

## ASPECTOS DE LA CONSTITUCION DEL YO EN LA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA

M<sup>a</sup> Luz Pintos

### I. a) Delimitación de la filosofía de Heidegger

A modo de introducción conviene aclarar y delimitar las pretensiones y orientación de la filosofía heideggeriana, previamente a analizarlo como fenomenólogo. En este sentido, es evidente que la fenomenología no abarca la *pluridimensionalidad* propia de toda la producción de Heidegger. Curiosamente no suelen tratarse sus múltiples elementos y metodologías tomándolos en conjunto. A lo sumo, los estudios de Heidegger se limitan a analizarlo desde un solo punto de vista: bien como existencialista, fenomenólogo o metafísico; bien como hermeneuta del lenguaje, místico o poeta. Siendo así que todos y cada uno de estos aspectos aparecen, la mayor parte de las veces, inseparables, aunque aislados adquieren mayor o menor relevancia en cada una de sus etapas —se pueden distinguir hasta tres, claramente diferenciadas dentro de su constante búsqueda del ser— y de sus obras.

La filosofía heideggeriana se puede clasificar, en principio, como dentro de la fenomenología; por lo menos durante su primera etapa, hasta la *Kehre*. En esta etapa aparece *Ser y Tiempo*, obra fundamental para seguir el desarrollo de su concepción del hombre. Pero si *Ser y Tiempo* es una obra básicamente fenomenológica —como más adelante se tratará de probar—, por su punto de partida entra de lleno en la filosofía existencial: para exponer la totalidad del *Dasein* como unidad de sentido y totalidad estructurada, parte Heidegger de un fenómeno antropológico “privilegiado”: el *ser para la muerte* (*sein zum Tode*). Tal *acceso metodológico* es, sin lugar a dudas, existencial y coloca a este autor en parangón con los clásicos existencialistas. Incluso, si se quiere, Heidegger es, en este sentido, irracionalista o arracionalista ya que parte, como Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche entre otros, de un *sentimiento vital*. Por otra parte, por su *orientación* su filosofía entronca nuevamente con el mundo existencial. Así, el interés por la individualidad, por la responsabilidad de uno mismo, por su libertad ante el juego de posibilidades, por su concepto de “situación”, por el instar al hombre a salir del anonimato y llegar a ser él mismo, en

lucha siempre contra las amenazantes fuerzas destructoras de su autenticidad, etc. Pero, quizás, su encuadramiento dentro de la filosofía existencial le venga sobre todo del compenetramiento o resonancia que tuvo con los problemas de su tiempo: un tiempo indigente con su carga de fracaso del hombre moderno. Por último, su filosofía de la imposibilidad —considerada negativa por N. Abbagnano, precursor del existencialismo “positivo”— su *filosofía de la finitud* y de la contingencia, hacen de Heidegger un pensador claramente existencial aunque —y esto hay que reconocerlo— no solamente existencial ni existencialista en primer término.

De lo expuesto hasta aquí se desprende, pues, que la filosofía de Heidegger está a caballo entre la fenomenología y la filosofía existencial. Ahora bien, el mismo Heidegger confiesa en 1947 (1) que ni la fenomenología ni el existencialismo le satisfacen plenamente. Su originalidad —y el motivo de su controvertida “disidencia” fenomenológica— consiste en que, uniendo ambas filosofías, les da un sentido nuevo y distinto con su búsqueda del ser del *Dasein*. Búsqueda ésta que le llevará insospechadamente a invertir la tradicional relación hombre-Ser y a caer en un ontologismo y pensamiento de salvación. Su revolucionaria puesta en práctica del lenguaje como palabra del Ser le hace llegar de forma radical a un consciente irracionalismo y a su conversión en “pastor” del Ser. Y esto, más que metafísica, es ya misticismo o poesía.

#### **b) Heidegger fenomenólogo. Su “disidencia” y dudoso acatamiento de la fenomenología husserliana**

En principio, y por las razones que se irán desprendiendo del cuerpo del presente trabajo, está justificado no sólo el hacer depender de la fenomenología de Husserl los análisis filosóficos heideggerianos, sino el considerar dichos análisis —los de ST, fundamentalmente— como fenomenológicos *en esencia*, a pesar de que, ya en sus inicios y en su orientación, la obra de Heidegger parece no coincidir en su totalidad con la fenomenología husserliana.

Comencemos por el principio. Y de nuevo hemos de referirnos a la *filosofía de la finitud* de este autor, el *ser para la muerte* que da unidad y totalidad a la analítica existencial o estudio del ser del *Dasein*. Está en la base de la fenomenología husserliana el distinguir entre el yo empírico, humano, y el yo trascendental. Este yo trascendental, constituyente del sentido del mundo, no podrá nunca acceder a una experiencia de la muerte. Esta afecta solamente al yo empírico; y es *exclusivamente* a partir de los demás como podemos tener conocimiento tanto del nacimiento como de la muerte. El existencial del ser para la muerte es, pues, para Husserl, un punto de partida erróneo fenomenológicamente hablando, y de ahí que catalogue los análisis de ST como mera antropología.

---

(1) “Ni Husserl, ni Sartre —afirma Heidegger— reconocen la esencialidad de la historia en el ser”. *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Huascar, 1977, pág. 94.

El yo fáctico debe constituirse siempre en el yo trascendental. La experiencia de la propia finitud no existe. Es más: De Waelhens incluso la rechaza enérgicamente por repulsiva e inaceptable para el ser humano (2). Claro que Heidegger no se refiere en modo alguno al hecho *biológico* de la muerte. Acerca de ésta opina que, lo más que podemos conseguir es “asistir” a ella en la de los otros: “el *llegar al fin* —nos dice— encierra en sí un modo de ser absolutamente *insusceptible de representación* por respecto al *ser ahí* del caso” (ST, 263 ss.) (3). Reconociendo esta imposibilidad del ser humano de representarse su “fin” o muerte mientras vive, Heidegger afirma a continuación, que hay que comprender este fenómeno *existencialmente* (ST, 162 s.); esto es, en sentido ontológico, como siendo cada uno de nosotros *relativamente al fin* (ST, 268).

Parece ser, entonces, que Heidegger *sí* se percata del desdoblamiento esencial constitutivo del mundo —yo empírico, yo trascendental—, pero opta principalmente por el estudio ontológico del primero.

Sucede que el interés filosófico de Heidegger es radicalmente diferente del de su maestro. Mientras que éste se cuestiona por la “conciencia” constituyente, aquí se pregunta acerca de ese ser existente —*Dasein*—, real y fáctico por el que vive y actúa esta conciencia o “subjetividad”. Consecuentemente, para lograr su propósito “ontológico” sobre el ser que existe *ahí*, Heidegger debe prescindir de la reducción trascendental; por lo menos de forma explícita y completa. En este sentido, este “defecto” de la fenomenología heideggeriana si nos puede mover a considerarlo apartado en parte de la fenomenología de Husserl.

Ahora bien, aunque no llegue a practicar explícita y temáticamente la reducción, Heidegger, con todo, se refiere al *Dasein* (siempre recalcando su EXISTENCIA en el *Da*) como al *ser que infiere significatividad, Bedeutsamkeit, y sentido al mundo* (4). Este no ser el mundo “sino la transcripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del *Dasein*” hace preguntarse a De Waelhens si no se volatiliza así la “sustancialidad” de los entes intramundanos, ya que “en Heidegger —continúa este autor—, el desarrollo del concepto del mundo pertenece a la estructura de la subjetividad: el hombre *es* en tanto en cuanto que es el ser del mundo y al mismo tiempo el ser de todo existente en bruto (*Seienden*) en general” (5). Obviamente

---

(2) *La filosofía de Martín Heidegger*, Madrid, C.S.I.C., 1952, págs. XII y XV.

(3) Por razones de agilidad y para evitar una lectura excesivamente cortada, las referencias a *Ser y Tiempo* se intercalarán en el texto de este trabajo con las siglas ST. La edición citada corresponde a la de F.C.E., México, 1974<sup>5</sup>

(4) El *Dasein*, que comprende e interpreta, “abre significaciones”; “descubre” utilidades (*Zeug*) relativas a. El todo de relaciones o la estructura total del “para qué” y “para quién” sirve algo o “qué significa”, es lo que Heidegger denomina *Bedeutsamkeit, Bedeutung* (ST, 101s.; 179s.).

Por otra parte, “cuando los entes son descubiertos a una con el ser del “ser ahí”, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen “sentido””. Sentido es lo articulable y lo que funda la palabra y el lenguaje. Es “lo articulado en la palabra”. Cfr. ST, párrafos 32-34.

(5) De Waelhens, *op. cit.*, pág. 52.

te, ésta es la crítica que se le suele hacer a Husserl desde fuera de la fenomenología: la constitución subjetiva de los fenómenos del mundo.

Repasemos ST y vayamos al fondo de su "relativismo trascendental", como acertadamente lo denomina Montero Moliner (6). Esto nos llevará a la subjetividad tan constituyente, tan trascendental, como la de Husserl. Podemos establecer una dualidad en el relativismo heideggeriano: a) por una parte, Heidegger es relativista porque el *Dasein* se define —se construye— por sus relaciones con los entes trascendentes o *Umwelt*; b) por otra, los entes son relativos al *Dasein* en su patencia y descubribilidad. El *Dasein* los abre y, sin él, no es que no existan como cosas reales, ni es tampoco que los entes sean mero producto de la mente del *Dasein*. Se trata simplemente de que sin el *Dasein* no existen *para el Dasein*, aunque objetivamente puedan estar ahí.

Si seguimos desmenuzando esta idea tendremos diversos tipos de relativismo; siempre dentro del triángulo *Seiende-Dasein-Umwelt*:

1) Relativismo de las cosas (*Seienden*) con respecto al *Dasein*: el "ser ahí" abre la inteligibilidad de las cosas merced a proyectar sus propias posibilidades. Incluso un conjunto de relaciones o conformidades apunta a un "para quién".

2) Relativismo del *Dasein* con respecto a las cosas: el *Dasein* existe sólo en la "referencia a" un mundo (*Umwelt*). Se constituye en esta transcendencia.

3) Relativismo de las cosas con respecto al mundo (*Umwelt*): solamente existen como tales estas cosas, perteneciendo a un mundo. Al descubrir o al dar inteligibilidad a un objeto suponemos ya el mundo, al comprender dicho mundo enmarcado en su *Umwelt* y con unas relaciones y significaciones determinadas.

4) Relativismo del *Dasein* con respecto al mundo: "El "ser ahí" proyecta ante sí sus posibilidades y solamente puede ser y existir en cuanto que pone ese acto de proyección" (7).

5) Relativismo del mundo con respecto al *Dasein*: el *Dasein* crea el mundo, en cuanto que forma un todo referencial con la multiplicidad de sus posibilidades (proyectadas). Es decir, crea este todo referencial, "significatividad" (*Bedeutsamkeit*) o "mundanidad".

6) Relativismo del mundo con respecto a las cosas: en el sentido de que, al ser estas posibilidades proyectadas, las cosas se vuelven inteligibles (aparecen). Posibilidad proyectada es, pues, sinónimo de cosa.

7) Relativismo de las cosas con respecto a las cosas: los útiles, las cosas, se comprenden exclusivamente por sus "referencias a" otros objetos ("para qué") hasta formar una significatividad, un "todo de referencias".

En definitiva, por lo tanto, no se concibe más que esa cadena, en la que todos los elementos son simultáneos y ninguna anterior a los otros: *Zeug - Dasein - Weltlichkeit - Dasein - Zeug...*, en un círculo hermenéutico. Precisamente este ir más allá de

---

(6) "El relativismo trascendental en Heidegger", *Revista de Filosofía* XV (1956), 43-53.

(7) De Waelhens, *Ibid.*

uno mismo, esta confesión de lo otro” —como tal bellamente lo expresa De Waelhens— anticipando y proyectando, *abriendo inteligibilidad* y, por lo tanto, *creando*, es lo que constituye la trascendencia tal como la entiende Heidegger.

Ahora bien, la “trascendencia” no es lo que está más allá de nosotros mismos en el sentido de algo inalcanzable; sino que es algo que está fuera de nosotros *para por él ser constituidos nosotros mismos*. Esto es importante. He aquí el núcleo de la postura heideggeriana, con la cual le da a la fenomenología de Husserl un *matiz* claramente distinto. Para Heidegger, el *Dasein* es trascendente. Pero lo que con esto se quiere decir es que, al mismo tiempo que el *Dasein* trasciende hacia el *Da*, su *Sein* lo es desde el *Da*. O si se prefiere: la existencia del hombre recibe su *Sein* precisamente del mundo trascendente. *Existir* significa estar abierto a la trascendencia, comprenderse e interpretarse, recibir sentido, a partir del *ahí*. Trascendencia y existencia, *Da* y *Sein*, son, pues, elementos que se implican mutuamente: la existencia consiste en *ser en el mundo (in der Welt sein)*, en el *Da*, y trascenderse es proyectar las propias posibilidades en ese mundo trascendente. Abriéndolo es como me encuentro (*Be-findlichkeit*) (& 2) (ST, & 29).

No duda Heidegger en expresarse con el término “subjetividad” para caracterizar el sujeto constituido —a la vez que es constituyente también él— gracias al mundo:

“La trascendencia designa la esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad. El sujeto nunca existe antes como “sujeto”, para trascender *también*, en caso de que haya objetos presentes, sino que *ser-sujeto* significa: ser en y como trascendencia ente” (8).

Es decir, ser en y como trascendencia existente, *Da-sein*. Por consiguiente, mi ipseidad, mi subjetividad, mi conciencia es pura relación trascendente; hasta tal punto es relación que se convierte en transparencia, rompiendo así la “conciencia pura” intencional husserliana. Esta se vuelve transparente hasta tal punto que ya no se sabe lo que está dentro como estructuras de la subjetividad, ni lo que queda fuera de ella. Mi conciencia es constituida en base a esta transparencia. Así, si antes veíamos que somos constituidos por el mundo trascendente, por el *Da*, nos encontramos con que Heidegger da todavía un paso más: en el párrafo 43 de ST *se rechaza la trascendencia del mundo como exterior a nuestra conciencia*. Pero no es porque el mundo esté dentro de nuestra conciencia, sino —y esto propio de Heidegger— porque desde que nacemos estamos ya “fuera” (*Da*) de nosotros mismos. Por eso somos transparentes; abiertos totalmente y sin fronteras al mundo, con “una transparencia bien estructurada —afirma Guilead— en la cual se desvelan de la misma manera al *ser ahí* él mismo, el mundo, así como el ser de los otros. Se trata de una misma estructura inseparable” (9).

En consecuencia, del hecho de que el *Dasein* se constituya por sus relaciones con

---

(8) *De la esencia del fundamento*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, págs. 72 s.

(9) *Ser y Libertad*, Madrid, G. del Toro, 1969, págs. 28 y 54.

los entes trascendentes del mundo, al mismo tiempo que estos entes existen en tanto que el *Dasein* los descubre (*Entdecktheit*) en su significatividad, se desprende lo que sigue: Heidegger parece haber llegado a comprender el sentido de la conciencia intencional o subjetividad trascendente husserliana; mas, aceptándola, centra su atención, preferentemente, en el hecho de estar desparramada en el *ahí* (10). Dicho de otro modo, de los dos polos de la relación intencional, le da más relevancia al del cogitatum, al mundo y a la existencia fáctica del ser de esa conciencia intencional. De la misma manera que Husserl recalca el papel de la conciencia aun afirmando que queda vacía si se le elimina toda referencia intencional (11). Así, si para Husserl, “*el mundo de las “res” trascendentes está íntegramente referido a la conciencia... actual*” (12), Heidegger prefiere referir dicho mundo trascendente a una conciencia que EXISTE-ahí:

“si no existe el “ser ahí”, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni “es” tampoco el “en sí”... entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. *Entonces* tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es... que *entonces* los entes seguirán siendo” (13).

## II. “Ser en el mundo”. Desarrollo del elemento objetivo “ahí” en cuanto aportación a la teoría de la subjetividad husserliana de la “conciencia pura”

Es principio metódico fundamental de la fenomenología que “toda clase de ente tiene su manera de darse a sí mismo, únicamente adecuada a él; sólo sobre la base de dicha autodonación pueden hacerse comprobaciones filosóficas con sentido acerca de tal ente” (14). De ahí, la exigencia de establecer un “concepto natural del mundo”.

Aquí reside uno de los más importantes estímulos que Heidegger recibió de su maestro Husserl, pues para éste “antes” de llevar a cabo la reducción y antes de los análisis constitutivos de la conciencia realizables sobre su base, es necesario obtener —dice Landgrebe, discípulo directo de Husserl— los hilos conductores por medio de

---

(10) “*La “esencia” del “ser ahí” está en su existencia*”, dice Heidegger en la pág. 54 de ST. Y aclara veinte años más tarde el porqué entrecomilla la palabra “esencia”: “Ahora la “esencia” —dice— no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo ec-stático del existir = el estar-allí, tomando el “allí” como el despejo del ser en el “cuidado””. *Carta sobre el Humanismo*, pág. 80.

(11) Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1962<sup>2</sup>, pág. 190.

(12) *Ibid.*, pág. 113.

(13) ST, 232 s. Nótese que en inmediata continuación a esta “comprensión” —por supuesto intencional— coloca Heidegger el “es”, la existencia. Ambos elementos, pues, son inseparables, y la conciencia deja de ser *ab-soluta* para ser, *antes que nada*, existente y referencial.

(14) Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pág. 44.

la mostración del mundo tal como se abre en la experiencia cotidiana” (15). Esta comprensión del mundo en relación con el *Da-sein* es lo que no está lo suficientemente desarrollado, a juicio de Heidegger, en la sistemática de la reducción trascendental y, por consiguiente, la rechaza y profundiza, a partir de ahí, en el “ser en el mundo” primitivamente husserliano (16).

Heidegger sustituye, para ello, la conciencia por la existencia humana, entendida como *Da-sein*. Como, por otra parte, por el camino de la reducción le es imposible acceder a la esencia del existente, la cual consiste en “ser en el mundo” (*in der Welt sein*), Heidegger se limita a practicar una epojé y no practica la reducción. Para él, el método de Husserl “sólo puede llevar a un “sujeto idealizado” —continúa Landgrebe—, pero no al más íntimo núcleo esencial de la existencia, a la facticidad de la existencia” (17). Sólo del *Dasein*, entendido como su existencia en el mundo, se pueden inferir las estructuras de subjetividad y significatividad, y no del “espectador desinteresado”.

Heidegger —aún habiendo llegado a comprenderla— se desentiende, en efecto, de toda conciencia pura absoluta, y parte de las cosas mismas desde su *ahí* donde se encuentran; parte del objeto intencional más que del acto intencional y, mejor aún, parte del horizonte o fondo sobre el cual se dan tales objetos.

El “ser en el mundo” —afirma— es la estructura última de todo acto intencional, es el “*apriori*” “subjetivo” “que no tiene nada que ver con una determinación limitada en un principio a un sujeto sin mundo” (ST, 125).

Clara alusión a Husserl. En otro pasaje manifiesta sus dudas acerca de la primacía del yo de la reducción y deja entrever, al mismo tiempo, un esbozo de las ideas que explicará en todo ST.

“Dentro del presente cuerpo de una analítica existencial del “ser ahí” fáctico se suscita la cuestión de si dicho método de darse el yo abre el “ser ahí” en su cotidianidad, abre en general el “ser ahí”. ¿Es de suyo comprensible *a priori* que el acceso al “ser ahí” haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? ¿Y si esta forma de “darse a sí mismo” el “ser ahí” fuese para la analítica existencial una tentación peligrosa, y encima una tentación fundada en el ser mismo del “ser ahí”? Quizá el “ser ahí” diga, siempre que inmediatamente “dice de sí mismo”, “soy yo”, pero a la postre lo diga más alto que nunca justo o cuando *no* sea este ente. ¿Y si aquella estructura del “ser ahí” consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el “ser ahí” *no sea él mismo* inmediata y regularmente? ¿Si con el susomado partir del dato del yo cayese la analítica existencial en la trampa, por decirlo así, del “ser ahí” mismo y de una fácil autointerpretación de éste? ¿Si resultase que queda fundamentalmente indeterminado el horizonte ontológico de la determinación de lo accesible en el simple darse? Es bien posible que sea ón-

---

(15) *Ibid.*, págs. 46 s.

(16) De ahí que en el título de este capítulo se hable de “desarrollo” del *ahí* y no de novedosa aportación a la doctrina husserliana por parte de Heidegger.

(17) Landgrebe, L., *op. cit.*, pág. 55.

ticamente justo decir siempre de este ente que soy "yo", más la analítica ontológica que haga uso de semejantes afirmaciones habrá de repetir las con radicales cautelas. El "yo" sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su "contrario" dentro del orden de fenómenos relativos al ser del caso, sin que el "no-yo" quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del "ser yo", sino que mienta una determinada forma del ser del "yo" mismo, por ejemplo, la pérdida del "sí mismo" ... La dilucidación del "ser en el mundo" mostró que no "es" inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo" (ST, 131 s.) (18).

### III. El yo como "mismidad" o "prolongada constancia"

Si es bien sabido que Heidegger parte del *Lebenswelt* de Husserl para desarrollarlo y centrarse en el "mundo" del *Da-sein*, debemos indicar ahora que ello no quiere decir que desatienda el aspecto del "yo". Este "yo" no es ignorado por Heidegger. Antes bien, le dedica en ST bastante atención pero, más que estudiarlo como conciencia intencional, Heidegger destaca su función de "mismidad" o "constancia".

"la presente analítica —afirma— también ha tropezado con la cuestión del "quién" del "ser ahí". Se mostró que inmediata y regularmente *no* es el "ser ahí" él mismo" (ST, 345).

Heidegger se da cuenta de que hay una falta de constancia en el *Dasein* cotidiano, y en ello se va a basar. Esta "mismidad", "constancia" o "sí mismo" —contrapuesto al "uno mismo" o *Man*— está en la base fenoménica de la cuestión del "yo" (ST, 350), y constituye el fundamento de la cuestión de la sustancialidad, simplicidad y personalidad de que habla Kant en "De los paralogismos de la razón pura" (ST, 346; 350) (19).

Por otra parte, esta cuestión del "sí mismo" es previa al decir "yo", ya que este decir "yo" sugiere más que nada una cosa "ante los ojos" (*Vorhandenheit*) (ST, 350), y no es precisamente esto lo que Heidegger quiere indicar al referirse a la "mismidad" (*Selbigkeit*). Esta "mismidad" o "prolongada constancia" empecemos por aclarar que no es ni sustancia-yo, ni sujeto (ST, 330). En efecto, esta "mismidad" es una de las varias determinaciones existenciales del *Dasein* y, por consiguiente, su esencia reside en la "existencia" y debe ser concebida "existencialmente" (ST, 345). "Ser sí mismo" o vivir en mismidad significa ser auténtico, con toda la red de connotaciones que lleva consigo.

Lo que sí interesa destacar es que un *Dasein* es un sí mismo propio (*Selbstsein*) o no, siempre en relación a la forma o modo en que vive su existencia (auténti-

---

(18) Cfr. Langrebe, L., *Fenomenología e Historia*, Caracas, Monte Avila, 1975, págs. 209 s.

(19) Kant, E., *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 1973<sup>2</sup>, págs. 184 ss.

ca o inauténticamente). Por el contrario, Husserl centra primordialmente esta mismidad en “la unidad de la corriente de las vivencias”, en las vivencias puras (20).

#### IV. El “ser sí mismo” en relación con la Temporalidad

Visto ya que la mismidad es una determinación existencial —o en relación con la existencia— del *Dasein*, se comprende, por ende, que está necesariamente en estrecha relación con la “temporalidad” heideggeriana. Para Heidegger, un *Dasein* que no vive auténticamente, esto es, que no vive resuelto para el ad-venir de la muerte, es simplemente un “uno mismo”, un *das Man*.

Heidegger reserva el término “sí mismo” propio para aquel *Dasein* que vive dirigido hacia su más peculiar ser; y designa con el término “uno mismo” al disperso *Dasein* ávido de novedades (ST, cap. V, B; pág. 297).

La constancia o mismidad no se forma, como aparentemente pueda parecer, por una agregación de instantes que se suceden, “sino que estos brotan de la temporalidad *ya prolongada* de la reiteración que es siendo *sida* advenideramente” (ST, 422).

En consecuencia, temporalidad auténtica y mismidad se implican entre sí. El *Dasein* precursor de la muerte está siempre orientado hacia un ad-venir que le confiere unidad existencial (21). En esta unidad existencial, temporalidad e historicidad, el *Dasein*, siendo sí mismo, es auténtico.

Heidegger no desliga al *Dasein* resuelto en cuanto “ser sí mismo” propio, de su mundo (ST, 324). Y esto por una razón: el *Dasein* que ha elegido por sí mismo y para sí mismo el “poder ser” más peculiar —la muerte, queda libre para proyectarse sobre determinadas posibilidades *fácticas*. Así lo expresa Heidegger en el siguiente párrafo:

“La resolución no se sustrae a la *realidad*, sino que descubre justo lo fácticamente posible, de tal suerte que lo empuña en la forma que es posible como más peculiar “poder ser” en el uno. La determinación existencial del posible “ser ahí” resuelto en cada caso abraza los elementos constitutivos de aquel fenómeno existencial... que llamamos la “situación” ” (ST, 325).

La “situación” es algo que hay que vivir siendo auténticos temporal e históricamente. Es decir, se viven los acontecimientos concibiéndolos como enlazados, organizados o con sentido —comprendiéndolos e interpretándolos— en “situaciones”, en totalidades estructuradas perfectamente desde la autenticidad de cada uno: el *Dasein* es sabedor de que tiene que morir ya que es un “ser para la muerte” y está “resuelto”

---

(20) Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1969, I<sup>a</sup> Med., párrafo 18. *Ideas*, págs. 78 s., 87.

(21) Esta temporalidad del *Dasein* nos lleva, consecuentemente, a la *historicidad*, tema éste que el abordarlo de forma sistemática excede de las pretensiones del presente trabajo.

a ello. Entonces su angustia consiste en que puede y debe elegir su modo de vivir. Pero al elegir una posibilidad de vida sabe que su tiempo es limitado, que la muerte no le va a permitir realizar infinitas posibilidades de existencia, sino tan sólo unas cuantas. Entonces, su conciencia lo llama, lo “voca” a aprovechar el tiempo que le queda, y a elegir sus posibilidades más auténticas. Se le invita, ante una “situación”, a la autenticidad en vista de su muerte; a la no dispersión de su ser en posibilidades superficiales y banales que lo único que harían sería hacerle perder su precioso tiempo. Anticipando, pues, la muerte existencialmente y aceptando, asumiéndola, la “situación” en que de hecho estamos ya arrojados, actuamos fácticamente. ¿Cómo actuamos ante una “situación” *de forma auténtica*?: teniendo presente y aceptando que ya antes vivimos yectados en otras situaciones, escogiendo las posibilidades pasadas —mías o de otro ser como yo— y reiterando, de ellas, las que ahora me sirven para la “situación” presente; siempre con el pensamiento anticipador de la muerte futura.

La “prolongada constancia” o mismidad del *Dasein* consiste, pues, para Heidegger en *realizar unas determinadas posibilidades auténticas en la “situación” PRESENTE, reiterando las del PASADO que me resultan válidas o aprovechables todavía, siempre en la angustia de que la muerte me puede ADVENIR en cualquier momento*. De este modo, los tres éxtasis temporales se prolongan los unos a los otros y mantienen constante y siendo él mismo, al *Dasein*.

## V. La corporalidad: aspecto temáticamente ausente en Ser y Tiempo

Heidegger, a pesar de lo que aquí consideramos un avance con respecto a su maestro Husserl, a saber, que *la identidad y constancia de uno mismo no se limita a una identidad o síntesis del tiempo en la conciencia, sino que debe estar en íntima conexión con el existir en el mundo y con la forma de vivir en él*, ya sea propia o impropia, a pesar de esto, decimos, Heidegger no supera a Husserl en el análisis de la conciencia intencional. Lo que sí hace es ampliar uno de los aspectos de esta conciencia intencional, precisamente el del “ser en el mundo”, pero con respecto a otro aspecto de la conciencia, importantísimo, desde luego, como es el de que nos encarnamos en el mundo por medio del *cuero*, podemos afirmar que lo desatiende totalmente, y además de forma consciente.

Al problema de la corporeidad, en intrínseca relación con el “ser en el mundo”, no le dedica Heidegger más que cinco líneas en ST, cuando *el cuerpo* es condición *sine qua non* para que un ser humano se reconozca idéntico a sí mismo e inmerso en un mundo o *Umwelt*, con la serie de implicaciones que ello significa (ST, 123).

Serán Sartre, Merleau-Ponty, De Waelhens y, en general, la corriente fenomenológica-existencial francesa, quienes continúen la labor de Husserl en lo tocante a la teoría de la corporeidad.

Que la temporalización de la vida humana, como Heidegger afirma, tenga su cumplimiento en una relación (“curarse de”) con las cosas de su mundo entorno,

inmersa en su ser en el mundo, implica lo siguiente: necesariamente es nuestro cuerpo material y físico quien en un primer momento se pone ante este mundo, ante su presencia afectante. “El cuerpo —opina al respecto De Waelhens— es el primer presente de toda presencia, es eso por lo que yo puedo ser presencia y presente” (22). Por otra parte, a algo tan elemental como es el útil (*Zeug*) heideggeriano con su carácter de “ser ante los ojos” (23) y “ser a la mano”, *le es absolutamente imprescindible el carácter corporal* de un *Dasein* que lo pueda manejar y tocar. Todavía más: mi experiencia presente con respecto a un objeto, a un útil, es limitada —en virtud de mi limitación corporal y perceptiva— en cuanto que yo no puedo captar de él más que unos cuantos aspectos. Evidentemente, ahora que estoy sentado a la mesa sólo percibo de ella su superficie superior. Mi cuerpo, mi campo visual, me impide ver sus patas. Si las sé en su sitio es porque las puedo imaginar debido únicamente al conjunto de mis experiencias posibles, que yo presencio junto con la percepción de esta mesa que me es presente. Precisamente porque los objetos del mundo —el cual es un mundo *práctico* en el que los sujetos pueden actuar (*eingreifen*)— tienen una estructura somatológica; estructura ésta subordinada a un conjunto de cinestias que debemos desarrollar, un sistema de movimientos de los ojos, de las manos, de levantarme o agacharme, etc. (24).

Con lo anterior queda indicado que todo objeto, en cuanto objeto espacial referido somatológicamente, se da subjetivamente —para la fenomenología— por la somaticidad actuante. *Es la unidad o identidad del propio cuerpo lo que mantiene la unidad, en la conciencia, de las distintas perspectivas sobre una cosa*. Aspecto este no tratado en absoluto, de forma sistemática y explícita, por Heidegger. Los filósofos citados en *supra* sí tematizan la corporeidad, el anclaje corpóreo o somatológico de la conciencia humana. Estos filósofos, Merleau-Ponty y De Waelhens entre otros, parten del desarrollo —indudablemente más complejo que el husserliano— por parte de Heidegger del “ser en el mundo”, pero añaden a éste la peculiaridad del “cuerpo propio”: el cuerpo propio es en donde tiene lugar el “paso” del yo al mundo, el “encuentro” de lo que hay, la trascendencia, y en donde surge el sentido en todas las direcciones. Por último, decimos con De Waelhens que “nada de lo que importa a la subjetividad está desprovisto de anclaje corporal” (25).

El hecho de la no tematización de la corporeidad por Heidegger, quizás pueda explicarse acudiendo a la primacía del “advenir” sobre los otros dos éxtasis temporales y la contradicción en que incurriría al tratarla:

---

(22) De Waelhens, A., *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Nijhoff, 1961, pág. 188.

(23) Lo cual significa que es una realidad; es decir, algo que está ahí, que se resiste. Experimentar esta resistencia debe hacerse ineludiblemente por comprobación a través de mi cuerpo o, en todo caso, por las experiencias ajenas que me son comunicadas por otros yos como el mío.

(24) Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1962; Beilage VIII al § 15, págs. 390 ss.

(25) De Waelhens, A., *La philosophie et les expériences naturelles*, pág. 188.

El hecho de que cuando Husserl leyó por vez primera el manuscrito de ST le pareciera una buena investigación —ya que los primeros análisis de ST son prácticamente de él—, hace pensar que el que Heidegger conceda primacía al advenir no implica una diferencia fundamental con respecto a su teoría de la *Lebendige Gegenwart*, aunque sí se separa de Husserl radicalmente al analizar existencialmente al *Dasein* como “ser para la muerte”, ya que la experiencia de la muerte nunca es vivida por el yo trascendental, tal como explicamos anteriormente.

Heidegger se basó en los análisis de Husserl para elaborar la teoría de la temporalidad del *Dasein*, desde luego con características propias. Creemos que las modificaciones que Heidegger introduce —con su primacía del advenir— no alcanzan a alterar en lo fundamental, la intersubjetividad imaginativa del “yo puedo” de Husserl. Porque, en último término, la orientación del *Dasein* hacia su advenir *deberá recaer siempre en un presente que lo haga posible*, precisamente por tener que fraguarse toda experiencia en una estructura somatológica (= presente) (26).

En este sentido al no haber desarrollado Heidegger el existencial de la corporeidad —pues si lo hiciera sería ésta un “existencial” al lado de los otros— deja una puerta abierta para sospechar que quizás él mismo no logró nunca conciliar su teoría del advenir de la muerte con el tener que *presenciarse* en mi estructura corporal todas las vivencias y experiencias posibles. Saber que voy a morir es real sólo en tanto que me parece *saber*, en mi conciencia, que moriré. Pero el hecho fáctico de la muerte nunca lo experimentaré en mi estructura somatológica; ya el mismo Epicuro lo había entendido así en la antigüedad. Por otra parte, el vivir para la muerte, existencialmente hablando, es algo en contradicción con la vida misma y de dudosa aceptación por parte del hombre. De todos modos, aun el *Dasein*, el hombre auténtico, que aceptase el vivir precursando constantemente el “estado de resuelto” a morir, debería estarse enfrentando constantemente con la “situación” presente. Es decir, a pesar de fijarse Heidegger en el futuro no le queda más remedio que sustentarlo *acudiendo al presente* de las situaciones con las que el hombre se enfrenta a diario. Al futuro, siempre le es esencial “el ser futuro de un cierto presente” (27).

Por consiguiente, hay una estructura única que es la presencia; y hay otros dos momentos abstractos, objeto y sujeto (el objeto se me aparece como tal en base a que “retengo” experiencias pasadas; el sujeto, con su subjetividad, “puede” “imaginar” experiencias posibles o futuras) que necesariamente se tienen que presentizar o hacer realidad en dicha presencia.

---

(26) “La relación entre el sujeto y el objeto se realiza *en la actualidad* de cogito y, por ello, se inserta en el trama del tiempo”. Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1974<sup>3</sup>, pág. 53 (cursivas mías).

(27) Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, pág. 438. Cfr. págs. 423 s.