

HEIDEGGER. EJES Y TEMAS DE SU PROGRAMA FILOSÓFICO DE JUVENTUD

HEIDEGGER. BASIC CONCEPTS AND TOPICS OF HIS EARLY
PHILOSOPHICAL PROGRAM

Jesús Adrián Escudero¹
Universidad Autónoma de Barcelona (España)

Recibido: 04-06-2014

Aceptado: 17-07-2014

Resumen: La publicación de las lecciones de juventud permite, hoy en día, reconstruir con exactitud el temprano itinerario filosófico de Heidegger. Nos hallamos ante un período filosófico original, cuyas diversas etapas no se pueden considerar aisladamente. Aquí podemos hablar de un auténtico camino del pensar (*Denkweg*), en el que van entrando en juego los elementos primordiales del pensamiento heideggeriano. Nuestra tesis de fondo es que las lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) pueden leerse desde el horizonte temático, conceptual y metodológico de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave. Finalmente, se analiza la relevancia metodológica de estas lecciones para las teorías contemporáneas de la mismidad.

Palabras-clave: ciencia originaria, desocultamiento, facticidad, fenomenología hermenéutica, mismidad, significatividad.

Abstract: Nowadays, the publication of Heidegger's early lectures allows us to reconstruct his philosophical itinerary. We are in front of an extremely original philosophical period, whose stages cannot be read in isolation. We can speak of a true path of thinking, in which the primordial elements of his thought

[1] (Jesus.Adrian@uab.cat) Profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona y Director del Grupo de Estudios Heideggerianos. También ha sido becario de la Fundación Humboldt y profesor invitado en diversas universidades europeas y americanas. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Barcelona: Herder, 2010), *Heidegger and the Emergence of the Question of Being* (Londres, Nueva York y Sidney: Bloomsbury, 2014) y *Heidegger y la tradición del cuidado de sí. Un comentario sistemático de «Ser y tiempo»* (Barcelona: Herder, 2015).

come into place. In our opinion, the lecture courses of Freiburg (1919-1923) and Marburg (1924-1928) can be interpreted in the thematic, conceptual and methodological horizon of *Being and Time* as a path that leads into this key book. Finally, the methodological relevance of these early lectures regarding contemporary theories of selfhood will be shown.

Key-words: facticity, phenomenological hermeneutics, primordial science, selfhood, significativity, unconcealment.

Los primeros años que Heidegger ejerce como profesor en la Universidad de Friburgo nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, empeñado en dotar a la filosofía de un nuevo sentido. En el período que se extiende entre 1919 y 1923, se va fraguando un pensamiento original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, la hermenéutica, las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología de Husserl. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente fijado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de las lecciones de ese período permite hoy en día reconstruir con mayor exactitud su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y a las del semestre de verano de ese mismo año, *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, a los cursos del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y a los del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Asimismo, dos escritos de la misma época, *Observaciones de la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919-1921) y el llamado *Informe Natorp* (1922), permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento del joven Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo*, y, de paso, romper así con el hechizo de una obra sin historia previa. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos por la obra temprana de Heidegger, tal como muestra la cascada de investigaciones aparecidas en estos últimos años.

Para nosotros, estas lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) pueden leerse desde el horizonte de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave. El mismo Heidegger lo dejó claro en su conocido texto retrospectivo *Mi camino en la fenomenología*: «El camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo sólo indirecto.»² En este sentido, la paulatina edición de todas estas lecciones

[2] HEIDEGGER, M.: «Mein Weg in die Phänomenologie» en HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer: Tübinga, 1976, p. 87.

en el marco de las *Obras completas (Gesamtausgabe)* tiene el mérito de mostrar como las reflexiones heideggerianas trazan un itinerario filosófico, cuyas diversas etapas no se pueden considerar aisladamente.³ Aquí podemos hablar de un auténtico camino del pensar (*Denkweg*), en el que van entrando en juego los elementos primordiales del pensamiento heideggeriano.

Esquemáticamente, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin caer víctima del lenguaje reflexivo de la tradición filosófica? La respuesta es contundente: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas imperante desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las estructuras fundamentales de la vida humana se plasma en los años veinte bajo diferentes nombres: en 1919 se habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927 de una analítica existencial del *Dasein*; en 1928 de una metafísica del *Dasein*. He ahí el núcleo en torno al cual gira el quehacer filosófico del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein* para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales. En primer lugar, una decisión eminentemente *metodológica*, que ya en los cursos universitarios de 1919 lo lleva a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. En segundo lugar, una decisión *temática*, que en los primeros años de Friburgo desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida

[3] Aquí no entramos en la discusión crítica de algunas líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger, como la interpretación evolucionista de Gadamer y Figal y la pluralista de Kisiel y Pöggeler. Para un debate más a fondo sobre esta cuestión, véanse ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010, pp. 56-59; XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004, pp. 36-38. Tampoco ofrecemos una valoración de la lectura genética de Kisiel. Para ello remitimos, entre otros trabajos, a KALARIPARAMBIL, T.: «Towards Sketching the “Genesis” of *Being and Time*» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 189-220 y SCHALOW, F.: «Questioning the Search for Genesis. A Look at Heideggers’s Early Freiburg and Marburg Lectures» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 167-188.

humana.⁴ Precisamente la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, vemos cómo la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. Las lecciones del período de Friburgo (1919-1923) y, sobre todo, las del período de Marburgo (1924-1928) nos permiten, hoy en día, trazar la genealogía de su pensamiento y reconstruir con mayor precisión la génesis y el complejo proceso de elaboración de *Ser y tiempo* (1927).

A partir de este planteamiento, el presente trabajo aborda las dos siguientes cuestiones: por una parte, se explican los ejes temáticos de las lecciones de juventud y, por otra parte, se analiza la relevancia metodológica de estas lecciones para las teorías contemporáneas de la mismidad.

1. Principales aportes de los períodos de Friburgo y Marburgo

1.1 El período de Friburgo (1919-1923)

La filosofía como ciencia originaria de la vida. En los primeros años en los que Heidegger ejerce como joven profesor en la Universidad de Friburgo se aprecia su densa formación teológica, el interés por temas clásicos de la ontología y la discusión con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo: desde la hermenéutica, el historicismo y la filosofía de la vida hasta el neokantismo y la fenomenología. Se puede decir que la originalidad del proyecto filosófico de los primeros años de la década de los veinte descansa en un innovador análisis de algunos documentos significativos de la vida cristiana, en una confrontación crítica con la fenomenología husserliana y en una creciente atención al problema del ser, que encuentra su punto álgido en el redescubrimiento de Aristóteles. En estos primeros años de docencia en Friburgo, los intereses filosóficos se concentran en el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven pensador encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente, en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920/21, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de vera-

[4] Para un desarrollo ulterior de esta tesis, nos permitimos remitir a trabajos previos en ADRIAN, J.: «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage» en *Heidegger Studien* 17, 2001, pp 93-117 y ADRIAN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 28-30 y 56-62.

no de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, como las lecciones del siguiente curso académico de 1921/22, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana –tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la conciencia, la caída, la impropiedad y el cuidado, entre otras después presentes en *Ser y tiempo*.

Pero la filosofía no consiste en plantear una visión del mundo (cristiana, materialista, liberal o de cualquier otro tipo) y tampoco debe degradarse al nivel de una ideología que simplemente propone reformas políticas, económicas, sociales e, incluso, académicas. La tarea propia de la filosofía es elaborar una idea originaria de ciencia, de una ciencia previa a todas las ciencias positivas, de una archi-ciencia anclada en el substrato primario de la vida. De ahí surge la temprana idea heideggeriana de una filosofía entendida como ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*), como la que desarrolla en el semestre de posguerra de 1919. La ciencia comprendida en su sentido originario es inseparable de una forma de vida igualmente originaria. ¿Cuál es objeto de estudio de este nuevo tipo de ciencia? La vida misma, la vida real en su constante proceso de gestación histórico. La filosofía, pues, ya no se limita al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento del sujeto transcendental ni al establecimiento de una concepción del mundo. La filosofía es básicamente «conocimiento histórico de la vida fáctica».⁵ Heidegger no acepta el imperialismo de la lógica científica ni el relativismo inherente a toda concepción del mundo. Para él, la filosofía es inseparable de una búsqueda fundamental dispuesta a indagar en las raíces de la vida misma.

De una nueva idea de filosofía como ciencia originaria a la hermenéutica de la facticidad. Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método, en el «ejercicio del ver fenomenológico», sino que también se dejan sentir con fuerza en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía. Todo este empeño metodológico desplegado desde las primeras lecciones de Friburgo va encaminado a lograr un acceso metódico adecuado al fenómeno originario de la vida. La significatividad y la movilidad constitutivas de esta última no pueden aprehenderse en el marco de la filosofía de la conciencia. El modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas. El nuevo punto de partida de una fenomenología transformada en términos hermenéuticos es ahora el mundo circundante inmediato en el que se da toda vivencia, y su tarea

[5] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985, p. 2.

consiste en «aprehender la vida en su pleno sentido de realización.»⁶ En este sentido, el joven Heidegger redefine la filosofía como una ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*).

Con las lecciones del semestre de posguerra de 1919 se inicia el camino filosófico que habrá de desembocar en *Ser y tiempo*. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* no se trata de abordar esta o aquella pregunta, sino de un nuevo proyecto en torno a la esencia y al objeto de la filosofía. El primer paso reside en diferenciar radicalmente entre filosofía y concepción del mundo; el segundo muestra la filosofía en términos de ciencia originaria. La finalidad de ésta consiste en mantener a la vida alejada del dominio de la actitud teórica y ver cómo se comporta en sus vivencias inmediatas con el mundo que la rodea, las personas con las que comparte el mundo y consigo misma en cuanto existencia histórica y concreta. El joven Heidegger caracteriza el modo de ser de la vida de una manera nueva y distinta a la filosofía transmitida, en particular al modo reflexivo de la fenomenología husserliana que determina la vivencia desde una óptica teórica que reduce al sujeto a una simple instancia objetiva. Heidegger no comparte esta forma de proceder. La filosofía como ciencia originaria se propone aprehender fenomenológicamente el carácter propio de la vida en su darse inmediato, más allá de toda teoría.

Los primeros cursos en Friburgo empiezan a ocuparse seriamente de esta cuestión en busca de un pensamiento propio y original. Heidegger se démarca de las diferentes acepciones que se suele dar al término «filosofía». La filosofía no es una representación abstracta de la realidad de la vida cotidiana. Ella tampoco consiste en suministrar un saber estrictamente utilitarista y calculador. Menos aún, se la puede tener por una ciencia crítica de los valores y de la cultura construida sobre los actos y las normas de la conciencia. El planteamiento de Heidegger esboza una alternativa diferente: mostrar la radical incompatibilidad entre filosofía y cualquier tipo de cosmovisión. De este modo, la filosofía pierde los ancestrales privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. A tenor de sus discusiones con el neokantismo y la fenomenología, la filosofía es una forma primordial de saber, una «ciencia originaria» que insta a repensar la esencia misma de la vida.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la idea de una filosofía como ciencia originaria a la filosofía misma? En primera instancia, mostrar que el pensamiento filosófico es más riguroso y más primario que el conocimiento científico, que es más radical y esencial que la exploración de la naturaleza y de la vida por medio de artificios teóricos. La filosofía no es una ciencia especulativa, sino preteórica, que pone al descubierto las experiencias de la vida antes que cualquier modificación abstracta. ¿Por qué es una ciencia totalmente diferente de

[6] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992, p. 97.

las naturales y espirituales? La respuesta a este interrogante ha de comprenderse desde la búsqueda heideggeriana de un método de análisis que permita acceder al origen de la vida sin deformaciones. La filosofía como ciencia primordial no se guía por el método inductivo de generalización de las ciencias particulares. En estas condiciones, es inútil esclarecer la naturaleza de la filosofía a partir de una simple consideración metodológica. No se trata sólo de definir un método específico. Hay que reconocer una idea muy diferente de conocimiento y verdad. Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo ni en las ciencias humanas ni, por ende, en la filosofía. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. Por consiguiente, la filosofía no tiene por objeto explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su finalidad última es la de comprender el fenómeno de la vida humana en su historicidad, singularidad y unicidad.

Este proyecto de una «ciencia originaria de la vida» cristaliza finalmente en las lecciones del semestre de verano de 1923, intituladas *Ontología*. El término «ontología» no aparece aquí por accidente, no designa una disciplina como en el caso de la filosofía escolástica, sino que describe una tarea que queda perfectamente resumida en el subtítulo de las lecciones en cuestión: *Hermenéutica de la facticidad*. Frente a la claridad lógica del sujeto de conocimiento descrito por el neokantismo, la facticidad evoca la imagen de una vida brumosa y nebulosa. La vida, por su propia naturaleza dinámica, se presenta en una diversidad de formas de manifestación. Ello no significa que la vida sea caótica, ni un fenómeno inaccesible u opaco. Más bien al contrario, toda vida encierra en sí misma un fondo de comprensión y una posibilidad de acceso. La tarea de la hermenéutica es arrojar luz sobre la comprensión que la vida posee de sí misma, es decir, se requiere de un trabajo específico de interpretación capaz de hacer transparentes y comprensivos los nexos significativos en los que la vida se encuentra inserta de antemano.

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a *entenderse*.⁷

Y para ello se precisa de un tipo muy peculiar de «categorías», a saber, las categorías hermenéuticas. Todas las categorías de una fenomenología de la vida son en este sentido categorías interpretativas. Ahí radica el secreto de la enigmática expresión «hermenéutica de la facticidad». Todo el problema radica en última instancia en encontrar una actitud ante la vida que no traicione su sentido. Y esa actitud es la actitud prototípica de la hermenéutica que rompe con el primado de la actitud teórica de las diferentes teorías del conocimiento. Para Heidegger, la hermenéutica no es una disciplina teórica, no es una

[7] HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988, p. 15.

teoría general de la interpretación, sino una dimensión interna de la facticidad misma.⁸ En otras palabras, el acto de comprender es constitutivo de la vida fáctica y no un comportamiento de tipo cognitivo.

Con todo, uno puede tener la impresión de que el uso del concepto «ontología» en esta primera etapa de Friburgo sólo alude a una especie de tierra prometida nunca alcanzada por el joven Heidegger. A nuestro juicio, la problemática del sentido del ser define desde el inicio el proyecto heideggeriano. La experiencia de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene de su propia situación concreta le abre las puertas de una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y le lleva a una reconsideración de las operaciones generativas del yo trascendental. Estas operaciones se convierten ahora en el proyecto de vida históricamente situado de un Dasein que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo. La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica desarrolla las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La verdadera tarea hermenéutica consiste en lograr un adecuado acceso metodológico a la apertura originaria de la vida. La mirada fenomenológica debe dirigirse directamente a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica. A la filosofía, por tanto, le está reservada la misión de explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. «El tema de la investigación: es la facticidad, esto es, el Dasein en cuanto interrogado por su carácter *der ser*.»⁹ El sentido del ser implícito en el Dasein es una manera particular de existir por la que el Dasein tiene que ser. Y es tarea de la hermenéutica articular conceptualmente la autocomprensión prefilosófica que el Dasein tiene de su propio ser.

Ahora bien, ¿cómo cabe entender el sentido del ser? Fundamentalmente desde la óptica del sentido de su *Vollzugssinn*, es decir, a través del sentido de su propia realización. Y el lugar de esa realización es la vida, el sí mismo fáctico, a quien, además, incumbe la tarea –como se recuerda en la reseña del libro de Karl Jaspers– de apropiarse de sí. La filosofía tiene que interrogarse por el «sentido del ser» del «yo soy».

«Existencia» es una determinación de algo [...que] en cualquier caso puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del «es», que esencialmente «es» el sentido del (yo) «soy», que no se obtiene genuinamente en la opinión teórica, sino *en el cumplimiento activo del «soy»* [cursiva nuestra], un modo de ser del ser del «yo». El ser del sí mismo, así entendido, quiere decir, a título de indicación formal, existencia. Con esto ya se da a entender de dónde se debe extraer el sentido de la existencia en cuanto una determinada modalidad del sí mismo (del yo). Así pues, lo decisivo es que yo

[8] Cf. HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* cit., p. 15.

[9] HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* cit., p. 29.

me tenga, esto es, la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como mismo, de tal manera que al vivir esa experiencia y de acuerdo con su sentido, yo pueda preguntar por el sentido de mi «yo soy».¹⁰

La emergente ontología de la vida fáctica que se va abriendo paso en estos primeros años de Friburgo cuestiona las estructuras lógicas de la fenomenología husserliana y, poco a poco, la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Se consume, así, el paso de la lógica husserliana de la subjetividad trascendental a la ontología fundamental del estar-en-el-mundo del *Dasein*.

1.2 El período de Marburgo (1924-1928)

En este período intervienen dos temas relacionados de manera directa con *Ser y tiempo*: el distanciamiento definitivo de la fenomenología husserliana y la explícita entrada en escena de la ontología. Ello se produce en el marco de una profundización en la filosofía griega, en la que destaca una intensa lectura de los textos aristotélicos. La presencia de Aristóteles, el distanciamiento definitivo de Husserl y el creciente protagonismo de Kant en torno al problema de la temporalidad del *Dasein* reflejan un interés fenomenológico por el tema del ser de la existencia humana.

La superación definitiva de la fenomenología husserliana. Aquí no podemos entrar en la exposición pormenorizada de las diferencias esenciales entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.¹¹ Si bien ambos autores comparten la máxima fenomenológica de «a las cosas mismas», se diferencian en el modo de acceso y de tratamiento de éstas. Nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann

[10] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung (1919-21)» en HEIDEGGER, M.: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, p. 29.

[11] Cf., por ejemplo, HERRMANN, F.-W.: *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1990, pp. 15-22. Para un análisis más detallado de esta cuestión es obligada la referencia al libro de HERRMANN, F.-W.: *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000. Asimismo, resultan de interés los trabajos de MERKER, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1988; y RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997. Y para un cuadro comparativo de la diferencia entre estos dos tipos de fenomenología nos permitimos remitir a ADRIÁN, J.: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie» en *Philosophisches Jahrbuch* 87, 2005, pp. 157-173 y, más extensamente, en ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 426-525.

en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.¹²

El distanciamiento con respecto a la fenomenología husserliana y la elaboración simultánea de la llamada fenomenología hermenéutica se produce en cuatro pasos de desarrollo: el *primero* tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las que se acomete una primera crítica de los postulados teóricos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo pre-teórico; el *segundo* paso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*: por una parte, Heidegger alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las *Investigaciones lógicas*, pero, por otra, acusa al Husserl de *Ideas* de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del *ego cogito* cartesiano. Este distanciamiento se consuma en un *tercer* paso en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial. El *cuarto* y último paso se completa en *Ser y tiempo* con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del *Dasein*.

La entrada en escena de la ontología. Si en Friburgo la cuestión del ser todavía configura un vago horizonte de interés, en Marburgo Heidegger centra buena parte de sus esfuerzos en la problemática ontológica, en particular la relación entre ontología y temporalidad. Aristóteles se convierte en el primer

[12] No entramos aquí en las acotaciones que merece esta distinción. Una relectura de Husserl, en particular de las contribuciones de la fenomenología genética, permite corregir algunos malentendidos en torno a las acusaciones de solipsismo y cartesianismo de la fenomenología transcendental. El método genético expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas 1*. A diferencia de lo expuesto en dicha obra, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias. De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. Nos hemos ocupado de esta cuestión en Adrián (ADRIAN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 527-540), donde se acota la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Para una exposición detallada de la fenomenología genética y generativa cabe remitirse al volumen editado por Welton (WELTON, D.: *The Other Husserl*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003) con interesantes artículos de Held, Lohmar, Zahavi, Welton y Steinbock, entre otros.

interlocutor, pero poco a poco va cediendo protagonismo ante la emergente figura de Kant. Tan sólo hay que echar un vistazo a los títulos y a los índices de las lecciones de Marburgo.¹³

Con todo cabe preguntarse: ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? Principalmente, una enorme afinidad entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de observaciones acerca del carácter dinámico y práctico de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger encuentra una alternativa al modelo clásico de verdad contemplativa, que insiste en la primacía de los fenómenos que implican una verdad práctica y que priorizan la situación histórica de la vida. En este sentido, como comenta Volpi en diferentes trabajos, la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad; segundo, por el *Dasein*; tercero, por el tiempo. Estas tres cuestiones se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser.¹⁴

Heidegger extrae de la lectura de Aristóteles una conciencia clara de la universalidad del ser, cierta concepción del lenguaje y la noción de verdad entendida como desocultamiento. La función básica del *lógos* consiste en hacer ver, en manifestar aquello de lo que se habla. En consonancia con esta concepción del *lógos*, la verdad se entiende como desocultamiento, desvelamiento (*Unverborgenheit*), no sólo en la acepción de traer algo a la luz por primera vez, sino en la más general de des-encubrir lo oculto y olvidado. El análisis de los textos aristotélicos lleva a Heidegger a uno de sus descubrimientos fundamentales: la indisoluble relación entre ser y verdad. Preguntarse por las cosas (ser) es a la vez preguntarse por su descubrimiento (verdad). En otras palabras, el ser de algo sólo puede determinarse si éste se muestra como es. Asimismo, Heidegger señala que la idea que determina la relación griega de ser y verdad está gobernada por la noción de presencia. En sintonía con lo dicho a propósito

[13] Se pasa así del análisis de la retórica y la ética aristotélicas de las lecciones de los semestres de verano 1924 y de invierno 1924/1925, respectivamente, a un creciente interés por el estudio del carácter apofántico del *lógos* y de la verdad como desocultamiento en una discusión abierta con Aristóteles. Asimismo, aflora la temática de la temporalidad de la mano de una primera discusión con Kant que desemboca en una cronología fenomenológica. Ésta, desde un punto de vista estrictamente etimológico, consiste en concebir el pensamiento (*lógos*) en su propia temporalización (*chrónos*). Este tránsito es claramente visible en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica la pregunta por la verdad* (GA 21) y se consuma en las lecciones del invierno de 1927/28 *Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant* (GA 25), antesala de su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

[14] Cf., por ejemplo, VOLPI, F.: «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker» en THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 26-36.

del lenguaje y de la verdad, el comportamiento descubridor tiene el carácter de un presentar, de un traer a la presencia.

Ahora bien, «¿qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser*?». ¹⁵ La respuesta heideggeriana es: *ser* significa ante todo presencia (*Anwesenheit*). A partir de aquí, se emprende una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con la necesidad de un previo análisis preparatorio del Dasein. La verdad en el sentido de desocultamiento implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo. Y la presencia (*Anwesenheit*), como un modo de ser determinado por el estar presente (*Gegenwart*), se halla irremisiblemente entrelazada con el tiempo. En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. El ser se revela así como temporal, aunque sólo desde la dimensión del tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tuvo conciencia de esta relación entre ser y tiempo. Tampoco el pensamiento posterior. Sólo Kant barrunta tímidamente esa relación.

Con ello Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica:

Platón ya designa el ser como presencia. Y el término *ousía*, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la sustancia, no significa otra cosa que «presencia» en un sentido determinado. Todavía resta destacar que los griegos Platón y Aristóteles determinaron el ser como presencia y presente. El presente es un *carácter del tiempo*. Comprender el ser como presencia desde el presente significa comprender el ser a partir del tiempo. [...] Una vez que se ha comprendido esta problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser sobre la base del tiempo, se tiene la posibilidad de darle sentido a la historia del problema del ser y a la historia de la filosofía en general. ¹⁶

Encontramos en estos años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo* una primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental.

Desde esta perspectiva, el debate con Kant se vuelve decisivo y explica el brusco cambio de la temática que se produce en el curso de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*. La creciente presencia de Kant en las lecciones marburguesas muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en *Ser y tiempo*. El proyecto filosófico de Heidegger parte de la necesidad de un replanteamiento del problema de la pregunta por el sentido del ser, olvidada sistemáticamente por la historia de la metafísica. La estrategia de Heide-

[15] HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, p. 191.

[16] HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* cit., pp. 183-194.

gger consiste en pensar el ser en relación con el tiempo a partir de un análisis preliminar del particular modo de existencia de aquel ente que se interroga por el propio ser, por el ser del ente en general y por el sentido del ser mismo. Ese ente, como es sabido, es el *Dasein* que, en cuanto cuidado, está constituido ontológicamente en términos de temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*). A juicio de Heidegger, Kant es el único que anticipa el nexo entre el sujeto y el tiempo. El filósofo de Königsberg articula la estructura del sujeto según la forma del tiempo en todos los niveles: en el plano de la sensibilidad (donde el tiempo es la intuición pura más importante), en el plano del entendimiento (donde el yo pienso, en cuanto organizador de las representaciones, funciona según un esquema temporal) y en el plano de la imaginación trascendental (entendida como la raíz común de la sensibilidad y del entendimiento). Todo esto no hace más que confirmar la dirección en la que se estaba moviendo el quehacer filosófico de Heidegger en ese período. Las lecciones de Marburgo permiten ahora comprender mejor el trasfondo y la amplitud del diálogo de Heidegger con Kant. Asimismo, confirman que este último, junto con Husserl y Aristóteles, representa el tercer gran interlocutor a la hora de plantear el problema del ser a partir de un análisis del *Dasein* y que, por lo tanto, su descubrimiento desempeña un papel fundamental en la génesis misma de *Ser y tiempo*.

2. La cuestión de fondo: el carácter temporal del ser

El pensamiento del joven Heidegger, como ya se ha señalado con anterioridad, gira en torno a un análisis de la vida en su facticidad. Se trata de una investigación que pretende articular filosóficamente el sentido que la vida ya siempre tiene de sí misma en la esfera de su existencia cotidiana. *Ser y tiempo* forja una terminología y elabora un método, conocido como fenomenología hermenéutica, diseñados no sólo para analizar las estructuras ontológicas de la vida humana, terminológicamente denominada «Dasein», sino también para abrir un espacio de comprensión del ser a partir del horizonte de la temporalidad. Desde los primeros cursos universitarios, se insiste en el carácter dinámico de todo fenómeno, muy en particular el de la vida humana. De ahí los constantes esfuerzos por desarrollar un método de análisis y nuevos conceptos filosóficos capaces de aprehender las diversas formas de manifestación de la realidad. La necesidad de pensar y expresar su intrínseca movilidad, sin fijarla mediante categorías y estructuras formales, es una de las principales tareas que debe asumir la fenomenología.

En muchos casos, esa tarea se traduce, por así decirlo, en una «verbalización» de fenómenos habitualmente sustantivados. Se trata de mostrar el carácter verbal activo de todo fenómeno. Un ejemplo muy claro y conocido es el del fenómeno del «mundo» (*Welt*) analizado en el semestre de posguerra de 1919, en el que se intenta dar fe de su compleja dinámica con ayuda del neologismo «mundear» (*wel-*

ten).¹⁷ Esta verbalización de sustantivaciones para indicar el carácter dinámico de los fenómenos analizados se repite luego en *Ser y tiempo*, como en los ejemplos de espacio (*Raum*) y espaciarse (*räumen*), tiempo (*Zeit*) y temporalizar (*zeitigen*), y suele ser frecuente en escritos posteriores cuando se pretende distinguir entre la nada (*das Nichts*) y la esencia (*das Wesen*) y sus respectivas formas verbales de anihilar (*nichten*) y esenciar (*wesen*). Pero en *Ser y tiempo* no se trata solamente de los fenómenos «mundo», «espacio» y «tiempo», sino sobre todo del término «ser» (*Sein*), que para Heidegger es el tema de la investigación filosófica por antonomasia. En este caso, el ser también debe considerarse en su acepción verbal más que en el sentido sustantivo transmitido por la tradición filosófica. El ser no puede ser pensado como un objeto real, como una cosa con determinadas cualidades. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos *el ser* y lo sustantivemos para hacer de él un sujeto lógico-gramatical de oraciones, el ser no es nunca un algo que efectúe tales o cuales acciones. El ser no es un ente dotado de ciertas propiedades. Por ello, no puede ser representado. Entre el ser y el ente media una diferencia ontológica insalvable. El ser es el horizonte de sentido último, un principio de inteligibilidad que posibilita la comprensión previa de la realidad.

La tarea de destrucción de la historia de la metafísica propuesta por Heidegger en la introducción de *Ser y tiempo* puede interpretarse como un intento de recuperar la potencialidad dinámica, todavía inexplorada, de muchos otros conceptos fundamentales de la tradición filosófica (como en los casos de la verdad, la trascendencia, el tiempo, la nada, etcétera). La famosa afirmación heideggeriana de que «por encima de la realidad está la *posibilidad*»¹⁸, entendida en el sentido de que el poder-ser es más primordial que lo simplemente real, resulta en este contexto decisiva para comprender la argumentación de *Ser y tiempo*. Siguiendo esta sugestiva estrategia de inversión de uno de los principios fundamentales de la metafísica aristotélica (a saber, que «el acto es anterior a la potencia»)¹⁹, Heidegger intenta pensar el ser en su intrínseca movilidad y, por ende, en su temporalidad. Desde esta óptica se comprende mejor la estrecha relación entre «ser» y «tiempo» que Heidegger quiere analizar en su obra.

[17] Cf. HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1987, p.73. Cuando Heidegger habla, por ejemplo, del mundear de un fenómeno como el de «ver una cátedra» está remitiendo a la significatividad de la cátedra, al tener presente su función y ubicación en el aula, al hecho de conservar el recuerdo del camino que recorro a diario por los pasillos universitarios. El mundear de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal. En definitiva, el mundear o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de inteligibilidad y comprensibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma.

[18] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1986, p.51-52.

[19] ARISTÓTELES: *Metafísica IX*, 1049b4. A este respecto resulta obligada la referencia a los trabajos de D'ANGELO, A.: *Heidegger e Aristotele*. Boloña: Il Mulino, 2000 y VOLPI, F.: «*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*» en BUREN, J. y KISIEL, Th. (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 3-28.

3. La relevancia de las lecciones de juventud para las teorías contemporáneas de la mismidad

Uno de los problemas centrales de *Ser y tiempo* es el de qué significa ser sí mismo. Cada *Dasein* es un sí-mismo, que posee cierta comprensión del sentido de su existencia y del sentido del ser en general. El *Dasein* es un ente cuya existencia siempre está en juego. La relación que el *Dasein* guarda consigo mismo queda claramente expresada en la conocida diferencia entre propiedad e impropiiedad. Como se señala en *Ser y tiempo*, existen dos modos de realización de la existencia: una impropia en la modalidad del uno-mismo (*Man-Selbst*) y otra propia en la modalidad del sí-mismo propio (*eigentliches Selbst*). El *Dasein* ya siempre vive en esta oscilación entre propiedad e impropiiedad. Su existencia se despliega en este espacio intermedio.

En este sentido, Heidegger plantea una cuestión que ha determinado el curso de la filosofía moderna: ¿cómo se constituye la conciencia de sí? Se trata de una cuestión presente en Descartes, Kant y muchos otros pensadores modernos. También toca uno de los temas centrales del neokantismo y la fenomenología, dos tradiciones que Heidegger conocía a la perfección. Desde sus primeras lecciones en Friburgo toma activamente parte de este debate, en particular en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20), *Fenomenología de la intuición y la expresión* (1920), *Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919/21) y en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22). Durante esos años desarrolla lo que se conoce como una «ciencia originaria de la vida» en el marco de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Son años en los que Heidegger aborda con intensidad el problema del sí-mismo (*Selbst*) y la mismidad (*Selbstheit*). Sus esfuerzos filosóficos se concentran mayoritariamente en una cuestión que ha ocupado y todavía ocupa a la filosofía contemporánea: ¿hasta qué punto remiten nuestras vivencias a un «yo» o a un «sí-mismo»? Si este es el caso, ¿cómo se manifiesta este sí-mismo? ¿Es posible investigar el ámbito de la mismidad de una manera reflexiva sin distorsionar su modo primario de donación? Dicho en otros términos, ¿puede describirse y aprehenderse fenomenológicamente la mismidad, o sólo nos podemos aproximar a ella de manera negativa?

La discusión contemporánea en torno al fenómeno de la mismidad (*Selthood*) abarca a una gran diversidad de disciplinas, que analizan el sí-mismo (*Self*) desde una perspectiva vivencial, lingüística, dialógica, corporal, social, ética, ecológica y narrativa, por citar algunos ejemplos. Pero con independencia del tipo de aproximación empleado, parece claro que el sí-mismo, el mundo y los otros están estrechamente interrelacionados. En el amplio campo de los llamados «Estudios de la conciencia» (*Consciousness Studies*) –que van desde la fenomenología, la hermenéutica y la psicología hasta la neurociencia, la filo-

sofía analítica, las ciencias cognitivas y el budismo— podemos distinguir cuatro posicionamientos básicos con respecto al fenómeno de la mismidad.²⁰

- *Dimensión funcionalista: el sí-mismo como representación.* Uno de los representantes del funcionalismo, Thomas Metzinger, ofrece en su libro *Being No One* un análisis representacionista del sí-mismo consciente y llega a una conclusión contundente: «No existe algo como un sí-mismo en el mundo. Nadie nunca fue o ha tenido un sí-mismo.»²¹ Así, la noción de «sí-mismo» (*Self*) puede ser eliminada para cualquier propósito científico y filosófico. Nos hallamos ante una entidad puramente teórica que no cumple ninguna función explicativa. Se trata de un mero constructo representacional. Cada vez que hablamos de un «sí-mismo» cometemos lo que él llama una «falacia fenomenológica»: confundimos el contenido de un proceso auto-representacional con una entidad realmente existente. Lo único que existe son ciertos tipos de procesamiento de información que se automodelan. La definición clásica del sí-mismo, según la cual el sí-mismo es una substancia ontológica que existe aislada del resto del mundo, es una mera representación.

- *Dimensión pragmática: el sí-mismo como hablante.* En el campo de la pragmática y la filosofía de la acción, el sí-mismo se comprende como un sujeto que actúa y usa el lenguaje en determinados contextos de habla. De hecho, los propios actos discursivos son acciones y, por implicación, los hablantes son también agentes. En Austin, John Searle, Ludwig Wittgenstein y Jürgen Habermas encontramos diferentes investigaciones dirigidas a establecer las condiciones de posibilidad del uso efectivo del lenguaje. La pragmática no se interesa tanto por el análisis de las proposiciones y de su estructura lógica como por el acto de hablar, la naturaleza del hablante, la relación entre interlocutores y oyentes y el espacio de significación compartido por los hablantes de una comunidad lingüística. Se trata, en definitiva, de un juego de lenguaje coherente, en el que las reglas que gobiernan el empleo de un término forma sistema con las que gobiernan el empleo de otro término. La concepción pragmática nos traslada de un proceso de entendimiento entendido como simple flujo de información entre emisor y receptor a una interacción entre sujetos lingüísticos capaces de auto-comprenderse y de establecer un acuerdo por medio del uso del lenguaje. La teoría del significado como uso y la teoría de los actos de habla permiten pasar del simple análisis semántico-formal de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas y de los hablantes. Este nuevo tipo de investigación pone el acento en la enunciación y los contextos de interlocución.

[20] Para un análisis detallado de estas cuatro aproximaciones véanse: ZAHAVI, D.: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 99-146; RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990, pp. 27-38; SIDERTIS, M. et al.: *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

[21] METZINGER, TH., *Being No One*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003, p. 1

- *Dimensión hermenéutica: el sí-mismo como narración.* Ésta es una forma bien distinta de concebir al sí-mismo, que parte del hecho de que los seres humanos poseen algún tipo de autocomprensión. Como apunta Taylor, los seres humanos son animales capaces de autointerpretarse.²² Tener un sí-mismo –es más, ser un sí-mismo– es algo en lo que uno está existencialmente envuelto. De acuerdo con la aproximación hermenéutica –sostenida por autores como Paul Ricoeur– el sí-mismo no es algo acabado y transparente a sí mismo, una cosa estática e inmutable, sino más bien algo sometido a un cambio constante, algo que se manifiesta a través de los proyectos de cada uno. El sí-mismo, por decirlo así, es el resultado de una forma peculiar de organizar la propia vida. Confrontados con la pregunta «¿quién eres?» tendemos a contar una historia que nos define y que nos coloca ante los otros para ser reconocidos por ellos.²³ Dicho en otros términos, construimos un sí-mismo narrativo que envuelve una compleja interacción social; construimos una identidad que empieza en la tierna infancia y se prolonga durante el resto de nuestras vidas. Quienes somos depende de la historia que nosotros y otros cuentan sobre nosotros. Uno no puede ser sí-mismo en soledad. Sólo existimos junto a otros como parte de una comunidad lingüística. En última instancia, quienes somos depende de las historias contadas sobre nosotros, tanto las contadas por nosotros mismos como por otros. Nuestra narrativa se compone de múltiples y diversos autores.

- *Dimensión fenomenológica: el sí-mismo como vivencia.* Recientes estudios en fenomenología asocian un sentido básico de sí-mismo a la donación en primera persona de las vivencias. Fenomenólogos como Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Michel Henry afirman que estamos inmediata y atemáticamente dirigidos a objetos reales. No podemos ser conscientes de un objeto (un árbol visto, una pieza de cuero tocada, una café degustado, una rosa olida) al menos que seamos conscientes de la vivencia a través de la cual se da dicho objeto (el ver, el tocar, el degustar, el oler). El objeto deviene real a través de la vivencia; si no hay conciencia de la vivencia, el objeto no aparece. Por ejemplo, una fresa jugosa y fresca existe para mí a través de su degustación. La vivencia dada no es ella misma un objeto –como la fresa, sino que constituye el acceso a la fresa que se da. El objeto se da a través de la vivencia. En palabras de Zahavi, «las vivencias no son objetos, sino que facilitan un acceso a los objetos. Percibo los objetos a través de vivencias. Las propiedades vivenciales no son propiedades como las de rojo o amargo; se trata de propiedades que pertenecen a estos varios tipo de acceso.»²⁴

[22] Cf. TAYLOR, CH.: *Human Agency and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989, pp. 45-76.

[23] Cf. RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Éditions du Seuil, 1985, pp. 442-43.

[24] ZAHAVI, D: *Subjectivity and Selfhood, cit.*, p. 121.

Mientras que mi esposa y yo percibimos ambos la misma fresa, cada uno de nosotros tiene una percepción distinta de ella. Mi esposa puede mostrarse comprensiva con mi cansancio tras un maratón, pero ella no pueda actualmente vivir mi cansancio de la misma manera. Expresado en términos fenomenológicos, decimos que mi esposa no tiene un acceso a la donación en primera persona de mi vivencia. La donación en primera persona de fenómenos vivenciales encierra un peculiar tipo de auto-referencia, una auto-referencialidad vivencial primordial. Esta donación en primera persona –implícita en toda vivencia– constituye el núcleo de lo que también se llama *minimal self*.²⁵ A pesar de que los diferentes modos de donación difieren en sus propiedades vivenciales, todos comparten un mismo rasgo: la cualidad de mío (*Meinheit*), el hecho de que cada vivencia se revela de manera inmediata como mía, de que soy yo en cada caso el que está teniendo esa vivencia. Cuando siento el cansancio en mis piernas después de correr un maratón, la vivencia en cuestión es inmediata y primariamente mía. Huelga decir que esta forma de auto-referencia debe distinguirse de cualquier conciencia explícita de un yo. La cualidad de mío no es algo percibido; simplemente constituye un horizonte pre-reflexivo sin estructura egológica. El sí-mismo no es algo que está colocado en frente de la corriente de la conciencia, sino inmerso en la vida consciente. Se trata de un elemento constitutivo de su estructura. De hecho, en este nivel pre-reflexivo de la conciencia no se da una conciencia explícita de que la vivencia es mía.

Sartre, por ejemplo, ofrece un análisis detallado de la noción de una autoconciencia pre-reflexiva, de un tipo de conciencia que tenemos antes de reflexionar sobre nuestras vivencias. Sartre es muy claro al respecto: este tipo de auto-conciencia no es una nueva conciencia, sino un rasgo intrínseco de la vivencia.²⁶ Dicho de otro modo, se puede realizar una descripción fenomenológica directa de la conciencia vivida sin necesidad de referir a un *ego* abstracto o un principio de unificación. La estructura de la conciencia pre-reflexiva vivida no incluye un *ego*. Mientras estamos absortos en la vivencia, no aparece ningún *ego*. Esto sólo sucede en casos de disfunción, ruptura, anormalidad que nos obligan a adoptar una actitud teórica hacia la vivencia en cuestión y reflexionar sobre ella. Mientras escalo un empinado puerto de montaña con mi bicicleta no tengo una conciencia reflexiva de la «vivencia escalar un puerto de montaña». Simplemente voy regulando mi esfuerzo y jugando con mi cambio en función del desnivel. Pero todo ello se realiza de una manera prerreflexiva, al no ser que sufra una inesperada avería mecánica. Entonces me detengo, busco

[25] Recientemente, neurocientíficos como Antonio Damasio han argumentado de una manera similar. Damasio afirma que un sentido mínimo de sí-mismo es un ingrediente indispensable de la mente consciente, esto es, mi vida consciente está caracterizada por la presencia constante aunque sutil y silenciosa de un sí-mismo que podemos identificar con un «core self» o «protoself» (cf. DAMASIO, A.: *Self Comes to Mind*. Nueva York: Pantheon, 2010, pp. 190-205).

[26] Cf. SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant*. París: Gallimard, 1943, p. 20.

el origen de la avería e intento repararla. De una manera similar, Heidegger afirma que la vida tiene un carácter preteorético, sin referencia a un sujeto activo y reflexivo.²⁷

El tratamiento heideggeriano del sí-mismo. A estas cuatro formas de analizar el fenómeno del sí-mismo se puede añadir la aproximación existencial de Heidegger.²⁸ ¿Cómo aborda Heidegger la cuestión del sí-mismo? Él también habla de una peculiar cualidad de mí, de la manera en que mis modos de existencia son en cada caso míos. 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 auto-conciencia que se caracteriza por el carácter de mí (*Jemeinigkeit*). Éste es un planteamiento muy común en la tradición fenomenológica. Como se ha señalado anteriormente, esta tradición distingue entre una autoconciencia reflexiva y pre-reflexiva, es decir, un sí-mismo temático y un sí-mismo pretemático. Así, por ejemplo, las diferentes formas de preocuparnos por los demás son en cada caso mías; los diferentes modos de ocuparme del mundo son en cada caso míos. Cuando utilizo el martillo para clavar un clavo en la pared soy a-temática y pre-teoréticamente consciente de mí mismo. Los modos de ser se dan, al menos de manera tácita, como mis modos de ser, como modos de ser que me afectan a mí. Cada vez que hago, comprendo o experimento algo, mi propio sí-mismo está de algún modo co-presente y co-implicado. Heidegger habla en estos casos explícitamente de un «sí-mismo» (*Selbst*) en lugar de un «yo» (*Ich*).

Sin embargo, este tipo de auto-referencia no debe entenderse en términos de una vivencia de un sí-mismo aislado y solitario. Tener una vivencia no significa interrumpir la interacción con el mundo y los otros en busca de un sí-mismo solitario y substancial. El sí-mismo no se toma como algo que existe con independencia del fluir de las vivencias. Más bien al contrario: la auto-referencia es siempre auto-referencia de un sí-mismo inmerso en el mundo.²⁹ Heidegger muestra que la noción fenomenológica de sí-mismo es compatible con nuestro fundamental estar-en-el-mundo. Nos encontramos primariamente como sí-mismos situados en el mundo, como ya siempre viviendo en el mundo.³⁰ En el marco de la hermenéutica de la vida fáctica que el joven Heidegger elabora en sus primeros cursos de Friburgo (1919/23), el mundo se despliega en la triple modalidad de mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mi-*

[27] Para un análisis más detallado de la dimensión preteorética en la hermenéutica de la vida fáctica del joven Heidegger, véanse Adrián, 2010a: 374-380; Cimino, 2013: 150-162; Xolocotzi, 2004: 25-50.

[28] Nos hemos ocupado de esta tema en ADRIÁN, J.: «Heidegger on Selfhood» en *American International Journal of Contemporary Research* 4/2, 2014, pp. 6-16.

[29] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 68-69.

[30] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 34 y 258.

twelt) y mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*). Estos tres mundos se dan de manera cooriginaria y se integran plenamente en la estructura relacional del estar-en-el-mundo. Mundo no tiene, por supuesto, un sentido espacial sino vivencial. Mundo es el horizonte en que se despliega la vida del ser humano, el contexto en que se desenvuelve la existencia del sí mismo: en el uso que hace de las cosas del mundo a su alcance, en el trato que dispensa a otras personas y en la relación que mantiene consigo mismo.

En lo que se refiere al sí mismo (*Selbst*), Heidegger quiere destacar la idea de que no nos hallamos ante un yo que se convierte en objeto de observación y reflexión. Como se señala en las *Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919/21):

«El sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del «es» que explicita y, por tanto, objetiva, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivante conforme al “es”. En la medida en que busco un conocimiento de este tipo, la actitud observacional se torna decisiva y todas las explicaciones tienen entonces un carácter objetivante, pero que alejan a la existencia y su genuina preocupación.»³¹

La comprensión primordial que tenemos de nosotros mismos descansa en una preocupación inmediata, en una inquietud comprometida en la cual «se experimenta el pasado del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo de los hechos.»³² El fenómeno de la existencia se realiza básicamente en la preocupación de sí mismo.

El sí-mismo no es ni substancia ni sujeto. Tampoco posee los atributos de la certeza y la transparencia del sujeto de conocimiento. Por el contrario, el sí-mismo es un concepto estrictamente formal que existe en el modo de una apertura intencional y relacional. Yo me experimento a mí mismo en lo que hago en el marco de una relación de familiaridad con el mundo. La mismidad (*Selbstheit*) depende de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me cuido del mundo de las cosas y de cómo me relaciono con los demás. Así tenemos que: 1) las formas de cuidarse de las cosas del mundo se engloban bajo las diferentes modalidades de la ocupación (*Besorgen*); 2) las maneras de relacionarse con otras personas se expresan en diversas formas de solicitud (*Fürsorge*); y 3) el comportamiento con respecto a uno mismo, que en las primeras lecciones de Friburgo se tematiza en términos de la inquietud o preocupación (*Bekümmern*) que la vida muestra por sí misma.³³

[31] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘, *cit.*, p. 30.

[32] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘, *cit.*, pp. 32-33.

[33] Curiosamente, el mundo propio de uno mismo y el respectivo comportamiento de la inquietud de sí desaparecen de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, sobre todo para evitar el riesgo de solipsismo.

En este sentido, la hermenéutica heideggeriana del sí mismo constituye el desarrollo de las posibilidades originarias de comprensión que la vida individual y concreta tiene constantemente a su disposición para autocomprenderse y apropiarse de sí. Nos hallamos aquí con una noción de sí-mismo muy distinta a la tradicional. El sí-mismo no es una suerte de principio de identidad ontológicamente independiente e invariante, encapsulado en sí mismo y separado del mundo de la vida. No es algo que permanezca ajeno a la adquisición del lenguaje, la interacción social, las metas personales y las tradiciones. Desde un punto de vista fenomenológico, nunca nos encontramos delante ni de un yo puro y aislado ni de un puro sujeto de conocimiento. Heidegger rechaza de manera tajante el concepto tradicional de mismidad. El sí-mismo se interpreta con frecuencia como el núcleo substancial que da identidad y consistencia a las múltiples vivencias de la vida humana, es decir, se concibe como la realidad interna inmutable de la persona. Heidegger no está de acuerdo con esta concepción del sí-mismo, ya que provoca una privación de vida (*Entlebung*), una designificación (*Entdeutung*), una dehistorización (*Entgeschichtlichung*) y una desmundanización (*Entweltlichung*) de la existencia humana.³⁴ Por el contrario, el Dasein ya siempre existe fuera de sí; ya siempre está en el mundo. Estamos inmediata inmersos en el mundo. La vivencia de mí mismo es una vivencia mundana en la medida en que no puedo escapar del mundo. Como afirma Heidegger, la apertura del sí-mismo implica una apertura simultánea del mundo en su significatividad. El acto de abrir el mundo es ya siempre un abrirse y descubrirse a sí-mismo. Lo que realmente nos sale al encuentro es la co-donación de sí-mismo y mundo.

Para Heidegger, las vivencias (*Erlebnisse*) no son algo caótico e incomprensible; más bien encarnan comportamientos intencionales y revestidos de significado. Tienen una estructura hermenéutica, esto es, una autocomprensión inmediata y espontánea, una articulación y racionalidad internas. Por ese motivo pueden ser interpretadas desde sí mismas. La fenomenología como ciencia originaria de la vida descansa en última instancia en la familiaridad que la vida siempre tiene consigo misma. Una descripción fenomenológica verdadera es algo enraizado en la vivencia misma. Las categorías de la vida no son principios lógicos vacíos, sino que tienen su propio modo de acceso que procede de la vida misma. La familiaridad que la vida guarda consigo misma no adopta la forma de una auto-percepción reflexiva o una auto-observación temática. Al contrario, estamos inmersos en un proceso de auto-conocimiento vital de carácter a-reflexivo que, además, se debe entender como una expresión inmediata de la vida misma.³⁵

Si queremos encontrar y analizar el sí-mismo debemos empezar mirando a nuestras vivencias mundanas en lugar de buscar un yo abstracto dentro

[34] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 89-90.

[35] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 159, 257-258.

de nuestras conciencias. Esto queda muy claro en las primeras lecciones de Friburgo. En *La idea de la filosofía* (1919), por ejemplo, se ofrece una ilustrativa descripción fenomenológica de una vivencia del mundo circundante (*Umwelt-erlebnis*) como la de «ver una cátedra». ³⁶ A juicio de Heidegger, las vivencias de nuestra vida están referidas al mundo. En ellas se da una presencia de nosotros mismos cuando nos relacionamos con el mundo. Cuando se trata de estudiar las vivencias inmediatas de nuestro mundo circundante, categorías como «interior» y «exterior», «inmanente» y «trascendente» resultan confusas. Por ello se habla en repetidas ocasiones de una «ciencia originaria de la vida», de «una ciencia del origen». La vida no se puede aprehender de manera adecuada con el clásico modelo de sujeto-objeto. La vida está abierta al mundo, a diferencia del aislamiento al que queda condenado el concepto moderno de sujeto. La vida forma parte de un mundo entendido como una totalidad significativa.

Fenomenológicamente hablando, la vivencia de uno mismo nunca es cuestión de una percepción interna, de un conglomerado de actos y procesos, de una auto-reflexión. Más bien me experimento a mí mismo en lo que hago y en lo que fracaso, en mis quehaceres cotidianos y en mis relaciones con los otros. La apertura del sí-mismo no responde a un proceso objetivo (*Vor-gang*) donde el sujeto se coloca delante de los objetos, sino a un movimiento de apropiación (*Ereignis*). En la apropiación, la vida está de alguna manera presente e implicada con todos sus comportamientos intencionales. Como se recuerda más tarde en las lecciones *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), cuando el mundo se abre en la totalidad de su significatividad, el Dasein mismo también se descubre en su íntimo involucramiento con las cosas y personas que le rodean. Por eso parece razonable concluir que Heidegger opera con una forma de auto-conocimiento que precede a la reflexión y que él –al igual que Sartre– reconoce la existencia de un tipo de auto-comprensión inmediata de carácter pre-reflexivo. Desde esta perspectiva, las lecciones de juventud aportan al campo de las teorías contemporáneas de la mismidad y los estudios sobre la conciencia un interesante conjunto de reflexiones metodológicas.

[36] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungs-problem*, cit., pp. 70-73.

Referencias bibliográficas

ADRIAN, J.: «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage» en *Heidegger Studien* 17, 2001, pp 93-117.

ADRIÁN, J.: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie» en *Philosophisches Jahrbuch* 87, 2005, pp. 157-173

ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.

ADRIÁN, J.: «Heidegger on Selfhood» en *American International Journal of Contemporary Research* 4/2, 2014, pp. 6-16.

DAMASIO, A.: *Self Comes to Mind*. Nueva York: Pantheon, 2010.

D'ANGELO, A.: *Heidegger e Aristotele*. Boloña: Il Mulino, 2000 y VOLPI, F.: «*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*» en BURREN, J. y KISIEL, Th. (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 3-28.

HERRMANN, F.-W.: *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1990.

HERRMANN, F.-W.: *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M.: «Mein Weg in die Phänomenologie» en HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer: Tubinga, 1976.

HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung (1919-21)» en HEIDEGGER, M.: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992.

KALARIPARAMBIL, T.: «Towards Sketching the "Genesis" of *Being and Time*» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 189-220.

MERKER, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1988.

- METZINGER, TH., *Being No One*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Éditions du Seuil, 1985
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990.
- RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.
- SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant*. París: Gallimard, 1943.
- SCHALOW, F.: «Questioning the Search for Genesis. A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 167-188.
- SIDERTIS, M. et al.: *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- TAYLOR, CH.: *Human Agency and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.
- VOLPI, F.: «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker» en THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 26-36.
- WELTON, D.,: *The Other Husserl*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003.
- XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004.
- ZAHAVI, D.: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.