto, como bien nota Heidegger, prejuzga de antemano el sentido del ser que se «encontrará» en los entes, pues lo que se tomará como *siendo* en sentido propio será únicamente aquello que se adecúe a las exigencias de la «accesibilidad matemática». En otras palabras, la vía de acceso escogida le «dictamina al mundo su ser» (Heidegger, 2003, p. 95). Como consecuencia, la idea de ser como permanencia constante ya mencionada aparece naturalmente, toda vez que, al tomar el ente desde su caracterización matemática, este se presenta como siendo siempre eso que él es, atemporal, inmutable (Descartes, 1977, p. 54). Resulta importante destacar que, aunque en los pasajes de Heidegger citados la referencia es, sobre todo, al ser del «mundo», es claro que esta «prefiguración ontológica» causada por la vía de acceso escogida aplica exactamente de la misma forma a la *res cogitans*, toda vez que, como se detallará hacia el final de este capítulo, la determinación de ser de Descartes subyace a su comprensión de ambos entes, el extenso y el pensante.

Antes de caracterizar finalmente la concepción ontológica del «yo» cartesiana a partir de los elementos previamente desarrollados, cabe mencionar que la «indeterminación ontológica» en el pensamiento cartesiano ya mencionada tiene un impacto constatable en,

al menos, tres asuntos, a saber: 1) La relación entre alma y mundo, en Descartes mediada por el acto de conocer, queda ontológicamente indeterminada. Al estar ambos entes implícitamente entendidos como *permaneciendo ahí* uno junto a otro, no es en ningún sentido obvio el carácter del «enlace» que las relacione o siquiera si esta conexión es posible, surgiendo así el conocido «problema del mundo exterior», problema central de la filosofía moderna (Descartes, 1977, p. 33). Esto lo ve muy agudamente Heidegger: «Así surge luego la pregunta: ¿cómo logra salir el conocer, que según su ser está dentro, en el sujeto, de su «esfera interior» para llegar a la «otra esfera, exterior», del mundo?» (Heidegger, 2006b, p. 202); 2) El sentido de «ser» como permanencia constante se «aplica» tanto a Dios como al ente creado, siendo que, en palabras de Descartes, entre estos hay una diferencia infinita precisamente en su cualidad de «ser». Este problema ya visto por la escolástica es, aunque mencionado, eludido por Descartes sin mayor discusión (Descartes, 1995, pp. 51-52); y 3) La determinación de la sustancialidad de los entes mediante su diferencia específica resulta ambigua, toda vez que da pie a una confusión entre lo referido al ser de los entes (substancia) y sus determinaciones particulares. Esto es notado por Descartes (ibíd., p. 61), mas su discusión al respecto resulta poco clara al carecer de un «armazón» ontológico preciso.

A modo de síntesis de todo lo anterior a propósito de la interpretación heideggeriana de la ontología subyacente en el proyecto cartesiano, la idea del ser del sujeto implícita en éste es, entonces, la de un *subiectum*, *algo* que permanece a través del cambio, que está constantemente *ahí* subyaciendo a todo lo demás siendo siempre el mismo. El siguiente pasaje de *Ser y tiempo*, que pretende caracterizar la manera en que se presenta el «yo» fenoménicamente en la cotidianidad resulta, sin embargo, muy ilustrativo de la concepción cartesiana del «yo»:

«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. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que,

dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como el *subiectum*» (Heidegger, 2003, p. 114).

Tomando dicha descripción y lo anteriormente discutido en relación con la ontología antigua, podría parecer que esto abarca a la idea de ser en general (*substantia*) y no particularmente la del «yo». Para ilustrar de mejor manera el «rol» central que cumple el sujeto en la «constelación metafísica» cartesiana en tanto «representador», resulta útil tomar la interpretación heideggeriana de la concepción kantiana del «yo» (toda vez que este, en palabras de Heidegger, constituye una expresión más articulada de lo ya presente en Descartes que evidencia más claramente el carácter del sujeto (Heidegger, 2000a, p. 177)¹⁴). El «yo pienso» kantiano es la fuente del enlace lógico, de todo reunir y relacionar (Heidegger, 2003, p. 319), es el ente aislado que «acompaña» a todas las representaciones, donde dicho «acompañar» queda ontológicamente indeterminado, por cierto. Lo anterior estaría prefigurado en Descartes toda vez que éste comprende al sujeto como la cosa que piensa, esto es, que «tiene» cogitaciones. Como muy bien sintetiza Ramón Rodríguez: «El «yo soy» (*ego existo*) no sigue como consecuencia (*ergo*) al «yo represento» (*cogito*) sino que el representar me constituye en mi ser representador, que circunscribe por entero lo que soy» (Rodríguez, 2018, p. 223).

¹⁴ Cabe mencionar, sin embargo, que el mismo Heidegger reconoce un ímpetu mayor en Kant de distinguir a la «persona» de la «cosa» (por ejemplo, distinguiendo entre una metafísica de la naturaleza osa y una de «las costumbres», relativa a la persona), aunque a opinión de éste, ello termina enterrando aún más el «problema» ontológico que arrastra la tradición filosófica occidental (Heidegger, 2000a, pp. 197-198 e ibíd., pp. 208-209).

Capítulo II: El *correcto* acceso al «yo» y el uno mismo

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar el primer momento del «yo» en *Ser y tiempo*, a saber, el correspondiente a la comprensión «caída» que el Dasein tiene de sí mismo. Para ello, en la primera sección, se dará cuenta del principal problema que ve Heidegger en el modo de aprehensión de los fenómenos propio de la filosofía moderna — particularmente el fenómeno del «yo» — y de la manera en que su propio proyecto filosófico pretende superar dicho problema. Posteriormente, en la segunda sección, se discutirá el concepto heideggeriano de cotidianidad y el fenómeno del mundo. Ello resulta necesario toda vez que, mientras la primera constituye el punto de partida fenoménico de las investigaciones de *Ser y tiempo* (y así, determina de manera importante lo alcanzado en el camino ulterior), el segundo resulta fundamental para la comprensión de la caída y, así, del «primer momento» del sí-mismo en *Ser y tiempo* (además de, por sí mismo, resultar bastante ilustrativo de la comprensión heideggeriana del «sujeto» y su contraste con la cartesiana). Luego, en la última sección, se discutirá el modo de ser del Dasein en la cotidianidad, introduciéndose para ello una de las nociones fundamentales de *Ser y tiempo*, la caída, para posteriormente, a partir de ello, ilustrar los elementos que constituyen la comprensión de sí caída, exponiéndose además el origen de esta para Heidegger, a saber, la «reflexión» del Dasein en las cosas.

I. Consideraciones metódicas en torno al modo de acceso al «yo»

Antes de entrar de lleno a la compleja y original concepción del «sí-mismo» presente en *Ser y tiempo*, resulta de interés mostrar el problema basal que ve Heidegger en el paradigma alternativo (y, como se mostrará a lo largo del presente trabajo, opuesto) predominante —a saber, el de la filosofía moderna expuesto en el capítulo anterior— y cómo se hace cargo de éste en su propia propuesta. Así, la presente sección se divide en

dos subsecciones. En la primera, en línea con lo señalado en la última sección del capítulo anterior, se presentará la discusión heideggeriana del modo de acceso al «yo» —y a los fenómenos en general— propio del proyecto filosófico de la modernidad (el cual, para Heidegger, constituye la fuente de la equívoca comprensión del «yo» ya expuesta). Para ello, se utilizarán fundamentalmente las discusiones heideggerianas de los cursos de los años previos a *Ser y tiempo*, pues es ahí donde Heidegger sienta las bases metódicas de este último (Rodríguez 2011, pp. 71). Luego, en la segunda subsección, se mostrará la manera en que Heidegger se hizo cargo de las dificultades propias del acceso a los fenómenos, introduciéndose así un concepto fundamental, la *indicación formal*¹⁵. En particular, en cuanto al acceso al «yo», se mostrará cómo el dato fenoménico del que parte la concepción del «yo» de la filosofía moderna, aunque legítimo, debe ser tomado con cautela metódica en aras de evitar prejuzgar el sentido de lo investigado.

1. La crítica a la actitud teórica

Como se aprecia en el capítulo anterior, en su exégesis del proyecto filosófico cartesiano, Heidegger recalca cómo este, al determinar ex-ante un único modo válido de acceso a los entes (a saber, el *intellectus* y, en particular, el conocimiento físico-matemático), prejuzga la manera en que estos se donarán al investigador, «dictaminándole al mundo su ser» (Heidegger, 2003, p. 95).

Detrás de esta crítica particular, subyace una preocupación de larga data en cuanto a la búsqueda de un método de acceso a los entes que no «ponga» nada sobre los fenómenos estudiados. En efecto, este resulta ser quizá el problema central para Martin Heidegger en el denominado período de Friburgo (esto es, entre 1919 y 1923). Concretamente, el

¹⁵ Cabe mencionar que, como se discutirá, dicho concepto de carácter metódico resulta ser uno de los principales, sino el principal, del proyecto filosófico de Heidegger previo a *Ser y tiempo*, la denominada a partir de 1923 *hermenéutica de la facticidad* (más aun, como sostiene Rodríguez (2011), no es arriesgado aventurar que esto se mantiene en *Ser y tiempo*). Por ello, realizar un estudio acabado de éste y de su rol en la investigación fenomenológica de *Ser y tiempo* excede con mucho el alcance del presente trabajo.

proyecto filosófico del filósofo en dicha época buscaba elaborar una *ciencia del origen de la vida fáctica en sí*¹⁶, esto es, una «ciencia previa a todas las ciencias positivas, una archiciencia anclada en el substrato primario de la vida» (Adrián, 2015a, p. 54). El interés por ella constituía, en el fondo, una pregunta por las condiciones del aparecer del sentido, es decir, de que las cosas que nos rodean, el mundo social objetivo y el mismo yo aparezcan como tales (Rodríguez, 2011, p. 73). Para Heidegger, los intentos previos de acceder al substrato primario de la vida, aquel «lugar» que se constituía como condición de posibilidad de toda experiencia, estaban equívocamente orientados pues su aproximación estaba mediada por aparatos conceptuales que, al mismo tiempo que se «aplicaban» a los fenómenos, destruían la posibilidad misma de acceso a éstos desde sí mismos¹⁷. El siguiente pasaje, referido al mundo circundante, ilustra claramente la posición de Heidegger al respecto:

«Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante» (Heidegger, 2005b, p. 86).

Podría pensarse que la crítica heideggeriana aplicaría a cualquier conceptualización o tematización, toda vez que al subsumir lo vivido bajo conceptos (momento fundamental

¹⁶ Expresión tomada de Heidegger (2014, p. 65). Al respecto, resulta importante notar que, aunque Heidegger usa el término «ciencia» para denominar su proyecto filosófico, nada tiene que ver su aproximación con la de las ciencias positivas (al contrario, como se verá en esta y la siguiente sección). Por otra parte, con «vida fáctica», Heidegger se refiere a la vivencia entendida como «el momento del vivir humano en toda su integridad, sin hacer acepción de regiones determinadas» (Rodríguez, 1997, 74), distinguiéndolo así de la noción husserliana. Como afirma Rodríguez, «vida fáctica» puede entenderse como una conceptualización previa de lo que en *Ser y tiempo* será el *Dasein* (Rodríguez, 2011, p. 71)

¹⁷ En cuanto al sentido de «desde sí mismos»: «Así pues, algo no se muestra fenoménicamente cuando no es ahí él mismo, sino sólo a través de otra cosa: sea que está representado por ella, considerado a través de ella o reconstruido a partir de ella. Se entiende ahora por qué caracteriza Heidegger la fenomenicidad de un objeto temático, su ser ahí en cuanto él mismo, como un ser ahí “a partir de él mismo”; es decir, ni a través, ni mediante otro» (De Lara, 2009, p. 385).

en toda tematización), ello aparecía ya mediado, amoldado a las abstracciones conceptuales y, así, distorsionado. Aunque ésta es, de hecho, la postura de Paul Natorp, un filósofo de la escuela neo-kantiana de Marburgo crítico de la fenomenología, Heidegger disenta, postulando la posibilidad de una tematización no teórica y mostrando esto a través de la práctica misma de ella¹⁸ y de la exposición de la “forma de trato” adecuada a una aprehensión no objetivante de la vida¹⁹.

La denominada «actitud teórica» es una suerte de modalización excepcional de la experiencia que nos separa de la vivencia del mundo circundante, en la que nos encontramos la mayor parte del tiempo (Heidegger, 2005b, p. 88; idea que se mantiene y profundiza en *Ser y tiempo*, ver por ejemplo la discusión en el inciso c) de §69 acerca de la «actitud teórica» como una particular modificación del ocuparse circunspectivo). Más allá de la relativa frecuencia empírica de ambos «estados de experiencia», la vivencia del mundo circundante —para Heidegger, el suelo originario²⁰ de la vida humana— resulta inaprehensible a través de la reflexión («herramienta» fundamental de toda actitud teórica), pues «toda reflexión que busca ir detrás de ella supone ya el campo de sentido que ella ofrece y sin el que la reflexión no es posible» (Rodríguez, 1997, p. 30). Específicamente, para el filósofo alemán no es posible acceder al «yo» originario mediante la reflexión: «La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo» (Heidegger, 2000a, p. 226).

Cabe destacar que Heidegger no considera que la «actitud teórica» sea problemática *per se*, es más, esta tiene su propio valor y, por cierto, no cabe considerarla falsa o incorrecta,

¹⁸ Ver, por ejemplo, Heidegger (2005b), pp. 70-73. Resulta muy ilustrativa también la exposición de De Lara (2012) a propósito del carácter de toda tematización y de su distancia con la experiencia inmediata.

¹⁹ Ver De Lara (2018), pp. 39-40 para más detalle de la discusión al respecto entre Natorp y Heidegger y Heidegger (2005b), pp. 99-109 para la exégesis crítica de Heidegger del método filosófico de Natorp, la «descripción reflexiva».

²⁰ Nos remitimos a la precisa caracterización de Ramón Rodríguez: «...un modo de darse cuando el objeto se presente espontáneamente a sí, cuando todo otro modo de presentarse se da ya en él» (Rodríguez, 2006, p. 74).

no siendo estas categorías relevantes en la investigación fenomenológica (Heidegger, 2014, p. 244). El problema radica en la comprensión de ésta como lo absolutamente primario, a saber, que se constituya una «ciencia del origen» a partir de ella: «...pues, finalmente, *ese* es el peligro: que el peso abrumador que en la tradición filosófica tiene la posición teórica haga aparecer lo que ella muestra como lo inmediato» (Rodríguez, 1997, p. 32). Es por ello que la disputa fundamental de Heidegger no es de ningún modo con las ciencias particulares (aun cuando estas constituyan un ejemplo particularmente claro de un proceder metódico fundado en la actitud teórica) sino con los proyectos filosóficos que, para él, reivindican la «postura teórica» como actitud metódica. En otras palabras, el conflicto remite al sentido propio de la filosofía.

Si bien es claro que el proyecto filosófico de Heidegger de esta época no es idéntico al de *Ser y tiempo* (el ejemplo más notorio de ello es la aparición explícita de la pregunta ontológica como el elemento orientador de la investigación, desplazando a la vida fáctica a un plano «instrumental»²¹), es evidente que la preocupación por el correcto modo de acceso a los fenómenos —esto es, por el método— mantiene su importancia central, elaborándose aun más al respecto (i.e. fundamentando la necesidad del método fenomenológico-hermenéutico partir de una tendencia del Dasein, como se verá hacia el final del presente capítulo). Asimismo, aunque en *Ser y tiempo* la confrontación no es ya con los proyectos filosóficos contemporáneos al del filósofo alemán como es el caso en los cursos de 1919-1920 (particularmente el neo-kantismo y la fenomenología husserliana, ver Kisiel, 1993, pp. 39-40, Rodríguez, 2011, p. 73 n. 1 y Adrián, 2004, p. 27) sino la tradición filosófica occidental (destacando Aristóteles, Descartes y Kant como momentos estructurales de la tradición a «destruir» (ver Heidegger, 2003, pp. 23-27 o Heidegger,

²¹ Como se puede apreciar en Adrián (2003), la pregunta ontológica por el ser *de la vida humana* va gestándose desde el principio de la carrera de Heidegger, tornándose explícita ya en 1922. La pregunta por el ser *en general*, sin embargo, no surge como un problema *explícito* de la investigación heideggeriana hasta la época de Marburgo, específicamente en 1925 (De Lara, 2018, p. 53). En *Ser y tiempo*, por otra parte, la pregunta por el ser del *Dasein* abarca todo el libro como lo conocemos, mas esta está subordinada a la pregunta por el ser en general, cuyo tratamiento, como es sabido, formaba parte de las secciones finalmente no publicadas (ver Heidegger, 2003, §8).

2000a)), es patente cómo, más allá de la reinterpretación desde una problematización ontológica, el fondo de la crítica subsiste, a saber, lo equívoco de una aproximación a los fenómenos originarios a partir de una preconcepción teórica —fundada en la *intuición* como modo de acceso— que no permite que estos se muestren desde sí mismos (ver, sobre todo, Heidegger, 2003, §7).

Es a partir de esto último que la crítica heideggeriana, en sus orígenes esgrimida contra sus oponentes filosóficos de la época, es directamente «exportable» a la filosofía cartesiana y a la tradición posterior. En particular, como discute Marion (2011) y se aprecia sobre todo hacia los últimos capítulos de Heidegger (2006a), Heidegger ve a la fenomenología husserliana como «prisionera de decisiones cartesianas no criticadas» (Marion, 2011, pp. 119-120), siendo el carácter eminentemente teórico de la perspectiva husserliana una de estas decisiones (ver, por ejemplo, Heidegger, 2006a, §48). A partir de ello y de la discusión de la última sección del capítulo anterior, es patente que la crítica a la actitud teórica y su distorsión de los fenómenos aprehendidos a través de ella discutida en este capítulo resulta absolutamente «aplicable» al proyecto metafísico cartesiano cuyos elementos centrales fueron ya expuestos en el capítulo anterior.

En la siguiente subsección se tratará sucintamente un elemento fundamental de la «solución» heideggeriana al problema de la posibilidad de una tematización no teórica de los fenómenos y las implicancias que ello tiene para la investigación del «yo» (evidenciándose así el contraste entre la aproximación de Heidegger y la de Descartes ya ilustrada).

2. La indicación formal y el dato óntico del «yo»

Tomando en cuenta la crítica heideggeriana recién expuesta a la forma de tematización de corrientes filosóficas alternativas y la importancia que el filósofo alemán le daba al problema del método (llegando a afirmar que «todas las cuestiones de la filosofía son en

el fondo preguntas por el cómo, y en sentido estricto por el método» (Heidegger, 2005a, p. 88)), no resulta extraño que éste, además de mostrar a través de su praxis filosófica la posibilidad de una tematización no teórica (ver, por ejemplo, Heidegger, 2005b, pp. 70-73), discutiese explícitamente el asunto. Las reflexiones al respecto, como se adelantó en la introducción a esta sección, son múltiples y complejas, razón por la cual la presente subsección se limitará a tratar muy sucintamente el «instrumento» metódico central que de ellas emerge, a saber, la *indicación formal*²². Ello nos parece necesario por dos razones: 1) Una comprensión básica de qué significa tomar los conceptos filosóficos como indicadores formales²³ resulta fundamental para aprehender el sentido provisorio de las conceptualizaciones en *Ser y tiempo* a discutir en las siguientes secciones (particularmente las correspondientes al Dasein en su modo de ser impropio), y 2) La noción de indicación formal es explícitamente utilizada por Heidegger para referirse al dato fenoménico del «yo» (Heidegger, 2003, p. 116), haciéndose necesaria una familiaridad mínima con ésta para entender la manera en que la comprensión heideggeriana del «yo» está «fenoménicamente acreditada» aun cuando —como se discutirá al final de esta sección— aparentemente pareciese oponerse a nuestra experiencia del «yo» (además de iluminar el «paso en falso» que, para Heidegger, está detrás de la equívoca comprensión del «yo» de la filosofía moderna).

Quizá precisamente por su reticencia a caer en la actitud teórica, en sus disquisiciones metódicas Heidegger no presenta directamente una definición de la indicación formal, delimitándola negativamente (ver, por ejemplo, Heidegger, 2005a, p. 59, donde se rechaza enfáticamente la idea de la indicación formal como «concepto general»), refiriéndose al rol metódico que cumple en la investigación de determinados «campos» fenoménicos particulares (Heidegger, 2007, pp. 353 ss.) o bien dejando que su sentido se refleje en su uso en el análisis (Heidegger, 2000b, pp. 29 ss.). Sin embargo, a partir de sus extensas

²² Para una explicación de la centralidad de la indicación formal para el método fenomenológico-hermenéutico ver, entre otros, Rodríguez (2011) y De Lara (2012).

²³ «Todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*, y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad del concebir» (Heidegger, 2007, p. 353).

elaboraciones al respecto, Rodríguez (2011) sintetiza muy bien el carácter central de ésta en *Ser y tiempo*²⁴, poniendo en relieve su función de apertura y formalidad:

«No otra era la labor que habría de cumplir la indicación formal: abrir un campo de donación del fenómeno a partir de un pre-concepto no arbitrario, sino surgido del contacto previo y atemático con la cosa. (...) La anticipación de una indicación formal no comporta una suposición subjetivo-trascendental que configurara y limitara a priori lo dado, sino que abre la posibilidad de que algo se de como lo que ello es» (Rodríguez, 2011, pp. 89 ss.).

Así, comprender los conceptos filosóficos como indicaciones formales significa usarlos como señales que indican un camino a seguir, no estableciendo determinaciones o «dotaciones de algo presente» (Heidegger, 2007, p. 355) en lo tematizado —he ahí lo formal—, sino abriendo una *dirección para la investigación*²⁵. Luego, el sentido de lo señalado por la indicación formal debe siempre ser corroborado por los fenómenos mostrados. Ello se evidencia en la cuasi obstinada preocupación de Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo* de «acreditar» el análisis de los existenciales *en la experiencia*, no bastando asegurar el correcto «punto de partida» de la investigación²⁶ sino, además, constantemente contrastando los resultados de la tematización ontológica con la evidencia óntica a medida que va avanzando la puesta al descubierto de las estructuras de la experiencia (ver, por ejemplo, Heidegger, 2003, pp. 309-311 y, en general, §§ 62-63). Por el contrario, una comprensión opuesta de los conceptos filosóficos (a saber, una que los

²⁴ Como el grueso de las conceptualizaciones presentes en *Ser y tiempo*, aunque la indicación formal aparece bastante tempranamente en el pensar de Heidegger, esta evoluciona a medida que el proyecto filosófico cambia de rumbo, mas siempre mantiene su rol de «instrumento» que posibilita un acceso a los fenómenos libre de prejuicios.

²⁵ La discusión de Heidegger acerca del sentido del carácter de ser-para-la-muerte del Dasein ilustra muy bien esto (Heidegger, 2007, pp. 353 ss.).

²⁶ Este resulta también de suma importancia, como se discutirá en la siguiente sección del presente capítulo e ilustra el énfasis del pasaje de Rodríguez (2011) en el «correcto» origen de una indicación formal (i.e. «el contacto previo y atemático con la cosa»).

conciba como «etiquetas» que fijan el contenido de lo tematizado) no requeriría acreditación *in medias res* alguna, pues una vez conceptualizada una vivencia o estructura su sentido quedaría de antemano fijado y la investigación, al orientarse a partir de dicho contenido, no tendría ocasión alguna de rectificar el camino. Se muestra, así, que la indicación formal exhibe una suerte de flexibilidad conceptual, en la medida en que deja espacio para posteriores correcciones a lo aprehendido a partir de ella. Ello se refleja notablemente en el carácter *circular* de la investigación ontológica de *Ser y tiempo* (ibíd., p. 153), pues las conceptualizaciones *formales* abren el camino a sucesivas investigaciones que, a partir de lo develado por ellas, ahondan más en los fenómenos²⁷ (un ejemplo claro de esto lo constituye el capítulo cuarto de *Ser y tiempo*, donde se «repiten» los análisis de los existenciales realizados en la primera sección a la luz del recién descubierto carácter tempóreo del Dasein).

Al mismo tiempo, la mentada flexibilidad de la indicación formal posibilita una aprehensión *personal* de lo indicado por éstas²⁸, posibilidad que se relaciona estrechamente con la importancia que para el filósofo alemán tenía lograr un acceso directo a los fenómenos, evitando, en la medida en lo posible, las «ilusiones lingüísticas» propias de toda tematización (De Lara, 2012, pp. 24-25). En ese sentido, cabría interpretar la investigación mediante indicaciones formales como una suerte de guía para la comprensión de la experiencia fenoménica propia y no como un manual con contenidos fijados de antemano a internalizar.

Establecido lo anterior y tomando en consideración el tema central del presente trabajo, resulta importante iluminar el sentido de la discusión en *Ser y tiempo* acerca del carácter

²⁷ Como se ve en los §§ 31-32 de *Ser y tiempo*, dicha circularidad es consecuencia de una circularidad en la estructura de la comprensión del Dasein y así, del denominado *círculo hermenéutico*. Para una discusión acabada al respecto ver Grondin (2018).

²⁸ Al respecto resultan iluminadoras las palabras de Hans-Georg Gadamer, importante filósofo continuador de la tradición hermenéutica: «La “indicación formal” señala la dirección en la que hay que mirar. Lo que allí se muestra hay que aprender a decirlo en las propias palabras; porque sólo las propias palabras, no las repetidas, despiertan la intuición de lo que uno mismo intenta decir» (Gadamer, 2002, p. 291).

del dato fenoménico del «yo». Al respecto, el filósofo alemán señala: «El “yo” debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser que en él se inserta quizás se revele como su contrario»²⁹ (Heidegger, 2003, p. 116). Esta, una de las contadas alusiones explícitas al concepto de indicación formal en *Ser y tiempo*³⁰, busca mostrar lo equívoco de tomar el contenido del dato óntico como determinación fija en la investigación ontológica del quién del Dasein. Este dato óntico corresponde a la «donación» del quién como «yo», esto es, como polo de los comportamientos y las vivencias, dato que se relaciona estrechamente con la *indicación* existencial de la expresión ser-en-cada-caso-mío (ibíd., p. 114): el Dasein se «encuentra» cotidianamente con *su* ser como perteneciéndole de forma única. Sin embargo, el sentido de esta radical «apropiación» no debe comprenderse como asimilando este «yo» a un «sujeto» al modo de la *substantia* (ver capítulo anterior), tendencia que surge inmediatamente al asociar el «yo» de los actos a una «presencia» aislada que se mantiene ahí inmutada ante la multiplicidad de las representaciones (el «yo-núcleo», en palabras de Rodríguez (2004, p. 68)). Dicha interpretación, como Heidegger afirma y reafirma constantemente a lo largo de *Ser y tiempo*, no le hace justicia al modo de ser propio del Dasein. Evidencia de ello es la incapacidad de dicha comprensión del «yo» de hacerse cargo del fenómeno de la pérdida del sí mismo, cuestión de suma importancia para Heidegger como se discutirá en la última sección del presente capítulo. Así, para el filósofo alemán el dato del «yo» debe tomarse únicamente como *indicativo* del «objeto» de investigación (el quién del Dasein), sin prejuzgar de antemano su modo de ser, asunto que deberá ser dilucidado a través de la investigación existencial (investigación que revelará, como veremos, que a veces el «yo» se revela como un «no-yo», «contradiendo»

²⁹ Más aún, en un texto de 1921, Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers, Heidegger afirma que *existencia* —concepto central de *Ser y tiempo*— no es otra cosa que una indicación formal que guía la respuesta a la pregunta por quién soy yo: «Eso propiamente objetual que está en cuestión se fija como *existencia* en una indicación formal. En ese significado designado formalmente el concepto debe remitir al fenómeno del “yo soy”, del sentido del ser que está incluido en el “yo soy”...» (Heidegger, 2000b, p. 22). Al respecto, ver también Heidegger (2000b, p. 29).

³⁰ Esta aparece, además, como bien indica Rodríguez (2011, pp. 87-88 n. 7) para precisar el sentido de las caracterizaciones ontológicas iniciales del Dasein, existencia y ser-en cada-caso-mío (Heidegger, 2003, pp. 114 y 117) y se emplea de nuevo para señalar la idea general de existencia que resume ambas (ibíd., p. 313)

la indicación inmediata). Como es evidente a la luz de la discusión del capítulo anterior, la serie de preguntas retóricas de Heidegger en cuanto a la evidencia inmediata del yo y su pretendida significación ontológica³¹ apuntan al proceder de la filosofía moderna, toda vez que ésta toma, precisamente, la indicación óntica del «yo» como fijando un «sujeto», determinando así inexorablemente el rumbo de la investigación.

II. La cotidianidad y el fenómeno del mundo

En esta sección se hará una sucinta caracterización de dos elementos fundamentales de *Ser y tiempo*, la cotidianidad y el fenómeno del mundo. La primera, de carácter eminentemente metódico, resulta necesaria para contextualizar el «suelo» fenoménico de la investigación heideggeriana y, así, comprender el sentido de la «evidencia» fenomenológica que subyace a toda su analítica existencia y, en particular, a su concepción del «yo». Por su parte, el fenómeno del mundo, además de constituir uno de los conceptos que mejor permiten aprehender la diferencia entre la concepción del «yo» heideggeriana y la moderna, resulta fundamental para una adecuada exposición de los restantes conceptos de *Ser y tiempo* a revisar en el presente trabajo, particularmente para los tratados en la última sección del presente capítulo referida al «uno-mismo»³². Cabe destacar que dicha exposición se limitará a exponer únicamente los aspectos centrales de la concepción de mundo heideggeriana, dejándose de lado conceptos muy relevantes para una comprensión acabada del fenómeno del mundo en *Ser y tiempo* (e.g. la espacialidad y el mundo circundante).

³¹ E.g. «¿Hay algo más indubitable que el dato del yo? Y este ser dado ¿no nos indica que debemos prescindir —con vistas a su elaboración originaria— de cualquier otro «dato», vale decir, no sólo del ser de un «mundo», sino también del ser de otros “yo”?» (Heidegger, 2003, p. 115).

³² En cuanto a la estrecha relación entre el problema del sujeto y el problema del mundo, Heidegger llega a afirmar: «...el problema principal a cuya discusión nos conduce el fenómeno del mundo es justamente determinar qué y cómo es el sujeto: qué pertenece a la subjetividad del sujeto» (Heidegger, 2000, p. 238).

1. La cotidianidad y su rol en la investigación fenomenológica

La cotidianidad (*Alltäglichkeit*) es presentada por Heidegger como un «cómo de la existencia, el que domina al Dasein durante toda su vida» (Heidegger, 2003, p. 370). Dicho modo de ser del Dasein no pretende dar cuenta de ningún «tipo» de vida particular sino únicamente referirse a la manera ordinaria como el Dasein se «mueve» en el día a día, ya sea este artista, carpintero o vendedor. En otras palabras, la cotidianidad media corresponde a la «indiferente inmediatez y regularidad» en la que se encuentra habitualmente el Dasein (ibíd., p. 43). Con «inmediatez», Heidegger se refiere a la manera en la cual el Dasein se descubre a sí mismo antes de mediar reflexión alguna, a través de su «coexistencia con otros, en las idas y venidas y los constantes intercambios superficiales que constituyen el trato del día a día» (Richardson, 2003, p. 48; traducción del autor). Por su parte, «regularidad» alude simplemente a la habitualidad de este modo de ser del Dasein. «Indiferencia», finalmente, apunta precisamente a la mentada ausencia de una determinación de vida específica en la noción de cotidianidad, refiriéndose esta simplemente al «territorio común en el que se está y a partir del cual cada concreto ser humano construye su propia figura individual» (Rodríguez, 2006, p. 75).

Como indica Rivera en una nota a *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003, p. 455³³), la cotidianidad es uno de los conceptos metódicos más importantes en *Ser y tiempo*, pues determina el punto de partida de la analítica existencial³⁴, esto es, es el terreno fenoménico a partir del cual se acreditará la pertinencia de las conceptualizaciones a realizar. Considerando lo discutido en la sección anterior, ello resulta natural, toda vez que esta devela la esfera de lo inmediatamente vivido, siendo así un momento «fenomenológicamente privilegiado»³⁵.

³³ Naturalmente, esta paginación alude a la edición en español citada a diferencia de las demás referencias a *Ser y tiempo* (ver nota 1).

³⁴ Como apunta Heidegger en su curso de 1925, ello no implica que se pretenda *derivar* de la cotidianidad las restantes posibilidades de ser del Dasein (Heidegger, 2006b, p. 195), más bien, esta constituye el *suelo* sobre el cual estas se muestran (ello se comprende apropiadamente a la luz del carácter eminentemente mostrativo y no lógico-argumentativo de *Ser y tiempo*; ver Heidegger, 2003, p. 315).

³⁵ Son notorias aquí las resonancias con la búsqueda de un modo de acceso originario a la vida fáctica del joven Heidegger discutida en la sección. Por ejemplo, en el párrafo explícitamente consagrado al método

Como bien apunta Heidegger, este «momento», aunque indiferente a la expresión en un modo de vida particular, «no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente [Dasein]» (ibíd., p. 43). Ello implica que este modo en que se da el Dasein permite el acceso a sus estructuras fundamentales y, así, posibilita el análisis que busca llevar a cabo Heidegger en *Ser y tiempo*. Cabe destacar que esta suerte de ubicuidad de la cotidianidad (Heidegger, 2006b, p. 195) resulta particularmente adecuada para el anteriormente señalado carácter personal del camino de comprensión que *Ser y tiempo* busca guiar, toda vez que refiere a un «lugar» en que absolutamente todos nos hemos encontrado (y, más aun, nos encontramos la mayor parte del tiempo).

Resulta importante aclarar que, *conceptualmente*, este «lugar fenoménico», la cotidianidad, no coincide con el modo de ser impropio del Dasein (tema de la siguiente sección). Sin embargo, como apunta Rodríguez (2006, p. 75), *de facto* ambas resultan estar muy próximas, pues el «modo» en cómo el Dasein es en la cotidianidad resulta ser el impropio o caído³⁶ (es más, Heidegger se refiere en ocasiones a la cotidianidad como *medianía*, carácter propio del modo de ser impropio, como se verá en la siguiente sección). Esto último no impide, como señala Heidegger, que a partir de ella se puedan develar estructuras que son también «válidas» para la existencia propia (Heidegger, 2003, p. 44), aunque no necesariamente se expresen *de la misma forma* en ella.

Finalmente, cabe notar que en §71, Heidegger reconoce la oscuridad del sentido ontológico de la cotidianidad: «El horizonte natural para el primer arranque de la analítica existencial del Dasein es obvio tan solo en apariencia» (Heidegger, 2003, p. 370). Este es

en *Ser y tiempo* se lee: «El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media» (Heidegger, 2003, p. 16). Es más, el término cotidianidad aparece ya en el curso de invierno de 1919-20, aunque «a la pasada», no siendo tematizado como tal (Heidegger, 2014, p. 39). Recién en el curso de verano de 1923 esta aparece como un elemento importante y con significación ontológica (Heidegger, 1999, pp. 85 ss.).

³⁶ Heidegger (2003, p. 31, p. 252 y p. 376). Ver también Kisiel (1993, pp. 333-334), Adrián (2015a, p. 160) y Adrián (2015b, p. 133).

parcialmente aclarado³⁷ a partir de la determinación del sentido en que el Dasein se extiende en el tiempo en el Capítulo 5 de la Segunda Sección de *Ser y tiempo* toda vez que, como afirma Heidegger, es evidente el sentido tempóreo de la cotidianidad, al determinarse éste como el modo en el Dasein es *la mayor parte del tiempo* (Heidegger llega a afirmar en este sentido que «es fácil de suponer que la cotidianidad es un concepto específico de *tiempo*» (Heidegger, 2006b, p. 195)). Más aún, es esta indicación la que evidencia la insuficiencia del tratamiento de la temporeidad del Capítulo 4 de la Segunda Sección, motivando así la necesidad de una discusión de la historicidad del Dasein (Heidegger, 2003, p. 371). Sin embargo, como todo *Ser y tiempo*, aun aclarado el sentido tempóreo de ésta, el análisis de la cotidianidad es, en el fondo, *provisorio* en la medida en que depende del sentido del ser, cuya determinación conceptual no ha sido aún lograda — como sabemos, este el objetivo último de *Ser y tiempo*, evidenciándose una vez más el carácter *circular* de este (ibíd., p. 372).

2. El fenómeno del mundo

Como se discutió en el primer capítulo, la comprensión filosófica cartesiana traza una distinción tajante entre el «sujeto» pensante (*res cogitans*) y el «mundo corpóreo» (*res extensa*), entendiendo a ambas como *substantia* y, por tanto, como entes enteramente independientes entre sí cuya relación —accidental— está eminentemente mediada por el conocimiento (i. e. la cosa pensante *aprehende* la extensa a través del intelecto). Heidegger, por su parte, disputa fuertemente estas concepciones de «yo» y mundo, sosteniendo que el Dasein está *siempre* inmerso —en un sentido no físico-espacial, como veremos— en un mundo (Heidegger, 2003, p. 57) y sólo a partir de éste es posible para él tener experiencia alguna (incluyendo, por cierto, la experiencia teórica propia del sujeto

³⁷ Cabe resaltar, sin embargo, que luego del tratamiento de la cuestión de la «extensión» temporal del Dasein, no se explicita reflexión alguna en cuanto al sentido de la cotidianidad a la luz de ello.

cartesiano) y, a su vez, el mundo remite indefectiblemente al Dasein³⁸, este «solo *es* si existe un Dasein» (Heidegger, 2000, p. 241) y todos los demás entes *carecen* de él (Heidegger, 2003, p. 55). Asimismo, para Heidegger el conocimiento es meramente *un* modo de «interactuar» con el mundo, y un modo derivado en la medida en que sólo es posible sobre la base de un modo más originario de «relación» con éste (Heidegger, 2000, p. 62).

Para dar cuenta del fenómeno del mundo en *Ser y tiempo*, resulta necesario aclarar de inmediato que con «mundo» Heidegger no busca mentar el concepto «prefilosófico y común» de éste, a saber, la «totalidad de lo ente», el ente mismo o las cosas (Heidegger, 2000a, p. 236), menos aún la «totalidad de lo corpóreo» (a esto último lo denomina en *Ser y tiempo* «naturaleza»³⁹, ver, por ejemplo, Heidegger, 2000, p. 65), entendido como lo cognoscible (Heidegger, 2003, p. 60)). Ello podría sugerir a primera vista que la oposición a la distinción cartesiana entre lo pensante y lo corpóreo no es tal, pues ambas oposiciones correrían por carriles paralelos y podrían eventualmente ser compatibles. Para notar claramente que esto no es así, resulta útil considerar la oposición cartesiana entre «sujeto» y «mundo» a partir de la analogía implícita en Descartes mencionada en la sección anterior del «sujeto» como un contenedor de *cogitatio*. Para Descartes, todo lo corpóreo está indiscutiblemente *fuera* del sujeto (dejando sin aclarar el sentido ontológico de la oposición dentro/fuera) y, recordemos, es independiente de él y viceversa. A esta idea se opone radicalmente Heidegger. Para el filósofo alemán, como retomaremos hacia el final de la presente investigación, el «sujeto» es un constante afuera, un salir de sí, y, así, está siempre «en» el «exterior»⁴⁰. Puesto de otra forma, el sujeto no es nunca asimilable a un

³⁸ Más aun, es tal la compenetración entre Dasein y mundo que Heidegger llega a afirmar: «Ontológicamente, el “mundo” no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es Dasein, sino un carácter del Dasein mismo» (Heidegger, 2003, p. 64).

³⁹ En otras ocasiones, con «naturaleza» Heidegger se refiere a aquello que no es obra del humano, como bosques, ríos, etc. (Heidegger, 2003, p. 70). Sin embargo, como este concepto no es particularmente relevante para el proyecto de *Ser y tiempo*, dicha confusión no resulta problemática.

⁴⁰ Ello se relaciona íntimamente con la noción de *intencionalidad* como estructura de las vivencias, puesta en el centro de la fenomenología por Husserl y acogida en su importancia —modificando sustantivamente su sentido, por cierto— por Heidegger (ver, por ejemplo, §5 en Heidegger (2006b) o Heidegger (2000a, pp. 224)).

contenedor, no tiene «dentro» alguno pues su modo de ser es el de la exterioridad, la cual se «expresa» proyectándose en el mundo en el que se siempre se encuentra («...el Dasein siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere, es en un mundo*» (Heidegger, 2000a, p. 242)). Más aun, para Heidegger la perspectiva cartesiana parte de un «nivel» derivado de experiencia (la teórica), y, así, esta se ve imposibilitada de dar cuenta del fenómeno originario del mundo sobre el cual esta se funda⁴¹.

En *Ser y tiempo*, el mundo es un momento de la estructura ser-en-el-mundo, esto es, no es un elemento ontológicamente independiente sino parte de una estructura unitaria (Heidegger, 2000a, p. 234) que incluye al «sujeto». Dicha estructura, como bien indica Rodríguez (2006), corresponde a la concreción de la idea de existencia (el modo de ser del Dasein) y, así, se puede pensar en cierta medida como sinónimo de Dasein. Éste siempre es en-el-mundo: «...en la medida en que el Dasein *es*, es en un mundo. No “es” de ningún modo sin ser-en-el-mundo. Ser-en-el-mundo es una estructura esencial del ser del Dasein» (Heidegger, 2000a, p. 241). A pesar de la unidad ontológica de dicha estructura, esta posee distintos momentos estructurales constitutivos que son susceptibles de analizarse separadamente (aunque, en concordancia con la circularidad de *Ser y tiempo*, la comprensión de cada uno depende en última instancia de la comprensión de los demás). Estos momentos son tres⁴²: 1) el mundo, tema de la presente sección; 2) el ente que es-en-el-mundo, tema central del presente trabajo tratado explícitamente en la sección siguiente y en todo el tercer capítulo y; 3) el ser-en como tal, momento que en virtud de la extensión no será discutido explícitamente en el presente trabajo, aunque, dado el carácter holístico de la analítica existencial, será imposible no abordarlo siquiera tangencialmente (por ejemplo, al mostrar los modos de la aperturidad del uno o el fenómeno de la angustia).

⁴¹ Esto es particularmente notorio en el análisis heideggeriano de la espacialidad, en la medida en que Heidegger da cuenta de cómo surge el espacio tridimensional cartesiano como *modificación* de la espacialidad originaria del Dasein (Heidegger, 2003, pp. 102 ss.)

⁴² Ver Heidegger, 2003, pp. 52-53.

Para aprehender adecuadamente la noción heideggeriana de mundo, es necesario, primero que nada, comprender que para el filósofo alemán la forma en que nos enfrentamos en la cotidianidad —el modo de ser *más inmediato* del Dasein— a los entes intramundanos (esto es, los entes cuyo modo de ser no es el del Dasein) no es desde la indiferente contemplación teórica que los revela como «objetos» frente a un «sujeto», sino a partir de una *inmersión* en tareas u ocupaciones en la cual se nos presentan como herramientas necesarias para llevar a cabo éstas, esto es, como útiles que *sirven para algo*: «...el ente pretemático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del “mundo”, es lo que está siendo usado, producido, etc.» (Heidegger, 2003, p. 67). Dicho carácter de los entes intramundanos, a saber, su *disponibilidad*, no es para Heidegger una determinación accidental, sino que da cuenta del modo de ser de estos entes tal como son «en sí» (ibíd., p. 71), modo denominado por Heidegger *estar a la mano* (ibíd., p. 69). El modo de ser usualmente aprehendido por la anteriormente descrita actitud teórica, por otra parte, es el de lo que simplemente «está-ahí» como substancia, es decir, como *realidad* (ibíd., pp. 7 y 201). Este modo de ser es, para Heidegger, derivado, toda vez que surge en la medida en que el Dasein adquiere una perspectiva particular, distinta a la originaria, propia de la cotidianidad (la manera en que esto sucede y el carácter específico de la actitud teórica es discutida en ibíd., pp. 357 ss.).

Todo útil se encuentra siempre inserto en una totalidad de útiles, totalidad concatenada a través de nexos determinados por la estructura del *para-qué*, esto es, de acuerdo a la función de estos útiles (por ejemplo, en un contexto de estudio, el lápiz remite a la hoja de papel y esta, a su vez, remite a la prueba). Dicha participación en un entramado de útiles no es posterior a una determinación individual previa, el útil se determina como tal *sólo* dentro de un conjunto de éstos: «...un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles (...) *Antes* de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles» (Heidegger, 2003, pp. 68-69). Lo que se *da* primariamente es el entramado de útiles con sus respectivas referencias mutuas. Dicha totalidad de referencias determinadas por el *para-qué* remiten

a su vez, en última instancia, a aquello que no tiene ningún *para-qué* determinado, el Dasein, mediante el *por-mor-de*. Esta estructura consiste en la utilidad última que para el Dasein tienen los útiles, a saber, la determinación del ser de este a partir de la anticipación de posibilidades entendidas como caminos de acción. En otras palabras, las funciones de los útiles y los nexos remisionales y, así, su ser, quedan determinados a partir del proyecto del Dasein. De este modo, en el ejemplo anterior del lápiz, la cadena remisional culmina en la posibilidad del Dasein de determinarse como estudiante, siendo este el *por-mor-de*⁴³.

A la luz de esta comprensión del modo de ser de los entes distintos al Dasein, el mundo para Heidegger surge en la búsqueda de las «condiciones de posibilidad de que se nos muestren los entes intramundanos» (Rodríguez, 2006, p. 87)⁴⁴. Luego, entiende a este como el horizonte a partir del cual se estructuran los múltiples nexos remisionales entre los entes intramundanos y el Dasein mismo. En otras palabras, el mundo corresponde a la *totalidad significativa* en la que nos encontramos siempre inmersos y que constituye el trasfondo «en» el cual se constituyen como fenómenos los entes intramundanos y sus respectivas cadenas de remisiones. Como bien resume Rubio: «...el mundo es una estructura que determina formalmente las remisiones instrumentales y prácticas y que resulta responsable de la articulación de estas en totalidades que operan como contextos significativos»⁴⁵ (Rubio, 2015, p. 101). Así, el mundo no comparece en el mismo «nivel fenoménico» que los entes intramundanos, pues es aquello que los posibilita (Heidegger, 2000a, p. 235).

⁴³ Cabe mencionar que la discusión de *Ser y tiempo* en torno al carácter remisional y holístico de los útiles es notoriamente más compleja y detallada, introduciendo conceptos importantes como la *condición respectiva* y la noción de *signo*. No obstante, un tratamiento más acabado de ello excede el objetivo del presente trabajo. Una referencia útil para comprender la estructura de la compleja discusión de Heidegger es Rubio (2015).

⁴⁴ Ello constituye un indicio del muy discutido paralelismo entre el proyecto de Kant y el de Heidegger, buscando ambos las condiciones de posibilidad de la experiencia. La diferencia fundamental —como nota Braver (2014, p. 38)— radica en que mientras Kant se aboca a la experiencia cognoscitiva, a Heidegger le interesa la experiencia originaria, esta es, la propia de la cotidianidad media (la cual, como vimos, difiere sustancialmente de la experiencia cognoscitiva tematizante).

⁴⁵ La «definición» dada en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003, p. 86) resulta muy cargada de neologismos que, en aras de la extensión, no trataremos, mas la idea central es la ya ilustrada.

III. El «quién» del Dasein cotidiano

En esta sección se entrará de lleno en el tema central del presente trabajo, el «yo» en *Ser y tiempo*. En particular, se discutirá la respuesta de Heidegger a la pregunta por el «quién» de la cotidianidad. Para ello, primero se discutirá la «relación» que —tomando la existencia *en* el mundo como trasfondo— tiene el Dasein con los demás Dasein a partir de dos conceptos fundamentales: el coestar y la coexistencia. Luego, se discutirá la peculiarísima manera en que el «yo» aparece en la cotidianidad, a saber, no distinguiéndose realmente de los «otros», «perdido» en un «agente» indeterminado constituido por él mismo y los demás Dasein como masa indiferenciada, el «uno». Finalmente, y a partir de lo anterior, se dará cuenta de la comprensión de sí del Dasein cotidiano y de su origen en la «reflexión» en las cosas, debiendo para ello ilustrarse brevemente la manera particular en que el Dasein, al ser en el modo del uno, *abre* el mundo.

1. El «yo» y los otros: coestar y coexistencia

En el tratamiento del fenómeno del mundo de la sección anterior, la referencia a otros Dasein además del «yo» brilla por su ausencia, destacándose el modo de ser de las «cosas» como útiles, su interconexión en una totalidad y la remisión última de estos al Dasein. Sin embargo, ello se debe simplemente a una decisión expositiva, toda vez que, como Heidegger afirma enfáticamente, los «otros» estaban ya implícitamente «presentes» en su exposición del mundo en tanto los nexos remisionales de útiles referían en última instancia a los demás Dasein, y no sólo al Dasein propio⁴⁶:

«La descripción de mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está

⁴⁶ Esto es «mi» Dasein o, puesto de otra forma, el «yo». En aras de evitar confusión con el modo de ser del Dasein que se distingue del modo impropio, en adelante usaremos «Dasein personal».

elaborando comparecen “también” los otros, aquellos para quienes la “obra” está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, con relación a los cuales el ente a la mano debe estar “hecho a la medida”» (Heidegger, 2003, p. 117).

Estos «otros» están, así, desde “siempre” en el mundo del Dasein⁴⁷ y su modo de ser contrasta fuertemente con el de los entes a la mano o estando-ahí (Heidegger, 2006b, p. 300), aunque, al igual que el Dasein propio, aparecen a partir de su inmediata referencia a los útiles, siendo «lo que ellos hacen» (Heidegger, 2003, p. 120 y p. 127). Al hecho de que el Dasein sea siempre *con* otros, Heidegger lo denomina *co-estar* (*Mitsein*). Así, ser-en-el-mundo es siempre co-estar, un encontrarse en un mundo que aparece como compartido (ibíd., p. 118). El mundo es, así, siempre un mundo común (*Mitwelt*). Este carácter de ser siempre *con* otros funda otro existencial, la *coexistencia* (*Mitdasein*). Ésta busca referir la manera en que el Dasein comparece para otros en el mundo, esto es, mienta al «“ser en sí intramundano” de los otros» (Rodríguez, 2015a, p. 129). Resulta importante destacar que el *con otros*, en tanto «caracteriza» a un ente que tiene el modo de ser del Dasein y no el de una cosa que está-ahí, no alude al mero estar espacialmente «acompañado» por otros Dasein (cosa que, manifiestamente, no ocurre en muchos contextos) ni tampoco al compartir especie con otros entes, sino que constituye un carácter ontológico del Dasein (Heidegger, 2006b, p. 298), es decir, refiere al hecho de que su existencia siempre se da *en* un mundo y este mundo está siempre determinado a partir de otros en tanto «por-mor-de» que articulan la totalidad respeccional *en* la que vive el Dasein. Así, el hecho de que el Dasein se encuentre físicamente sólo o bien, estando acompañado de otros Dasein, se relacione con éstos desde la indiferencia no socava en ningún sentido el co-estar de éste; es más, como incisivamente apunta Heidegger, sólo porque el Dasein es esencialmente *con* otros, tiene sentido afirmar que este está sólo o es

⁴⁷ Además, como bien apunta Martínez, el otro aparece explícitamente en el mundo como «objeto» de cuidado (Martínez, 2005, p. 401). La discusión de Heidegger al respecto resulta sin duda de interés, mas no es directamente relevante para el tema del presente trabajo por lo que, en aras de la extensión, será omitida.

indiferente a los demás Dasein (en contraste, frases como «una mesa está sola» o «el árbol es indiferente al pasto» aparecen como claros sinsentidos). Todo lo anterior se evidencia claramente en la crítica de Heidegger a la empatía como vía primera de acceso a otros, crítica análoga a la esgrimida contra la «teoría del conocimiento» y el problema del acceso al mundo exterior (Heidegger, 2003, pp. 124 ss.).

El hecho de que —como consecuencia del carácter co-originario del ser-con-otros para el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo— el mundo en que el Dasein vive sea *siempre* compartido prefigura la concepción heideggeriana del «yo» de la cotidianidad, como veremos en la siguiente sección. Particularmente, ello descarta de inmediato la idea de que cada Dasein viva en primera instancia u originariamente en un mundo privado y luego, de alguna manera, «salga» de este al establecer conexiones con otros. Sin los otros no hay totalidad remisional alguna y, así, no hay mundo. Así, en tanto el mundo es el horizonte que posibilita toda comparecencia *ante* el Dasein, incluyendo la de sí mismo (Rodríguez, 2015a, pp. 129-130), resulta que los otros median y «afectan» el modo en cómo el Dasein se «encuentra» consigo mismo en la cotidianidad. Ello permite comprender la afirmación —bastante extraña en un principio— de Heidegger acerca de «los otros», a saber, que dicha expresión «no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo» sino «más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está» (Heidegger, 2003, p. 118). «Los otros», así, no aparecen como un conjunto de unidades atómicas opuestas a un «yo» determinado a priori en una esfera privada previa, sino que constituyen una suerte de colectivo indeterminado del que el Dasein propio también forma parte a partir de la totalidad remisional abierta colectivamente, el mundo.

2. El uno y la publicidad

A partir de la apertura compartida del mundo como horizonte de comparecencia de los entes, Heidegger afirma que el co-estar del Dasein se da siempre a partir de la comparación

con los otros o, puesto, en sus términos, del «cuidado de la distancia» (Heidegger, 2003, p. 126). Como afirma Heidegger en su curso de 1925:

«...el co-estar-siendo con los demás se da en una relación [de comparación] con ellos, es decir, en comparación con los demás y con lo que los demás hacen es como se considera el hacer, el ocuparse propio más o menos logrado o provechoso» (Heidegger, 2006b, p. 306).

En otras palabras, el Dasein está constantemente preocupado de que su actuar esté alineado con lo determinado como correcto o permisible por los otros (este *agente comunitario* al que también pertenece), pudiendo, por cierto, querer diferenciarse de los otros destacándose por sobre lo común, mas incluso esto se hace siempre bajo los cánones que los otros determinan. Así, el Dasein está sujeto al dominio de los otros (Heidegger, 2003, p. 126), siendo estos quienes determinan la manera de vivir, incluso en la esfera personal o en la misma desobediencia ante la opinión mayoritaria. El modo de actuar del Dasein no hace sino ajustarse a determinados roles que han sido predeterminados y que pueden, finalmente, ser llenados por cualquier Dasein (Heidegger, 2003, p. 126). Para Heidegger, esto implica que el «yo» de la cotidianidad finalmente no sea un ente individualizado y auto-percibido como tal, sino precisamente estos «otros» indeterminados a quienes llama, en su indeterminación colectiva, el *uno*:

«“Los otros” —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “existen” [“da sind”] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno”» (Heidegger, 2003, p. 126).

El uno posee tres caracteres existenciales. En primer lugar, la *distancialidad*, esto es, la ya mencionada preocupación por la distancia entre los comportamientos «personales» y

los comunes o típicos del colectivo anónimo. Luego, la *medianía* como la tendencia del uno a determinar tácitamente ciertas maneras de actuar y de relacionarse. Finalmente, la *nivelación*, concepto que da cuenta de la propensión a rechazar todo comportamiento excepcional (con respecto a lo mediano), ejerciendo así un *aplanamiento* de los modos de ser del Dasein. Evidentemente, estos tres caracteres se relacionan estrechamente entre sí y juntos constituyen lo que Heidegger llama la *publicidad*, existencial que constituye el carácter común de la interpretación del mundo que rige para el Dasein o, en otras palabras, «indica cómo toda proyección relativa al ente intramundano se produce desde una red de significaciones comúnmente creadas» (Martínez, 2005, 402).

Como Heidegger menciona casi a la pasada en *Ser y tiempo* (aunque profundizará más luego, al tratar el concepto de caída), el uno impera porque le permite al Dasein deshacerse de la carga de tener que determinar su ser a partir de sí mismo y tomar responsabilidad por ello (Heidegger, 2003, pp. 127-128). Al comportarse como todos *se* comportan, el Dasein se ve eximido de la necesidad de hacerse cargo de sí, viéndose así *aliviado* (sin embargo, como veremos en el último capítulo, esta tendencia del Dasein a la indeterminación del uno no es absoluta).

A partir de las caracterizaciones previas, es claro que el uno constituye un fenómeno positivo y no una mera privación de algo ¿qué es el uno, entonces? Como afirma enfáticamente Heidegger, es patente que el uno no es ningún ente ni menos aún una categoría general como una especie o clase, *el uno es un modo de ser del Dasein* (Heidegger, 2006b, 309) y, así, es natural que resulte ontológicamente inclasificable para la comprensión unilateral del ser como estar-ahí.

Cabe destacar que a pesar de la valoración notoriamente negativa que trasluce la caracterización heideggeriana del uno y el carácter paradójicamente encubridor de éste (cuestión que se discutirá en la siguiente subsección), el uno cumple un rol esencial en la articulación de una red de significaciones y así, de un «suelo de entendimiento» común

para los Dasein. Sin el uno, no habría mundo compartido y, así, no habría mundo (Braver, 2014, p. 46).

3. La aperturidad del uno

Tal como el uno «posee» los caracteres existenciales ya mencionados, este también abre el mundo de manera particular o, en otras palabras, el Dasein en el modo de ser del uno experimenta, en tanto ser-en-el-mundo, la «relación» con los entes intramundanos, los otros Dasein y sí mismo de manera singular. Esta particularidad de la experiencia del uno se expresa en tres momentos fundamentales⁴⁸ y un cuarto que constituye una suerte de «síntesis» de los primeros tres (entendida, ciertamente, no como mera suma de estos sino como el modo de ser que surge a partir de ellos y su interacción).

El primer momento en cuestión es la *habladuría*. Esta es definida por Heidegger como «la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa» (Heidegger, 2003, p. 169). Se trata, como apunta De Lara (2015, p. 159), de «lo hablado», esto es, aquella articulación lingüística de la interpretación mediana del mundo que, en tanto es repetida y discutida sin mediar un contacto directo con aquello de lo que se habla, pierde su posibilidad originaria de abrir genuinamente el mundo, encubriéndolo (Heidegger, 2006b, p. 342). La habladuría, sin embargo, constituye el trasfondo interpretativo en que todo Dasein se mueve en la cotidianidad (en tanto «entregado» al uno) y, así, no es un estado que sea superable, como afirma Heidegger en este pasaje particularmente iluminador:

⁴⁸ En la estructura de *Ser y tiempo*, estos caracteres de la experiencia del uno resultan ser instancias particulares de los tres momentos de la constitución del «ser-en» en cuanto tal, a saber, la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Para efectos del presente trabajo, sin embargo, el tratamiento de dichos existenciales será omitido al no ser necesario para abordar el tema central. Para una explicación muy clara y concisa de ello ver De Lara (2015).

«Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein (...) El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido (...) No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso» (Heidegger, 2003, pp. 169-170).

El segundo momento de la aperturidad de uno, por su parte, es denominado por Heidegger *curiosidad*. Este concepto mienta una particular forma de «encuentro perceptivo con el mundo» (Heidegger, 2003, p. 170) que se caracteriza por la constante necesidad de acceder a lo nuevo y la consecuente incapacidad de quedarse en algo (ibíd., p. 172). Ésta se funda en la posibilidad que surge en el ocio, momento en que la circunspección queda liberada del constante atareo con el mundo y se entrega a un permanente saltar entre fenómenos sin involucrarse realmente con ninguno. El carácter de la curiosidad queda perfectamente ilustrado en el siguiente pasaje del curso de 1925 ya referido:

«...la curiosidad presenta únicamente algo *para haberlo visto*, es decir, siempre para poder pasar una y otra vez, de eso que ya se ha visto a lo siguiente. El por-mor-de-qué de la curiosidad no es una presencia concreta, sino la posibilidad del cambio constante de presencia; es decir, el no demorarse de la curiosidad se ocupa en el fondo de no tener que intervenir, de simplemente estar entretenido con el mundo» (Heidegger, 2006b, p. 346).

El tercer momento, la *ambigüedad*, refiere a la incapacidad por parte del Dasein de juzgar el carácter genuino o no de lo que se le presenta (entendiendo como genuino aquella

visión o interpretación fundada en un encuentro directo con las «cosas» en cuestión)⁴⁹. En cierta forma, la ambigüedad resulta una consecuencia directa del ocultamiento consumado por la habladería y la curiosidad. Todo —incluyendo los demás Dasein y el Dasein propio (Heidegger, 2003, p. 173)— aparece accesible a todos como objeto de discusión y, al mismo tiempo, nada lo está realmente por cuanto la posibilidad originaria de encuentro y de involucramiento genuino está velada por la interpretación mediana.

Estos tres momentos, configuran aquello que Heidegger denomina la *caída*. Ella refiere al desarraigo estructural en el que vive el Dasein cotidiano, la perdición de éste en el mundo a partir del alejamiento de sí (y, así, del genuino encuentro con los entes), posibilitado y mediado por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad (Heidegger, 2003, p. 1975). Dicha caída posee un carácter eminentemente móvil, entendiéndose mejor como «movimiento de caída» (Heidegger, 2006b, p. 351). Resulta importante notar que la caída no es en ningún sentido una posibilidad en la que eventualmente pueda incurrir la existencia, sino una manera de ser del Dasein que está inscrita en su estructura existencial (Heidegger, 2003, p. 176). Se puede apreciar, en efecto, como este ser absorbido por el mundo estaba ya prefigurado en la determinación primera del Dasein como ser-en-el-mundo, noción que traía consigo el inmediato aparecer del Dasein en un mundo que mediaba incluso la relación consigo mismo. La caída, al igual que anteriores existenciales, «posee» ciertos caracteres que la constituyen como tal. Tomando en consideración del tema del presente trabajo, nos permitiremos destacar uno: la *alienación*. Ella consiste en el extrañamiento por parte del Dasein de su propio ser, a saber, la pérdida de «conexión» con su sí mismo propio como consecuencia de su entrega y dispersión; en la alienación, al Dasein se le «oculta su más propio poder-ser» (ibíd., 178), por cuanto las posibilidades a partir de las que se proyecta no son nunca las genuinamente suyas, sino las previamente niveladas por el uno. Así, la comprensión de sí propia del Dasein caído surge desde la

⁴⁹ Cabe destacar, sin embargo, que aun cuando no es explicitado por Heidegger, dicha imposibilidad es también acompañada por un *no querer* determinar dicho carácter, como bien indica De Lara (2015, p. 27).

huida de sí y no desde un encuentro originario consigo mismo (posibilidad que será el tema central del siguiente capítulo).

4. La *reflexión* como origen del uno-mismo

El Dasein caído, perdido en el mundo y alejado de sí, posee un peculiar modo de *apresentación* de sí mismo, a saber, el uno-mismo. Dicha comparecencia de sí está, como vimos, estructuralmente mediada por el mundo compartido abierto por el Dasein y, particularmente, por los caracteres de ser del uno ya tematizados. Sucintamente, esta puede definirse como «un conjunto de representaciones genéricas que anticipan mecánicamente el campo del haber de ser y que en esa anticipación mecánica ocultan precisamente la posible relación consigo mismo que la existencia significa» (Rodríguez, 2004, p. 76).

Como la misma noción de caída prefigura, esta referencia o comprensión de sí del Dasein cotidiano surge del alejamiento del Dasein de su sí mismo propio —esto es, «de sus verdaderas disposiciones afectivas y estar abierto originarios» (Heidegger, 2006b, p. 342)— y su absorción en el mundo *en* el que vive. En consecuencia, dicha comprensión está atravesada por la referencia inmediata del Dasein inmerso en el mundo, a saber, los entes intramundanos con los que esta permanentemente ocupado (Heidegger, 2003, p. 119). Así, el uno-mismo como comprensión de sí del Dasein cotidiano no es resultado de una reflexión expresa «en el sentido de una percepción interna replegada sobre sí» mas sí de una *reflexión* entendida literalmente, a saber, como un «refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa» (Heidegger, 2000 pp. 226). En otras palabras, el Dasein se encuentra con su sí mismo en primera instancia en su labor ocupada con los útiles, nunca en la reflexión solipsista de un «mundo privado», y dicho encuentro da origen al uno-mismo, referencia permeada por la interpretación pública del uno, no por el encuentro genuino del Dasein con su sí mismo y su poder-ser.

El fenómeno anterior constituye, para Heidegger, la razón última que explica la tendencia de la filosofía occidental desde sus inicios a comprender el modo de ser de todo, incluyendo el de sí mismo, como «estando-ahí» (Heidegger, 2003, p. 130). Puesto de otra forma, la caída del Dasein está en el corazón de la comprensión ontológica subyacente en la tradición filosófica. Por supuesto, la explicación de Heidegger resulta incompleta pues, como el mismo reconoce hacia el final de *Ser y tiempo*, no es evidente por qué la comprensión de ser derivada de la caída toma como «molde» el estar-ahí y no el modo de ser con el que el Dasein se «encuentra» originariamente, a saber, el del útil (ibíd., p. 437). Sin embargo, la comprensión de los «errores» de la tradición filosófica como consecuencia de una estructura existencial del Dasein constituye un elemento importante del armazón de *Ser y tiempo*, además de indicar el camino que una filosofía que no quiera *caer* en lo mismo —valga la redundancia— debe seguir, esto es, apuntar hacia la posibilidad de un modo de ser no caído del Dasein. A ello se aboca Heidegger en la segunda sección de su *opus magnum* y constituye el tema central del siguiente capítulo toda vez que en este modo de ser se funda la comprensión de sí alternativa al uno-mismo, el sí mismo propio.

Capítulo III: La propiedad

El presente capítulo tiene por objetivo dar cuenta de la segunda forma de la «subjetividad» en *Ser y tiempo*, a saber, la propiedad como modo de ser del Dasein, y la consecuente referencia a sí que ella entraña (i.e. el «yo» propio o sí mismo). Para ello, en la primera sección se mostrará cómo «surge» este momento en la analítica existencial heideggeriana y se ilustrarán los fenómenos que posibiliten la «acreditación» fenomenológica de éste. Finalmente, se profundizará en el carácter de este segundo momento, poniéndose un especial énfasis en la «identidad» del Dasein que de él «surge».

I. El camino al sí-mismo propio

A primera vista pareciese que el resultado de la analítica existencial desarrollado en la primera parte de *Ser y tiempo* resulta satisfactorio, toda vez que culmina con la comprensión de los existenciales descubiertos en el análisis fenomenológico como expresiones o momentos de una estructura unitaria y con «evidencia» fenoménica, el cuidado (ver, sobre todo, §41 y §42). Sin embargo, los indicios de un modo de ser alternativo al caracterizado por la caída en el mundo evidencian la incompletitud de dicha interpretación del Dasein y, así, la necesidad de un análisis ulterior. La presente sección busca dar cuenta de la manera en que, en la segunda sección de *Ser y tiempo*, se «transita» (metódica y fenoménicamente) desde el Dasein caído hacia la propiedad como posible modo de ser del Dasein. Para ello, se discutirá en primer lugar de dónde surge la necesidad de ir más allá del análisis del Dasein cotidiano. Luego, se dará cuenta brevemente del tratamiento de la muerte en *Ser y tiempo*, enfatizándose el rol que cumple en la mentada transición. Posteriormente, y acorde con las exigencias de una investigación fenomenológica, se dará cuenta de los fenómenos que permiten «justificar» la propiedad

como una posibilidad efectiva del Dasein (y no sólo una construcción teórica). Finalmente, se cerrará la sección con una discusión acerca de la negatividad «esencial» del Dasein.

1. La insuficiencia del análisis del Dasein caído: de la necesidad y posibilidad de una interpretación originaria

Heidegger cierra la primera sección de *Ser y tiempo* con dos preguntas que motivan toda la segunda mitad del libro: «¿ha quedado abierta, con el fenómeno del cuidado, la constitución ontológico-existencial más originaria del Dasein? (...) La investigación hecha hasta ahora, ¿ha logrado poner ante nuestra vista al Dasein como un todo?» (Heidegger, 2003, p. 230). En el capítulo siguiente, primero de la segunda sección, el filósofo alemán parte recapitulando lo alcanzado hasta el momento y cómo se enmarca ello en el objetivo específico de la investigación, derivando a partir de éste la relevancia de dar una respuesta adecuada a las exigencias ya planteadas, a saber, dar cuenta del Dasein *originariamente* y en su *totalidad* (ibíd., p. 231). Si bien Heidegger no lo plantea explícitamente en *Ser y tiempo*, una breve inspección nos muestra que ambas exigencias no son sino dos caras de la misma moneda, toda vez que tanto la idea de originariedad incompleta como la de totalidad no-originaria resultan patentemente contradictorias (mientras que en el caso de la primera esto resulta evidente, para la segunda se requiere enmarcar el sentido de totalidad puesto aquí en juego, a saber, ontológico)⁵⁰. Como es predecible dado el énfasis puesto en dichas preguntas, Heidegger responde negativamente a ambas, afirmando que el cuidado, si bien ha permitido mostrar una suerte de origen común en las estructuras existenciales del Dasein previamente estudiadas, no ha logrado por sí mismo dar cuenta del Dasein en su integridad.

⁵⁰ Dicha «equivalencia» entre totalidad y originariedad es sugerida por Heidegger en el curso del semestre de verano de 1925: «La interpretación fenomenológica del *Dasein*, si quiere proceder de manera adecuada, tiene que preguntarse si ha logrado situar en su haber previo desde un principio de manera originaria y auténtica lo que constituye el asunto de su análisis, esto es, el *Dasein*; dicho más precisamente: si con la puesta en marcha del análisis del *Dasein* lo ha captado y concebido ya de antemano a éste de tal manera que se le diera el ente íntegro en su integridad» (Heidegger, 2006b, p. 384).

La «incompletitud» de la caracterización alcanzada del Dasein tiene dos sentidos (como veremos en las siguientes secciones, ambos están profundamente relacionados, aunque no sea evidente en una primera aproximación), a saber, 1) la consideración exclusiva del modo de ser cotidiano y, así, impropio del Dasein (Heidegger, 2003, p. 233); y 2) la ausencia de una investigación «temporalmente completa», esto es, una que abarque desde el nacimiento hasta el fin del Dasein, la muerte⁵¹ (ibíd.).

Por otra parte, en la introducción a la segunda sección de *Ser y tiempo*, Heidegger destaca otra exigencia, esta vez de corte estrictamente metódico, que guiará la investigación: la necesidad de anclar toda interpretación —en particular, la ontológica— en la experiencia «concreta» del «objeto» interpretado⁵² (Heidegger, 2003, p. 232). Manifiestamente, dicha exigencia, ciertamente, no es sino una reelaboración explícita de los principios ya delineados en §7 a propósito del sentido de la investigación fenomenológica. La necesidad de reafirmarla a mitad de camino surge del cambio en la orientación de *Ser y tiempo* que trae la segunda sección. Mientras que la primera sigue fielmente la experiencia de la cotidianidad y, así, la directriz de apegarse a la experiencia, la segunda se aleja de ésta al considerarla indisociable del modo de ser impropio, dejando así fuera una «dimensión» igualmente relevante para el objetivo de Heidegger. Surge, así, la necesidad de mostrar cómo el fenómeno de la propiedad se «acredita» en la experiencia, toda vez que constituye una salida de la cotidianidad en que se ha anclado, hasta el momento, el análisis⁵³. Al respecto, el siguiente pasaje de *Ser y tiempo* resulta particularmente iluminador:

⁵¹ Estrictamente, la interpretación que se hace cargo de este carácter «extendido» en el tiempo del Dasein no será posible sino luego del tratamiento de la temporeidad (en particular, en la investigación de la historicidad del Dasein, capítulo quinto de *Ser y tiempo*). Así, la muerte no resulta sino una «primera vuelta» del círculo hermenéutico en cuanto a la consideración del Dasein en su integridad.

⁵² Heidegger elabora al respecto usando las nociones de «ver previo», «haber previo» y «tener previo» como constituyentes de la situación hermenéutica. Tomando en consideración el objetivo del presente trabajo, dicha conceptualización no será explícitamente tratada.

⁵³ Resulta interesante la conclusión de Øverenget acerca del sentido de la segunda parte y, en general, de la búsqueda de unidad en las estructuras existenciales a partir de esta exigencia: «Un principio fundamental en la fenomenología de Heidegger es que todos los pasos en el desarrollo de su ontología fundamental deben recibir una confirmación pre-ontológica. Las características existenciales del Dasein son definidas como momentos estructurales, no independientes. Por tanto, si estos momentos no pueden ser relacionados con

«El óntico-existencial darse la espalda, en razón de su carácter de apertura, ofrece fenoménicamente la posibilidad de entender ontológico-existencialmente el ante-qué de la huida en cuanto tal. Dentro del óntico “lejos de” que se halla en el darse la espalda, el ante-qué de la huida puede ser comprendido y conceptualizado en una vuelta hacia atrás fenomenológicamente interpretativa» (Heidegger, 2003, p. 185).

Como se tratará en las siguientes secciones, la aproximación a la posibilidad de la propiedad a partir de la huida del Dasein se ancla en fenómenos particulares, denominados por Vigo «fenómenos de acceso» (Vigo, 2015c, p. 272), siendo especialmente significativos la angustia y la llamada de la conciencia. A primera vista, la posibilidad de acceder a algo partir de la huida de ello podría parecer algo forzado, una suerte de «acrobacia fenomenológica» para sortear un problema irresoluble. Sin embargo, una segunda vuelta del asunto nos muestra que dicho paso es, en realidad, natural. Si no hubiese manera de acceder al modo de ser propio del Dasein, la impropiedad no podría siquiera ser constatada como tal, de manera que el extrañamiento y ocultamiento de sí no puede ser completo (Vigo, 2015a, p. 206). Establecido esto, el fenómeno mismo de la huida de sí resulta el punto de partida natural para acceder a este, ¿dónde más cabría buscarlo?

2. Muerte y propiedad

La interpretación de la muerte presentada en *Ser y tiempo* constituye posiblemente uno de los aspectos más discutidos de la obra de Heidegger, importancia de la que presumiblemente el filósofo alemán era consciente al dedicarle a éste un capítulo completo de su *opus magnum*. Dada la riqueza del análisis heideggeriano y tomando en

un concretum, un concretum absoluto, o si incluso ellos impiden la aparición de tal entidad, se sigue que estas características no tienen un estatuto ontológico» (Øverenget, 1998, p. 244) (traducción del autor).

consideración el objetivo del presente trabajo, no se hará un análisis pormenorizado de la problematización heideggeriana de la muerte, presentándose sólo sucintamente sus características principales para luego poner el foco en el rol que esta cumple en la «transición» desde el Dasein de la cotidianidad al Dasein propio (cuestión que será completada en el tratamiento de la *voz de la conciencia* en la siguiente sección).

En primer lugar, resulta necesario aclarar que para Heidegger lo —ontológicamente— relevante no es el momento en que expiramos (esto es, en la muerte como «hecho») sino más bien la manera en que toda nuestra vida está orientada a dicho evento y, así, es profundamente marcada por él. En otras palabras, lo que le interesa a Heidegger es la muerte como «estar-vuelto-hacia-el-fin» (Heidegger, 2003, p. 249), la muerte como *posibilidad* siempre «presente» en el horizonte del Dasein. En la medida en que, recordemos, el Dasein es siempre un salir de sí, un *anticiparse-a-sí* (como deja claro la interpretación de éste como cuidado (ibíd., p. 192)), la muerte en tanto posibilidad a la que el Dasein está permanentemente adelantándose es parte constituyente del Dasein y no algo que le sobrevenga desde el exterior⁵⁴. En *Ser y tiempo*, Heidegger arriba a esta conclusión luego de hacerse cargo *in extenso* de un potencial objeción levantada por el mismo a propósito de la posibilidad de hacerse cargo del Dasein como totalidad siendo que este se caracterizaba por una «esencial» incompletitud. Así, la objeción queda refutada al mostrar que, de hecho, el carácter de constante anticipación del cuidado es justamente aquello que permite la aprehensión íntegra del Dasein, en la medida en que es gracias a éste que se puede entender como incorporando en sí la muerte, entendida esta como posibilidad (ibíd., p. 259). Heidegger, plantea, así, que es a través del estar-vuelto-hacia-el-fin que el Dasein alcanza su integridad (Heidegger, 2006b, p. 390). Aunque no es sostenido explícitamente así por el filósofo alemán, a la luz de la «equivalencia» discutida más arriba entre los dos sentidos de incompletitud del análisis de la primera sección de

⁵⁴ En un pasaje del curso de 1925, Heidegger va aun más lejos, declarando que «el *Dasein* es en esencia su muerte» (Heidegger, 2006b, p. 391). La discusión relativa al sentido de dicha afirmación excede el objetivo del presente trabajo, mas cabe mencionar que en *Ser y tiempo* no se encuentra aserción alguna en la misma línea, lo que sugiere que Heidegger descarta dicha idea.

Ser y tiempo es posible afirmar que dicha idea solo tendrá sustento en la medida en que se muestre cómo a partir de la muerte el Dasein alcanza también la posibilidad de la propiedad. En la medida en que esta última constituye una «modificación existencial del uno» (Heidegger, 2003, p. 130), corresponde primero mostrar la manera en que el uno comprende la muerte, esto es, la manera como se presenta ésta al Dasein cotidiano.

Como es de esperar a partir de la anterior caracterización del uno, éste concibe e interpreta la muerte a partir de una nivelación que la reduce a un evento externo que puede ocurrir, mas todavía no ocurre. Ello se refleja claramente en la expresión «uno se muere», que aleja la inminencia de la muerte y la certeza personalísima de ella a la categoría de algo que «pasa», pero no le pasa a nadie en particular y, específicamente, no me pasa a mí⁵⁵. Dicho acercamiento a la muerte no es sino un darle la espalda a ella en su sentido propio, esto es, en su carácter de posibilidad constantemente «presente en» el Dasein⁵⁶:

«La muerte es comprendida en tal decir [“uno se muere”] como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza (...) El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. La hace pasar por algo ya siempre “real”, ocultando su carácter de posibilidad...» (Heidegger, 2003, p. 253).

Tal huida de la muerte como posibilidad, sin embargo, atestigua la referencia del Dasein impropio a la muerte (en la medida en que dicha huida dista mucho de una indiferencia, y

⁵⁵ Para una interesante discusión en relación a la «certeza» que tiene el uno de la muerte, la insuficiencia de esta y la relación con la discusión heideggeriana de la *verdad de la existencia* ver Vigo (2015b, pp. 249-253).

⁵⁶ En realidad, tiene un carácter específico que la distingue de una posibilidad cualquiera del Dasein, pues «es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein» (Heidegger, 2003, p. 259). En lo que compete al tema de nuestro trabajo, destacaremos únicamente las dos primeras «características», aun cuando Heidegger se esmera en explicar el sentido y relevancia de todas ellas (ver, en general §§50-51).

así, constituye una actitud *positiva* del Dasein en relación con su muerte), revela así el carácter de estar-vuelto-hacia-el-fin del Dasein en su modo impropio. Dicho primer momento de la relación entre el Dasein y su muerte permite, por oposición, la determinación de un concepto existencial de muerte. Sin embargo, como se discutió al principio de este capítulo, el Dasein también existe en un modo propio y, así, se hace necesario dar cuenta de la «actitud» ante la muerte propia, de otro modo, «la interpretación existencial del estar vuelto hacia el fin adolecerá de una esencial insuficiencia» (Heidegger, 2003, p. 259).

La actitud propia ante la muerte es denominada por Heidegger *adelantarse* y se refiere no a un esperar o querer la muerte, sino a «comprenderla en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad» (Heidegger, 2003, p. 261). Puesto de otra forma, la actitud propia ante la muerte no es sino un reconocerse mortal en sentido propio, *tomar consciencia* de que el fin de la existencia es inexorable y siempre inminente y hacerse cargo de lo que ello implica. La muerte así entendida «devuelve» al Dasein a su ser más propio, arrancándolo de las garras del uno: «*El adelantarse hasta la muerte en todo momento del Dasein significa salir del uno y recogerse el Dasein, en el sentido de optar por sí mismo*» (Heidegger, 2006b, p. 397). Ello sucede porque la muerte, en tanto posibilidad más propia e irrespectiva del Dasein, singulariza y *aísla* a este en la medida en que lo enfrenta a la imposibilidad de descansar en «los otros» (es decir, en el uno) en el hacerse cargo de su fin. Así, como enfatiza Heidegger, la anticipación de la muerte «pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros...»⁵⁷ (Heidegger, 2003, p. 263). El Dasein, enfrentado a la posibilidad del fin de su existencia, es sacado de la absorción en las cosas que caracteriza a la caída, se «desvanece por completo la posibilidad esa de sustitución y representación» que caracteriza la vida

⁵⁷ Por supuesto, ello no implica el Dasein individualizado prescinda del mundo y de los otros Dasein (ni siquiera que su interpretación de sí deje de estar mediada por éstos). Ello no tendría sentido a la luz de la comprensión de Heidegger de la compenetración entre el Dasein y su mundo, por una parte, y el coestar como estructura originaria del ser-en-el-mundo, por otra (Adrián, 2015b, p. 38).

pública. Sólo al enfrentarse a la muerte el Dasein puede decir de modo propio «yo soy» (Heidegger, 2006b, p. 397). Así, la anticipación de la muerte abre la posibilidad de una existencia propia al poner en crisis la inmersión ocupada cotidiana.

No obstante las consideraciones anteriores, el filósofo alemán, haciendo gala de su apego a las exigencias de la fenomenología, declara que todo el análisis de una actitud propia ante la muerte (y así, de la posibilidad de la propiedad) no es sino una teorización vacía hasta que no se *muestre* en los fenómenos mismos la posibilidad de dicho modo de ser. En otras palabras, Heidegger, se pregunta si acaso el Dasein «atestigua desde su más propio poder-ser, la posibilidad de un modo propio de existencia» (Heidegger, 2003, p. 266). Como es de esperar, la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa. Dicho «testimonio» de la posibilidad de un modo propio de existencia lo dará la voz de la conciencia, como se verá en la siguiente sección.

3. La «acreditación fenoménica» de un poder-ser propio

Como se adelantó, es el fenómeno de la voz de la conciencia el que muestra en la existencia misma la posibilidad de la propiedad del Dasein, «respaldando» fenoménicamente así las reflexiones heideggerianas referidas a un modo propio de estar vuelto hacia la muerte.

Sin embargo, el rol de la voz de la conciencia de abrir la propiedad como posibilidad de la voz de la conciencia descansa en un fenómeno tematizado en la primera parte de *Ser y tiempo* a propósito del cuidado como estructura fundamental del Dasein, a saber, la angustia. Si bien la propiedad como posibilidad del Dasein no es explícitamente tratada en la discusión heideggeriana de la angustia (es más, dicho problema está en general ausente en toda la primera parte de *Ser y tiempo*), una lectura atenta devela que el rol de ésta como «bisagra» entre ambos modos de ser del Dasein estaba ya prefigurado (e.g. Heidegger, 2003, p. 188).

La angustia es una particular disposición afectiva (i.e. una de las estructuras co-originarias del ser-en, la contraparte ontológica de lo conocido como el estado de ánimo⁵⁸) cuyas características Heidegger ilustra contrastándola con el miedo, otra disposición afectiva con una estructura similar que suele confundirse con ésta (Heidegger, 2003, p. 185; ver, además, §30 para el análisis heideggeriano del miedo). En el miedo, postula el filósofo alemán, el ante-qué, esto es, el «objeto» amenazador, es siempre un ente intramundano (por ejemplo, un perro con apariencia amenazante que se acerca a mí), mientras que en la angustia no es nada específico lo que amenaza, el ante-qué es totalmente indeterminado (ibíd., p. 186). En efecto, afirma Heidegger, aquello que provoca la angustia, lo amenazante, no es un ente intramundano, lo que se reafirma en la respuesta usual ante la pregunta por la fuente de la angustia, *en realidad no era nada* (ibíd., p. 187). Más aun, la angustia induce una sensación de desconexión con todo lo intramundano, apareciendo éste como irrelevante. En palabras de J. J. Norro, «...el ante-qué de la angustia es, negativamente, la insignificancia de todo ente, la nada óntica; y, positivamente, el estar-en-el-mundo» (Norro, 2015, p. 172).

El rol metódico fundamental de la angustia (Heidegger, 2003, p. 190) es precisamente consecuencia de aquel alejamiento del «mundo» que esta induce en el Dasein. En palabras de Heidegger,

«El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público (...) Con el “por” del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein como ser-posible, vale decir, como aquello

⁵⁸ Como se mencionó anteriormente, no se tratará aquí con mayor detalle la disposición afectiva ni los demás constituyentes del ser-en. Ver §§28-34 de *Ser y tiempo* y De Lara (2015) para una exposición de éstos y su lugar en el proyecto heideggeriano.

que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento» (Heidegger, 2003, pp. 187-188).

Al interrumpir la absorción cotidiana del Dasein, la angustia deja al Dasein en una suerte de desamparo interpretativo, evidenciando el carácter personalísimo del «tener que ser» de éste y abriendo así la posibilidad de comprenderse como un sí mismo. Cabe destacar que la angustia, en tanto disposición afectiva, le *sobreviene* al Dasein (Heidegger, 2003, p. 136), no pudiendo este provocarla de manera alguna (esto es explícitamente afirmado en el curso de 1925 (Heidegger, 2006b, p. 365)). Sin embargo, como se discutirá en las secciones sucesivas, hay un «componente activo» en la salida de la impropiedad como modo de ser que resulta esencial para la apropiación de sí mismo del Dasein.

Es manifiesta la similitud entre los «efectos» de la angustia y el modo propio de estar vuelto hacia la muerte anteriormente discutido. En el curso de 1925, Heidegger aborda brevemente la relación entre éstos, diciendo simplemente que la angustia se presenta de modo eminente mas no exclusivamente ante la muerte (Heidegger, 2006b, p. 365)⁵⁹. Al respecto, la interpretación del célebre estudio de Richardson resulta particularmente iluminadora. Según ésta, ambos fenómenos están íntimamente ligados, toda vez que es la ininterrumpida amenaza de la muerte la fuente última de toda angustia, al enfrentar al Dasein a su propio fin y, así, a la insignificancia de todo cuanto lo «rodea». Así, se llega a afirmar que «“estar-vuelvo-hacia-el-fin” es, esencialmente, angustia» (Richardson, 1996, p. 79)⁶⁰.

Hecha la caracterización anterior de la angustia —cuya relevancia se hará prontamente patente, cabe volver a aquello que de acuerdo con lo señalado anteriormente constituye la

⁵⁹ Resulta interesante, sin embargo, que en la estructura interna de *Ser y tiempo* aparece la muerte antes que la angustia como «bisagra» entre ambos modos de ser del Dasein (Adrián, 2015a, p. 319).

⁶⁰ Cabe notar, sin embargo, que dicha interpretación no es universalmente compartida entre los lectores y comentaristas de Heidegger. Por ejemplo, Braver plantea que ambos fenómenos son separables aún cuando cumplan el “mismo” rol de quiebre con la absorción cotidiana en el mundo (Braver, 2014, p. 84).

acreditación fenoménica de la posibilidad de un modo de ser propio, esto es, la voz de la conciencia (cuestión a justificar en la presente sección). La relación entre el análisis heideggeriano de la muerte y el tratamiento del fenómeno de la conciencia es muy bien vista por Vigo, quien entiende a este último como la consideración del «ser propio» del Dasein «desde la perspectiva que abre la pregunta por la posibilidad, ya en y desde la asunción ejecutiva de la propia mortalidad (finitud), de un hacerse cargo de sí...» (ver Vigo, 2015c, pp. 271 ss.). En efecto, mientras que la voz de la conciencia proporciona en el plano metódico el correlato fenoménico del «tránsito» de la propiedad a la impropiedad (cuya dimensión ontológica fue abordada ya en la discusión del modo propio de estar vuelto hacia la muerte⁶¹), en la «narrativa» de *Ser y tiempo*, ésta responde a la pregunta por el «cómo» del tránsito desde la impropiedad hacia la propiedad.

Concretamente, Heidegger introduce la voz de la conciencia como aquello que, en primera instancia, le revela al Dasein su sí mismo en su posible propiedad y, a partir de allí, le permite a éste encontrarse en su dispersión en el uno (Heidegger, 2003, p. 268). El filósofo alemán lleva a cabo su análisis de este fenómeno en una constante contraposición con lo comúnmente así denominado (i.e. la «comprensión vulgar de la conciencia»), por ejemplo, enfatizando que la conciencia es, a fin de cuentas, un *modo de ser* del Dasein, y no un evento que ocasionalmente ocurra (ibíd., p. 269). Así, rápidamente arriba a que la conciencia se comprende propiamente como una *llamada* y, así, constituye un modo del discurso que impele al Dasein a hacerse cargo de su poder-ser sí mismo. En tanto llamada (determinación que, como Heidegger se apresura a aclarar, no es en modo alguno metafórica), un análisis adecuado de ésta debe dar cuenta de sus cuatro momentos constitutivos, a saber, 1) quién llama, 2) quién es llamado, 3) hacia dónde es llamado y 4) qué es lo comunicado en la llamada. Las respuestas a estas preguntas parecen inmediatas: en la voz de la conciencia, quien llama y el llamado resultan ser, en ambos casos, el Dasein; la llamada es hacia el sí mismo propio y lo comunicado, en sentido estricto, es

⁶¹ Nuevamente, nuestra interpretación se basa en la de Richardson (ver, por ejemplo, Richardson, 1996, pp. 77-78).

nada (ibíd., pp. 272-273). Sin embargo, es patente que por sí solas resultan insuficientes (¿qué sentido tiene que el Dasein se llame a sí mismo? ¿cómo puede tener efecto alguno una llamada que no *dice nada*?). Así, Heidegger debe plantear una suerte de «escisión» del Dasein, toda vez que quién llama no puede ser, ciertamente, el *mismo* que el llamado⁶². En efecto, el filósofo sostiene que quién llama es el Dasein que se encuentra en lo más profundo de su desazón, esto es, el Dasein acosado por la angustia y el distanciamiento de lo intramundano que esta genera (ibíd., p. 277). Se aprecia así la relación constitutiva entre la voz de la conciencia y la angustia, siendo esta última lo que da pie al llamado y, así, un elemento fundamental en el «éxito» de éste (mas no suficiente, como veremos en la siguiente sección). Por su parte, quien es llamado es, previsiblemente, el Dasein en su inmersión caída en el mundo (ibíd., p. 278).

En cuanto a *lo dicho* en la llamada, Heidegger sostiene que no es nada, esto es, la llamada «habla» callando. En efecto, el filósofo afirma que la llamada debe ser silenciosa apelando a que, de otra forma, esta sería susceptible de caer en la interpretación pública del uno, anulando así su «efecto» (Heidegger, 2003, p. 277). En la medida en que la llamada no comunica ningún hecho⁶³, deja fuera de juego a la interpretación pública que todo lo vacía y transforma en objeto de curiosidad. Sin embargo, si bien la llamada no *dice* estrictamente nada, sí interpela de algún modo al Dasein, acusándolo de ser *culpable* (ibíd., p. 281). Dicha naturaleza de la llamada la obtiene Heidegger a partir de la comprensión vulgar de la conciencia, mas —tomando en consideración el carácter ocultante de la interpretación cotidiana de los fenómenos— no la toma al pie de la letra, reinterpretándola⁶⁴ (Heidegger,

⁶² Al menos no en la comprensión tradicional de la identidad (concebida a partir de lo subsistente que «está-ahí», ver Capítulo 1). Como se verá hacia el final de la siguiente sección, será necesario reformular la noción de identidad de éste, haciéndole justicia a su modo propio de ser. Hecho esto, se hará patente que «ambos» Dasein son, en efecto, *el mismo*.

⁶³ Cabe notar que, aún «diciendo nada» (más aun, precisamente por eso), la apelación propia de la voz de la conciencia es inequívoca (ver, por ejemplo, Heidegger, 2003, p. 274 y p. 295). Resulta de especial interés la discusión de Rodríguez (2004, pp. 79 ss.) a propósito de la relevancia para el sentido del proyecto heideggeriano de la posibilidad de un mensaje cuyo sentido es inequívoco y va, así, más allá de toda interpretación.

⁶⁴ Para una discusión acerca de la interpretación ontológica de la culpa y su relación con la vulgar y de cómo esta no es sino una instancia más de un lineamiento estructural de *Ser y tiempo* ver Vigo (2015c, pp. 289 ss.).

2003, p. 281). En efecto, el filósofo lleva a cabo un análisis del sentido último de la culpabilidad retrocediendo a partir de la comprensión común, llegando finalmente a lo siguiente:

«Definimos, pues, la idea existencial formal de “culpable” de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser-fundamento de una nihilidad* (...) El fundamento no tiene forzosamente que recibir su nihilidad de lo fundado por él. Pero esto implica lo siguiente: *ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés, éste sólo es posible “sobre la base” de un originario ser-culpable*» (Heidegger, 2003, p. 284).

La última parte del pasaje remite al carácter inherentemente culpable del Dasein, no siendo, por tanto, consecuencia de alguna acción de éste. En efecto, la culpabilidad originaria del Dasein no es de índole ética, al contrario, el Dasein sólo puede ser éticamente culpable porque su existencia está desde siempre permeada por una negatividad. Esta negatividad del Dasein se evidencia fundamentalmente en tres aspectos. En primer lugar, en el carácter de arrojado del Dasein (Heidegger, 2003, p. 135), el no haberse puesto a sí mismo en la existencia. En segundo lugar y estrechamente relacionado con lo anterior, las posibilidades que se le abren al Dasein en tanto poder-ser están restringidas de antemano por la condición particular en la que se encuentra cada Dasein en su facticidad (en efecto, como ejemplifica Braver (2014, p. 87), nosotros, en tanto humanos del siglo XXI, simplemente no podemos ser samuráis, no es esta una posibilidad abierta dada nuestra condición fáctica). Finalmente, el Dasein en tanto proyecto se ve atravesado por la negatividad en un segundo sentido: cualquier posibilidad a partir de la cual proyecte su poder-ser implica ineluctablemente la renuncia a innumerables otras (Heidegger, 2003, p. 285). Como bien señala Richardson, la negatividad que atraviesa al Dasein es precisamente la causa de que este caiga en la impropiedad (Richardson, 1996, p. 82), siendo así esta el testimonio último de la culpabilidad del Dasein.

Al presentar el primer sentido en que el Dasein está atravesado por la negatividad, Heidegger menciona casi a la pasada que éste, aun no habiéndose puesto a sí mismo en la existencia, debe *hacerse cargo de sí*⁶⁵ (Heidegger, 2003, p. 284), sugiriéndose que alguna noción de responsabilidad está en el centro de la culpabilidad del Dasein. En efecto, para Adrián es aquí donde radica el sentido originario de la culpa: «La culpa existencial refleja nuestro tener que responder por nosotros mismos y asumir las responsabilidades en que hemos sido arrojados» (Adrián, 2015b, p. 56). Asimismo, el carácter «culpabilizante» de la llamada —al igual que el ya discutido *adelantarse*— anticipa lo que para Heidegger constituye el núcleo último del ser del Dasein, la temporeidad: «La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; pre: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; hacia atrás: hacia la condición de arrojado» (Heidegger, 2003, p. 287). La llamada «le recuerda» al Dasein su condición de arrojado e impele a éste a responsabilizarse de sí mismo en su proyectarse a posibilidades.

II. El sí-mismo propio

En la sección anterior se discutió la manera en que el Dasein *puede* «transitar» desde su absorción inmediata en el mundo hacia la propiedad como modo de ser en que éste se adueña de sí mismo. En particular, se enfatizó el rol que la muerte como «posibilidad de la imposibilidad de la existencia» cumplía en esta modificación existencial y el fenómeno que daba pie a dicho tránsito y atestiguaba su posibilidad óntica, la llamada de la conciencia. La presente sección tiene por objetivo caracterizar el sentido y alcance de la propiedad en general y de la referencia a sí que le es propia. Para ello, se discutirá en primera instancia la «disposición» que permite la adecuada comprensión de la llamada (el

⁶⁵ Ello se relaciona directamente con la idea del Dasein como «ser del fundamento» («El Dasein no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que éste brotara de un proyectarse del propio Dasein, pero, siendo sí-mismo, el Dasein es, sin embargo, el ser de este fundamento», Heidegger, 2003, p. 285).

querer-tener-conciencia) y la consecuencia de dicha comprensión, que resulta ser también el núcleo de la propiedad como modo de ser del Dasein, la resolución precursora. Finalmente, se discutirá cómo lo anterior —en conjunto con la previa caracterización del Dasein impropio— permite plantear una noción de identidad (del Dasein) que se haga cargo de su particularísimo modo de ser (desmarcándose, así, de la propia de la ontología de la *substantia* discutida en el primer capítulo).

1. «Elegir elegir»: *querer-tener-conciencia* y resolución

Como se mencionó brevemente en la sección anterior, a pesar de que la llamada constituye un elemento fundamental en el tránsito hacia la propiedad, por sí sola no resulta suficiente. Para que ésta efectivamente *afecte* al Dasein, éste debe encontrarse en una disposición a ser interpelado: «La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta» (Heidegger, 2003, p. 271). En efecto, como veremos, el rasgo distintivo de la propiedad como modo de ser radica en la decisión y, así, resulta natural que su «realización» sólo pueda darse si el Dasein, en algún sentido por aclarar, está abierto a ella.

En particular, la adecuada apertura por parte del Dasein hacia lo «comunicado» en la llamada y la consecuente comprensión de ésta constituye, para Heidegger, parte esencial de la experiencia plena de la conciencia (Heidegger, 2003, p. 279), y así de su rol de «atestiguación» fenoménica de la propiedad. A propósito del sentido de la «comprensión» de la llamada y de su necesidad, el filósofo afirma:

«Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es tener-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. Comprender la llamada quiere decir: querer-tener-conciencia (...) Querer-tener-conciencia es, más bien, el supuesto existensivo más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable» (Heidegger, 2003, p. 288).

Al *querer-tener-conciencia*, el Dasein se dispone a un modo eminente de aperturidad fundada en una comprensión de sí particular. La elección que lleva a disponerse a tal aperturidad es denominada por Heidegger *resolución* y determinada como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*» (Heidegger 2003, p. 297). En otras palabras, la existencia resuelta constituye el modo originario de apertura de la experiencia que «contra toda desfiguración, nos da noticia de nuestro propio ser» (Rodríguez, 2006, p. 108). Al resolverse, el Dasein se comprende a sí mismo y a lo que «lo rodea» de una manera distinta a la cotidiana, una forma marcada por la percepción de sí como proyecto a realizar atravesado por la negatividad y finito (siendo esto último una expresión eminente de dicha negatividad, sino incluso la esencia de ésta⁶⁶). Así, el Dasein «elige elegir», pues *decide* comprenderse a sí mismo como pura posibilidad y, por tanto, hacerse cargo de la indeterminación ínsita en su ser. Resolverse, en otras palabras, es adueñarse de sí.

Como enfatiza Heidegger, al igual que todos los fenómenos de relevancia ontológica, la resolución no debe entenderse como un acto cognoscitivo de reflexión previo a la realización concreta de esta libertad adquirida (Heidegger, 2003, p. 300). El Dasein resuelto ya está siempre «sumergido» en la acción, pues la resolución no tiene sentido sino como modo de hacerse cargo de la propia vida («Escuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico» (Heidegger, 2003 p. 294)). Resulta importante destacar, por otro lado, que la resolución como tal no determina «contenido» alguno, esto es, «a qué» se resuelve cada Dasein se determina a partir de la circunstancia fáctica concreta de cada uno, no siendo posible establecer lineamientos universales de ningún tipo (ibíd., pp. 298-299). Dicha «vacuidad» está en el corazón mismo de la noción de resolución pues de no ser tal, el Dasein estaría simplemente obedeciendo recomendaciones exteriores y, así, se mantendría relegando en otros la determinación de su ser (no siendo, por tanto, genuinamente *propio*). La determinación concreta del «contenido» de la

⁶⁶ Ver, por ejemplo, la lectura de Richardson (1996, p. 84).

resolución en la facticidad propia de cada Dasein se relaciona directamente con otro concepto heideggeriano esencial para el tratamiento de la propiedad, la *situación*. La situación es definida como «el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente ex-siste [ist da]» (ibíd., p. 299). Ésta constituye la concreción en la facticidad propia de cada Dasein de lo abierto a partir de la resolución. En efecto, como remarca Heidegger, la situación sólo es «por y en la resolución» y le está radicalmente cerrada al uno (ibíd., p. 300). Ello pues ésta no puede entenderse simplemente como el agregado de circunstancias «espacio-temporales» en medio de las que se encuentra cada Dasein (ello constituiría una comprensión ontológicamente equívoca al ser la situación una estructura propia del Dasein y no de lo que está-ahí). La situación está íntimamente determinada por el contexto referencial y las posibilidades que a partir de éste se proyectan, y estas últimas sólo son aprehendidas como tales por el Dasein resuelto que entiende su facticidad como un «tejido de posibilidades y no una «muralla de actualidades»⁶⁷ (Braver, 2014, p. 89).

Si bien la resolución parece en primera instancia constituir un cambio en la autocomprensión del Dasein, en la medida en que Dasein y mundo no son separables⁶⁸ (recordemos que la estructura fundamental del Dasein es el estar-en-el-mundo), ésta entraña también una nueva forma de comprender y «tratar» con los entes intramundanos y los otros Dasein. En palabras del filósofo alemán,

«...esta aperturidad propia modifica entonces cooriginariamente el estar-al-descubierto del “mundo”, en ella fundado, y la aperturidad de la co-existencia de los otros. Esto no significa que el “mundo” a la mano se

⁶⁷ Traducción del autor.

⁶⁸ Aun cuando la resolución (y el modo propio de ser en general) conlleve una comprensión de sí que se contrapone a la de la absorción indiferenciada en el mundo propia de la caída, el filósofo es tajante en afirmar que ésta en ningún caso corta el vínculo con el mundo ni con los otros (Heidegger, 2003, p. 298). Como muy bien lo ve Richardson: «El Dasein no es liberado de la dependencia referencial de los entes, sino que solamente le sobreviene una transparencia a sí mismo como sí mismo en *su* situación: un ente inserto en un determinado contexto de posibilidades» (Richardson, 1996, p. 83) (énfasis y traducción del autor).

vuelva otro “en su contenido”, que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo, el compresor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano y el coestar solícito con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo» (Heidegger, 2003, p. 297-298).

A partir del cambio en la comprensión de sí que significa el resolverse, el Dasein resignifica su vinculación con el mundo, éste es visto con otra luz (acaso por vez primera) y, así, aparecen nuevas formas de relacionarse con él (por ejemplo, el modo de la solicitud anticipativo-liberadora con los demás Dasein (Heidegger, 2003, p. 298)). Como bien ilustra Vigo, se trata de una «modificación del horizonte de sentido» (Vigo, 2015c, p. 294).

En la presente discusión hemos destacado la *agencia* que funda la resolución en tanto disposición a una aperturidad propia. Resulta necesario recordar, sin embargo, que el movimiento que da origen a este «elegir elegir», la llamada de la conciencia, no puede ser «invocado» por el Dasein mismo, a lo sumo puede estar abierto a él (esto pues «la llamada procede *de* mí y, sin embargo, *de más allá* de mí» (Heidegger, 2003, p. 275)). Ello constituye un claro contrapeso a una lectura estrictamente voluntarista del proyecto de *Ser y tiempo*.

Luego de la discusión anterior a propósito de la resolución y su carácter de apertura fáctica al modo de ser propio del Dasein, podría parecer que la problemática que motiva la segunda parte de *Ser y tiempo* (a saber, la insuficiencia del análisis existencial previo dada la falta de una aprehensión originaria y total del Dasein) está ya solucionada. Efectivamente, mientras que el adelantarse a la muerte constituye el modo propio del estar-entero del Dasein, la resolución atestigua dicho modo de ser satisfaciendo la exigencia fenomenológica. Sin embargo, el filósofo alemán, haciendo gala de su rigurosidad metódica, nota en el cierre del segundo capítulo que la tarea no está completa aún: «...estar vuelto hacia la muerte en forma propia, que hemos deducido

existencialmente, sigue siendo, en cuanto poder-estar-entero propio, un proyecto puramente existencial al que le falta la atestiguación del Dasein» (Heidegger, 2003, p. 301). ¿Qué falta? La respuesta es inmediata. Si bien es cierto que la resolución —en conjunto con la angustia y el llamado de la conciencia como momentos de ésta— constituye una atestiguación existencial-óptica de la propiedad como modo de ser del Dasein y así la sospecha fenomenológica de que ésta constituye una mera construcción teórica resulta dispensada, la resolución y la (anticipación de la) muerte no parecen estar conectadas de forma alguna (ibíd., pp. 301-302). Como muy bien apunta Braver, esto resulta problemático para la analítica existencial, pues como puede apreciarse en múltiples momentos de *Ser y tiempo*, para Heidegger la estructura del Dasein es unitaria y, así, comprenderla propiamente requiere necesariamente hacerse cargo de cómo «todas sus características se entremezclan y se presuponen mutuamente desde el origen»⁶⁹ (Braver, 2014, p. 90). Así, el filósofo alemán dedica un párrafo completo a mostrar cómo la resolución y la anticipación de la muerte están íntimamente relacionadas.

Antes de discutir la conexión propiamente tal entre el modo propio de estar vuelto hacia la muerte y la resolución, Heidegger destaca que, de acuerdo con el método fenomenológico, ésta no puede ser impuesta «desde fuera», esto es, no puede darse indirectamente a partir de alguna estructura teórica postulada. En efecto, ello atentaría contra el *leitmotiv* de la fenomenología («a las cosas mismas»). Sólo queda, pues, como modo posible de justificación del vínculo en cuestión *mostrar* cómo en el núcleo mismo de la resolución subyace una referencia a la anticipación de la muerte y viceversa. En otras palabras, se hace necesaria «una vinculación no arbitraria, no realizada en aras de la sistematicidad conceptual, sino por exigencias de la cosa misma...» (Rodríguez, 2015b, p. 305). La vinculación en cuestión se compone a partir de múltiples implicancias conceptuales entre ambas nociones. Como indica Braver (2014, p. 91), no todas ellas resultan *prima facie* del todo convincentes, lo que —ante la imposibilidad de llevar a cabo

⁶⁹ Traducción del autor.

una evaluación pormenorizada de todas ellas— hace conveniente limitarnos a ilustrar aquella que resulta más decisiva.

Como se discutió anteriormente, *resolverse* no es sino hacerse cargo del radical e insoslayable ser-culpable. Dicha culpabilidad, en tanto «ser-fundamento de una nihilidad», remite, en el fondo, a la negatividad que cruza al ser del Dasein y, ¿hay acaso mayor expresión de la negatividad del Dasein que su finitud? Ciertamente no. Ello resulta ostensible una vez notamos que, como muy bien ve Richardson (1996, p. 84), las diversas expresiones de negatividad en el Dasein no son sino sus *limitaciones*. Que el Dasein esté permeado por la negatividad es otra forma de decir que éste, aun teniendo como «determinación» central el no estar nunca completamente actualizado y ser, así, puro proyecto, esté sujeto a carencias insoslayables. Así, la muerte aparece a todas luces como la negatividad eminente, toda vez que representa, como enfatiza Heidegger en múltiples ocasiones, la «posibilidad de la imposibilidad», la limitación insuperable con la que todo Dasein debe, de una u otra manera, lidiar. Resulta evidente, entonces, que la resolución, en tanto «aceptación» genuina del carácter limitado del propio ser (i.e. ser libre para el más propio ser-culpable), debe remitirse en última instancia a la muerte como aquella limitación absoluta que está siempre en el horizonte sobre el cual el Dasein (se) proyecta, y debe hacerlo a la manera de la anticipación de la muerte previamente discutida (de otra manera, el Dasein no estaría «siendo libre» para ella sino al contrario, huyendo). Así, el filósofo afirma: «La nihilidad que atraviesa originalmente el ser del Dasein de un extremo al otro dominándolo, se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte» (Heidegger, 2003, p. 306).

A partir de las mutuas implicancias entre el anticipar la muerte y la resolución, Heidegger acuña un existencial que comprende a ambas, la *resolución precursora*. Dicho «concepto» en realidad constituye una modalización particular de la resolución, esto es, una «nueva forma de comprender el mismo acto» resolutorio original (Rodríguez, 2015b, p. 307) y,

en concordancia con lo recién discutido, es «definida» por el pensador alemán de la siguiente manera:

«La resolución precursora no es una escapatoria que haya sido inventada para “sobreponerse” a la muerte, sino la comprensión obediente a la llamada de la conciencia, que le deja abierta a la muerte la posibilidad de adueñarse de la existencia del Dasein y de disipar radicalmente todo autoencubrimiento rehuyente» (Heidegger, 2003, p. 310).

En efecto, la resolución precursora es simplemente el resultado de un «pensar hasta el fondo» la resolución, pues allí comprendemos que ella involucra un permanente «mirar hacia» la muerte, un comprender y hacerse cargo de la propia finitud como el horizonte de todo proyecto, evitando la caída huidiza. La resolución precursora, apunta Heidegger, atestigua el «adelantarse» a la muerte como *modalidad* de un poder-ser existensivo y así despeja la —legítima— sospecha del eventual carácter teórico e infundado fenoménicamente de ésta (Heidegger, 2003, p. 309) que quedaba aún abierta en el cierre del párrafo anterior. En otras palabras, la resolución en tanto posibilidad óptica del Dasein se evidencia —en la resolución precursora— como proveyendo el «sustento» existensivo concreto al anticiparse a la muerte y, así, al poder-ser propio.

Como agudamente observa Rodríguez, la resolución precursora difumina la otrora tajante distinción entre la dimensión óptica y la ontológica, al plantearse la necesidad de que un comportamiento *determinado* otorgue la verificación que garantice la validez de lo que el análisis existencial devela (requisito que constituye una suerte de reinterpretación más «radical» de la exigencia fenomenológica ya discutida): «La claridad última de la interpretación ontológica no sólo se funda, sino que es suministrada por el efectivo darse de un comportamiento óptico» (Rodríguez, 2015b, p. 312). Dicho «problema» es visto por el pensador alemán, quien dedica el párrafo siguiente a una reflexión metódica que recapitula lo logrado y se hace cargo de potenciales objeciones, particularmente en cuanto

al «vínculo» entre la dimensión óptica-existencial y la ontológica-existencial que se da en la resolución.

Atestiguada la posibilidad de la propiedad, el trabajo preparatorio necesario para abordar la pregunta por el quién (está-en-el-mundo) propio llega a su fin. El fenómeno del sí mismo propio ya puede —y debe— ser discutido.

2. *Mismidad y estabilidad del «yo»*

Dada la discusión de la ontología subyacente a la *res cogitans* cartesiana en el Capítulo I —estrechamente relacionada con la comprensión cotidiana del «yo»— y la afirmación de Heidegger acerca del carácter meramente indicativo del dato fenoménico del «yo» ilustrada en el Capítulo II, se hace patente que el filósofo alemán no podría simplemente finalizar la analítica existencial sin dar cuenta del fenómeno del «yo» de manera *existencial*⁷⁰ (esto es, haciéndose cargo de la peculiaridad ontológica del Dasein). Sin embargo, a partir de lo revisado hasta el momento, no es evidente cómo surge dicho «problema» en el hilo conductor de *Ser y tiempo*, cuestión no menor dado el carácter marcadamente sistemático del *opus magnum* de Martin Heidegger. Dicha interrogante es respondida ya en las primeras líneas del §64: el «yo» constituye la unidad de la multiplicidad de estructuras existenciales ya estudiadas (Heidegger, 2003, p. 317), sin una noción existencial del «yo», la búsqueda de la aprehensión del ser total del Dasein que llevó a la discusión de la propiedad y la muerte queda inarticulada y, así, incompleta. Sin perjuicio de lo anterior, Heidegger es claro en cuanto a la «jerarquía de originariedad»: es

⁷⁰ Podría argüirse que ello ya fue hecho al discutir el fenómeno del uno y de la caída. Si bien es innegable que la caracterización del «yo» impropio constituye una parte fundamental del tratamiento del sí mismo heideggeriano, es patente que ella es insuficiente toda vez que, para Heidegger, el «yo» propio es el originario: «La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio del poder-ser-sí mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado* (Heidegger, 2003, p. 322). Así, una vez establecido el carácter de la mismidad en tanto «yoidad» propia, ambos momentos del sí mismo heideggeriano estarán ya firmemente establecidos.

el cuidado como estructura originaria⁷¹ del Dasein lo que funda la unidad del «yo», no al revés (Heidegger, 2003, p. 323).

En aras de delinear el carácter de la «yoidad» heideggeriana y su contraste con la concepción de identidad usual —propia de la ontología de lo que está-ahí— cuyo núcleo es simplemente la persistencia temporal (temporalidad insuficientemente comprendida, por lo demás), resulta muy ilustrativo volver a aquello que tempranamente el filósofo identificó: a veces, el Dasein no es «él mismo» (Heidegger, 2003, p. 116). En efecto, fue la imposibilidad de dar cuenta de este fenómeno —tematizado luego como la *caída* del Dasein— lo que primeramente llevó a Heidegger a entrever la carga ontológica equívoca que traía aparejada la aparentemente neutra identificación cotidiana del sí mismo («yo soy quien está-en-el-mundo»). El sentido usual de la identidad del sujeto no puede explicar el fenómeno de dejar de ser sí mismo, toda vez que al equiparar identidad con persistencia temporal es patente que el humano nunca deja de ser sí mismo sino hasta su muerte. Así, es manifiesto que cualquier noción de identidad existencial debe contener dentro de sí la posibilidad de la pérdida de sí. Por otra parte, la mismidad existencial debe fundarse en las dos determinaciones preliminares de la existencia, a saber, que la «esencia» del Dasein consiste en su tener-que-ser y que el ser que está en cuestión para el Dasein es *cada vez el mío*⁷² (ibíd., p. 42).

La segunda caracterización resulta particularmente relevante pues justamente refiere a la auto-referencia constitutiva del ser del Dasein o, en otras palabras, a su carácter siempre personal: el ser del Dasein es siempre *mi* ser. Al respecto, Rodríguez llega incluso a

⁷¹ Dicha estructura está a su vez fundada en la temporeidad como sentido último del ser del Dasein (ver §§ 78-83 de *Ser y tiempo*).

⁷² Desde un punto de vista metódico esto ciertamente no es así, basta tener en cuenta la concepción heideggeriana de los conceptos filosóficos (ver Capítulo II) para notar que la concepción de mismidad podría eventualmente rectificar las ideas preliminares a partir de las cuales se basa la investigación. Sin embargo, para efectos de una investigación ya «consolidada» como la analítica existencial, es claro que una incompatibilidad entre las nociones preliminares y los «resultados» de la investigación resultaría problemática (pues evidenciaría una necesidad de revisar dichas ideas y eventualmente rehacer el camino a partir de ellas).

afirmar que «el sí mismo no es más que una manera de explicitar hasta el final la inmediata relación consigo mismo que se contiene en la idea de existencia» (Rodríguez, 2004, p. 64), mientras que, en la misma línea, Adrián sostiene que «lo que está aquí en juego no es tanto la búsqueda de un principio de identidad ontológicamente invariable como el descubrimiento de una forma de “autoconciencia” que se caracteriza por el ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) (Adrián, 2015b, p. 207). El término «autoconciencia», sin embargo, resulta impreciso y puede inducir a equívoco pues remite naturalmente al «yo pienso» kantiano del cual Heidegger se desmarca explícitamente (Heidegger, 2003, pp. 319 ss.). En efecto, la mismidad buscada por Heidegger no puede consistir en algún principio de individuación absoluto —ello iría en patente contradicción con la noción del Dasein como ser-en-el-mundo ya discutida, sino más bien en un modo de ser, un modo de relacionarse con el proyecto que cada uno es. Cabe mencionar nuevamente que la auto-referencia inmediata que conlleva la idea nuclear de existencia heideggeriana no es una contemplación intelectual indiferente sino al contrario, una puesta en juego de algo que nos incumbe como no nos incumbe nada más, nuestro *propio* ser. Rodríguez ve muy claramente el núcleo de la diferencia entre la noción heideggeriana de la auto-transparencia del Dasein y la visión opuesta que concibe la «relación» consigo mismo como mediada por la reflexión (de la cual constituye un buen ejemplo el proyecto cartesiano discutido en el primer capítulo) al plantear que la primera supone de antemano que el sí mismo es algo así como una región predeterminada que puede ser «objetivamente» captada (Rodríguez, 2004, p. 72), posición evidentemente disputada por la analítica existencial.

A partir de dicha auto-referencia, el Dasein posee siempre una interpretación de sí, *se* comprende siempre de alguna forma (Heidegger, 2003, p. 313). En concordancia con su fidelidad fenomenológica a lo que se da en la experiencia, la mismidad existencial deberá *partir* de esta (ibíd., p. 318), aun cuando no deba necesariamente *quedarse* en ella. Puesto de otra forma, la transparencia de sí mismo del Dasein es interpretación y, así, está abierta

a ser reinterpretada (Rodríguez, 2004, p. 76), sin por ello traicionar el fenómeno en cuestión. En efecto, para Heidegger, dicha autointerpretación inicia es equívoca:

«Pero la autointerpretación cotidiana tiene la tendencia a comprenderse desde el “mundo” de las ocupaciones. Apuntando ónticamente a sí mismo, el Dasein se equivoca en su visión del modo de ser del ente que es él mismo (...) El sí-mismo del “yo me ocupo” olvidado de sí se muestra para el que se absorbe en el tráfigo cotidiano y en la veloz sucesión de los quehaceres como algo simple, permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío» (Heidegger, 2003, pp. 321-322).

Así, la comprensión adecuada de la «identidad» del yo no es inmediata, requiere un trabajo hermenéutico. Más aún, la misma «identidad» en cuestión (el ser un sí-mismo o *mismidad*) no es una «propiedad» que el Dasein posea simplemente por «ser sustancia» (¡no lo es!), sino un *estado* que el Dasein eventualmente alcanza: «al sí mismo se llega, no se posee» (Rodríguez, 2015b, p. 324). En efecto, dicho estado no es otro que el ya discutido estado de resuelto: «La *estabilidad del sí-mismo* [*Selbst-ständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora» (Heidegger, 2003, p. 322).

El sí mismo, entonces, constituye una «disposición» en que el Dasein se hace cargo de su radical culpabilidad y proyecta a partir de ello sus posibilidades. Es allí dónde se articula unitariamente la multiplicidad de existenciales que «constituyen» el ser del Dasein. Así, en línea con lo ya mencionado, no hay región alguna del sí mismo separada del mundo en el que el Dasein está inmerso. Ser un sí-mismo (propio) constituye una manera de «relacionarse» con el mundo en el que se «está» desde siempre: no hay un modo «puro» de acceso al «yo» porque no hay «yo» idéntico sino en el trato con los entes intramundanos y los demás Dasein (ello otorga una nueva base a la tendencia caída a auto-comprenderse a partir de las «cosas»). El «yo» y el «mundo» son abiertos a la experiencia en un mismo

«movimiento» de apertura o, en otras palabras, «lo que realmente nos sale al encuentro es la co-donación de sí-mismo y mundo» (Adrián, 2015b, p. 209).

La disposición (precursoramente) resuelta, recordemos, está íntimamente relacionada con la anticipación de la muerte y, más en general, con el anticiparse-a-sí como momento primario del cuidado (Heidegger, 2003, p. 236). Este anticiparse-a-sí da origen a una «característica» del Dasein denominada por Rodríguez *distensión constitutiva* (Rodríguez, 2004, p. 65), cuya raíz se encuentra ya en el primer lineamiento previo de la idea de existencia, el «tener» el propio ser como proyecto a realizar. La distensión constitutiva del Dasein corresponde al hecho —ya mencionado en la discusión a propósito de la muerte y su relación con la propiedad— de que éste se encuentra siempre *en* un movimiento de proyección hacia su «ser futuro», está siempre fuera de «sí» (si entendemos este sí al modo tradicional, esto es, como un polo que se contrapone sustancialmente al mundo con el que *luego* se relaciona). En efecto, la relación consigo mismo está intrínsecamente mediada por esta distensión, toda vez que nuestro propio ser se nos aparece como algo por realizar, como *mi* ser no determinado estáticamente sino siempre como flujo proyectado hacia el «afuera» del mundo y los otros. Así, en palabras de Rodríguez, el «yo» o la «subjetividad del sujeto» existencial no es sino «un modo de relacionarse con el propio ser, que, suponiendo la ec-sistencia —siendo, en este sentido, poseída por ella— pone sin embargo en juego una peculiar forma de tenerse, la única compatible con la finitud de la existencia» (Rodríguez, 2004, p. 76).

¿Qué «explica», entonces, la persistencia en el tiempo del Dasein, si no es la sustancialidad? Recordemos que fuera del proyecto heideggeriano, la noción de identidad (de «sujetos» y «objetos» por igual) ha estado estrechamente ligada a la pregunta por la persistencia temporal, y asimilar ser y *substantia* entregaba una respuesta posible (respuesta que, sin embargo, resulta tautológica toda vez que el ser es definido a partir de dicha persistencia). La analítica existencial, por su parte, postula una comprensión del ser del Dasein —y, consecuentemente, de su identidad— cuya conexión con la pertenencia

temporal no resulta evidente. Claramente, la «salida de sí» que constituye la distensión del Dasein está estrechamente relacionada con la temporalidad, mas la manera en que ésta, entendida como es usual (i.e. como atributo «objetivo» de la «realidad») posibilita la estabilidad del Dasein no es para nada obvia. Llegamos, así, al último reducto del proyecto heideggeriano de la analítica existencial, la temporeidad del Dasein. Como se mencionó anteriormente, el problema de la temporeidad en *Ser y tiempo* resulta particularmente complejo y contiene una multiplicidad de aristas, por lo que su tratamiento excede el alcance de la presente investigación⁷³. Sin embargo, en aras de dar un cierre a la discusión anterior a propósito de la identidad y la persistencia temporal, cabe adelantar que para Heidegger la noción vulgar de tiempo (i.e. el tiempo «objetivo», medido por los relojes) se «erige» sobre el carácter tempóreo mismo del Dasein y, así, la pregunta por la «persistencia temporal» pierde sentido⁷⁴. «Persistimos» temporalmente porque *somos* tiempo.

⁷³ Al respecto, resultan muy útiles las exégesis presentadas en Di Silvestre (2015) y Walton (2015). Asimismo, la sucinta discusión de Jiménez (2018, pp. 69 ss.) resulta particularmente iluminadora en su brevedad. Para un estudio *in extenso* ver Blattner (1999). Finalmente, para una muy interesante discusión acerca de la relación entre temporeidad y sí mismo, ver Rodríguez (2004, pp. 69 ss.).

⁷⁴ Ver §81 y en general el capítulo sexto de *Ser y tiempo*.

Conclusión

La importancia para la filosofía del «problema de la subjetividad» es indudable. Particularmente post-Descartes, este ha sido un asunto central en prácticamente todo proyecto filosófico (ver, por ejemplo, Heidegger, 2000a, p. 220). Esta tesis buscó mostrar la riqueza de la noción de «yo» presente en el *opus magnum* de Martin Heidegger contrastándola con aquella de raíz cartesiana (cuyo núcleo se mantiene inalterado en el desarrollo de la filosofía moderna, llegando incluso a permear la fenomenología husserliana).

El presente trabajo se compuso de tres capítulos. En el primero, se presentó la concepción de sujeto propia de la filosofía cartesiana, enfatizando la oposición entre ésta y el «mundo». Adicionalmente, se mostró cómo esta dependía crucialmente de ciertos supuestos ontológicos no explicitados por Descartes mas profundamente influyentes en su aproximación. En el segundo, se discutieron algunos elementos centrales para una comprensión del sí mismo en *Ser y tiempo* poniendo especial énfasis en el método para luego entrar de lleno al primer momento del «yo», el uno-mismo. Finalmente, en la tercera parte, se buscó mostrar el tránsito —tanto en la dimensión existencial como en la fenoménica-existencial— desde este «primer momento» del «yo» hacia el segundo, el sí mismo propio, para luego ilustrar el carácter de radical apropiación de sí que distingue a éste del anterior.

A partir de lo desarrollado en el presente trabajo, se evidencian dos tareas pendientes de gran importancia para una comprensión acabada del sí mismo: determinar el rol que juega la temporeidad en la constitución de éste y hacerse cargo de la pregunta por la autonomía del «yo» en *Ser y tiempo*. En cuanto a la primera, ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, Heidegger adelanta que la «respuesta» a la pregunta por el sentido del ser es el tiempo (Heidegger, 2003, pp. 17 ss.). Lamentablemente, al ser *Ser y tiempo* un proyecto inconcluso, Heidegger nunca llegó a mostrar como el tiempo constituye el «horizonte de

comprensión del ser» (Heidegger, 2003, p. 17). Sin embargo, sí discutió la temporeidad como sentido último del cuidado y, así, del ser del Dasein. Es más, como discute Rodríguez, temporeidad y sí-mismo están profundamente ligados toda vez que la discutida distensión del Dasein —componente clave en el carácter proyectante del Dasein y, así, de su sí-mismo— no es sino expresión de su temporeidad constitutiva: «...el sí mismo no puede ser otra cosa que un modo de acontecer la existencia, una forma de temporalización...» (Rodríguez, 2004, p. 69). Más aun, la discusión relativa a la historicidad del Dasein resulta insoslayable en un tratamiento más acabado del sí mismo de *Ser y tiempo*, surgiendo preguntas naturales, por ejemplo ¿cuál es la relación que posee un sí mismo propio con aquello que «hereda»? ¿hasta qué punto ello es parte de la negatividad que el sí mismo propio abraza o, por otro lado, es susceptible de «modificación» en la proyección apropiada de éste? Por otra parte, estrechamente relacionado con lo anterior, queda pendiente una discusión más acabada acerca del «problema» de la autonomía del sí mismo en *Ser y tiempo*. En efecto, a partir de la discusión de la negatividad del Dasein y de la imposibilidad de éste de «inducir» la llamada que da pie a la propiedad, se hizo patente que éste se aleja del sujeto kantiano libre y susceptible de autodeterminación⁷⁵. Sin embargo, resulta difícil negar que las caracterizaciones del sí mismo propio de Heidegger evocan la idea de un Dasein soberano que hace suyos sus condicionamientos fácticos y, a partir de ellos, proyecta su ser (contrastando fuertemente con la ausencia de agencia en sentido propio del uno-mismo). Queda abierta, entonces, la pregunta ¿en qué sentido cabe afirmar que el Dasein es *autónomo*?

⁷⁵ Ver, por ejemplo, la discusión de Torretti (1967, pp. 531 ss.) acerca de la libertad humana en Kant.

Bibliografía

Adrián, J. (2003), «De la filosofía como ciencia originaria de la vida a la ontología fundamental. (A propósito del *Informe Natorp* de Heidegger)», en *Thémata. Revista de filosofía*. 30: 83-99.

Adrián, J. (2004), «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», en *Diánoia* vol. XLIX. 52: 25-46.

Adrián, J. (2015a), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 1*. Barcelona: Herder.

Adrián, J. (2015b), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 2*. Barcelona: Herder.

Blattner, W. (1999), *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braver, L. (2014), *Heidegger. Thinking of Being*. Polity Press: Cambridge.

De Lara, F. (2009), «El concepto de fenómeno en el joven Heidegger», en *Acta fenomenológica latinoamericana* vol. III: 377-392.

De Lara, F. (2012), «El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger», en *Filosofía Unisinos*. 13 (1): 15-29.

De Lara, F. (2015), «El ser-en como tal», en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 145-166). Madrid: Tecnos.

De Lara, F. (2018), «Análisis intencional y génesis. La filosofía temprana de Heidegger (1919-1923)», en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger* (pp. 33-54). Granada: Editorial Comares, S.L.

Descartes, R. (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. V. Peña. Madrid: Ediciones Alfaguara.

Descartes, R. (1995), *Los principios de la filosofía*. Trad. G. Quintas. Barcelona: Alianza.

Di Silvestre (2015), «Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial», en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 339-370). Madrid: Tecnos.

Gadamer, H. G. (2002), *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2018), «La teoría de la comprensión y el círculo hermenéutico», en R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger* (pp. 167-186). Granada: Editorial Comares, S.L.

Heidegger, M. (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000a), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2000b), «Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers», en Heidegger, M., *Hitos* (pp. 15-47). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2005a), *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. J. Uscatescu. Madrid: Siruela.

Heidegger, M. (2005b), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Trad. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2006a), *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis.

Heidegger, M. (2006b), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2014), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. F. de Lara. Madrid: Alianza.

Jiménez, M. (2018), «La equivocidad de *Ser y tiempo*», en Rodríguez, R. (ed.), *Guía Comares de Heidegger* (pp. 55-74). Granada: Editorial Comares, S.L.

Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press.

Lackey, D. (1999), «What are the modern classics? The Baruch poll of great philosophy in the twentieth century» en *Philosophical Forum* 30 (4): 329-346

Marion, J. L. (2011), *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Martínez, P. (2005), «Propiedad e impropiedad en *Ser y tiempo*», en *Pensamiento* vol. 61 (231): 395-420.

Øverenget, E. (1998), *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*. New York: Springer-Verlag.

Richardson, W. (2003), *Heidegger. Through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press.

Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

Rodríguez, R. (2004), *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis

Rodríguez, R. (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

Rodríguez, R. (2011), «La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*», en F. De Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam* (pp. 71-93). Madrid: Plaza y Valdés.

Rodríguez, R. (2015a), «El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno», en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 119-144). Madrid: Tecnos.

Rodríguez, R. (2015b), «El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado», en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 303-337). Madrid: Tecnos.

Rodríguez, R. (2018), «Cuestión del ser y crítica del sujeto», en Rodríguez, R. (ed.), *Guía Comares de Heidegger* (pp. 207-225). Granada: Editorial Comares, S.L.

Rubio, R. (2015), «La mundaneidad del mundo», en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 89-117). Madrid: Tecnos.

Torretti, R. (1967), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Editorial Universitaria.

Vigo, A. (2015a), «El marco metódico y sistemático. Segunda sección», en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 197-218). Madrid: Tecnos.

Vigo, A. (2015b), «El posible “ser total” del *Dasein* y el “ser para (vuelto hacia) la muerte», en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 219-268). Madrid: Tecnos.

Vigo, A. (2015c), «La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un “poder-ser” propio y el “estado de resuelto”», en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 269-301). Madrid: Tecnos.

Walton, R. (2015), «Temporeidad e historicidad», en R. Rodríguez (ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 371-395). Madrid: Tecnos.