

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

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

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
(Université Laval / Universitat de València)

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

Palabras clave: *Ereignis*, historia del Ser, *Inständigkeit*, reflexión, ser sí-mismo

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

Key-words: *Ereignis*, history of Being, *Inständigkeit*, reflection, selfhood

¹ GA 65, p. 8/25. Salvo para Ser y tiempo, citamos la obra completa de Heidegger en curso de publicación, según el volumen y seguido del número de página original y, si existe, su traducción al castellano. En algunas ocasiones, hemos modificado la traducción para adecuarla al contexto. Para el resto de referencias y autores proponemos nuestra propia traducción.

Este artículo es una versión desarrollada a partir de un texto presentado virtualmente en el coloquio *Première personne. Portée et limites*, organizado por la EHESS y Sorbonne-Université de París los días 16 y 17 de octubre de 2020. Agradecemos a los organizadores, así como a S.-J. Arrien, F. Jaran, T. Aït-Kaci y J.-F. Houle por sus comentarios y sugerencias.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pero, si nos dejamos guiar por la crítica y por la reformulación constante de su propio pensar, comprobamos que la permanencia del problema de la ipseidad después de los años 30 es indisociable de una transformación de gran parte de los conceptos que estaban ligados a ella. Baste para ello subrayar cómo el cuidado, aunque aparece en algunas ocasiones en los tratados, ya no cumple el mismo rol estructurante, hasta el punto que podría defenderse su sustitución progresiva por otros conceptos en los textos del *Ereignis*⁴. Si la ipseidad asumía el papel de característica relacionada con el cuidado como «todo constitutivo» del *Dasein*, el desplazamiento conceptual del sí-mismo retoma la mayoría de problemas aquí mencionados, pero pone el acento sobre ellos de una manera nueva y decisiva. Con la *Kehre*, el rechazo de toda idea sustantivista del «sí-mismo» frente al «yo», la posibilidad del punto de partida de la segunda persona, y especialmente la oposición a todo pensar reflexivo adquieren nuevos carices y una nueva importancia. Si la pregunta por la ipseidad y por el ser sí-mismo [*Selbstsein*] sigue teniendo un lugar y una vigencia destacados en el proyecto de la historia del Ser, ésta debe ser analizada y determinada a partir de las coordenadas que el propio proyecto plantea⁵. En ese sentido, lo esencial es que la ipseidad mantiene una relación fundamental con el *Da-sein*. Sin embargo, en la medida en que el sentido mismo de este último se ve afectado de manera determinante a lo largo de la *Kehre* y ya no cumple el mismo rol en el pensar del *Ereignis* que en los proyectos anteriores, se abren nuevas posibilidades y consideraciones respecto a la naturaleza de esta relación misma.

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

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

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

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

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

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

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

2.1 La representación

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

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

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

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

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

2.2. La reflexión

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

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

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

En este sentido, el pensar del «yo» como pensar de la unidad y de la identidad alberga una dimensión artificial, puesto que lo que se reúne en él, como un «yo» único no corresponde a la multiplicidad intrínseca de lo por-pensar que la historia del Ser intenta justamente desplegar⁶. Cabe destacar también que, en la reflexión, la unidad de lo pensado en la que se reúne el «yo» adolece de otra falta esencial: el carácter temporal del ser. Retomando así tesis importantes de *Ser y tiempo* y que reciben sin duda menos atención en los tratados del *Ereignis*, para Heidegger, la identidad tal y como se tematiza en la filosofía moderna e idealista no sería más que primacía de la constancia siempre presente. Como escribe en las *Contribuciones*: «unidad significa aquí: unión, reunión originaria en la mismidad [*Selbigkeit*] de lo que es presente y constante de manera conjunta» (GA 65, p. 197/166).

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 La personalidad, el tú, el nosotros

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

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

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

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

Nótese además que es a este nivel conceptual que debe situarse la llamada crítica política o «metapolítica» de Heidegger. Desde un punto de vista más polémico, vale la pena subrayar cómo el filósofo engloba en su definición de filosofías del «yo» la larga lista de lo que denomina concepciones del mundo, atacando así manifestaciones tan diversas como son el liberalismo, el biologismo o el comunismo⁸. Sin embargo, sería prematuro concluir de estas críticas que el pensar del *Ereignis* quiere impedir toda tematización del nosotros o del pueblo. Como precisa Heidegger, se trata más bien de combatir las filosofías que, disolviendo el «yo» en «“la vida” como pueblo», abandonan no sólo al «yo» sino también la condición sobre su posible surgimiento que es «la meditación sobre el ser sí-mismo y su esencia» (GA 65, p. 321/261). Estas aproximaciones cierran el acceso de un pensar de la comunidad al sí-mismo, a no ser «que [la comunidad] se funde a sí misma sólo sobre el *Da-sein*» (GA 65, p. 322/261). Como han puesto de relieve Á. Xolocotzi y C. Sommer (con todas las dificultades que tal proyecto conlleva), se trata de desplazar las coordenadas metafísicas que la tradición filosófico-política ha manejado, directa o indirectamente, para así replantear la posibilidad, no solo de un *Da-sein* más allá del sujeto y de lo individual, pero también del posible advenir de un pueblo originario que ya no sería una mera pluralidad o una comunidad de sujetos (Xolocotzi, 2016; Sommer, 2017).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

- DASTUR, Françoise (2017). “Le tournant de l’*Ereignis* et la pensée à venir”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 141-158.
- DE BEISTEGUI, Miguel (2004). *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press.
- FAGNIEZ, Guillaume (2017). “Philosophie et *Weltanschauung* : les *Beiträge zur Philosophie* comme dénouement”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 105-120.
- HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 18a ed., 2018; tr. esp. J. Rivera. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 1997; tr. esp. J. García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1990; tr. esp. J. García Norro. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. O. Saame y I. Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 2001; tr. esp. M. Jimenez Redondo. *Introducción a la filosofía*. Valencia: Cátedra, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acercas del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*. Ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.:

- Kostermann, 2a ed., 2012; tr. esp. D. V. Picotti. *La historia del Ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005; tr. esp. D. V. Picotti. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti. *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zum eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwärze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI*. Madrid: Trotta, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwärze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos Negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwärze Hefte 1939-1941)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones XII-XV (Cuadernos Negros 1939-1941)*. Madrid: Trotta, 2019.
- KEILING, Tobias (2017). “Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträges zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 197-214.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016). *Obras Completas*, vol. IV, *Escritos de madurez II*. Madrid: Tecnos.
- POLT, Richard (2006). *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ítaca & Londres: Cornell University Press.
- RAFFOUL, François (2006). *À chaque fois mien*. Paris: Galilée.
- RICHIR, Marc (1987). *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble: Jérôme Millon.
- RICHIR, Marc (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis.
- ROMANO, Claude (2018). *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- ROMANO, Claude (2017). “L'énigme du “Selbst” dans l'ontologie fondamentale heideggerienne”, en *Studia Phaenomenologica*, XVII, pp. 329-354.
- ROMANO, Claude (2016). “La ipseidad: un intento de reformulación”, en *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de La Salle*, vol. 12, nº 46, pp. 11-38.
- SCHNELL, Alexander (2013). *En voie du réel*. Paris: Hermann.
- SCHNELL, Alexander (2017). “*Ereignis* et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie*”, en SCHNELL (ed.). *Lire les Beiträges zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Hermann, pp. 159-178.
- SOMMER, Christian (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger et Hölderlin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- XOLOCOTZI, Ángel (2015). “De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger”, en *O que nos faz pensar*, 36, pp. 7-25.
- XOLOCOTZI, Ángel; GIBU, Ricardo; HUERTO, Vanessa; VERAZA, Pablo (2014). *Heidegger. Del sentido a la historia*. México D. F.: Plaza y Valdés.