

CAMINOS HEIDEGGERIANOS: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA SUBJETIVIDAD EN *SER Y TIEMPO*

Gabriela Balcarce
Universidad de Buenos Aires

Resumen: El presente artículo tiene por objeto analizar el tratamiento heideggeriano en torno a la temática de la subjetividad. Nuestra tesis será que las notas centrales de subjetividad se encuentran en clara consonancia con su creencia acerca de cómo debe operar la filosofía. Esta labor ha sido caracterizada como el desmontaje y develamiento del fenómeno preontológico, para desde allí llegar a construir una ontología acorde a lo originario.

Palabras clave: Subjetividad – Fenómeno – Ontología.

Abstract: This article aims to analyze the Heideggerian treatment around the theme of subjectivity. Our thesis is that the Central features of subjectivity are clearly consistent with his belief about how to operate the philosophy. This work has been characterized as the disassembly and revelation of the pre-ontological phenomenon, getting from there to build an ontology according to the original.

Key Words: Subjectivity – Phenomenon - Ontology

Primera parte

La labor filosófica

"[T]oda exposición filosófica, incluso la más radical, que intenta comenzar desde el principio, está penetrada enteramente por conceptos tradicionales, y, por consiguiente, por horizontes y perspectivas tradicionales." [Heidegger, 2000, p.46]

¿Cuál es entonces el camino que la filosofía debe recorrer? o, lo que es lo mismo: ¿qué es en principio la filosofía? La primera respuesta que podemos hallar aquí, en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, es que la filosofía puede ser concebida a partir del ejercicio de deconstrucción o desmontaje (*Abbau*) crítico de los conceptos y sentidos tradicionales para favorecer una re-apropiación positiva de los mismos. En este sentido, quizás podamos hablar de una hermenéutica reconstructiva del sentido presente en la filosofía heideggeriana, en tanto se plantea la existencia de un sentido originario

cuyo acceso, en un primer momento y de manera llana, se encuentra obstaculizado, pero que desde algún lugar de improcedencia-máxima procedencia se manifiesta para llegar a ser en plenitud al final del recorrido:

"Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos" [Heidegger, 2000, p.48]

Heidegger procura aclarar, no obstante, que el ejercicio de des-montaje fenomenológico de los conceptos tradicionales, no se inserta en la pretensión de eliminación absoluta de los mismos sino en un cierto re-encauzamiento, apelando a la búsqueda de su lugar de origen, de cual, de algún modo hallaron luego caminos tergiversados.

Esta hipótesis heideggeriana se halla presente en múltiples formulaciones en su misma obra. En el caso de *Ser y Tiempo*, por ejemplo, es bastante clara la distinción establecida entre el ámbito del uno (*das Man*) y el ámbito de la propiedad o autenticidad (*Eigentlichkeit*). Ambas se encuentran en caminos diferentes, compartiendo, sin embargo, un mismo suelo en común, el origen, o en términos heideggerianos, la originariedad de la cual podemos dar cuenta a partir de un proceso fenomenológico iniciado en lo pre-ontológico.

En este trabajo, nos centraremos, en particular, en el tratamiento heideggeriano realizado en torno al llamado de la conciencia (*der Ruf des Gewissens*) en *Ser y Tiempo* ya que creemos que el mismo es uno de los lugares donde puede observarse con claridad la tesis propuesta. Dicho llamado comporta un recorrido circular interpretativo que describe, en última instancia, el camino del Dasein hacia la comprensión de sí.

A su vez, nos resultaría interesante, como segunda parte y, al mismo tiempo como corolario de esta primera, considerar el objeto último del recorrido del llamado de la conciencia, a saber, la subjetividad, para analizar sus notas esenciales y cuáles serían entonces sus limitaciones.

El llamado de la conciencia como atestiguación

En los análisis de *Ser y Tiempo* acerca de la subjetividad, nos hallamos desde el comienzo con una distinción central, a saber, los dos posibles modos de ser en que se presenta el Dasein. En la medida en que el Dasein se manifiesta como lo que es en cada caso, resulta de ello, para Heidegger la posibilidad de distinguir dos modalidades de ser de acuerdo a si es o no dueño de sus propias posibilidades:

"[R]egularmente, en la vida cotidiana, el hombre no-es en tanto 'yo mismo' a diferencia de 'los otros', sino que su propio ser le está como robado; por lo pronto, existe indiferenciadamente, es decir que los otros son algo de lo que

aun no se ha distinguido; existe como inmerso en los otros..." [Heidegger, 1997, p.148]

La mayoría de las veces el Dasein se haya primeramente bajo la modalidad de lo impersonal:

"Pero, como está perdido [el Dasein] en el uno, primero debe encontrarse. Y para poder de algún modo encontrarse, debe ser "mostrado" a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita del testimonio del un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como *posibilidad*." [Heidegger, 1997, p.288]

Bajo el imperativo del método fenomenológico, Heidegger asume la necesidad de que el llamado a la existencia propia esté *atestiguado* por un fenómeno, es decir, por algo que se presente al Dasein, que no sea una mera apelación a la interioridad como sería el caso de una subjetividad moderna sino desde una concepción de la misma a partir de la existencia y la posibilidad.

El Dasein es llamado a la existencia auténtica a partir de la atestiguación del llamado de la conciencia con *cierta garantía de origen*, la cual intenta disipar las dudas que pudieran surgir a la hora de asumir la existencia propia como el mejor (o el más propio) modo de existir. Y esta garantía ubica al llamado mismo en un círculo hermenéutico, donde el llamado emerge del mismo sí-mismo.

Ahora bien, en la medida en que el Dasein, la mayoría de las veces se encuentra bajo una modalidad de existencia impropia que responde a los dictámenes del uno, el llamado de la conciencia deberá enfrentarse con el uno, haciéndolo callar, para que el Dasein caído pueda escuchar al sí-mismo en su llamada. Solo de esta manera el Dasein podrá apropiarse de sus posibilidades (habiendo ya asumido como la más propia la muerte) y,

"[E]n la medida en que se rescata a sí misma de ese anonimato asumiendo su propio poder ser, el Dasein accede a su existencia propia. El Dasein escapa de la impropiedad cuando se hace cargo de su propia existencia como tarea que le ha sido entregada sin delegarla en los dictados de la cotidianidad" [Heidegger, 1997, p.290]

Sin embargo, antes de continuar con el recorrido presentado, debemos atender a una cuestión, a mi juicio central: ¿De qué tipo de conciencia está hablando Heidegger? ¿Es una conciencia a priori, trascendental o es una experiencia fáctica que el Dasein posee estando en el uno que lo lleva a la *Eigentlichkeit* a partir de su desde siempre originariedad? ¿Conciencia de todo Dasein o conciencia de cada Dasein, cada vez suya? Es importante señalar en este punto que Heidegger establece una diferencia entre la noción de conciencia que está presentado respecto de la noción tradicional tan frecuente en la modernidad. Para entenderlo más

claramente, atendamos a los términos alemanes. Mientras que conciencia para la modernidad es *Bewußtsein*, Heidegger utiliza el término *Gewissen*. Este último es utilizado vulgarmente como conciencia moral, no obstante, Heidegger señala que el fenómeno mismo de la conciencia, lejos está de tener que ver con alguna connotación moral, derivada por cierto, debe ser atendida en su primera acepción, de carácter ontológico. J. Taminiaux observa que en el término se unen el prefijo -Ge, que designa reunión, recogimiento y centramiento, con el verbo 'wissen', que significa saber. De allí que Taminiaux concluye que conciencia puede ser traducido como con-ciencia, es decir, "ciencia interna" o "saber íntimo". De este modo, podemos observar que la concepción de la con-ciencia heideggeriana, lejos de ser una noción moral, es un concepto ontológico-existencial que se articulará como posible modo de ser del Dasein.

Direcciones del llamado

Una vez aclarada esta cuestión, volvamos entonces al recorrido del llamado. Por una parte, el llamado presenta dos direcciones fundamentales: un "hacia dónde" (*Wohin*) y un "desde dónde" (*Woher*). El primero señala la dirección hacia la que apunta el llamado, mientras que la segunda indica su procedencia. Por otra parte, el llamado adquiere distintos caracteres que señalan la multifuncionalidad del mismo: en primer término el llamado es una vocación (*Ruf*), en segundo lugar, el llamado es una invocación (*Anruf*) en tanto que se dirige a alguien, lo apela; en tercera instancia, el llamado es una avocación (*Aufruf*), es decir, una intimación; y por último, el llamado es una acción de prevocar (*Vorrufen*) lo cual indica una cierta dirección hacia adelante. [Heidegger, 1997, p.294]

Como veremos a continuación, esta multidireccionalidad se instala en el ámbito del círculo hermenéutico. Lo primero que debemos señalar es que todas estas direcciones del llamado acontecen en forma simultánea. Por otra parte, y siguiendo la pretensión de instalar a la voz de la conciencia como modo de ser del Dasein, y abandonando las sospechas de concebir a la conciencia como algo ante-los-ojos, Heidegger correlaciona todas estas direcciones del llamado con las notas del cuidado (*Sorge*), estructura fundamental del Dasein.

Cabe preguntarnos: ¿por qué sería un problema que la conciencia fuera algo ante-los-ojos? Es interesante recordar en este punto (y adelantar en nuestro trabajo lo que tematizaremos de manera más exhaustiva en el segundo apartado) cómo es caracterizado el Dasein en *Ser y Tiempo*. Por el momento, y para responder esta pregunta, sólo podemos traer a colación lo siguiente: la subjetividad que está mentado Heidegger en

estos textos representa de algún modo una propuesta alternativa frente a las consideraciones de la subjetividad tradicional, especialmente la moderna. De manera que, hablar de una conciencia ante-los-ojos, sería suponer que algo de esa subjetividad existe desde la mera presencia (*Vorhandenheit*) y esto es justamente lo que Heidegger intentará evitar. En otros términos: la conciencia no puede ser algo ante-los-ojos, porque la subjetividad no lo es. Por último, y en relación a este punto, podemos volver al inicio de las palabras de nuestro trabajo en tanto que la labor desconstruccionista-reconstruccionista de Heidegger puede apreciarse en este punto de manera clara: el autor no se desentiende de dichas concepciones de la conciencia sino que, lo que procura hacer con dicha noción es “un paso atrás”, un des-montaje (*Abbau*), de las nociones de conciencia anteriores que han fallado en sus análisis (y que él resume básicamente en la concepción vulgar). A juicio de Heidegger éstas poseen una misma base, un mismo suelo originario que es el fenómeno pre-ontológico que es el que permitirá que el ejercicio hermenéutico pueda develar el fenómeno originario. Si bien el fenómeno pre-ontológico se presenta como la donación de lo ontológico al Dasein, sólo puede ser comprendida correctamente sobre la base de la ontología y, por lo tanto (si atendemos a la conexión entre Dasein y pregunta del ser a partir de la analítica existencial), será comprendido correctamente en la medida en que el Dasein se comprenda a sí mismo como un modo de ser que no puede ser mentado como simple presencia o ante-los-ojos. Es desde este punto de partida que Heidegger puede responder quizás a aquellas concepciones de la conciencia moderna: su error se basó no simplemente en la falla de consideración de dicho fenómeno aislado, sino de toda una metafísica (aun frente a un mismo suelo originario pre-donado).

Del sí-mismo al sí-mismo

El llamado la conciencia es entonces el llamado del cuidado a sí, es decir, en la circularidad de la existencia del Dasein, éste se llama a sí, invitándose a existir propiamente.

“[Q]ue se rescate a sí mismo del anonimato, la posibilidad de repudiar, el falso alivio que ésta le presta y la mentida seguridad que lo conforta, para existir *auténticamente* mediante un acto de original resolución” [Heidegger, 1997, p.294]

Y es interesante en este punto observar cómo esta llamada a existir de manera propia o auténtica a partir del llamado de la conciencia se presenta de una manera circular. Aunque el círculo describe una curiosa figura en tanto que lo que incorpora, en un primer momento, presenta

elementos que luego *cierran* el llamado, pero en una situación diferente: el Dasein se llama a sí teniendo que atravesar algo que no es él propiamente, es decir, el uno-mismo. Podemos analizar entonces el círculo sugerido por Heidegger desde dos planos diferentes, a saber, el ontológico y el fenomenológico. En el plano ontológico vemos a un sí mismo que se llama a sí atravesando al uno-mismo que lo contamina. Este primer plano se presenta desde un pleno conocimiento de la estructura fundamental del Dasein y, por tanto, es ajeno casi absolutamente al Dasein caído. Digo "casi absolutamente" porque creo que si el Dasein tuviera una imposibilidad absoluta de pecar su posible propiedad, es decir, de patentizar sus estructuras fundamentales, no habría motivación en absoluto para que el llamado tuviera éxito. En una segunda perspectiva, otorgada por la visión fenomenológica (es decir, ateniéndose a los fenómenos), el llamado es la irrupción de algo impropio y extraño (*unheimlich*) en el ámbito de la cotidianidad. Aquí el llamado abre una brecha en la subjetividad casi desconocida (o, al menos, que era mantenida en el olvido) que invita al Dasein a existir de otro modo. Este camino fenomenológico podría llamarse de dos maneras diferentes, a saber, como el camino de lo existencial caído a lo existencial; o como el camino del uno al sí mismo. La primera perspectiva apuntaría, como puede notarse, a la dirección inversa, es decir, empezaría por lo existencial. Creo que Heidegger apela, de acuerdo a las circunstancias a ambos caminos. Ambos caminos se mantienen en una tensión y no puede precisarse el predominio de uno por sobre el otro. Atendiendo a cualquiera de los dos caminos señalados recién podemos decir, que el llamado, en última instancia es el llamado del sí mismo a sí, que se ve obstaculizado por el uno-mismo en el cual el Dasein se encuentra. Sin embargo, aun con esta dificultad, la llamada *se vale de sus propias armas* para poder ser escuchada. En primer lugar, no llama desde la palabra óptica, mundana, sino desde el callar (*Schweigen*) que da a entender. ¿Quién es el que puede escuchar? No lo sabemos, pero el que efectivamente lo hace, se revela en un querer-tener-conciencia.

"Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el Dasein se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno (...) Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta." [Heidegger, 1997, p.291]

El llamado, entonces, habla desde del silencio, ya que toda experiencia originaria es única e incommunicable. El mismo no posee carácter constataivo ni narrativo, sino que aparece en su máximo carácter

performativo en tanto interpela al Dasein a sus posibilidades más propias. Es por ello que, aun cuando *habla desde el silencio*, apunta a una dirección inequívoca. El Dasein puede interpretar el llamado de múltiples maneras, pero sólo una resultará correcta para el éxito de su sí mismo. Y la dirección correcta a la cual el Dasein debe atender, es la que describe un recorrido que parte del sí mismo para llegar a sí. Ahora bien, pese a que dicho recorrido es, de algún modo, cerrado o intrínseco al Dasein, sin embargo, la condición de vocante y destinatario en dicho llamado no son equivalentes. El destinatario del llamado es el uno-mismo, mientras que el vocante es el sí mismo. Esta suerte de desdoblamiento de la subjetividad explica lo inesperado e impropio del llamado para el Dasein destinatario.

“‘Algo’ llama [*es’ ruft*], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. (...) La llamada procede de mí y, sin embargo, de *más allá* de mí.” [Heidegger, 1997, p.295]

El vocante del llamado, entonces, es el Dasein en su desazón (*unheimlich*), es decir, en el originario estado de arrojado (*Geworfenheit*) en tanto estar fuera del hogar (*Heim*) o estar fuera de casa (*als Un-zuhause*). Con esta caracterización podemos notar que los resultados de la analítica existencial, a saber, la *Sorge* como totalidad estructural del Dasein, es el recorrido, como anticipamos, que el análisis del llamado debe comportar si el vocante es, efectivamente, el sí-mismo del Dasein. De este modo, el llamado de la conciencia deviene llamado de la *Sorge*, mostrando al Dasein, el tipo de subjetividad que él es, es decir, una subjetividad que no existe en el modo de la presencia sino desde posibilidades, una subjetividad que es fundamento de una nihilidad (*Nichtigkeit*) en la medida en que no ha puesto su ahí, y que su fundamento no surge de un proyecto de él mismo. Es por ello que Heidegger señala que el querer-tener conciencia que se revela en el querer-escuchar el callar de la conciencia se manifiesta a partir de su multidireccionalidad, hacia su mismo origen:

"La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; pre: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; hacia atrás: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como le fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia." [Heidegger, 1997, p.305]

El punto de reunión: lo pre-ontológico

Debemos, para finalizar esta primer parte, tematizar el lugar pre-ontológico mencionado al comienzo del trabajo, como punto de comunidad entre lo cotidiano y ontológico. Una vez encontrada esta conexión entre el uno y lo ontológico, habremos al mismo tiempo,

hallado el punto de conexión entre la filosofía tradicional y la heideggeriana en esta labor de reconstrucción hermenéutica que hemos intentado describir. Quizás esta tesis resulte algo osada en primer término, sin embargo, si atendemos cuidadosamente a las caracterizaciones que aparecen de la subjetividad en la cotidianidad, los ecos de la filosofía tradicional no podrán ser desoídos cómodamente.

En el caso de la voz de la conciencia, Heidegger observa:

"[T]ambién la experiencia vulgar de la conciencia debe acertar de algún modo -preontológicamente- en el fenómeno. De aquí se siguen dos cosas: por una parte la interpretación cotidiana de la conciencia no puede servir de criterio último de la "objetividad" de un análisis ontológico. Pero, por otra parte, esto no tiene ningún derecho a pasar por alto a la comprensión cotidiana de la conciencia y a desentenderse de las teorías antropológicas, psicológicas y teológicas de la conciencia que en aquella se fundan." [Heidegger, 1997, p.308]

La comprensión vulgar de la conciencia, concibe a esta misma del siguiente modo: en primer lugar, la conciencia tiene esencialmente una función crítica, en relación a una acción precisa y no siempre está vinculada unívocamente al ser del Dasein. En segundo término, la conciencia, para esta concepción, es siempre buena o mala conciencia, es decir, amonestadora o represora. ¿Cómo puede Heidegger, a partir de lo desarrollado hasta aquí y en relación a esta concepción, encontrar un punto de comunión? Podemos observar, en principio, que el análisis existencial impropio de la conciencia nos lleva a un desencuentro con el análisis existencial, en tanto en el primero, el llamado manifiesta como un especial "mirar hacia atrás" mientras que en el segundo, hay una intimación, en tanto "llamar hacia adelante". De modo que, la llamada aparece aquí como algo que viene después. Heidegger señala que esta interpretación implica, en primer lugar, considerar al existir como un curso de vivencias que están-ahí. A diferencia de la concepción vulgar que considera que la conciencia, en tanto mala conciencia es algo posterior, que viene después de una acción culpable; si atendemos a la estructura ontológica del existir percatamos inmediatamente que el ser-culpable originario (que es la condición de posibilidad del llamado de la conciencia) precede a toda caída en la culpa.

Siguiendo, entonces, con la interpretación vulgar, Heidegger señala que la idea de una buena conciencia se desprende de la negación de una mala conciencia y sólo allí es sostenible. Es por ello que esta interpretación vulgar delata, en parte, aquí su origen, ya que, si la buena conciencia sólo es aceptable en tanto negación de una "mala conciencia" se pone de manifiesto que la conciencia proclama un "ser culpable" [Heidegger,

1997, p.309]. Buena y mala conciencia se traducen, en términos de una conciencia que mira hacia adelante para amonestar y otra que mira hacia atrás para censurar. Ambas son en igual medida no-originarias, es decir, no manifiestan, en principio, ser el fenómeno de la conciencia. Y esto se debe, justamente, a lo siguiente:

"La llamada no abre nada que pueda ser positivo o negativo en cuanto objeto de ocupación, porque ella atañe a un ser que es en lo ontológico totalmente diferente: a la *existencia*" [Heidegger, 1997, p.312]

En relación a la mala conciencia, que sería la forma primaria para la concepción vulgar, el error cometido por esta interpretación es el de considerar que su voz es algo posterior a un acto. Para Heidegger, el error está justamente en no poder notar que en realidad todo acto es posterior a un ser-culpable original que precede y que es manifestado a partir del llamado. Ahora bien, aun cuando la concepción vulgar se equivoca en tanto que la llamada no abre nada en términos de la ocupación cotidiana, sin embargo, las direcciones señaladas permanecen en la interpretación ontológica, pero en términos del modo de ser del Dasein:

"La llamada correctamente entendida ofrece lo máximamente positivo (buena conciencia), vale decir, la posibilidad más propia que el Dasein pueda darse; y lo hace como pre-vocante llamada hacia atrás, como llamada hacia el ser sí mismo fáctico." [Heidegger, 1997, p.312]

Como podemos observar, Heidegger encuentra de algún modo el punto de contacto entre la perspectiva cotidiana y la ontológica a partir de las direcciones a las que apuntan esta buena y mala conciencia y el llamado del ser del Dasein. No obstante, la imposibilidad de llegar a divisar el núcleo del fenómeno está dada por el modo de concebir la subjetividad. Para la concepción vulgar, la subjetividad está mentada en términos de un curso de vivencias o procesos psíquicos que son incapaces de asir el modo de ser culpable propio del Dasein, que se manifiesta propiamente como el fundamento mismo de una nihilidad.

Conclusión de la primera parte

Habiendo señalado, entonces, la búsqueda de lo pre-ontológico como lugar central del tratamiento fenomenológico heideggeriano, hemos podido dar cuenta del punto de conexión existente entre la filosofía tradicional y la mirada ontológica. Esta última se ha manifestado plenamente en su labor reconstructiva, erigiéndose en una labor primaria de des-ocultamiento de los fenómenos para tematizarlos luego desde una perspectiva adecuada. En el caso del llamado de la conciencia, aquí desarrollado, y como bien señala Jean Greisch, el filósofo ha descrito el

círculo de la comprensión en tanto que "la conciencia es un modo particular de comprender" o, más aun, "el llamado de la conciencia nos hace comprender mejor el sentido existencial del comprender"

Segunda parte

Consideraciones acerca de la subjetividad: modalidades de existencia

Habiendo considerado en la primera parte el recorrido del llamado de la conciencia, nos vemos en condiciones de observar cuál es entonces el objetivo de dicho recorrido y cuáles son las características del mismo a la que hemos arribado.

El llamado de la conciencia se presenta entonces como este camino hermenéutico-comprensivo que colabora con el develamiento de la estructura de la subjetividad iniciado con la temática del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) [Heidegger, 1997, §46-53] y que continuará hasta la noción de herencia (*Geschehen*) [Heidegger, 1997, §72-77].

¿Cómo se considera en *Ser y Tiempo* la subjetividad? Es decir ¿cuáles son las notas fundamentales del Dasein? En su labor deconstructiva-constructiva, Heidegger se separa de las consideraciones tradicionales de la subjetividad para tematizar al Dasein de una manera diferente. En este punto –y como en tantos otros- la polémica fundamental se presenta con Husserl y su noción de yo como polo de irradiación de los actos fenomenología estática) o como sustrato de habitualidades (fenomenología genética). En el caso de Heidegger podemos decir que su fenomenología –muy especial, por cierto- considera a la subjetividad de una manera extática. Es por ello que luego describirá la temporalidad, estructura esencial de la subjetividad en tanto posible totalidad, como una dinámica de temporalización (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) extática. La noción fundamental para comprender esta caracterización es la de “apertura” (*Erschlossenheit*):

“El Dasein existe, sólo él existe; de esta mane, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia” [Heidegger, 1997, p.157, nota al pie de trad.]

El Dasein es apertura en oposición a otras concepciones de la subjetividad, especialmente modernas, donde el sujeto era mentado como un modo de ser cerrado, acabado. Frente a ello, Heidegger señala que el Dasein es siempre ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) (§12) abierto desde siempre a las posibilidades de ser que él puede elegir en cada caso. Esto último se debe a que para Heidegger, la existencia precede a la esencia y, por tanto, podríamos decir que su esencia se define o *se decide* en cada caso, siendo el Dasein tarea finita que se realiza en cada caso y

que sólo culmina con la única posibilidad certera: la muerte. Por ello mismo, y como señala Greisch:

“[E]l Dasein “no es un ‘caso particular’ de una especie, como Sócrates es un caso particular de la especie humana. Su ‘descripción’ (...) es al mismo tiempo una ‘advocación’ (*Ansprechen*), haciendo intervenir el pronombre personal que deviene así un indicador lingüístico de la propiedad” [Greisch 1994, p.298]

De manera que este Dasein es ante todo *posibilidad* y, a grandes rasgos, podríamos decir que esas posibilidades se agrupan en *Ser y Tiempo* en dos grandes espectros constituyendo dos modos diferentes de ser: el impropio y el propio. La diferencia entre ambos modos radica en la posibilidad de una existencia auténtica, de propia elección frente a una vida de ataduras a los dictámenes del uno, es decir, de lo que cualquier Dasein haría siendo cualquiera como cualquier otro:

“El quién no es éste o aquel, no es ni uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es neutro, el *uno*” [Heidegger, 1997, p.151]

“El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe el modo de ser de la cotidianidad” [Heidegger, 1997, p.151]

Así, podríamos decir entonces que *Ser y Tiempo*, en parte, es el intento de mostrar cómo se puede dar este paso del impersonal a la existencia auténtica. Y la clave de respuesta a ese interrogante sería el acceso a la subjetividad. Es por ello que, en la primera parte pudimos observar cómo frente al mismo suelo originario, es decir, frente al mismo llamado de la conciencia desde el sí-mismo originario, el Dasein contaba con dos posibilidades de interpretación: la escucha, que conllevaría al camino hacia la autenticidad, frente a la ignorancia, siguiendo bajo la esclavitud del uno, no eligiéndose a sí mismo en cada caso.

Ahora bien, mencionamos entonces que el Dasein es sus posibilidades y, por tanto, su existencia se ve puesta en juego en cada caso. De manera que resultaría imposible pensar en una subjetividad cerrada, determinada de antemano a partir de una determinada esencia:

“El tener-que-ser de que venimos a hablar apunta ya a que el Dasein es *posibilidad*; porque, en efecto, tener-que-ser, que-hacer, ser-tarea, señalan lo que el hombre ‘puede ser’, su ‘poder-ser’ (*Sein können*), sus posibilidades” [Heidegger, 1997, p.313]

Sin embargo, este esquema de anterioridad lógico-temporal de la existencia respecto de la esencia no resulta ser tan preciso, dado que por momentos, pareciera que existe la posibilidad de la realización de una esencia determinada en la existencia. Si bien es cierto que la existencia propia no posee garantías de realizarse aun cuando no se encuentre desde

el inicio, podemos pensar que hay *ciertos diques* producidos por la mostración de los fenómenos ontológicos como la ‘angustia’, el ‘llamado de la conciencia’, etc., que favorecen la posibilidad de recorrer un camino determinado, a saber, el acceso a la existencia auténtica como elección de asumir el modo de ser de acuerdo a lo que es originario. No obstante, es importante en este punto señalar que este recorrido debe ser mantenido y elegido en cada caso, no siendo la elección provisoria de las posibilidades (por ejemplo en nuestro caso, la escucha al llamado de la conciencia) la apropiación absoluta de la esencia subjetiva y menos aun el acabamiento de la tarea de comprensión que cada Dasein en tanto tal acarrea.

El mantenimiento-de-sí como formulación de la subjetividad

Bajo estas consideraciones, Roberto Walton analiza la posibilidad de hablar de la subjetividad en Heidegger como ‘mantenimiento-de-sí’. Coincidiendo con la traducción de Ricoeur del término *Selbständigkeit* por ‘mantenimiento de sí mismo’, Walton señala que “el Dasein se caracteriza por una ipseidad que es determinada por su manera de existir” [Walton, 2001, p.11].

Frente a consideraciones de la subjetividad como la husserliana, de “un yo que acompaña a todas las vivencias” o incluso de un ‘yo pienso’ como el kantiano de la apercepción, en Heidegger nos encontramos con una manera diferente de pensar la subjetividad, fundamentalmente porque, para Heidegger, dicho concepto no puede ser pensado a partir de la mera presencia sino desde lo posible. Es por ello que el *subjectum* heideggeriano es un *subjectum* que surge (se des-oculta) y se esfuma (se oculta) en cada caso, no pudiendo permanecer como el acompañante permanente de las vivencias (de cada una de ellas siendo el mismo), pero tampoco siendo un *subjectum* de existencia anterior a cualquier incursión en el mundo fáctico. De manera que el “mantenimiento de sí” que representa esta subjetividad sólo *se mantiene* en cada caso, ya que “al tema del yo se sustituye el tema del poder ser comprensivo del Dasein en el mundo”

Frente a este planteo, podríamos preguntarnos acerca de qué certeza podemos albergar frente a una subjetividad que se disuelve en el mismo momento en que surge, es decir, en la medida en que la subjetividad no parece ser algo anterior al mundo, pero tampoco algo que una vez surgido permanece acompañando a todos sus demás actos sin riesgos de pérdidas. Podría pensarse entonces que el Dasein como *subjectum* deviene ‘esquizofrenia de la subjetividad’. Creo justamente que este problema se soluciona a partir de la propuesta de Walton, de considerar a

dicha subjetividad como ‘mantenimiento de sí mismo’, mantenimiento que se juega en cada caso, pero, por ello mismo, es posible de mantener:

“Puesto que en su propia posibilidad, el Dasein puede asumirse en su propio ser, en cuyo caso es de un modo de ser propio (*eigentlich*), o bien puede perderse delegando esa posibilidad, en cuyo caso es de un modo de ser impropio (*uneigentlich*). En un caso se mantiene a así mismo, y en el otro no. En la medida en que se deja dominar por lo impersonal o neutro, es decir, por el uno, la existencia es una existencia perdida para las posibilidades más propias.” [Walton, 2001, p.20]

Es decir, el elegir (si es que en este caso podemos hablar de *elección* o *decisión*) en cada caso por el uno es apostar a una subjetividad quebrada, a la orden del día de los dictámenes de lo que *se hace, se dice*, etc. De modo que sólo existiendo propiamente o auténticamente es que el Dasein puede conocerse a sí y elegirse en cada caso, es decir, *mantenerse*.

Caminos entrecruzados: Husserl y Heidegger. La posibilidad de una reducción fenomenológica

Teniendo ahora en cuenta las consideraciones acerca de la subjetividad heideggerianas mentadas en *Ser y Tiempo* y las distancias que, en principio, se pueden distinguir entre la subjetividad husserliana y ésta, creo que sería interesante analizar la tesis de Taminiaux, el cual sostiene que, en última instancia podría pensarse el llamando de la conciencia como *depuración monadológica* como la reducción trascendental de Husserl.

Taminiaux afirma que, la herencia husserliana en Heidegger se halla justamente en la cuestión del *Selbst*.

“[D]e una herencia husserliana en la determinación heideggeriana del *Selbst*, del *ipse* del Dasein. Ella invita, dicho de otro modo, y más precisamente, a solicitar si el movimiento de la ontologización de la intencionalidad, de la intuición categorial, y del a priori, movimiento que opera en dirección de la trascendencia, trae de nuevo un parentesco con el movimiento que en Husserl conduce al *ego* trascendental constituyente. ¿Qué hay en común entre el *ego* trascendental y el *Selbst* del Dasein?” [Taminiaux, 1992, p.53]

Recordemos que en el caso de Husserl, y como bien señala Taminiaux, el acceso al ego trascendental se posibilita a partir de “neutralizaciones y depuraciones sucesivas” llegando, de este modo, al núcleo inicial que constituye el ego y que resulta ser la condición última del yo natural y humano.

El elemento que parece, en un primer momento, distinguir ambos egos (si se admite esta acepción para ambos casos) es fundamentalmente la cuestión del mundo o la cercanía-distancia posible entre el ego y el

mundo. En el caso de Heidegger, el Dasein es caracterizado de manera fundamental como ser-en-el-mundo (*in der Welt sein*). De allí que el Dasein habita “junto a” las cosas y su ipseidad no puede separarse de ellas completamente, como sí parece suceder en el caso de Husserl. Para Husserl “la secuencia de reducciones husserlianas es, en definitiva un *affaire* entre yo y yo”. Y la tesis fuerte de Taminiaux es justamente que en el caso de Heidegger sucede exactamente lo mismo:

“Es el mismo Dasein cada vez suyo que ora se absorbe en el campo de sus preocupaciones cotidianas, ora se encamina a su posibilidad de ser más propia.” [Taminiaux, 1992, p.56]

Lo interesante entonces en este punto es que, según Taminiaux, el Dasein es siempre el mismo Dasein, aun cuando se preocupe de lo cotidiano, es decir -y como en el caso de Husserl- el *Selbst* es el trasfondo de toda ipseidad y condición última o de posibilidad de aquel “ego cotidiano” que puede o no perderse en la medianía del uno.

De este modo, Taminiaux observa que lo único necesario entonces es hallar un camino de acceso al *Selbst* y que, en consonancia con la reducción husserliana, aparece en *Sein und Zeit* con el llamado de la conciencia. A partir de estas observaciones dicho llamado deviene una suerte de itinerario que el Dasein recorre en pos de cierta “depuración monadológica” para acceder de manera clara a ‘la esfera de la egoidad’, previa en orden ontológico a cualquier Dasein cotidiano o fáctico y, al mismo tiempo, su condición de posibilidad.

En relación entonces a esta tesis, sólo creo poder sostener algunas preguntas. En primer lugar, si consideramos ambos caminos, a saber, la reducción y el llamado de la conciencia, podemos formular la siguiente interrogación: ¿cuál es el objeto y el resultado de ambas? Pareciera que en el caso de Husserl esa conciencia o ese yo trascendental está siempre aunque no sea alcanzado temáticamente (por supuesto, siempre es conciencia de algo y, en ese punto está en estrecha vinculación, ya que la apertura es la que posibilita la subjetividad, ya sea a un objeto al mundo, ya sea, temáticamente como en el caso de Husserl o desde una comprensión no temática como es en el caso de Heidegger). Y lo interesante es, además, que en este acceso a la esfera del ego, se alcanza lo que ya *era* aún sin ser conocido.

Algo diferente parece ser el caso de Heidegger, donde el acceso a la subjetividad posibilita su transformación. Es decir, sólo en tanto el Dasein escucha al sí mismo y se resuelve es que puede ser propio. No podríamos decir que el Dasein impropio no es originario. En ese caso la labor interpretativa, quizás, resultaría más sencilla, siendo que propiedad

y originariedad coincidirían y, de ese modo, el paso a la autenticidad sería el acceso a lo originario, despojándose de una falsa interpretación de la subjetividad, la vulgar, que coincidiría con la impropiedad y que nada tendría que decir de lo originario. Pero en ese caso ¿cómo podríamos llegar a lo originario? Si atendemos al análisis fenomenológico, necesitamos un fenómeno que se nos muestre para sólo desde allí acceder a lo originario. Por lo tanto, si el Dasein se encuentra desde el inicio existiendo impropriamente (es decir, desde una condición no-originaria) sería imposible el acceso a la subjetividad propia -originaria, dado que esa modalidad de existencia (la impropia) no tendría ninguna relación con lo originario y, por lo tanto, no habría ningún suelo común para desde allí remontar el análisis fenomenológico, con el fin de acceder a la ontología. Entonces ¿por qué no pensar en la posibilidad de que el Dasein exista desde siempre propiamente? En ese caso creo, aunque con muchas dudas al respecto, que no podríamos dar cuenta de las filosofías anteriores, dado que si el Dasein existiera desde siempre propiamente -y esto significa un contacto directo con lo originario- al no haber opacidad de lo originario, ¿cómo podría ser entonces que existen filosofías que hayan mentado a la subjetividad de tal diversos modos?

No obstante, aun cuando la impropiedad comparte este suelo originario con su otra posibilidad, a saber la modalidad de existencia propia, creo hay una vinculación estrecha entre propiedad y originariedad en tanto que sólo bajo la modalidad propia es que podemos pensar en una “autotransparencia” del sujeto para consigo, cosa imposible para aquel que vive dependiendo del impersonal. En este sentido -y aun no sosteniendo la última tesis- dicho recorrido- llamémosle ‘reducción’ o ‘depuración monadológica’- se aparta del camino husserliano en tanto que su mismo proceder implica una transformación, a saber, el paso de la existencia inauténtica a la auténtica y quizás podamos decir, un operar de la subjetividad diferente del anterior.

Consideraciones finales

En este trabajo hemos abordado fundamentalmente la dinámica del llamado de la conciencia bajo la convicción de que el operar filosófico heideggeriano es acorde a su misma creencia acerca de cómo debe operar la filosofía. Esta labor ha sido caracterizada como el desmontaje y develamiento del fenómeno preontológico, para desde allí llegar a construir una ontología acorde a lo originario.

En segundo lugar hemos analizado los resultados obtenidos a partir de dicho llamado: una subjetividad que se plantea como un mantenimiento-de-sí, es decir, un Dasein que existe propiamente, de acorde a cada caso y

que en tanto tal se elige en cada caso.

Para concluir y entre las dudas que quedan frente a la finalización de este trabajo, sólo me gustaría traer a la luz una de ellas, a saber, el riesgo del solipsismo. En la segunda parte del texto hemos discutido la tesis de Taminioux acerca de la posibilidad de considerar el llamado de la conciencia como el correlato de la reducción fenomenológica husserliana. Para finalizar, traigo a consideración, otra crítica fundamental que, creo, resulta muy difícil de hacer compatible con las notas fundamentales que Heidegger le atribuye al ser del Dasein, fundamentalmente, el ser-en-el-mundo:

“La *Gewissen* heideggeriana, como el *démon* de Sócrates, no incita, pero interrumpe el impulso del obrar. Esa voz espontánea es la antiespontaneidad misma. Ella arroja al Dasein en la extranjería pura de su asilamiento” [Taminioux, 1992, p.59]

La tesis de Michel Haar [1990] acerca del solipsismo que el llamado de la conciencia como camino de acceso a la subjetividad comporta, es una de las críticas más fuertes que se le ha hecho a la noción de Dasein de *Ser y Tiempo*. Un Dasein que necesita aislarse de todo para reencontrarse - porque desde sus inicios se encuentra perdido entre las cosas- no parece compatible con la noción fundamental que le atribuye Heidegger a este Dasein, a saber, la de una subjetividad que es siempre “en el mundo” (*in der Welt Sein*). Aun cuando este aislamiento signifique una cuestión temporal (provisoria) en tanto que luego de hallarse el Dasein *vuelve* a ocuparse del mundo, quedaría como interrogante qué significa la necesidad de aislamiento en una subjetividad que se define como “ser junto a” y, por otra parte, si es fundamentalmente “junto a” (recordemos el “conciencia de” husserliano”) qué es lo que habríamos de encontrarnos si el Dasein se desentiende del mundo: ¿Quizás un *subjectum* independiente de él?

Bibliografía

- Carpio, A. P. [1997], *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la 'anarquía' de los sistemas filosóficos y la verdad filosófica*, Bs. As., EUDEBA, 1977.
- Fleischer, M. [1991], *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit". Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- Greisch, J. [1994], *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Haar, M. [1990], *Heidegger et l'essence de l'homme*, Francia, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
- Heidegger, M. [1997], *El ser y el Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997)
- [2000], *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan

José Gacría Norro, Madrid, Trotta, 2000)

Kern, I. [1997], “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl” en *La posibilidad de la Fenomenología*, trad. Andrés Simón Lorda, Madrid, Editorial Complutense, 1997.

Taminiaux, J. [1002], “L’héritage husserlienne dans la notion heideggerienne du Selbst” en R. Cobb-Stevens, J. Taminiaux, G. Granel y E. Rigal, *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, pp.52-60.

Walton, R. J. [2001], “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo” en *Naturaleza Humana*, San Pablo, vol.3, no. 1, 2001, p.9-49.

Recibido el 22 de junio de 2008; aceptado el 20 de noviembre de 2008.