

## El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana

### The enigma of *Selbst* in Heideggerian fundamental ontology

CLAUDE ROMANO  
(Université Paris-Sorbonne)

**Resumen:** ¿Qué significa exactamente la frase aparentemente inocua “*das Selbst*” (el sí mismo) en la ontología fundamental de Heidegger? ¿Tiene Heidegger realmente una “teoría del yo” de la misma manera que, digamos, Descartes, Locke o Husserl? Esto es lo que a menudo han concluido muchos intérpretes de *Ser y tiempo*, y es precisamente esa tesis la que el presente artículo intenta criticar. Heidegger no solo rechaza la suposición de un yo sustancial, en la línea de la concepción de Descartes, sino que también refuta cualquier “yo” entendido como simple presencia, cualquier núcleo interno del Dasein, e insiste en la conexión intrínseca entre las “egologías”, de Descartes a Husserl, y la “ontología tradicional”. Lo que parece estar en juego en el planteamiento ontológico fundamental de la *Selbtheit* y del *Selbstsein* (ser-sí-mismo) es más bien un cambio de paradigma completo, ya que ambos conceptos se refieren a “modos de ser” o “modos de existir” del Dasein, y de ninguna manera a un ser idéntico a sí mismo o a una condición de su identidad consigo mismo. Al tratar de investigar la economía de los conceptos existenciales relacionados entre sí de *Jemeinigkeit*, *Selbtheit* y *Man-selbst*, este artículo afirma que la ruptura de Heidegger con las “egologías” clásicas es mucho más profunda de lo que a menudo se ha pensado, y que el fenomenólogo de Messkirch, en lugar de intentar dar una nueva respuesta a viejas cuestiones, plantea una pregunta completamente nueva.

**Palabras clave:** *Selbst*, identidad, ipseidad, ontología

**Abstract:** What does the ostensibly innocuous phrase “*das Selbst*” (the self) exactly mean in Heidegger’s fundamental ontology? Does Heidegger really have a “theory of the self” in the same way as, say, Descartes, Locke or Husserl? This is what has been often concluded by many interpreters of *Being and Time*, and it is that view that the current paper attempts to challenge. Heidegger not only rejects the supposition of a substantial ego, along the lines of Descartes’ conception, but he also repudiates any “self” understood as a present-at-hand being, an inner core of Dasein, and he insists on the intrinsic connection between the “egologies”, from Descartes to Husserl, and “traditional ontology”. What seems to be at stake in the fundamental-ontological approach of *Selbtheit* and *Selbstsein* (Being-oneself) is rather a complete paradigm-shift, since both concepts refer to “ways of being” or “ways of existing” of Dasein, and no longer at all to a self-identical being or to a condition of its self-identity. In trying to investigate the economy of the related existential concepts of *Jemeinigkeit*, *Selbtheit* and *Man-selbst*, this article makes the claim that Heidegger’s break with the classic “egologies” is much deeper than it has been often thought, and that the phenomenologist raises a completely new question, rather than trying to give a new response to older ones.

**Keywords:** *Selbst*, identity, ipseity, ontology

Que haya un problema relativo al sí mismo, y quizá incluso un enigma en torno a esta noción tal y como está tematizada en *Sein und Zeit* en el marco de la ontología fundamental, es algo de lo que la crítica heideggeriana apenas parece haberse dado cuenta. O al menos parece haber relegado la cuestión a un segundo plano. Muchos otros conceptos, más evidentes y llamativos, de la ontología fundamental parece que deben monopolizar la atención del intérprete respecto a este pequeño pronombre personal de la tercera persona a menudo sustantivado [*das Selbst*], y empleado también como simple prefijo en expresiones más complejas y conceptualmente más novedosas, al menos en apariencia, como *Selbstheit*, *Selbst-sein*, *Selbst-sein-können*. Sin embargo, no hay duda de que toda esta sutil red semántica del sí-mismo, del ser-sí-mismo y del poder-ser-sí-mismo tiene un rol decisivo tanto para la destitución de la subjetividad clásica, relegada al rango de prejuicio de la “ontología tradicional”, como para la clara y vigorosa toma de distancia de la ontología fundamental respecto de las metafísicas del yo y de las egologías en su conjunto. La inmensa mayoría de los mejores intérpretes del *Hauptwerk* heideggeriano parecen haber secundado la idea de que Heidegger, en *Sein und Zeit*, tenía todavía la intención de elaborar algo así como una ontología del sí mismo o una hermenéutica del sí mismo en un sentido de la palabra “sí mismo” si no idéntico, al menos relacionado al que podría tener en otras filosofías. Más adelante daremos algunos ejemplos de ello. Ahora bien, no debe olvidarse —y Heidegger menos que nadie era propenso a olvidarlo porque pensaba siempre históricamente— que “el sí mismo”, esta noción que no parece plantear ningún problema a la mayor parte de los intérpretes de Heidegger, plantea en realidad dificultades considerables. En primer lugar, no se trata evidentemente de un concepto tomado del lenguaje cotidiano, sino de una invención filosófica datable cuya primera ocurrencia en francés se remonta probablemente a la traducción francesa del *Self* de Locke por Pierre Coste<sup>1</sup>. Un *Self* que además ya transponía en inglés otra invención lexical mayor: “el yo” de Descartes y de Pascal. Aunque es un término que de entrada parece sobrecargado con toda la herencia conceptual de las egologías, sin embargo, es justamente esta expresión, *das Selbst*, la que Heidegger, a su vez, no duda en asumir. De ahí a concluir que la ontología fundamental quisiera ser una continuación del proyecto de estas egologías por otros medios, no hay más que un paso, un paso que muchos intérpretes no han dudado en dar. Y es justamente la legitimidad de esta afirmación la que queremos cuestionar. Aunque efectivamente Heidegger recupere el vocabulario del *Selbst/self/sí-mismo* típico de las metafísicas del yo según su implantación cartesiana, sin embargo, esta recuperación podría disimular una supresión mucho más importante que generalmente no se admite. Recuperar un concepto implica a menudo desplazarlo, cuando no desarticularlo, desmantelarlo, disolver su sintaxis tradicional. Y si Heidegger parece en este caso demostrar menos inventiva *evidente* respecto a otros conceptos clave de su ontología fundamental, conviene mirar más de cerca examinando el uso efectivo que hace de esta noción (y por tanto en primer lugar de este término).

<sup>1</sup> Coste, de hecho, traduce el *Self* de Locke tanto por “el yo” como por “el sí mismo”, manifestando de esta manera la cercanía de las dos nociones, aunque, naturalmente, Locke define el *Self* en primer lugar en términos de continuidad de la conciencia respecto de sí misma, conformemente al principio «*consciousness makes personal identity*» (Locke, 2005, II, XXVII, §16, título), mientras que Descartes hacía del yo una sustancia en sentido estricto.

## 1. “El sí mismo”: ¿un concepto existencial?

Antes de entrar en el núcleo de la cuestión, nos gustaría precisar el estatuto de las consideraciones que seguirán. No nos esforzaremos aquí por restaurar toda la arquitectura de la cuestión del ser tal y como está desarrollada en *Sein und Zeit*. Esta arquitectura es bien conocida por aquellos familiarizados con la obra maestra de Heidegger. Tampoco se tratará de retomar el conjunto de las descripciones fenomenológicas que gravitan alrededor de la cuestión de la *Selbstheit*. Es obvio que esta cuestión se refiere a la distinción misma entre autenticidad e inautenticidad y, por tanto, también a aquella entre, por un lado, todos los existenciaris que definen la propiedad del *Dasein* (desde la angustia hasta el ser-para-la-muerte, la llamada de la conciencia y la resolución, por nombrar solo los más importantes) y, por el otro, los que ponen en escena la pérdida del *Dasein* en el Uno y su enredo en la inautenticidad. No intentaremos ofrecer al lector una visión de conjunto de estos análisis cuya calidad fenomenológica nos disuade de intentar resumirlos. Nuestro objetivo es mucho más limitado, tocando incluso un punto que de primera podría parecer “microológico” pero que esperamos poder mostrar que no está exento de auténticos retos filosóficos.

En el fondo, la cuestión que queremos plantear es muy simple. ¿Hay realmente en *Sein und Zeit* algo así como una ontología (o una fenomenología) del sí mismo, tal y como se leer a menudo? ¿El *Dasein* tiene un sí mismo, o es un sí mismo? La cuestión nos parece relevante dada la gran desconfianza del autor respecto de todo «sí-mismo-cosa [*Selbstding*]» (SZ, p. 323) al que naturalmente se le podría asignar el estatuto de una *res cogitans*, pero también el de una persona en el sentido lockeano, es decir, un *self* definido por la continuidad de su memoria, o también el de un yo funcional y no sustancial que acompaña todas nuestras representaciones (la apercepción trascendental kantiana), de un polo o de un centro desde donde se extiende la intencionalidad (Husserl) o de un yo puro concebido como auto-actividad (Fichte). «La pregunta ontológica acerca del ser del sí-mismo [*Sein des Selbst*]» tiene que evitar postular, afirma Heidegger, «*eine beharrlich vorhandenen Selbstding*» (SZ, p. 323). Esta afirmación merece ser tomada como hilo conductor para cualquier enfoque de estas cuestiones. Este rechazo de un sí mismo cosificado es, por tanto, la consecuencia directa del rechazo por parte de Heidegger del punto de partida del conjunto de las egologías: un yo dado a sí mismo y que atestigua a sí mismo su propia existencia en la experiencia del “cogito” y cuyo ser o modo de ser permanecerá radicalmente incuestionado, es decir, será concebido desde el principio como simple presencia subsistente [*Vorhandenheit*]. Como indican muchos pasajes de *Sein und Zeit*, el rechazo del yo de las egologías y de la ontología tradicional es *el mismo*: «Las ideas de un “yo puro” y de una “conciencia en general” no contienen en modo alguno el a priori de la subjetividad “real”, y de esta manera ambas ideas pasan por alto o no ven en absoluto los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución de ser del *Dasein*» (SZ, p. 229)<sup>2</sup>. En suma, «la misma interpretación positiva que hasta aquí hemos hecho del *Dasein* impide partir del dato formal del yo cuando lo que se busca es una respuesta fenoménica suficiente a la pregunta por el quién [*Wer*] [del *Dasein*]» (SZ, p. 116).

Habrà entonces que preguntarse si el yo no puede constituir de ninguna manera un punto de partida adecuado para un análisis ontológico de ese ente insigne que es el *Dasein*, es decir, de ese ente que en su ser es comprensión del ser y que permite plantear

<sup>2</sup> Los mismos conceptos de yo, de alma y de persona son calificados como conceptos «ficticios [*erdachten*]» en GA 24, p. 228..

la cuestión del sentido del ser en cuanto tal, ¿acaso el “sí mismo” podrá constituir un punto de partida mejor? ¿Es posible entonces mantenerse lo más alejado posible de cualquier idea de un «sí-mismo-cosa [*Selbstding*]», como pretende Heidegger, *sustantivando* el pronombre personal reflexivo de la tercera persona (“sí mismo”) para hipostasiarlo en “un sí mismo”? ¿No es ya tal sustantivación el índice de una reificación (o de una reducción al *Vorhanden*) implícita de aquello que pretende *nominar*, dado que un sustantivo tiene la función principal de permitir la identificación de entes y cosas más o menos permanentes? ¿No esconde ya tal cosificación algo así como ese yo subsistente [*vorhanden*] que Heidegger no parece querer a ningún precio? ¿No induce ya la nominalización de lo que desempeña el papel de un indexical en el lenguaje aquello que Heidegger rechaza, es decir, justamente el considerar el sí mismo como algo que podría darse-al-principio, designarse y señalarse con el dedo —algo que está ahí delante como una simple presencia?

Es cierto que estas preguntas no las plantea el propio Heidegger en ningún lugar. Pero sucede que un filósofo no se siente tentado a plantear ciertas cuestiones porque ya ha circunscrito de antemano, por sus elecciones terminológicas y conceptuales, el dominio de su cuestionamiento para excluir ciertas respuestas obvias a estas cuestiones. En el caso de *Sein und Zeit*, por ejemplo, podemos fijar nuestra atención en algunos indicios textuales y marcadores semánticos de diverso orden que acompañan el uso de “*das Selbst*” y que ayudan a tomar distancia de esta palabra, a neutralizar ciertas implicaciones y a prevenir algunos malentendidos a los que su uso podría dar lugar, hasta el punto de que surge la cuestión de saber si esta expresión (“el sí mismo”) debe ser considerada un concepto central de la analítica existencial o si no es más bien un expediente, una frase “a falta de algo mejor” que tiene la tarea de remplazar otras formulaciones más rigurosas —en resumen, surge la cuestión de si “el sí mismo” constituye realmente un concepto *existencial* en el sentido pleno del término. Para empezar a dar forma a esta cuestión, examinaremos algunos de estos indicios: a) el uso de las comillas; b) el examen de los títulos de los párrafos; c) los usos claramente críticos de “*das Selbst*”; d) el conjunto de las paráfrasis.

El hecho de que la expresión sustantivada *das Selbst* aparezca en muchos pasajes de *Sein und Zeit* entre comillas —como sucede con términos como “el yo” o “el sujeto”— debería al menos despertar la sospecha frente a la idea ampliamente aceptada de que el proyecto de Heidegger, en los pasajes en los que analiza estas cuestiones, sería el de elaborar una “ontología del sí mismo” o una “hermenéutica del sí mismo”, sea cual sea su sentido. Un ejemplo bastante llamativo de este uso de las comillas se puede encontrar al comienzo del §25 que, junto con el §64, es uno de los lugares privilegiados para la elaboración de estas cuestiones. El *Dasein*, como sabemos, debe ser afrontado ontológicamente al hilo conductor de la pregunta «¿quién [*Wer*]?» y no de la pregunta «¿qué [*Was*]?» (SZ, p. 45)<sup>3</sup>. Ahora bien, la respuesta más obvia a la primera pregunta, afirma Heidegger, radica en la indicación óptica de que *yo* soy ese ente —*yo* y no otro. Esta indicación, por lo demás «rudimentaria [*rohe*]», solo recuerda lo que todos saben perfectamente, es decir, que «el quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí mismo” [*dem Ich selbst, dem “Subjekt”, dem “Selbst”*]. El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad» (SZ, p. 114). Si el “sí mismo” aparece aquí al lado del “sujeto” (también entre comillas) y del “yo”, es para ser asignado inmediatamente al número de las respuestas *ontológicamente inadecuadas* a la cuestión planteada. En este

<sup>3</sup> Véase también GA 24, pp. 169-170.

contexto el sí mismo es tan poco un concepto existencial que, por el contrario, aparece como cercano a una respuesta pre-existencial (e incluso, de hecho, óptica) a la pregunta “¿quién?”, una respuesta que se adhiere a una constatación trivial y que proporciona, a lo sumo, una vaga «indicación [*Anzeige*]» (SZ, p. 116) del camino que queda por recorrer. Este mismo uso de las comillas se encuentra en §64. En este caso la cuestión es la unidad del todo estructural del *Dasein*, el cuidado [*Sorge*]: «El “yo” pareciera ser lo que “mantiene unida” la unidad del todo estructural. El “yo” y el “sí mismo” [*das “Ich” und das “Selbst”*] han sido concebidos desde siempre en la “ontología” de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto)» (SZ, p. 317). ¿Se puede despachar más claramente a ambos, “el yo” y “el sí mismo” (en su connivencia con el sujeto en su sentido de *hypokeimenon*), como dos versiones de una misma ontología *inadecuada*? Heidegger no solo descarta aquí “el sí mismo” junto con otros conceptos tradicionales procedentes de la “ontología tradicional”, sino que aquel posee exactamente el mismo estatuto que estos. El sí mismo, de hecho —aclara este mismo pasaje—, se entiende generalmente en el sentido de un sí mismo persistente e incluso subsistente [*vorhanden*], mientras que el *subjectum* «en cuanto es el mismo [*Selbige*] en medio de la multiplicidad de las diferencias, tiene el carácter de la *ipseidad* [*den Charakter des Selbst*]» (SZ, p. 114). En otras palabras, como Heidegger subrayaba un poco antes, incluso el intento de “de-sustancializar” el sí mismo se mueve fundamentalmente en un círculo vicioso, ya que continúa suscribiéndose tácitamente, en el mismo momento en que afirma que el yo no es una cosa, a una ontología de la *Vorhandenheit* (SZ, p. 46). Por supuesto, el sustantivo “*Selbst*” adquiere evidentemente un significado más “positivo” en otros pasajes. Sin embargo, queda por determinar *qué* significado y, sobre todo, comprender cómo es posible liberar este término de sus implicaciones filosóficas inadecuadas y reinsertarlo en el cuadro de la ontología fundamental sin transportar, por este mismo hecho, en esta ontología, elementos conceptuales que, al parecer, siguen siendo heterogéneos respecto a ella.

A esta primera anotación representada por las comillas se añade una segunda, el hecho de que “*das Selbst*” no aparece en ningún título de párrafo —y sabemos la importancia de los títulos de párrafos en una obra que pretende ser tan sistemática como *Sein und Zeit*. Los únicos conceptos que aparecen en los títulos son los de *Selbstsein*<sup>4</sup> y de *Selbstheit*<sup>5</sup>, que por eso están claramente promovidos al rango de conceptos existenciales de pleno derecho o de pleno ejercicio. ¿Pero pasa lo mismo con *das Selbst*? Si bien la ausencia de esta expresión en los títulos obviamente no es suficiente para resolver la cuestión, sin embargo, proporciona un indicio que vale la pena considerar. Más importante aún, sin duda, es el hecho de que *das Selbst* puede referirse, como hemos empezado a ver anteriormente, tanto a la conceptualidad del propio Heidegger, como a posiciones de las que se desmarca claramente. Por ejemplo, nos referimos a un uso manifiestamente *crítico* del sustantivo “el sí mismo” cuando Heidegger resume la tesis de las filosofías del *Einführung*, desde Lipps hasta Husserl, escribiendo que a los ojos de estos filósofos «el otro es un doblete del sí mismo [*der Andere ist eine Dublette des Selbst*]» (SZ, p. 124). Aunque aquí “*Selbst*” no aparece entre comillas, podría llevarlas, porque se refiere a un concepto del que Heidegger *se desmarca*. Lo que emerge de estos pocos pasajes es que el concepto de “sí mismo” (sustantivado) permanece a nivel ontológico al menos indeterminado, ya que puede remitir alternativamente, según el contexto, a una ontología categorial y a la ontología fundamental —una situación que no es tan común en la economía conceptual de *Sein und Zeit*.

<sup>4</sup> Título general del capítulo 4; título del §27.

<sup>5</sup> Título del §64.

Finalmente, un último indicio interesante de esta indeterminación reside en el hecho de que el concepto de sí mismo, en usos claramente identificables en los que recibe su significado existencial, está varias veces duplicado, incluso pura y llanamente parafraseado, por los conceptos de *Selbstheit* y de *Selbstsein*. Hagamos al menos un ejemplo: no es posible, afirma Heidegger, comprender «como un estar-ahí el ser del sí mismo auténtico [*das Sein des eigentlichen Selbst*]. El modo auténtico de ser-sí-mismo [*das eigentliche Selbstsein*] no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del Uno, sino que es una modificación existensiva del Uno entendido como un existencial esencial» (SZ, p. 130). El sí mismo propio, es decir, el ser-sí-mismo propio. Lo mínimo que se puede decir es que esta paráfrasis es digna de interés. Ella sugiere claramente que “el sí mismo”, cuando se entiende existencialmente, es fundamentalmente equivalente al ser-sí-mismo [*Selbstsein*] —y que por lo tanto el ser-sí-mismo, la ipseidad [*Selbstheit*], constituyen los conceptos ontológicos “de pleno derecho” o “de pleno ejercicio” en relación con los cuales “el sí mismo” representa en el mejor de los casos solo una abreviatura, una formulación por defecto. De ahí una pregunta inevitable: ¿no podría ser que la conceptualidad *propriadamente existencial* sea al fin y al cabo solo la del ser-sí-mismo y de ninguna manera la del “sí mismo” —una conceptualidad que, por tanto, apunte en la dirección de una constelación de problemas completamente diferente a los que afrontan las egologías tradicionales? ¿Y si la cuestión del sí mismo, en el sentido que se ha vuelto clásico en filosofía desde Descartes, simplemente no fuera la que le interesaba a Heidegger?

Lo que podría motivar este desplazamiento de la cuestión es precisamente la afirmación que acabamos de citar. A primera vista, el *Dasein* no es él mismo, sino que existe en un estado de caída y pérdida en el Uno. Como señala Heidegger, de hecho, «el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo [*er selbst oder nicht er selbst zu sein*]» (SZ, p. 12). He aquí el fenómeno que las egologías tradicionales son del todo incapaces de explicar, porque un sí mismo no puede dejar de ser sí mismo, excepto si simplemente deja de ser. Nadie puede ser un sí mismo sin ser por ello un sí mismo, es decir el mismo sí mismo que era antes. El sí mismo (o el yo) es la condición de toda identidad consigo mismo. En consecuencia, si es algo que no se puede enajenar ni perder, algo de lo que no podemos privarnos por principio y que, por tanto, no puede conocer ningún estado de caída [*Verfallen*], entonces se trata del sí mismo (o del yo) de las egologías. Si el no-ser-sí-mismo es, para el *Dasein*, el fenómeno a la vez más cercano y más común, entonces “el sí mismo” no puede recibir en la ontología fundamental un estatus análogo, o incluso simplemente comparable, al que tenía con Descartes, Locke, Kant o Husserl. Por eso, la tesis fundamental de Heidegger sobre este “*Selbst*” —una tesis tan nueva como sorprendente— puede formularse de la siguiente manera: el sí mismo —o más bien el ser-sí-mismo— es un modo de ser del *Dasein*, un modo, para este ente, de relacionarse consigo mismo y con su ser. El pasaje más claro donde se indica este punto —pasaje al que se podría pensar que varios lectores no han asignado la importancia que merece— es el siguiente:

La ipseidad [*Selbstheit*] del *Dasein* fue determinada formalmente como una manera de existir [*eine Weise zu existieren*], es decir, no como un ente que está-ahí [*nicht als ein vorhandenes Seiendes*]. Ordinariamente no soy yo mismo, sino el uno-mismo, el quién del *Dasein*. El ser-sí-mismo propio [*das eigentliche Selbstsein*] se determina como una modificación existensiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente (SZ, p. 267)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Este pasaje plantea el problema de saber qué quiere exactamente decir Heidegger aquí con «manera de existir [*Weise zu existieren*]». En efecto, Heidegger utiliza diferentes expresiones que se refieren

Lo que Rivera traduce aquí por “mismidad” y Gaos, de una manera aún más literal, por “ser sí mismo” (traducción cuyo único defecto es hacer imposible en castellano la distinción entre *Selbstheit* y *Selbstsein*)<sup>7</sup>, no se refiere, por tanto, a otra cosa que a un modo de ser o de existir del *Dasein*<sup>8</sup>. Afirmación completamente sorprendente si se piensa que los análisis de *Sein und Zeit* dedicados a estas cuestiones tendrían como objetivo responder al mismo tipo de cuestión que la que subyace a las egologías tradicionales, es decir, identificar qué funda y hace posible nuestra identidad en el curso del tiempo. ¿Cómo podría, de hecho, el sí mismo (o el yo) tradicional ser equivalente a una manera de ser o a una manera de existir? Se trata, por tanto, de una afirmación propiamente inaudita con respecto al estatuto conceptual de las egologías y que sugiere, una vez más, que la expresión “*das Selbst*”, incluso y sobre todo cuando duplica las de *Selbstheit* y de *Selbstsein*, ya no designa aquí nada de lo que las egologías pretendían encerrar en esta noción. Porque evidentemente ni del yo de Descartes, ni del *self* lockeano, ni del ego-polo de Husserl, se dirá que constituyen unos “modos de ser” (¿de qué?). Lo que justifica, una vez más, esta transformación conceptual es que «el *Dasein* inmediata y regularmente *no es él mismo*» (SZ, p. 116), *existe lo más lejos de sí mismo, en un estado de caída y de dispersión en el Uno*: «Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”» (SZ, p. 175). Lejos de que el ser-sí-mismo constituya un dato evidente del que pueda partir el análisis filosófico, este último encuentra su único punto de partida en el hecho de que el *Dasein* normalmente renuncia a ser sí mismo, es decir, renuncia a asumir o a adoptar el modo de ser de la autenticidad [*Eigentlichkeit*] o de la existencia propia, perdiéndose en la impersonalidad del Uno.

Pero, se dirá, ¿cómo es posible renunciar a ser sí mismo? Si renunciar a ser sí mismo significa perder el propio sí mismo (o el propio yo) en el sentido de las egologías, entonces esta expresión evidentemente no tendrá ningún sentido. Nadie puede perder su yo en el sentido que Descartes, Locke o Husserl atribuyen a esta noción. Si hay algo que es *por principio* inalienable porque *funda* toda identidad consigo mismo en contraste con todo *alius*, es el “ego” o “el sí mismo”. Dejar de ser sí mismo, en el sentido de Heidegger, no significa evidentemente convertirse en otro (¿quién?), sino que ese “devenir-otro”, esa *Entfremdung*, esa alienación, debe ser concebida más bien, paradójicamente, como una determinación del *Dasein* mismo, es decir, del *Dasein* único e idéntico —lo que Heidegger formula irónicamente retomando el léxico tradicional

---

a los modos de ser del *Dasein*, y en particular la expresión *Seinsart* para designar el modo de ser del *Dasein*, la existencia, en contraste con la *Vorhandenheit* (SZ, p. 42). Pero también usa las expresiones *Weise zu sein*, *Seinsweise*, *Weise zu existieren* —como en este pasaje— para referirse a la diferencia entre «los dos modos de ser [*die beiden Seinsmodi*], autenticidad e inautenticidad» (SZ, p. 43). Es este último significado el que es relevante para entender este pasaje. La ipseidad está conectada con la modificación propia o auténtica de la existencia, así como el Uno se define como su modificación impropia. Volveremos más adelante al uso de “existentivo” en este contexto.

<sup>7</sup> Romano se refiere evidentemente a las traducciones francesas de *Sein und Zeit* que, sin embargo, coinciden aproximadamente con las traducciones castellanas de Rivera y Gaos. Así como Vézín, de hecho, traduce el alemán *Selbstheit* por “être-soi-même”, Gaos usa la circumlocución equivalente “ser sí mismo”. Del mismo modo Martineau y Rivera prefieren traducirlo usando un único término, “ipsité” y “mismidad” respectivamente. Nosotros, para dar coherencia a la traducción del presente ensayo —y de cara a las aclaraciones etimológicas que se encuentran al final del mismo— traducimos “ipseité” por “ipseidad”, término sinónimo de “mismidad” [N. del T.].

<sup>8</sup> Este punto está confirmado en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, p. 341): «[...] das Wer, kein Ding und nichts Weltliches ist, sondern selbst nur eine Weise zu sein ist». Véase también GA 20, p. 346: «[...] das Wer des Daseins ist je eine Weise zu sein, ob *eigentlich* oder *uneigentlich*».

para volverlo contra sí mismo: «“No yo” no significa entonces [en el caso del no-ser-sí-mismo o de la alienación], en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de “yoidad”, sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo “yo”: por ejemplo, a la pérdida de sí» (SZ, p. 116). Aquí no hay ninguna adhesión al “yo”, sino una forma deliberadamente paradójica que, fingiendo retomar la terminología fichteana del yo y el no-yo, se aleja de cualquier corriente de pensamiento de las egologías. No ser-sí-mismo no significa obviamente que el *Dasein* deja de ser lo que es, convertirse literalmente en otro (un no-yo), y mucho menos derogar el principio de identidad. Heidegger, además, es formal a este respecto, ya que afirma en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que *nada* deroga el principio de identidad y, en consecuencia, tampoco el *Dasein*, aunque este último no solo posee una identidad en este sentido (el de la relación lógica de identidad), sino también una identidad *en otro sentido*:

El *Dasein* no es solo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal (toda cosa es idéntica consigo misma [*identisch mit sich selbst*]) ni tampoco es solo meramente consciente de su identidad [*Selbigkeit*], a diferencia de una cosa natural, sino que, el *Dasein* tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una ipseidad [*Selbstheit*]. Es de tal modo que, en cierta manera, *se posee en propiedad* [*sich zu eigen ist*], *se tiene a sí mismo* [*es hat sich selbst*], y solo por esto puede perderse (GA 24, p. 242).

Si queremos entender en qué sentido el *Dasein* puede “no ser él mismo”, debemos dejar de lado el concepto de identidad que emerge en la ontología formal (en el sentido de Husserl) e interesarnos por la “identidad” o por el ser-sí-mismo en un sentido completamente diferente, en el sentido de pertenecerse a sí-mismo o de no pertenecerse, de poseerse a sí-mismo o de perderse. Heidegger no especifica en qué sentido es posible hablar de “identidad” para designar esta existencia en propiedad o esta auto-apropiación de la existencia, pero lo que emerge sin duda alguna de este pasaje es que ya no estamos tratando aquí con el significado corriente de “identidad” que se aplica indistintamente a todo lo que es. Mientras que la cuestión de la identidad consigo mismo (en el sentido del principio de identidad, es decir, de la identidad numérica a través del tiempo) prescribe su horizonte al conjunto de las egologías —dado que el yo o el sí mismo siempre se definen como las condiciones de nuestra identidad numérica—, la cuestión de la ipseidad se sitúa en un nuevo horizonte, el de la cuestión de la apropiación de la existencia, de la existencia en propiedad y *en cuanto* propia, es decir, de la *Eigentlichkeit*, de la propi-edad<sup>9</sup> de la existencia, de la apropiación de sí mismo o también de la autenticidad. Este último término, aunque no se refiera a la raíz de “propio”, no es sin embargo tan malo para traducir la *Eigentlichkeit* heideggeriana si se recuerda que en griego *authentês* —escrito también *autoentês*— es un compuesto de *autos*, «por sí mismo, por iniciativa propia», y de *hentes*, que significa «quien completa, realiza». La palabra significa en primer lugar el “autor responsable” y en particular el autor responsable de un crimen, el asesino y, por extensión, el “amo”, el “señor”, albergando ese mismo matiz de propiedad y de pertenencia a sí mismo que se encuentra en “*Eigentlichkeit*”. “Auténtico” en el sentido de *authentês* es aquel que reina sobre sí mismo y es su propio amo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> El juego de palabras que deja vislumbrar el francés “*propri-été*” escrito con el guion es intraducible en castellano. *Été* es, de hecho, tanto el participio pasado del verbo ser (*être*) como el sufijo que forma el sustantivo “*propriété*” añadiéndose al adjetivo “*propre*”. El sufijo “-edad”, evidentemente, no tiene referencia explícita con el verbo ser [N. del T.].

<sup>10</sup> Sobre esta etimología véase Chantraine, 1968, p. 138 y también Gernet, 1909.



Entendiendo la ipseidad, el ser-sí-mismo, como esa manera de ser según la cual el *Dasein* se apropia de su propia existencia y accede a la autenticidad, y viceversa, el no-ser-sí-mismo no como una violación del principio de identidad, sino como una actitud opuesta a la primera de resignación y de irresponsabilidad, Heidegger no solo se aleja máximamente de la cuestión fundamental de las egologías, sino que sigue —como hace a menudo— la genialidad del lenguaje. De hecho, estaríamos muy equivocados si analizáramos expresiones del lenguaje cotidiano como “Ella ya no era sí misma” o “Él vuelve a ser él mismo” como si quisieran decir “Él vuelve a ser idéntico a sí mismo”, “Ella ya no era idéntica a sí misma”. ¿Qué podrían significar estas paráfrasis dado que el que se supone que ya no es idéntico a sí mismo es el mismo al que se refieren los pronombres personales “él”, “ella”?! Es necesario permanecer el mismo para “dejar de ser sí mismo” o para “volver a ser sí mismo” —y, por lo tanto, lo que está en juego en tales expresiones *no es en absoluto* la identidad numérica a lo largo del tiempo. Pero ¿cómo analizar entonces las expresiones citadas? La respuesta del lingüista es la siguiente. En una expresión como “vuelve a ser él mismo”, “él mismo” no cumple la función de un pronombre que, por tanto, requeriría una identificación, sino la de un *atributo* que forma con el verbo una unidad semántica indisoluble: “él mismo” se convierte en lo que Tesnière llama «un equivalente estructural del verbo» (Tesnière, 1988, p. 161). Entendemos, por tanto, que el verbo es a partir de ahora el verbo “volver-sí-mismo” o el verbo “ser-sí-mismo”, y que “sí-mismo”, utilizado en este caso como atributo, ya no implica la pregunta “¿quién?” en el sentido de una *identificación*. En otras palabras, el problema aquí ya no es saber *quién* vuelve a ser el que vuelve a ser él mismo (cuestión absurda donde las haya), sino más bien *qué características* tiene, o mejor, *cómo* existe el que existe de esta manera, conformemente al que es o no.

Antes de intentar extraer de estas observaciones algunas lecciones acerca de la cuestión de la *Selbstheit* en *Sein und Zeit*, detengámonos en algunas de las interpretaciones que se han dado de ellas.

## 2. Tres tendencias interpretativas

Sin pretender aquí ofrecer al lector un cuadro de recapitulación, y menos aún exhaustivo, de estas interpretaciones, y prestando especial atención a las de lengua francesa, podríamos clasificar las interpretaciones dedicadas precisamente a este punto fundamental de *Sein und Zeit* en tres clases: 1) Las interpretaciones “conservadoras” que defienden la existencia de una continuidad doctrinal entre el análisis heideggeriano del *Selbst* y las egologías tradicionales; 2) las interpretaciones indiferentes al problema, que no parecen en absoluto tener en cuenta el hecho de que Heidegger utiliza claramente la locución “*das Selbst*” de una manera que no se ajusta a lo que constituye su uso dominante en el marco de las egologías; 3) ciertas interpretaciones más sensibles al problema, que identifican claramente la ruptura de Heidegger con la tradición de las metafísicas del yo (y del sí mismo) aunque sin extraer todas las consecuencias, ni proponer una reinterpretación global de las nociones en cuestión.

El primer enfoque está bien ilustrado por Dominique Janicaud. En un artículo aparecido hace más de treinta años titulado “La analítica existencial y la cuestión de la subjetividad”, en el que lanzaba la consigna de un retorno al sujeto que, desde entonces, ha florecido, Janicaud apoyaba la tesis de la presencia en *Sein und Zeit* de un sí mismo *ineliminable*: «hay que afrontar la evidencia: la subjetividad no es destruida ni eliminada por Heidegger; aunque metamorfoseada, es salvada e incluso reactivada por

el rol fundamental del *Selbst*» (Janicaud, 1989, p. 52). Más recientemente, podemos contar entre los defensores de una continuidad histórica entre el ego cartesiano y el *Dasein* heideggeriano el libro bien documentado de Vincent Carraud, *La invención del yo*. Carraud no solo atribuye a Heidegger, como a otros, una teoría del sí mismo, sino —lo que es más sorprendente— una teoría del yo: «también el propio concepto de ipseidad —escribe— resulta ser una rama del ego del cogito, uno de los modos de contestar a la cuestión planteada por Descartes» (Carraud, 2010, pp. 242-243). Carraud, de hecho, aleja el ego cartesiano de todos sus dobles y avatares que, a sus ojos, tendrían el defecto de (re)caer en la “metafísica”, mientras que el ego cartesiano, según su interpretación, se aparta milagrosamente de ella. No es este el lugar para discutir esta lectura de Descartes. En cuanto al problema que nos ocupa, la interpretación de Carraud —como la de Janicaud— contradice abiertamente (y sin duda a sabiendas) la vigorosa crítica heideggeriana del yo cartesiano, hasta el punto de releer la caracterización heideggeriana de la *Jemeinigkeit* —«el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo» (SZ, p. 114)— como corroborando la tesis de que «el *Dasein* es efectivamente el ego» (Carraud, 2010, p. 255)<sup>11</sup> —curioso atajo histórico para una obra que basa buena parte de su demostración en argumentos de orden *lexical*. Pero la cumbre de la interpretación conservadora la alcanza sin duda Hubert Dreyfus quien, en su comentario a *Sein und Zeit* (Dreyfus, 1991), ignora completamente la diferencia existente en Heidegger entre *Selbst*, *Selbtheit* y *Selbstsein* sustituyendo idénticamente todos estos términos por uno solo: *the self*. El problema es así resuelto incluso antes de ser planteado. Es cierto que también la única traducción inglesa de la obra hasta hace poco —la de Macquarrie y Robinson— tiende a introducir un “*self*” sustantivado ahí donde en alemán no aparece —por ejemplo traduciendo *Selbstsein* no, como cabría esperar, por *Being-oneself*, sino por *Being-one’s-Self*, o también *Selbstsein-können* por *Potentiality-for-Being-one’s-Self*.

La segunda tendencia interpretativa es probablemente la más común. Esta ya no consiste en buscar a toda costa el ego o “el sí mismo” detrás del *Dasein*, sino que permanece extrañamente indiferente a todas las perplejidades que hemos enumerado y que, sea cual sea la interpretación positiva a la que se acabe refiriéndose, hacen del *Selbst* heideggeriano un concepto cuya economía interna es necesariamente diferente de la de todas sus posibles prefiguraciones. Friedrich-Wilhelm von Hermann, por ejemplo, no duda en utilizar la expresión “*das Ich*” para caracterizar al *Dasein*; él interpreta la fórmula según la cual el *Dasein* no es inmediata y regularmente sí mismo (sino el Uno), en el sentido de que el *Dasein* es «*ein Ich und Selbst, das sich von Anderen nicht unterscheidet*» (von Hermann, 2005, p. 283). Pero no es el sí mismo (y menos aún el yo) el que no se distingue del otro, sino el *Dasein*, y su pérdida en el Uno *consiste* en esta falta/pérdida de ipseidad, en este *no-ser sí-mismo*. La conceptualidad de Heidegger no solo es diferente a la de las egologías, sino que es incompatible con ella. También Françoise Dastur afirmando «el carácter revolucionario de la noción de ipseidad» (Dastur, 2005, p. 90), parece considerar que “ipseidad” y “*Dasein*” son más o menos intercambiables, ya que menciona una «forma propia o auténtica de la ipseidad» (tal y como hay una forma propia e impropia del *Dasein*) y caracteriza el Uno como «la forma impropia o inauténtica de la ipseidad» (p. 92). Pero la ipseidad no es el *Dasein*, sino una de sus *maneras de ser*, su manera de ser auténtica, mientras que el Uno significa para el *Dasein* un no-ser-sí-mismo en el que ya no se diferencia de los “otros”. En resumen, solo hay ipseidad auténtica, y la

<sup>11</sup> Carraud incluso habla poco después del «ego y su miidad» (p. 274).

expresión que Heidegger usa a veces, *das eigentliche Selbstsein*, es, estrictamente hablando, un pleonasma<sup>12</sup>. Por su parte, Marlène Zarader (Zarader, 2012) utiliza repetidamente la fórmula según la cual el *Dasein* es “un sí mismo” sin plantearse jamás el problema de saber cómo esta afirmación es compatible con la idea según la cual el *Dasein*, inmediata y regularmente, *no* es sí mismo.

Aquí y allá encontramos algunos indicios de un tercer tipo de interpretación, a veces simplemente esbozada y que ningún comentarista, que sepamos, parece haber querido seguir hasta el final. Por ejemplo, Jean Greisch, en su comentario integral de la obra, señala de paso que «para comprender qué *es* realmente el sí mismo, debemos interrogar una figura que a primera vista parece ser su negación: el “Uno”. Para ello, debemos aceptar plenamente *la tesis preliminar de que no hay “sujeto”, sino solo una pluralidad de maneras “subjetivas” de ser*» (Greisch, 1994, p. 166. *Cursiva nuestra*). Esta lectura nos parece perfectamente sensata, porque evita hipostasiar el ser-sí-mismo en *un* sí mismo y recuerda de manera oportuna que con el ser-sí-mismo se trata solo de una manera de ser (dejemos de lado el “subjetiva”). Desafortunadamente, Greisch no se propone dilucidar el sentido de este cambio de acento fundamental, sin duda porque inmediatamente reduce la concepción de Heidegger a una «hermenéutica del sí mismo» (p. 157), según el modelo de Ricœur. Por último, cabe preguntarse si no son los dos traductores franceses, Martineau y Vézin, quienes, por su elección de traducción, han demostrado ser los más conscientes del problema al preferir —a falta de algo mejor— “el sí mismo [*le soi-même*]” al “sí [*soi*]” para traducir *das Selbst*. De hecho, “el sí mismo” ciertamente opera una nominalización del pronombre personal reflexivo de la tercera persona singular, pero una nominalización “más débil”, por así decirlo, porque conserva algo del uso típico de una citación, como si el pronombre apareciera aquí entre comillas como una indicación de un análisis que debe continuar y no como un sustantivo que nombra una realidad. Con ello al menos han sugerido que la cuestión que ocupa a Heidegger ya no es la de la identidad personal, ni la de la identidad consigo mismo del que puede decir “yo”, sino una cuestión diferente que ahora queda por acotar mejor.

### 3. El triángulo de la ipseidad

Tres características generales del pensamiento de Heidegger en su obra maestra nos pueden servir aquí como hilo conductor, a saber: a) La tendencia fundamentalmente no-sustancial y no-real de este pensamiento; b) su carácter estructural; c) la neutralidad de las estructuras que describe con respecto a la diferencia entre las personas en el sentido gramatical del término.

El primer punto fue destacado magistralmente por Lévinas y subrayado más recientemente por Gérard Granel. En la ontología fundamental, casi nunca se trata de describir cosas, sustancias, realidades, sino procesos, eventos, maneras de ser:

Pienso que el “estremecimiento” filosófico nuevo aportado por la filosofía de Heidegger — escribe Lévinas— consiste en distinguir entre el *ser* y el *ente* y en atribuir al *ser* la relación,

<sup>12</sup> Para ser completamente correctos, Heidegger usa “*das Selbst*” de *dos maneras* muy diferentes: a veces sugiere que no hay *Selbstsein*, y por tanto *Selbst*, que no sea auténtico, ya que el estar perdido en el Uno significa un no-ser-sí-mismo, un devenir “nadie” [*niemand*]; otras veces habla del Uno como de un «sí mismo inauténtico» (SZ, p. 332) y la conceptualidad existencial parece entonces perder su especificidad.

el movimiento y la eficacia que hasta ahora residían en el existente [...] En suma, para la filosofía existencial no hay cópulas. Las cópulas traducen el acontecimiento mismo del ser (Lévinas, 2006, pp. 107-108).

Granel, por su parte, refiriéndose a la escritura misma de Heidegger, señaló que «*sein* funciona como una especie de “desapareciente” generalizado (gramaticalmente como un simple afijo) ya que todo significado real depende de los esquemas de movimiento, de emplazamiento u de orden al que se adjunta (“*sich vorweg*”, “*voraus*”, “*um-zu*”, “*vorhanden*”, “*zuhanden*” “*je selbst*”, “*umwillen*”, etc.)». E hizo de esta peculiaridad la marca «de un pensamiento radicalmente *no-real*, que todavía no había aparecido en Occidente, *tanto* del ser *como* del sentido del ser» (Granel, 1995, pp. 29-30).

El hecho de que estemos ante un «pensamiento no-real» tiene unas consecuencias decisivas para la cuestión que aquí nos interesa. De hecho, tampoco la ipseidad, en cuanto manera de ser, tiene algo óntico o real —a diferencia del *Dasein* que es siempre *también* un ente en el mundo. La desustanciación, la desrealización, la des-ontificación se llevan aquí tan lejos que Heidegger se dirige a sí mismo la siguiente objeción: ¿no equivale esta concepción de la ipseidad a privar al *Dasein* de toda unidad, a hacerlo volar en pedazos privándolo de cualquier “núcleo” subsistente —a deshuesarlo de alguna manera? Escribe: «Pero si el sí-mismo “solo” debe concebirse como una forma del ser [*eine Weise des Seins*] de este ente, parece que esto equivaldría a la disolución [*Verflüchtigung*] del verdadero “núcleo [*Kern*]” del *Dasein*» (SZ, p. 117). Sin embargo, Heidegger insiste y apunta: el Sí-mismo —el ser-sí-mismo— debe entenderse aquí *solo* como una forma de ser.

El segundo principio que debe orientar nuestra lectura es la consideración del carácter estructural de la fenomenología practicada en *Sein und Zeit*. El objetivo constante de Heidegger es aquí describir las relaciones estructurales que se establecen entre los existenciarios, los cuales no pueden ser concebidos de manera independiente y que a menudo constituyen la modificación los unos de los otros. La ipseidad no es una excepción. Lejos de ser algo “absoluto” en el sentido etimológico de la palabra, a imagen del ego cartesiano o husserliano (*nulla re indiget ad existendum*), la ipseidad constituye una manera de ser que solo es pensable *en contraste* con otra y, por tanto, también *en relación* con ella. De hecho, no es una de las innovaciones menores de Heidegger el hecho de que la ipseidad surja, en *Sein und Zeit*, solo sobre la base de otros dos existenciarios con los que forma una unidad indisoluble —la *Jemeinigkei*t y el *Man-Selbst*—, que aparezca como uno de los ángulos de este triángulo conceptual. Volveremos a esto en un momento.

Finalmente, el tercer principio: la neutralidad de las estructuras descritas por Heidegger. En efecto —y este punto diferencia radicalmente todo el procedimiento seguido por *Sein und Zeit* del camino recorrido por las filosofías del “cogito”— los existenciarios aquí descritos no tienen ningún vínculo privilegiado con la primera persona del singular y pueden aplicarse *a todas las personas*. Mientras que el “cogito” solo puede formularse en la primera persona del singular (o más bien puede asumir su estatus de verdad apodíctica y de primer principio solo formulado en primera persona); mientras que yo mismo soy para mí mismo el único espécimen de ego que conozco y solo en un segundo momento y solo de manera derivada puedo atribuir a los demás una egoidad (suponiendo que esta transferencia misma tenga sentido, lo que Heidegger justamente duda), el *Dasein* no comienza en esta soledad absoluta: él es originariamente *Mitsein*, y también las estructuras que subyacen a su ipseidad se aplican a todas las personas en el sentido gramatical. Volveremos a eso en un momento.

Realizadas estas aclaraciones, podemos pasar a la primera de las estructuras a tener en cuenta, una estructura invariable y anterior a la diferencia de los dos modos de ser del *Dasein* que forman la autenticidad y la inautenticidad, es decir, la *Jemeinigkeit*. Heidegger ofrece de ella una descripción muy conocida: «El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío* [*ist je meines*]. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente» (SZ, pp. 41-42). La *Jemeinigkeit* corresponde, en líneas generales, a lo que Heidegger llamó en sus cursos de principios de los años 20, el *Sich-Haben*, el poseerse-a-sí-mismo, es decir, el hecho de que todo ser vivo —ya que la palabra clave en ese periodo es la vida y no la existencia— se relaciona con su vida como con una vida vivida en propiedad, como con *su* vida, y eso, por supuesto, antes de cualquier reflexión explícita y de cada consideración teórica. El *Sich-Haben* es de entrada una relación práctica consigo mismo mediante la cual el ser vivo dispone constantemente de sí mismo absorbiéndose en sus actividades. Designa una estructura neutra y que precede a la doble posibilidad de la apropiación [*Aneignung*] de esta vida fáctica o de la pérdida de sí mismo [*Verlust*]<sup>13</sup>. Por tanto, en esta relación primordial consigo mismo, en esta autorreferencia de la vida consigo misma, ningún “yo” o “ego” está involucrado como realidad subsistente. Esta conceptualidad del *Sich-Haben* ya está completamente dirigida contra las metafísicas del yo y su punto de partida: un ego aislado y entregado a sí mismo antes que todo lo demás. Lo mismo ocurre con la *Jemeinigkeit*. Esta designa la característica ontológica completamente formal según la cual el *Dasein* existe «en vista de sí mismo», «por mor de sí [*umwillen seiner*]»; es decir, el hecho de que su ser le incumbe como una tarea a realizar o, según la fórmula consagrada, el hecho de que el *Dasein* es el ente para el cual está en juego su ser mismo, el ente al que en su ser le va su ser. En suma, el *Dasein* es el ente que cuida fundamentalmente de sí mismo y de su propia existencia, el ente que, en su ser, cuida de este ser, y esta referencia a sí mismo inherente a todo cuidado pertenece a la estructura fundamental del cuidado en cuanto tal (la expresión «cuidado de sí mismo» —dirá Heidegger— es un pleonismo).

Uno de los rasgos destacables de esta definición nos parece el uso que se hace aquí de los pronombres personales, y la transición, a primera vista sorprendente, de los pronombres de la primera persona plural a los de la primera persona singular (ya implicados en la expresión misma “*Jemeinigkeit*”, *miidad*), y luego a los de la tercera persona singular:

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind **wir** je **selbst**. Das Sein dieses Seienden ist je **meines**. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu **seinem** Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es **seinem** eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je **selbst** geht (SZ, pp. 41-42).

<sup>13</sup> «Así como la vida es (en sentido indicativo formal) algo cuyo otro es siempre *su* otro, en cuanto *su* mundo, del mismo modo ella es algo que “es” en la modalidad que consiste en tener la tendencia a “ser” en el sentido de ejecución [*im Vollzugsinn*] del poseer “*se*” [*“sich” Habens*]; (poseerse: formalmente en las modalidades fundamentales de la apropiación y del perderse a sí mismo [*formal in den Grundweisen der Aneignung und des in Verlust Geratens*]). Aquí el “*se*” [*“sich”*] no expresa una orientación de carácter específicamente egoico [*“ichliche”*] del sentido de referencia de esta posesión; y esta última no debe ser comprendida como una especie de autoobservación y de reflexividad [*als Selbstbeobachtung und Reflektiertheit*], sino, al contrario, el ser y el poseerse [*Sichhaben*], de manera conforme a su sentido, se determinan siempre a partir de la situación concreta, es decir, a partir del mundo de la vida [*Lebenswelt*] vivido» (GA 61, pp. 171-172).

Mientras que en las filosofías del “cogito” la primacía de la primera persona es *incondicional*, en el sentido de que el “cogito” solo puede ser formulado (o en todo caso solo puede asumir su condición de verdad apodíctica) en la primera persona singular —convirtiéndose, en cualquier otra persona, en una proposición indiferente, desprovista de todo carácter de principio—, la analítica existencial, por el contrario, se despliega enteramente bajo el régimen de una cierta *indiferencia pronominal*, siendo la característica ontológica de toda existencia la de ser «por mor de sí», valiendo indiferentemente para *cualquier Dasein*, tanto el mío como el tuyo o el suyo. Pero, ¿por qué entonces la *Jemeinigkeit* incluye una referencia a la primera persona, a *mi*? Heidegger parece casi arrepentirse de su uso del “nosotros [wir]” cuando anota, al margen de su *Hüttenexemplar*, como una apostilla a este “nosotros”: «cada vez “yo” [je “ich”]» (GA 2, p. 56). Sin embargo, sin duda no hay que interpretar esta puntualización (muchas veces “nosotros” significa “yo”) como si significara un abandono de este principio de intercambiabilidad de las personas —en el sentido gramatical del término— para la caracterización de la constitución ontológica del *Dasein* como *miidad*. Ciertamente, su ser es para cada *Dasein* un ser que *le* incumbe, y le incumbe en primera persona, a *él* y a nadie más, de modo que le corresponde exclusivamente a él asumirlo y decidir al respecto. Pero esta necesidad de que cada *Dasein* se relacione de manera exclusiva con su ser es una característica ontológica neutra de *cada Dasein*. No se aplica principalmente a un *Dasein* dado a sí mismo en primera persona que, a partir de ahí, deberá “transferir” esta característica a otros *Dasein* mediante una operación misteriosa de *Einführung*. Heidegger lo repetirá con mucho énfasis en textos posteriores:

Es precisamente porque el *Dasein* como tal está determinado por la ipseidad por lo que un Yo-mismo [*Ich-selbst*] puede actuar ateniéndose a un Tú-mismo [*Du-selbst*]. La ipseidad [*Selbstheit*] es el presupuesto para la posibilidad de la yoidad [*Ichheit*], que se abre siempre y únicamente en el Tú [*Du*]. Pero la ipseidad nunca está referida al Tú, sino que (en la medida en que es lo que hace posible todo esto) *permanece neutral respecto al Ser-yo o Ser-tú* y, sobre todo, respecto a la sexualidad (GA 9, pp. 157-158. *Cursiva nuestra*)<sup>14</sup>.

La *Jemeinigkeit* (y el existenciario que de ella deriva, la *Selbstheit*) es neutra respecto de la diferencia entre el “yo” y el “tú” fácticos, entre el ser-yo y el ser-tú (*Ichsein und Dusein*) en un sentido que no debe confundirse con la neutralidad del Uno —en el sentido de que esta estructura, la *Jemeinigkeit*, *se declina en todas las personas*, en el sentido de que el ser cada vez mío vale indiferentemente para cualquier *Dasein*, sea el mío, el tuyo o el nuestro. De esta manera, el dispositivo conceptual de *Sein und Zeit* se desmarca, una vez más, *toto caelo* del que preside las egologías. Pero se desmarca de él también por el

<sup>14</sup> Heidegger aclara en *Einführung in die Metaphysik*: «la ipseidad no significa que él [el hombre] sea principalmente un “yo” y un individuo [*Einzelner*]. Lo es tan poco como un nosotros [*ein Wir*] y una comunidad» (GA 40, p. 152). Véanse también las observaciones de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26, p. 241) donde, sin embargo, esta estructura neutra es llamada «*Egoität*», egoidad. Esto nos lleva a hacer una observación más general: acerca de estas cuestiones hay que hacer un uso parsimonioso y cuidadoso de los cursos contemporáneos de *Sein und Zeit*, en los que Heidegger se permite un cierto número de infracciones de su propia terminología por razones esencialmente pedagógicas. Este es especialmente el caso de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, un curso en el que Heidegger utiliza fórmulas “cartesianas” del tipo: hay que preguntarse para saber «de qué modo su yo, su sí mismo, se da al *Dasein* mismo [*in welcher Weise dem Dasein selbst sein Ich, sein Selbst, gegeben ist*]» (GA 24, p. 225). Si tales fórmulas revelan efectivamente una duda —e incluso un repliegue— por parte de Heidegger respecto a lo que su conceptualidad tiene como más nuevo y original deben, sin embargo, ser tomadas con precaución. Es por eso por lo que en este trabajo hemos decidido ceñirnos esencialmente a *Sein und Zeit*.

hecho de que esta estructura completamente neutra constituida por la *Jemeinigkeit* es capaz de modalizarse de diferentes maneras. Esta no-indiferencia hacia su ser por parte del ente ejemplar que pertenece a su propio ser puede asumir, de hecho, una forma auténtica y una forma inauténtica: «Ambos modos de ser, *autenticidad* e *inautenticidad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por la *miidad*» (SZ, pp. 42-43). El *Dasein* puede relacionarse con esta no-indiferencia hacia su ser, con el hecho de que su ser le incumbe por esencia, o en el modo de la asunción de este ser y de la resolución precursora, o en la de una huida de su ser y de un descarte respecto de sus responsabilidades, respecto de la tarea que le incumbe de decidir acerca de este ser. En el primer caso, esta modalización propia o auténtica de la *Jemeinigkeit* equivale formalmente a la *Selbstheit*, es decir, a esa forma de apropiación de su ser y de auto-pertenencia que es el sello de la existencia resuelta y auténtica; en el segundo caso, la caída [*Verfallen*] equivale a una existencia no en el modo del sí-mismo, sino del Uno-mismo [*Man-selbst*].

En otras palabras, la *Selbstheit* no designa otra cosa que una manera con la que el *Dasein* puede existir su *Jemeinigkeit*, una manera de esta *Jemeinigkeit* misma, aquella con la que el *Dasein* «se gana a sí mismo» en lugar de perderse, se posee a sí mismo en lugar de ser el títere del Uno:

Y, por otra parte, cada vez el *Dasein* es mío en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el *Dasein* es cada vez mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia [...]. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente” (SZ, p. 42).

Lo principal aquí es, por lo tanto, ver que es *porque* la ipseidad no designa en realidad otra cosa que una manera de ser del *Dasein*, que ella tiene el estatus de un existenciario que tiene su sentido solo en relación con otros dos existenciaros: la *Jemeinigkeit* y el *Man-selbst*. Con esta expresión paradójica y cuasi-oximórica de “*Man-selbst*” Heidegger forja un término que es el negativo exacto del de “*Selbstheit*”: el *Dasein* perdido en el Uno, el *Dasein* que no es él mismo, que ya no tiene, por tanto, para “sí mismo” que el Uno (es decir, el exacto contrario de un ser-sí-mismo). Como Ulises —aunque sin ninguna astucia— se ha convertido literalmente en “Nadie”. El Uno sin rostro ha tomado el lugar de su propio rostro. Y el *Man-selbst*, como la *Selbstheit*, se refiere a una pura modalidad de ser del *Dasein*: «El sí-mismo [*das Selbst*] del *Dasein* cotidiano es el *uno-mismo* [*das Man-selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *auténtico*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse» (SZ, p. 129).

La *Selbstheit* designa por tanto el modo de ser según el cual el *Dasein* existe él-mismo en propiedad o en persona, es decir, accede a la propiedad de su existencia, a la *Eigentlichkeit*. El *Man-selbst* es la contra-posibilidad de esta posibilidad, es el modo de ser según el cual el *Dasein*, evadiendo el ser que le incumbe y huyendo en la irresponsabilidad, cae o precipita en la existencia impersonal, en la impropiedad radical de la existencia, en la *Uneigentlichkeit*. Si entendemos que *Selbst*, *Selbstheit*, *Selbstsein* se refieren estrictamente a *nada más* que a unos modos de ser (contrastantes), podemos al mismo tiempo comprender lo que a varios intérpretes pareció una contradicción, la coexistencia de dos afirmaciones a primera vista opuestas en los §27 y 64 de la obra:

El *modo auténtico de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existensiva del uno entendido como un existencial esencial* (SZ, p. 130).

Se ha podido ver que inmediata y regularmente el *Dasein* no es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existensiva del sí mismo auténtico (SZ, p. 317).

En la primera de estas afirmaciones se dice que el auténtico ser-sí-mismo deriva del Uno como una modificación existensiva de este. El segundo pasaje establece una relación de derivación exactamente invertida. ¿No hay aquí una clara contradicción? ¿Cuál de los dos modos de ser, la autenticidad o la inautenticidad, debe considerarse como el modo de ser primordial del *Dasein*, aquel del que se deriva el otro modo de ser como su “modificación”? Michel Haar intenta reconciliar estos dos pasajes afirmando que estamos aquí frente a una especie de balanceo de todo el análisis: «En la segunda sección, una vez que hemos adquirido tanto la posibilidad existencial para el *Dasein* de ser una totalidad auténtica gracias al ser-para-la-muerte, como la posibilidad existensiva de ser un todo auténtico (propio) gracias a la resolución precursora, parece que estas posibilidades verdaderamente originales hayan sido *cubiertas* por las interpretaciones del Uno» (Haar, 1994, p. 66). Marlène Zarader objeta a esta interpretación que «si el Uno fuera el existenciario del cual el Sí mismo sería solo una modificación existensiva, entonces también sería necesario decir que la caída es el existenciario del cual la angustia no es sino la modificación existensiva» (Zarader, 2012, p. 339), lo que, según ella, es insostenible. Ella concluye que el primero de los dos pasajes citados es «un puro lapsus». Pero en realidad, es posible que Zarader se equivoque y que aquí no haya ninguna contradicción. Heidegger, de hecho, nunca afirmó que fuera necesario decir de *uno de los dos* —del Sí-mismo o del ser-sí-mismo— que tenía el estatus de un existenciario y del otro que solo tenía un estatus existensivo, o viceversa. “Existensivo” se refiere, en este pasaje, a la *modalidad* con la que el *Dasein* existe en cada caso en su propia existencia; “existenciario” se refiere a las estructuras ontológicas fundamentales que determinan esta existencia como tal. Lo que Heidegger quiere sugerir aquí es relativamente simple: el ser-sí-mismo es solo una modalidad de ser del *Dasein*, al igual que el estar perdido en el Uno. Estos dos modos de ser constituyen dos actitudes inversas o simétricas y proceden, en este sentido, la una de la otra: la primera no es sino la modificación (existensiva) de la segunda, y viceversa. En otras palabras, la ipseidad es un existenciario; el Uno-mismo también es un existenciario<sup>15</sup>, pero el *paso* de uno de estos modos de ser al otro pone en juego una *modificación del modo de ser*, es decir, una modificación que puede calificarse de “existensiva”, por parte del *Dasein* existente —modificación “existensiva” en el sentido de que afecta a su *manera de llevar su propia existencia* a partir de su situación<sup>16</sup>. El primer pasaje, entonces, es tan poco un “puro lapsus” que resulta confirmado por otros tres pasajes de *Sein und Zeit*:

El ser-sí-mismo auténtico [*das eigentliche Selbstsein*] se determina como una modificación existensiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente (SZ, p. 267).

<sup>15</sup> Véase SZ, p. 129: «*El uno es un existenciario*».

<sup>16</sup> Este uso de “existensivo” es el que Heidegger explicita en el §4 de *Sein und Zeit*: «La existencia es decidida en cada caso solo por el *Dasein* mismo [...]. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión *existensiva*» (SZ, p. 12).



A la inversa, la existencia *auténtica* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad (SZ, p. 179).

El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo auténtico [*zum eigentlichen Selbstsein*] deberá llevarse a cabo como una *recuperación de una elección* (SZ, p. 268).

Así, admitiendo con Marlène Zarader que lo ontológico está siempre del lado de lo propio o de lo auténtico —ya que solo una comprensión auténtica de sí-mismo y de lo ser puede servir de base, para el *Dasein*, para una investigación ontológica de este ser— y, en consecuencia, admitiendo que la autenticidad (y el ser-sí-mismo asociado a ella) goza necesariamente de primacía, debemos sin embargo concluir que la ipseidad y la pérdida en el Uno son la modificación (existencial) la una de la otra, precisamente porque aquí estamos tratando solo con dos *modos de ser* contrastantes. Por lo tanto, es Michel Haar quien tiene razón: con el paso de la primera formulación a la segunda, hay un simple cambio de acento, una conversión de la mirada, si se quiere, que además no está exenta de analogías con la reducción fenomenológica husserliana en la que, solo una vez realizada la reducción, aparece por primera vez la actitud natural como lo que es: un encubrimiento del fenómeno trascendental del mundo —la inautenticidad también, en *Sein und Zeit*, se revela a posteriori como lo que es: una huida frente a la existencia resuelta y auténtica.

#### 4. Ipseidad y resolución

Nuestra hipótesis interpretativa nos permite también comprender mejor por qué la *Selbstheit* —precisamente porque no tiene nada que ver con *un sí mismo* en el sentido tradicional— puede ser estrictamente equivalente a la resolución precursora, es decir, a la recuperación de la posibilidad de elección por parte del *Dasein*, al «elegir la elección [*Wählen der Wahl*]» (SZ, p. 268), frente a la irresolución del Uno y la privación subrepticia de la elección que genera. La resolución [*Entschlossenheit*] es esta elección a favor de la elección misma contra la sustracción de toda elección que es la marca de la existencia caída —nótese aquí de paso todos los ecos del estadio ético kierkegaardiano en la conceptualidad de Heidegger<sup>17</sup>. La resolución no debe entenderse como una manera en que existe la ipseidad; por el contrario, es la ipseidad la que debe entenderse como una manera en la que existe el *Dasein*, la de la resolución. Esta última, determinada por Heidegger como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*» (SZ, p. 297), es en primer lugar «un modo eminente de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del *Dasein*» (*Ibidem*) —es tanto decisión como aperturidad, decisión en vista de la aperturidad (contra la cerrazón y la disimulación del Uno) y aperturidad a la decisión— un acercamiento favorecido por el parecido de las palabras alemanas *Entschlossenheit* / *Erschlossenheit*. La ipseidad resulta, pues, formalmente idéntica a la resolución, ella misma fundada en la llamada de la conciencia [*Gewissensruf*]. La resolución es el ser-sí-mismo auténtico<sup>18</sup>, es decir, la aperturidad del *Dasein* a sí mismo y a su ser que se llama “*Eigentlichkeit*”, autenticidad.

<sup>17</sup> Cfr. Kierkegaard, 2007, pp. 158-159.

<sup>18</sup> «La resolución, como *modo auténtico de ser-sí-mismo*, no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío [*freischwebendes Ich*]» (SZ, p. 298).

Como podemos ver, lejos de constituir una especie de “realidad”, por sutil y esquiua que se suponga, la ipseidad se sitúa más bien del lado de la *posibilidad*, e incluso de la posibilidad de hacer posible, de la possibilitación, en la medida en que está arraigada en el ser-resuelto mismo. La ipseidad es lo que el *Dasein* tiene que ser existiendo. En este sentido, la distinción entre *Selbstsein* y *Selbst-sein-können*, ser-sí-mismo y poder-ser-sí-mismo, es pequeña. En cuanto ser-sí-mismo auténtico, la resolución lleva al *Dasein* delante de «su más propio poder-ser-sí-mismo» (SZ, p. 307). Por eso, la ipseidad debe entenderse siempre también a partir del poder-ser un todo de la anticipación resuelta que reúne y unifica al *Dasein*, permitiéndole escapar de la indecisión y la irresolución y abrazar sus posibilidades. La ipseidad es esa manera de ser en la que el *Dasein*, habiendo anticipado su fin y la finitud de sus posibilidades, y habiendo sido llevado así a decidir quién tiene que ser, mantiene unida su existencia, desde su nacimiento hasta su muerte, en la ojeada o en el abrir y cerrar de ojos del instante (*Augen-blick*). Mientras que el Uno, la irresolución, el no-ser-sí-mismo, significa incoherencia y dispersión, la ipseidad existencial, por el contrario, significa existencia en el modo de la unificación y de la cohesión de sus posibilidades bajo el horizonte de la muerte, de modo que esta ipseidad procura al *Dasein* un agarre y una firmeza, incluso una constancia (nótese el peso del léxico estoico) o una auto-constancia [*Selbst-ständigkeit*] que son la muestra de su autonomía [*Selbstständigkeit*] en contraste con la heteronomía del Uno:

El fenómeno del poder-ser auténtico abre también la mirada para la *estabilidad de sí mismo* [*Ständigkeit des Selbst*] en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La *estabilidad de sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contra-posibilidad *auténtica* de la ausencia de estabilidad de sí-mismo [*Unselbst-ständigkeit*] de la caída irresoluta. La *estabilidad de sí-mismo* [autonomía] [*Selbstständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la ipseidad del sí-mismo (SZ, p. 322)<sup>19</sup>.

Este agarre existencial es del tipo de una fidelidad consigo mismo<sup>20</sup>. Este unifica al *Dasein* más allá de sus propios cambios y se diferencia fundamentalmente de la simple permanencia de un sujeto subsistente que circunscribe su horizonte a toda la problemática de las egologías.

Llegamos así al punto más avanzado de esta des-reificación del *ipse* que constituye también el culmen del trabajo conceptual realizado por Heidegger acerca de esta pequeña palabra: “*das Selbst*”. La ipseidad ya no designa, en *Sein und Zeit*, una “realidad” o una entidad (por impalpable y etérea que sea) que precedería al cuidado y fundamentaría su posibilidad. Esta tiene solo el estatus de un componente del cuidado mismo, es decir, del ser del *Dasein*: «cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la ipseidad» (SZ, p. 323). Siendo formalmente idéntica a la resolución, la ipseidad articula tanto la dimensión del proyecto en cuanto finito (existencialidad), como la del ser-arrojado (facticidad), ya que se basa en la asunción de la situación contingente en la que el *Dasein* se encuentra en cada caso arrojado, y contrasta con el tercer componente del cuidado, la caída, en cuanto ámbito de la irresolución y, por tanto, de la ausencia de estabilidad de sí-mismo. Ahora bien, como subraya Heidegger, es el Uno, debido a su falta de agarre existencial, el que proclama “yo-yo” con tanta fuerza justamente por *no*

<sup>19</sup> Por razones obvias que se derivan de nuestra interpretación, preferimos traducir *Selbst-ständigkeit* por “estabilidad de sí-mismo”, en lugar de “estabilidad *del* sí-mismo”, como traduce Martineau [y Rivera, N. del T.].

<sup>20</sup> «La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo [*die Treue der Existenz zum eigenen Selbst*]» (SZ, p. 391).

ser él-mismo: «¿Qué es lo motivante de este “fugitivo” decir “yo”? La caída del *Dasein*, por la que éste *huye* de sí mismo hacia el uno. El que de un modo “natural” dice “yo” es el uno-mismo. En el “yo” se expresa aquel sí-mismo que inmediata y regularmente *no* es el que yo auténticamente soy» (SZ, p. 322). Con esta afirmación, Heidegger plantea discretamente la posibilidad de una *derivación* de las filosofías del yo, como vástagos de la ontología tradicional, a partir del fenómeno de la caída. Mientras el *Dasein* resuelto y auténtico no se pone en evidencia, evita “desplegar su yo” y se expresa siempre con reserva, incluso en el modo del guardar-silencio, es decir, de la re-ticencia [*Verschwiegenheit*], es el Uno que se pone tanto más en evidencia y dice tanto más fácilmente “yo, yo”, en la medida en que más existe bajo el dominio de la masa impersonal.

«Ser-sí-mismo», en el uso que hace Heidegger de esta expresión, equivale por tanto rigurosamente a estar resuelto, y de ninguna manera a ser *un* sí-mismo. Esto no impide señalar que solo la resolución angustiada reconduce el *Dasein* a su soledad esencial y a la *singularidad* irreductible de su existencia. Pero esta singularidad tiene poco que ver con la cuestión de la identidad consigo mismo que establecía el punto de partida al conjunto de las egologías. La primera es una ganancia, una victoria, un *terminus ad quem*, porque es una consecuencia de la existencia resuelta y de su radical estar-decيدido; la segunda es un *terminus a quo*, un dato de partida neutro e indiferente.

La fuerza de la traducción española de *Selbtheit* por “ipseidad”<sup>21</sup> consiste en subrayar la diferencia entre ser-sí-mismo y ser *un* sí-mismo —y quizá se encuentre aquí uno de los raros casos en los que una traducción dice lo que está en juego aún mejor que el término original. De hecho, “ipseidad” se refiere al *ipse* latín e *ipse* constituye lo que los gramáticos llaman un «intensivo que se utiliza con una idea de oposición latente»; significa «él en contraposición a otro, considerado explícita o implícitamente» (Ernout & Thomas, 2002, p. 189). Así, una frase como *ipse Caesar venit* significa que César vino y se presentó *en persona*, y no a través de un emisario o de un portavoz. Ahora bien, esta idea de *contraste subyacente* es justamente decisiva en la manera en que Heidegger concibe la ipseidad. Que el *Dasein*, cuando existe de manera resuelta y auténtica, «sea él-mismo» significa precisamente que decide su existencia *en persona*, y *no* remitiéndose a la «voz» impersonal del Uno delegándole su decisión, que asume *él mismo* la carga [*Last*] de su existencia, *en lugar de* descargarla a “los otros”; en una palabra, que existe *personalmente* y *no* por procuración. Este sentido del *ipse* latín es totalmente diferente al de la identidad entendida como la relación de identidad que algo mantiene consigo mismo a lo largo de su existencia. Con el *ipse*, entonces, tampoco se trata —contrariamente a lo que sostenía Ricœur— de otro sentido de identidad, distinto al de *idem* (Ricœur, 1996, pp. XII-XIII). *Ipsé* no se refiere a una nueva variedad de identidad respecto a la identidad “ordinaria”, al *idem*, sino más bien a esa idea de un *contraste* entre dos *maneras* de hacer o de llevar a cabo algo: hacerlo en persona y hacerlo por procuración. Y consecuentemente: llevar una existencia en persona asumiendo todas las elecciones y los sufrimientos que resultan de esta responsabilidad o eludir la propia responsabilidad sobre “los demás”, sobre todos y nadie, sobre el Uno. Si Heidegger, a pesar de todo, sigue hablando la lengua de las metafísicas del yo utilizando a menudo “*Selbst*” como un sustantivo (y este es un hecho que no podemos no reconocer), es en realidad por hablar *de otra cosa* respecto a lo que constituye el tema de estas últimas, de algo que se vuelve plenamente inteligible solo en términos de *Selbst-sein* y de *Nicht-selbst-sein*, de *ser-sí-mismo* y de *no-ser-sí-mismo*.

<sup>21</sup> Romano naturalmente se refiere a la traducción francesa de *Selbtheit* por “ipséité” [N. del T.].

## Referencias

- CARRAUD, Vincent (2010). *L'invention du moi*. Paris: PUF.
- CHANTRAINE, Pierre (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- DASTUR, Françoise (2005). "L'ipséité: son importance en psychopathologie", en *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, Vol. III (12), pp. 88-97.
- DREYFUS, Hubert (1991). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*. Cambridge: MIT Press.
- ERNOUT, Alfred & THOMAS, François (2002). *Syntaxe latine*. Paris: Klincksieck.
- GERNET, Louis (1909). "AYΘENTHΣ", en *Revue des études grecques*, 22 (96), pp. 13-32.
- GRANEL, Gérard (1995). "Ipse Dasein", en GRANEL. *Études*. Paris: Galilée.
- GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité*. Paris: PUF.
- HAAR, Michel (1994). "L'énigme de la quotidienneté", en HAAR. *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Million.
- HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- JANICAUD, Dominique (1989). "L'analytique existentielle et la question de la subjectivité", en J.-P. COMETTI; D. JANICAUD (Eds.). "*Être et temps*" de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*. Marseille, SUD.
- KIERKEGAARD, Søren. (2007). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
- LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme.
- LOCKE, John (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- RICŒUR, Paul (1996). *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- TESNIÈRE, Lucien (1988). *Éléments de syntaxe structurale*. Paris: Klincksieck.
- VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: ein Kommentar zu „Sein und Zeit. Band 2, „Erster Abschnitt: die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins: § 9 - § 27*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- ZARADER, Marlène (2012). *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: Vrin.