

La forma del sí mismo como autoafección

The form of the self as self-affection

JOSÉ PEDRO CORNEJO SANTIBÁÑEZ
(Universidad de Valparaíso)

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

Palabras clave: Heidegger, Dasein, Selbst, autoafección

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

Keywords: Heidegger, Dasein, self, self-affection

1. Introducción: Existencia y Subjectividad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Bidimensionalidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Propiedad, finitud y fundamento: el sí-mismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Resultados

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Discusión

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

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

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

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

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

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

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

5. Conclusión

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

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

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

Referencias

- ADORNO, Theodor (1964). *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BASSO, Leticia (2014). “Una lectura del concepto de a priori en la versión fenomenológica de las Marburger Vorlesungen (1923-1928)”, en *Studia Heideggeriana*, III, pp. 61–92.
- BOURDIEU, Pierre (1988). *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DEMMERLING, Christoph (2015). “Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)”, en RENTSCH (ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter.
- DITTUS, Sabrina (2015). *Heidegger und das Paradox des Subjekts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisada, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed. revisada, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisada, 2007
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame y I. Samme-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- LUCKNER, Andreas (2001). *Martin Heidegger: “Sein und Zeit” : ein einführender Kommentar* (2., korr. Aufl., [unveränd. Nachdr.]). Schöningh: Paderborn.
- LUCKNER, Andreas (2015). “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. (§§ 54-60)”, en RENTSCH (ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter.
- MARTEN, Rainer (2013). “Der Begriff der Zeit: Eine Philosophie in der Nusschale”, en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- MENKE, Christoph (2013). “Subjekt: Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung”, en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- OKRENT, Mark (2007). “The ‘I Think’ and the For-the-Sake-of-Wish”, en CROWELL; MALPAS (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- RENTSCH, Thomas (2013). “‘Sein und Zeit’: Fundamentalontologie als Hermeneutik der

- Endlichkeit”, en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- SALLIS, John (2012). *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- STURMA, Dieter (2013). “Kant und das Problem der Metaphysik: Die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis”, en THOMÄ (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- THOMÄ, Dieter (2013). “Sprache: Von der ‚Bewandtnisganzheit‘ zum ‚Haus des Seins‘”, en *Heidegger-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- VIGO, Alejandro (1999). “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit”, en *Heidegger Studies*, 15, pp. 37–66.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins”*, §9—§27. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins”*, § 28—§ 44. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- WALTHER, Dietmar (1983). *Sprachstellung im Werk Martin Heideggers und ihre Entstehung durch Theodor W. Adorno (“Jargon der Eigentlichkeit”) und Pierre Bourdieu (“Die politische Ontologie Martin Heideggers”)*. (Tesis).