

LA DESTRUCCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA METAFÍSICA DEL *COGITO*

Pedro Cerezo Galán

En buena medida, el siglo xx ha estado polarizado filosóficamente en Descartes, al menos en dos corrientes capitales, la Fenomenología y la Hermenéutica, que han constituido un eje central de la reflexión filosófica contemporánea. Esto no significa, sin embargo, que haya sido un siglo "cartesiano", en sentido escolástico. Más bien cabría inferir lo contrario, pues en la medida en que un autor se convierte en centro de debate e interpretación, deja de ser tradición inerte para volverse radicalmente problemático y vivo. Esta ha sido, a mi juicio, la suerte de Descartes en este siglo. No hay problema vivo de la filosofía de hoy, en cuyo trasfondo no aparezca.¹ Pero, fundamentalmente, los avatares del cartesianismo, o lo que podríamos llamar la historia interna de sus vicisitudes en el pensamiento contemporáneo ha estado vinculada íntimamente a la crisis de la Fenomenología. Si el giro transcendentalista de la obra de Husserl, a partir de *Ideas I*, significó un renacimiento del estilo cartesiano, era de esperar que la disidencia interna provocada por este viraje supusiera una profunda revisión del cartesianismo. La distancia entre estos planteamientos salta a la vista si se compara *Méditations cartésiennes de Husserl*, con su expresa intención reactualizadora, con *Sein und Zeit* de Heidegger, programáticamente destructor. Al comienzo de sus conferencias en la Sorbona, Husserl reconoce explícitamente su deuda con Descartes:

Por el estudio de sus *Meditaciones* la naciente fenomenología se ha transformado en un tipo nuevo de filosofía transcendental. Se podría llamar casi un neo-cartesianismo...²

Y para evitar cualquier sentido meramente restauracionista o arcaizante de su tarea, precisa al final de su Introducción:

¿No consistiría el único renacimiento verdaderamente fecundo en resucitar las *Meditaciones* cartesianas, no ciertamente para adoptarlas íntegramente, sino para desvelar la significación profunda de un retorno radical al *ego cogito* puro y hacer revivir luego los valores eternos que de allí surgen?. Este es, al menos, el camino que ha conducido a la fenomenología transcendental.³

Si se tiene en cuenta que estas conferencias fueron pronunciadas en 1929, dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*, es fácil ver en la reivindicación husserliana de Descartes una réplica a la incipiente destrucción del cartesianismo, que se estaba provocando en los círculos fenomenológicos disidentes. Y recíprocamente, suena a contrarréplica expresa a Husserl, la advertencia heideggeriana, años más tarde, de que la vuelta al cartesianismo no era más que una insistencia en lo ya consumado. "Con Descartes comienza la consumación (*Vollendung*) de la metafísica occidental" (Hw, 91).⁴ Con él no puede comen-

¹ La recuperación del cuerpo o la carne, frente a la tradición platónico/cartesiana, el replanteamiento de la relación cuerpo/mente, el problema del otro, la crisis de la razón, el debate en torno a la epistemología como discurso conmensurable, el carácter natural o bien instrumental del lenguaje constituyen un amplio elenco de temas, que obligan, en última instancia, a adoptar una postura determinada con respecto al cartesianismo.

² *Méditations cartésiennes*. Introduction a la Phénoménologie, Vrin, Paris, 1969, pág. 1.

³ *Idem*, 5.

⁴ "Die Zeit des Weltbildes" (1938), recogido en *Holzwege* (Hw), Klostermann, Frankfurt, 1950.

zar nada nuevo, que esté en condiciones de afrontar los problemas de la era científico/técnica, porque ésta no es más que la realización consecuente del proyecto cartesiano de la *mathesis universalis*.

He partido de estas dos grandes obras para presentar el conflicto entre Husserl y Heidegger en su punto más álgido de tensión. Pero sus diferencias en torno al cartesianismo vienen de antes, desde el comienzo de los años veinte, en el mismo origen del pensamiento heideggeriano, polarizado en contra de la lectura apropiadora que Husserl venía haciendo de Descartes. Como ha señalado Jean-Luc Marion, "Descartes, tal como lo encuentra Heidegger, tiene ya estatuto de motivo fenomenológico, si no rango de fenomenólogo. Descartes aparece en primer lugar, para Heidegger, positivamente como fenomenólogo a partir de Husserl".⁵ En efecto, desde las *Conferencias de Göttingen*, en 1907, Husserl venía presentando la Fenomenología como una recuperación consecuente del gesto fundacional del cartesianismo. Esto suponía tanto que la Egoología husserliana se entendía a sí misma como un desarrollo de la epistemología cartesiana en dirección trascendentalista, como, en sentido inverso, que el trascendentalismo de Husserl se amparaba en la tesis metafísica de la autoconciencia en Descartes. Tal como plantea certeramente la cuestión J.L. Marion, "o bien Descartes es fenomenólogo porque anticipa a Husserl, o bien, la fenomenología husserliana no es enteramente fenomenológica, porque permanece prisionera de decisiones cartesianas no criticadas". Una temprana confrontación con la obra de Descartes lleva a Heidegger a descartar la primera posibilidad en favor de la segunda. El *ego cogito* podía aparecer así como la *prima veritas* ontológica, y en este sentido, la Fenomenología constituía una tesis fuerte metafísica, convirtiendo la fundamentalidad trascendental de la conciencia en una primordialidad ontológica. Este es precisamente el punto en que inciden las primeras críticas de Heidegger, desde el inicio de los años veinte, al cartesianismo. Descartes no ha analizado el modo de ser propio del *ego*, limitándose a doblar un planteamiento epistemológico con una interpretación metafísica sustancialista. Asumir a Descartes, como venía haciendo Husserl, equivalía, pues, a marrar el mismo proyecto fenomenológico. En definitiva, "Descartes surge así como el motivo no fenomenológico de Husserl",⁶ o dicho a la inversa, Husserl se ensombrece, fenomenológicamente hablando, con el motivo metafísico cartesiano. Si se añade a esta planteamiento metodológico, una intención estratégica, podía asegurarse, sin pecar de insidioso, que Descartes le sirve a Heidegger para un ajuste de cuentas con Husserl, a la vez que Husserl le permite ponderar en su real envergadura histórico/ontológica el descubrimiento cartesiano.

A esta luz, el programa heideggeriano de destrucción del cartesianismo, emprendido ya de modo consecuente desde *Sein und Zeit*, no puede por menos de ser considerado como un ataque dirigido al núcleo mismo de la Egoología husserliana, en aras de una mayor fidelidad a la exigencia fenomenológica de "ir a las cosas mismas". Pero no agota en esto su alcance. El propósito de Heidegger significaba históricamente una revisión completa de la modernidad. Más allá, pues, de un debate interno en torno a la posición híbrida, a la que podríamos denominar convencionalmente husserliano/cartesiana, se trataba de un encuestamiento radical de las premisas fundacionales de la época moderna. A partir de este planteamiento se comprende que el intento heideggeriano de cuestionamiento y superación de la modernidad haya estado forzosamente polarizado en el cartesianismo. Si Husserl representa una estilización en senti-

⁵ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation (Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie)*, PUF, Paris, 1989, pág. 124.

⁶ *Ibidem*.

do transcendental de la metafísica del *cogito*, Heidegger, en contrapartida, significa la des-transcendentalización y superación del principio cartesiano de la conciencia, y, por tanto, de la misma Egoología trascendental de su maestro Husserl. O, por decirlo en los términos metafísicos, mientras Husserl permanece dentro de los límites constitutivos de la inmanencia cartesiana, Heidegger los ha traspasado hacia la trascendencia. Descartes se ha convertido así en una encrucijada decisiva. El debate en torno al dilema idealismo-realismo, que prosperó al principio del siglo, la fenomenología existencial o mundana, la hermenéutica de la facticidad histórica, la problemática de la crisis de la Ilustración y el inicio de los planteamientos de la postmodernidad son buena prueba de ello. En este contexto histórico, agudizado por una conciencia de extenuación de la gran filosofía, característica de estas postrimerías del siglo, quisiera revisar hoy el episodio filosófico fundamental de esta historia: la destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*.

A modo de obertura, anticipo ya mi tesis al respecto: la superación del cartesianismo no es una mera consecuencia del planteamiento de Heidegger, sino su tarea interna fundamental, hasta el punto de que su filosofía resulta incomprensible al margen de esta destrucción. Se diría que el adversario de Heidegger, no es Kant, ni siquiera Hegel, sino Descartes, como trasfondo último determinante del trascendentalismo de Husserl. En esta tarea, Heidegger ha realizado dos lecturas crítico/ superadoras de Descartes, que vienen a corresponderse puntualmente con las etapas internas de su obra, —el primer y el segundo Heidegger—, y que están, por tanto, demarcadas y, a la vez, conexas por el tema de la “vuelta” o “viraje” (*Kehre*). Estas lecturas son complementarias, pero, no obstante, difieren entre sí, a modo de figuras simétricas incongruentes, pues la segunda y definitiva no coincide ni es superponible a la primera, en la medida en que logra poner a ésta a una nueva luz, la reitera y conjuntamente cava más hondo su propio surco, y con ello le hace franquear definitivamente el espacio de la modernidad, abierto por las *Meditaciones de prima philosophia* cartesianas. Podría formularse en otros términos: la primera lectura explora lo impensado por Descartes, —el sum del *cogito*— mientras que la segunda se atiene a lo que Descartes ha pensado explícitamente acerca del *ego cogito* como principio o fundamentum inconcussum veritatis. Y otro tanto vale con respecto a Husserl, que si en la primera lectura es socavado en su trascendentalismo en virtud de la misma exigencia fenomenológica, en la segunda queda realmente juzgado y superado como el pensador que consume la modernidad cartesiana. En lo que sigue voy a limitarme a esbozar la línea directriz del proyecto heideggeriano de destrucción del cartesianismo.

1. El programa de una destrucción de la metafísica

Como se sabe, la crítica a Descartes se inscribe en la tarea heideggeriana, formulada en *Sein und Zeit* de destruir la historia de la ontología occidental. Pese a la evocación apocalíptica del término, la destrucción (*Destruktion*) no es más que un replanteamiento de la historia de la metafísica, a la luz de la nueva pregunta por el sentido del ser. Pero en la medida en que esta pregunta, en cuanto histórica, está fácticamente determinada, se ve obligada a traer a la luz la historicidad a que pertenece y encarar, por tanto, la tradición. En virtud precisamente del carácter irreflexivo e ingenuo, ésto es, dogmático, en que se está en la tradición, ésta suele pasar desapercibida, o bien le confiere a sus contenidos la apariencia de lo incuestionable:

La tradición que así viene a imperar, hace inmediata y regulamente lo que transmite tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acce-

so a las fuentes originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen (SZ, pr. 6).⁷

Mas la pregunta, si es en verdad cuestionante de modo genuino, tiene que perforar estas capas encubridoras y poner a la luz “las experiencias originales” (*die ursprünglichen Erfahrungen*), para que puedan manar de nuevo. En una palabra, tiene que tras-pasar la tradición, pasar a su través, y superarla, no en el sentido de dejarla atrás transcendida al modo hegeliano (*aufgehoben*), sino de sobre-ponerse a y reponerse de ella (*überwunden*), poniendo las cosas en su sitio, es decir, en el lugar (*Ort*) originario de su aparición. La destrucción, pues, no tiene un sentido negativo, al modo relativista o escéptico, sino básicamente positivo, re-descubridor. Propiamente hablando, es una vuelta rememorativa a los orígenes con vistas a una “apropiación positiva del pasado” (*in der positiven Aneignung der Vergangenheit*). Y mediante esta apropiación, a la par que se ilumina el horizonte del presente, en su real gestación y acontecer, se confirma o verifica en concreto la pregunta hermenéutica directiva en su capacidad para despejar un nuevo ámbito de clarificación. De ahí que esta tarea no pertenezca a la historia doxográfica (*Historie*), sino a la historia/acontecimiento (*Geschichte*), o, por decirlo con el último Heidegger, al acontecer mismo destinal del ser (*Geschick*). Inevitablemente esta tarea se encuentra limitada en su alcance por su misma facticidad histórica. Como precisa Heidegger, “debe, a la inversa, acotarla (= la tradición) dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus límites (*in ihren Grenzen*), que le están dados fácticamente con el modo de hacer la pregunta” (SZ, pr. 6).⁸ Y en la medida en que la pregunta heideggeriana se interroga originariamente por el sentido del ser, es decir, no simplemente por qué es el ente, sino por cómo aparece o se muestra en cuanto tal ente conforme al modo temporal de esta aparición, —ésto es lo que indica la conjunción ser y tiempo—, está en condiciones de llevar a cabo una encuestación radical de la historia ontológica en función del modo mismo del aparecer o advenir histórico del ser. Es, pues, la anticipación de la “diferencia ontológica”, envuelta en la propia pregunta heideggeriana por el sentido del ser, la que le permite discernir y sacar a luz dimensiones de la tradición ontológica, en las que ha quedado sepultada la diferencia. Puede, por tanto, denunciar las latencias u olvidos, que obran en la historia de la metafísica por encubrimiento de esta pregunta radical.

En esta historia, la estación cartesiana ocupa para Heidegger un puesto central. Es realmente un punto crucial de recepción y de inflexión. De un lado, Descartes, aplica sin cuestionarlo las categorías ontológicas, transmitidas por el medioevo, a su nuevo punto de partida en la autoconciencia, interpretándolo a la luz de la metafísica griega de la ousía (*parousia*) o sustancia; pero, a la vez, modifica o inflexiona decisivamente lo transmitido, haciendo emerger la categoría fundante del sujeto. Descartes representa, por tanto, en la historia ontológica, el punto de viraje de la sustancialidad del ser a la subjetividad. Y en tanto que éste es el principio del nuevo tiempo, por ser el modo en que se formula de nuevo la cuestión del fundamento, la posición cartesiana resulta responsable del curso posterior de la modernidad (Leibniz, Kant, Hegel) hasta su consumación en la metafísica nietzscheana de la “voluntad de poder”, y —cabría añadir, cosa que explícitamente no dijo, que yo sepa, Heidegger— en la Elogia husserliana. En Descartes, pues, tiene que estar latente la ocultación originaria de la pregunta ontológica por el

⁷ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1941, pág. 21; trad. esp. de José Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951, pág. 31.

⁸ SZ, 22; ST, 33.

sentido del ser, y con ello, el olvido más radical y extremo de la "diferencia ontológica" en una cultura antropológico/humanista. De ahí que Descartes sólo pueda ser superado

a través de la superación de aquello que él mismo ha fundado, a través de la superación de la metafísica moderna, y, conjuntamente de la metafísica occidental (Hw, 92),

es decir, por un planteamiento capaz de cuestionar desde su origen hasta su consumación la metafísica de la subjetividad. La destrucción de la metafísica del *cogito* significa, pues, desmontar desde dentro el principio cartesiano de la autoconciencia, y en su lugar, esto es, en el lugar del fundamento, no poner un ente determinado y privilegiado, sino el extático acontecer (Ereignis) de la verdad del ser.

Lo peculiar de Descartes es que el olvido de la pregunta por el ser se hace en él más flagrante que en ningún otra estación ontológica. Esta omisión se habría producido, según Heidegger, en el mismo punto de partida:

"Con el *cogito sum* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo radical es la forma del ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el sentido del ser del *sum*" (SZ, pr. 6).⁹

Pese a que en la formulación del principio mantiene Descartes el enlace de los dos radicales: el *sum* y el *cogito*, en vez de atenerse al nudo de esta relación, presta su atención exclusivamente a la cogitatio, pasando por alto la naturaleza del *sum*. La deja, pues, sin dilucidar ¿A qué atribuir —cabe preguntarse— semejante actitud?. Podría pensarse que Descartes no la analiza porque la da por supuesta, esto es, la toma de modo inmediato de la tradición metafísica medieval. Más que dejarlo indeterminado (*unbestimmt*),¹⁰ habría que decir que lo da por sentado. Establecido, a través de la duda, el carácter indubitable del cogito, como aquel acto que subsiste o prevalece en cualquier intento de su negación, Descartes creyó necesario admitir un sujeto del acto como el supósito (*hypokeimenon*), donde reside tal operación, y por tanto, a sustantivar el *sum*. El cogito presupone una *res cogitans*, esto es, una sustancia, cuya naturaleza o atributo esencial es pensamiento. Estrepiosamente se viene abajo en este punto toda la precaución cartesiana en torno a las ideas recibidas, pues deja que se le cuele por su aduana nada menos que la categoría central del pensamiento ontológico: el sentido del ser como sustancia. Descartes habría arrastrado así —cree Heidegger— un "pre-juicio fatal" (SZ, pr.6).¹¹ Paradójicamente, podría sospecharse que Descartes olvida esta cuestión en virtud de su propio radicalismo, porque al desconectar metódicamente de la tradición recibida en búsqueda de una experiencia originaria, de la que pudiera dar cuenta por sí mismo, creyó ingenuamente ponerse a buen recaudo de toda influencia de esa tradición, sin apercibirse de que dejaba sin revisar, intactas, sus propias categorías ontológicas. La creencia ahistórica en la posibilidad de un comienzo absoluto lo dejó paradójicamente desarmado ante la terca y soterrada presencia

⁹ SZ, 24 y ST,34-5. Véase también SZ,46 y ST,58.

¹⁰ Jean-Luc Marion ha rechazado con muy sólidos argumentos que Descartes dejara indeterminado, en el sentido de no-tematizado, el *sum* del cogito, puesto que reintrepeta a su luz en un sentido egológico la categoría de sustancia (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris, 1986, págs 177-80). Creo que en todo esto hay un equívoco. Heidegger no puede negar lo obvio, a saber, que Descartes interpreta el *sum* como sustancia (*res cogitans*), sino que más bien, por dar por sentado que es una sustancia, deja encubierto, no dilucidado, el sentido ex-sistencial del *sum*.

¹¹ SZ,25; ST,35.

en la historia del peso de la tradición. Esta es, esquemáticamente expuesta, la línea argumental con que la Hermenéutica gadameriana se enfrenta a la pretensión ilustrada de un comienzo absoluto.

Pero hay otras posibles respuestas complementarias. Cabe pensar también con Heidegger que "con el absoluto ser cierto (*Gewissein*) del *cogito*, se sintió Descartes dispensado de interrogarse por el sentido del ser de este ser" (SZ, pr. 6).¹² Fue, pues, la misma evidencia con que se le impuso a Descartes el *factum* de la *cogitatio*, la que le impidió problematizar el sentido de su ser.¹³ No es difícil reconstruir la línea por la que Descartes llegó a la identificación del yo soy con un *subiectum* sustancial. El lugar originario de todo "darse cuenta" no puede no ser, pues tiene la prueba de la irrefutabilidad de su acto. Todo intento de negarlo o de ponerlo entre paréntesis, mediante la duda metódica, lo hace aparecer, pues si dudo, incluso si dudo que dudo, pienso puesto que dudo. Por tanto, el acto es, y es en su propio darse cuenta o auto-aparecerse: es pensamiento. Ahora bien, dado que esta presencia o constancia de lo presente/permanente era lo mentado por la categoría griega de la *ousía* (= sustancia en latín por una pésima traducción), tal acto no puede menos de ser una realidad sustancial. Esta línea de argumentación cartesiana parece subyacer a su respuesta a la objeción de Hobbes. Cuando éste le reprocha que es preciso distinguir entre el acto y su sujeto, y preguntarse si la naturaleza del sujeto es otra que la *cogitatio*, por ejemplo, el cuerpo, y si es éste el verdadero soporte, como más tarde argüirá de nuevo Nietzsche contra Descartes, éste le contesta que es tal la claridad con que percibe la naturaleza del pensamiento y su distinción de la idea de cuerpo o extensión, que no puede admitirlos como caracteres de una misma sustancia. Sienta así, a mi juicio, el principio ontológico determinante de todo el idealismo metafísico: lo que se concibe clara y distintamente ha de existir separadamente en la realidad. Por tanto, el modo de aparecer es determinante de la distinción real de lo que aparece. Y puesto que el *cogito* consiste en auto-aparecerse, en ser pura autopresencia, tiene que existir separadamente como sustancia.

Por eso, no tiene sentido, a mi juicio, la objeción que le hace Hobbes, y que se reiterará más tarde contra la Fenomenología, de que es imposible pensar que se piensa, dado que todo pensamiento es sobre otro pensamiento anterior. Pensar que se piensa no es aquí, propiamente hablando, una reflexión, sino la autotransparencia del acto de pensar a sí mismo, de modo que todo pensar algo es conjuntamente co-apercibirse o darse cuenta de estar pensando, y por tanto, autopresencia del acto pensante a sí mismo. Esto es justamente lo que significa "*cogitatio*", — "*tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes*" (Princ., 9),¹⁴ ésto es, lo que se da por modo inmediato unido a la conciencia de sí mismo; y, por tanto, de modo radical y propio, aquellas *cogitaciones* que brotan internamente de sí mismo, o de la pura luz natural de la razón. De ahí que pensar implique un sujeto. No ya en la misma medida en que cualquier acto reclama un supuesto ontológico donde radicarse, sino en la más radical y propia de que el acto de pensar (*cogitatio*) es saberse presente a sí. Descartes no dice la platitude de que pienso y por tanto soy ya que no pueda darse un acto carente de sujeto real, sino que sólo en el acto de pensamiento, en cuanto auto-aparición, está dada la evidencia de su sujeto, como presente y manifiesto en sí. Por eso no se trata de una con-

¹² SZ, 24;ST, 35.

¹³ Véase a este respecto P. Ricoeur, "Heidegger et la question du sujet", en *Le conflit des interprétations*, Du Seuil, Paris, 1969, págs 226-7.

¹⁴ *Les principes de la philosophie* (PF) en Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, pág 574.

clusión lógica, como parece obvio, sino de una intuición o manifestación. “*Je pense donc je suis. Combien de temps?*”) —se pregunta Descartes. “*A savoir, autant de temps que je pense*”(Med.,2).¹⁵ Esta referencia al tiempo es muy significativa. En puridad cartesiana, hay que afirmar que se existe en tanto que se piensa; que la existencia del yo sólo está asegurada a la vez que acontece y en tanto que acontece el acto de pensamiento. Por tanto, que se da en el presente absoluto de la autopresencia inmediata del pensamiento a sí mismo. Era fácil, pues, la transición a que este sujeto de actos, presente en ellos, es lo permanente e idéntico en su ser, esto es, una sustancia. Así piensa Descartes, ateniéndose, según Nietzsche, a la Lógica de un “hábito gramatical, que la acción atribuye un actor”,¹⁶ y que ha determinado la creencia en la existencia de un yo. Si el *ego* del *ego sum* es sujeto, su *sum* no puede ser más que sustancia. Lo correspondiente ontológicamente a un centro y fundamento de actos sería la permanencia de una naturaleza pensante, llámese mens, espíritu, entendimiento o razón (Med., 2).¹⁷ “Se produce así —advierte P. Ricoeur— una suerte de complicidad, de identificación entre las dos nociones de *subiectum* como fundamento y de *subiectum* como yo”.¹⁸ Más tarde Kant denunciará, como se sabe, —y a partir de él será ya moneda corriente— el paralogismo transcendental de tomar un sujeto lógico de constitución por un sujeto ontológico de inhesión, o dicho de otro, la unidad de la autoapercpción de la conciencia, que acompaña de modo necesario a sus representaciones, por la unidad de un supuesto sustancial. Pero el equívoco está montado en la duplicidad misma de la presencia, como lo presente a sí mismo, en la intimidad o inmediatez de su acto, y lo presente/permanente bajo el flujo de sus modificaciones. Sin duda, Descartes fué víctima de este espejismo. Fué, pues, la evidencia o la certeza con que le es dado el cogito, como sostiene Heidegger, lo que le impidió cuestionar la idea del yo, y de ahí, derivadamente la de ser. Como comenta J.L. Marion, “Descartes reduce el *sum* a *cogito* y el *cogito* al *ego*”¹⁹ ¿Qué es o quién es yo?: un sujeto de actos entedido como lo presente permanente en el curso de sus estados internos o vivencias, y fundamental y esencialmente, el sujeto del acto de la *cogitatio* o conocimiento. De ahí que Descartes no pueda separar que es o existe y luego preguntarse qué es, aunque así se exprese en algunas ocasiones, porque, en la evidencia originaria, se le ha dado inmediatamente la unidad del *cogito* y el *sum*. Se trata de una experiencia primordial y no de una deducción, como explícita en su *Entretien avec Burman*, “yo no presto atención más que aquello, de lo que tengo experiencia en mí mismo, a saber: *je pense, donc je suis*”.²⁰ Y en otros pasajes, volviendo de nuevo sobre la cuestión, acentúa Descartes el valor interno la experiencia, en tanto que presupone un sí mismo. Así, por ejemplo, frente a los que opinan que para entender la tesis “*cogito ergo sum*”, es preciso saber antes qué es pensar y existir, les replica en *La Recherche de la verité*, que tales nociones se sacan de la conciencia de sí:

Añado que es imposible aprender estas cosas de otro modo que por sí mismo y de ser persuadido de ello de otra manera que por su propia experiencia y por esta conciencia o por este testimonio interior que cada uno encuentra en él cuando se entrega a un examen cualquiera”.²¹

¹⁵ Meditation seconde en *Oeuvres et Lettres*, op. cit., 277.

¹⁶ *La Voluntad de dominio*, pr. 483, Aguilar, Madrid, 1947, pág 309.

¹⁷ *Oeuvres et lettres*, op. cit., 277.

¹⁸ *Le conflit des interprétations*, op. cit., 226-7.

¹⁹ *Rédiction et donation*, op. cit., 133.

²⁰ *Oeuvres et Lettres*, op. cit., 1357.

²¹ *Idem*, 899.

Presencia a sí o para sí del *cogito*, entendida como auto-objetivación de sí. De modo que tenerse presente en el acto es también, y al mismo tiempo, es decir, en la experiencia misma del acto, saberse en lo que real y verdaderamente es. Con ésto comenzaba el reinado de la Antropología filosófica,

que es aquella interpretación del hombre —ironiza Heidegger— que en el fondo ya sabe lo que el hombre es, y por eso no puede preguntar nunca quién (Wer) sea él (Hiz, 103, nota 10).

Ahora bien, la formulación heideggeriana de la pregunta por el sentido del ser exigía invertir el programa cartesiano. Muy probablemente, detrás de este planteamiento de Heidegger, esté la inspiración nietzscheana de volver del revés el idealismo desencarnado de la autoconciencia. No *cogito ergo sum*, sino *cogito ergo est*, —dirá Nietzsche—, pienso luego hay ser.²² Puesto que hay pensamiento, la pregunta ontológica debería preguntarse por lo que hace que haya pensamiento. No partir del ego cogito para atribuirle, en tanto que yo o *subiectum* un modo específico de ser (*substantia*), sino a la inversa, preguntarse por el modo de ser que hace posible un *ego cogitans*. La declaración de Heidegger a este respecto en *Sein und Zeit* es bien precisa y no deja dudas de hasta qué punto entendía su propio programa como una inversión del cartesiano:

Sí como punto de partida de la analítica existencial del *Dasein* hubiera de servir el "*cogito sum*", sería menester no sólo invertir (*Umkehrung*) su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica (*einer neuen ontologisch-plänomenalen Bewährung*). La primera proposición sería entonces: "*sum*", y en este sentido "*yo soy en el mundo*". En cuanto ente tal "*soy*" en la posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitaciones*) como modos del ser cabe los entes intramundanos. Descartes, en cambio, dice: las *cogitaciones* son ante los ojos (*vorhanden*), y en ellas es un *ego* también ante los ojos como *res cogitans* sin mundo (SZ, pr. 43).²³

Según esta expresa indicación, habría que entender la analítica existencial heideggeriana como el desmontaje ontológico/existencial de la tesis cartesiana del cogito, yendo por detrás de sus propios su-puestos, hacia una estructura o modo de ser, que pudiera dar cuenta y derrocar a la vez la primacía de la auto-conciencia. Se trata, pues, de una destrucción que socava desde dentro el fundamento establecido por Descartes, en tanto hace ver una condición de posibilidad subyacente a la *cogitatio*.²⁴ Por otra parte, ¿no será acaso esta "nueva verificación fenoménico-ontológica", que aquí menciona Heidegger, lo propio de la "destrucción fenomenológica del cogito", que se anuncia en el párrafo 18 de *Ser y tiempo?* Ordinariamente suele pensarse que tal destrucción quedó pendiente en la obra de Heidegger, puesto que remite al segundo capítulo de la segunda parte de esta obra, que nunca apareció. Soy más bien de la opinión que esta tarea fué realizada, al menos en parte, en el desarrollo de la analítica existencial, en cuanto ésta puede ser interpretada, ateniéndose a las propias declaraciones de Heidegger, como inversión del cartesianismo. Me inclino a pensar así, puesto que en esta inversión se está poniendo en obra la nueva caracterización fenoménico-ontológica del *Da-sein*, que invalida el supuesto cartesiano. Pero por lo mismo cabría pensar, que en cuanto mera in-versión y profundización ontológico/existencial del cogito, el planteamiento de *Sein und Zeit* permanecía aún anclado en un

²² Véase Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Du Seuil, Paris, 1966. págs 336-343.

²³ SZ, 211;ST,232

²⁴ En este sentido la destrucción fenomenológica emprendida por Heidegger difiere esencialmente de la destrucción ontológica, que el propio Descartes ha hecho, según Jen-Luc Marion, de su propia tesis del cogito (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., 161-3, 172-3).

fondo residual de trascendentalismo. De ahí que, a mi juicio, los posteriores desarrollos de la crítica heideggeriana a Descartes, ya sea en *Holzwege* o en *Nietzsche II* no sólo completan esta destrucción, sino que vienen a salvar a la nueva idea de trascendencia (*Tranzendens*) lograda frente al cartesianismo en *Sein und Zeit*, de todo posible contagio trascendentalista.

2. Trascendencia versus intencionalidad

Ya en la primera presentación de la estructura ontológica del *Da-sein*, desde los primeros párrafos de *Ser y tiempo* (pr. 13), se advierte que la analítica existencial es in nuce una deconstrucción del cartesianismo. Lo que Heidegger pone en entredicho desde primera hora es la primacía de la *cogitatio*, que había servido de punto de partida a la metafísica del *cogito*. Dicho en otros términos, que el problema del conocimiento no puede ser fenomenológicamente directivo en el planteamiento de la cuestión ontológica, pues no es un fenómeno primario y fundamental desde el punto de vista de la ex-sistencia. Podría alegarse que esto ya lo sabía Descartes, y el mismo Husserl, y de ahí que el fenómeno de la *cogitatio* sólo sea accesible tras la desconexión por la duda metódica de la conciencia natural, pero el problema está en saber si este nuevo ámbito de la conciencia pura, dado en la inmanencia del yo, no sólo desfigura a la conciencia fungiente o ejecutiva del mundo sino que hace imposible *a radice* el propio conocimiento. La *cogitatio*, tal como queda una vez puesta entre paréntesis la tesis (fe o convicción) del mundo, por utilizar una expresión fenomenológica, no es más que una pura correlación intencional entre el *cogito* y el *cogitatum*, el acto subjetivo y su contenido objetivo, o dicho en términos husserlianos, la *noesis* y el *noema*. La actitud es aquí puramente teórica o contemplativa, pues ha desconectado todos los intereses prácticos vitales, que estaban vigentes en la tesis natural, y, por tanto, se limita tan sólo a ver o tener presentes, esto es, “ob-jetivamente”, los términos correspondientes a las vivencias intencionales. La intencionalidad, esto es, la capacidad de pro-ponerse ob-jetos, haciéndoselos presentes en su ser es la determinación misma de la *cogitatio*. Estos son las ideas, entendidas ahora como mero *id quod cognoscitur*, es decir, lo primero que inmediata y propiamente constituye el término de la *intentio* cognoscitiva, por tanto, el objeto presente al acto mental, y de ahí derivadamente la interpretación cartesiana de su modo de ser correspondiente como sustancia. El planteamiento epistemológico cartesiano sería, pues, el responsable de tal encubrimiento, y no sólo en lo que respecta al sujeto (*ego*) del *cogito* sino a sus objetos o *cogitata*. Como precisa el propio J.L. Marion, “mientras más invade la certidumbre epistémica otros sectores cada vez más extensos del ente volviéndolos homogéneos como otros tantos *cogitata*, tanto más el conjunto del ente traiciona la indeterminación básica en que le deja el olvido de toda interrogación sobre aquello que, en cada caso, quiere decir ser para cada ente, para cada sector del ente”.²⁵ De ahí que, a la primera falta del planteamiento cartesiano, relativa a la indeterminación del ser del *ego cogito*, haya que añadir una segunda, que concierne al fenómeno del mundo. En suma, —concluye J.L. Marion— “la interpretación del ser en general como permanencia subsistente bajo-la-mano (*Vorhandenheit*) no sólo falla el sentido del ser del *ego* dejando el *sum* indeterminado como tal en él; falla también y ante todo el sentido del ser del ente intra-mundano, del que pretende, por tanto, asegurar el perfecto conocimiento”,²⁶ y, por tanto, del fenómeno del mundo interpretado ónticamente como suma de lo subsistente presente.

²⁵ *Réduction et donation*, op. cit., 133.

²⁶ *Idem*, 137.

Estos contenidos objetuales se dan, por otra parte, en la inmanencia de la conciencia, o en su esfera interior, vuelta ésta hacia sí misma, y suspendida su referencia existencial al mundo. Muy taxativamente precisa en este sentido Descartes que

el espíritu cuando piensa se vuelve en cierta medida hacia sí mismo, y considera algunas de las ideas que él tiene en sí; pero cuando imagina se torna hacia el cuerpo y considera alguna cosa conforme a la idea que él ha formado de sí mismo o que el ha recibido por los sentidos (Medit. 6).²⁷

Cree Descartes haberse asegurado así un ámbito originario, expurgado de todo relativismo, y donde ya no pueda morder el piquete de la duda. Ya se ha mostrado el camino en que Descartes ha establecido el modo de ser sustancial de este sujeto intencional puro, que trasciende la experiencia empírica, pero que, sin embargo, no puede trascenderse de sí mismo. Pero justamente los problemas más intrincados del conocimiento aparecen —señala Heidegger— cuando se quiere hacer valer este ámbito como el fundamental:

Como quiera que se interprete esta esfera interna, sólo con que se plantee la cuestión de cómo salga de ella el conocimiento y logre una “trascendencia” (*Transzendenz*), salta a la vista que se encuentra problemático el conocimiento sin haber aclarado antes cómo sea y qué sea este conocimiento que propone tales enigmas (SZ, pr. 13).²⁸

La idea de trascendencia es aquí decisiva. Porque si algo significa el fenómeno primario del conocimiento, con anterioridad a toda interpretación, es justamente lo que se recoge en la fe o convicción natural, el previo estar con cosas y ante cosas en el contexto de un mundo. Sin trascendencia, en el sentido expreso de apertura a lo otro de sí, o si se quiere de estar-ya-en-realidad, no es posible dar un sentido plausible al problema del conocimiento. Conocer es una conducta teórica o reflexiva, que se ejerce sobre cosas, teniéndolas presentes en su ser, pero si se ha desconectado el ámbito originario del darse mismo de las cosas, en cuanto tales cosas, a la conciencia natural, ya no puede haber garantía de que el nuevo mundo, puramente objetivo, sea conforme al mundo real. Se diría que la idea básica de objetividad, como el producto directo e inmediato de una intención concipiente,²⁹ y de verdad, como evidencia o certeza de lo que clara y distintamente se ve, propias de este nuevo ámbito de la conciencia pura, ya nada tienen que ver en principio con el orden de lo en sí real. Sólo a través de la mediación onto-teológica del ser necesario, tendrían que ser restablecidas en su conexión con la realidad. Más radical, pues, que la intencionalidad objetivante es la trascendencia en cuanto movimiento existencial del trascenderse del *Da-sein* a la posibilidad de su ser y con ello, a lo abierto de un mundo.³⁰ Lo primario es, pues, para Heidegger, este previo estar-en-el-mundo, que es lo mentado con el fenómeno del *Da-sein*. Si se arguyera que de este modo se recaerá en una actitud inge-

²⁷ *Oeuvres et lettres*, op. cit., 319.

²⁸ SZ, 60-61, ST, 73.

²⁹ Este es, a mi juicio, el sentido de la intuición intelectual cartesiana como *pura mentis inspectio*, “la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y tan distinta que no quede ninguna duda sobre lo que comprendemos o, lo que es lo mismo, la concepción firme de un espíritu puro y atento, que nace de la sola luz de la razón.” (Reglas, III, en *Oeuvres et lettres*, op. cit., 43-4). Sobre las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, puede verse el excelente estudio monográfico de J.L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, (Vrin, Paris, 1975) y la muy documentada Introducción de Juan Manuel Navarro a su traducción de las mismas (*Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, págs 7-57).

³⁰ Esta idea fué desarrollada temáticamente más tarde por Heidegger en el opúsculo *Vom Wesen des Grundes* (1928).

nua y dogmática, en la que se dan por resueltos todos los problemas, cabría replicar con Hegel que una crítica del conocimiento, si no quiere embarcarse en una inquisición infinita, y a la postre, externa sobre el conocer del conocer, tiene que dar por supuesto el fenómeno originario del conocimiento y moverse ya de antemano en él. Lo que no impide que este movimiento en el contenido o del contenido, tenga un carácter autocrítico —o dialéctico, diría Hegel—, como una transformación de la propia experiencia del mundo. El supuesto epistemológico de que la crítica requiera una descontextualización y hasta aislamiento metodológico del ser-en-el-mundo conduce al vaciamiento ontológico del propio fenómeno que pretende analizar. La crítica tiene que darse ya de antemano en realidad, o no logra nunca engranar con ella. De modo que lo que hay que aclarar y justificar, según Heidegger, es propiamente la actitud teórico-reflexiva. Pero ésta no surge por una desconexión metódica, tan artificial como la propia duda cartesiana, sino de la desconexión práctica, ejecutiva, que acontece espontáneamente en la conciencia natural, cuando resulta “deficitario” (*Defizienz*) su modo de habérselas con el mundo (*zu tun haben mit der Welt*), y necesita, por tanto, reparar en y demorarse cabe lo inmediato, poniéndolo a la vista (SZ, pr. 13).³¹ Esta desconexión no invalida, pues, la tesis del mundo, antes bien la supone y la ejercita, sólo que por modo reflexivo. Como advierte Heidegger,

en el mero saber de una relación de ser de los entes, en el sólo representársela, en el pensar simplemente en ella, no soy menos cabe los entes ahí fuera en el mundo, que en un acto de aprehensión original (SZ, pr. 13).³²

Por debajo, pues, de la conciencia con sus cogitaciones, ésto es, en un lugar, a la vez, más primario y fundamental, esto es, en el lugar (*da*) de la cuestión del ser (*Sinn des Seins*), está la estructura ontológico/existencial del “ser-en”. Es a ésta a la que llama Heidegger cuidado (*Sorge*), con un término pregnante, que recoge la intencionalidad práctico/vital y fungiente del *Da-sein*. Cuidar como hacerse cargo, habérselas con, sencillamente, habitar el mundo:

Ser (Sein) como infinitivo del yo soy (*ich bin*), es decir, comprendido como existenciarío, significa habitar cabe... (SZ, pr. 12)³³

Resulta evidente la referencia implícita de este “yo soy” (*ich bin*) del cuidado al ego sum cartesiano de la *cogitatio*. También para Descartes vale que el sentido del ser (infinitivo) está en el *sum*, como un acto, del que sólo un yo (en primera persona)³⁴ puede dar fe. Pero este acto ya no es primariamente “conciencia de...”, sino ex-sistencia (*Existenz*), en cuanto hacer por ser y tener, por tanto, que habérselas con el mundo. La apertura a la realidad se debe al propio estar-abierto el ex-sistente a su ser. Incluso, la misma elección del término *Da-sein* frente a otros acuñados en la tradición filosófica como alma, conciencia, yo, espíritu, quería evitar a toda costa interpretaciones históricas, que se prestaban a contagios cartesianos, y atenerse al *Urfaktum* de

³¹ SZ, 61, y ST, 74.

³² SZ, 62; ST, 75.

³³ SZ, 54 ; ST, 67.

³⁴ Como precisa muy finamente Jean-Luc Marion, “à la question sur l’être de l’étant, Descartes répond: *primus sum*, ou bien: *ego sum* est la première connaissance, donc la plus certaine; bref la manière d’être de l’étant se définit —*sum*, être conformément à l’ego” (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., 78). Bernard Williams menciona a este propósito el carácter realizativo, “pues el acto mismo de pensar la proposición la que la hace verdadera” (*Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1978, pág 95-102).

la ex-sistencia, que es más primario y fundamental que el cogito. El *Da-sein* es fundamentalmente una relación, no al mundo interior de las *cogitationes*, ni siquiera al mundo exterior de las cosas, —interior y exterior son expresiones de inspiración cartesiana—, sino sencillamente al ser (*Bezug zu sein*).³⁵ En la propia tarea de hacer-por-ser, en ser para sí constitutivamente problema, se encierra la posibilidad de la pregunta ontológica por el sentido del ser. La omisión de esta pregunta es el origen del doble encubrimiento cartesiano. Tal como ha señalado certeramente el propio J.L. Marion, “revela de inmediato que a Descartes le ha faltado afrontar la diferencia entre ente y ser, la única que la habría permitido fijar ontológicamente la distinción entre entes o sustancias. La convergencia entre los dos faltas —del sentido del ser del ego, y del sentido del ser del ente intramundano— resulta finalmente del esquivamiento originario ante la diferencia ontológica”.³⁶

A partir de este encubrimiento u olvido de la cuestión del ser, es posible entender la analítica existencial heideggeriana como una destrucción del ego cogito, o como su estricta inversión.³⁷ De aquí surgen las diferencias radicales que, a la vez, asemejan y distancian, paradójicamente,³⁸ a Heidegger de la posición cartesiana del cogito. Como se acaba de mostrar, el “ser-en” es pues el *Ur-faktum* inesquivable e indisimulable, intrascendible, donde está el secreto de toda trascendencia. La contraposición en este punto a Descartes salta a la vista: en vez de la apodicticidad del *ego cogito = ego sum*, como el lugar indubitable de la autopresencia en sí para sí, señala Heidegger la facticidad (*Faktizität*), el efectivo existir como un *faktum* radical, por detrás del cual ya no se puede ir. La censura que este punto dirige Heidegger al trascendentalismo cartesiano/husserliano es de una extrema contundencia:

Las ideas de un yo puro y de una conciencia general están tan lejos de encerrar lo apriori de la real subjetividad, que pasan por alto o ni siquiera ven los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución del ser del *Dasein* (SZ, pr. 44).³⁹

¿De qué se trata en la facticidad, como para merecer tan severo reproche?

Se podría afirmar que la facticidad es la contrafigura o contrafactura de la auto-conciencia pura. No es casual que en la idea de facticidad haga valer Heidegger la dimensión del destino (*Geschick*), es decir, de lo que no cabe dar razón ni apropiárselo en un acto de libre disposición de sí. Está aquí en juego una conciencia que no es soberana, sino que forzosamente se comprende como “siendo su destino estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo” (SZ, pr. 12).⁴⁰ La facticidad es así el límite intrínseco, infranqueable e inexorable, que se opone a la voluntad de autofundación del yo transcendental de estar presente a sí mismo en la raíz de su acto. El límite consiste en no poder no. El *Da-sein* no puede

³⁵ De ahí que para caracterizarlo, acuñe Heidegger una expresión nueva, no contaminada por ninguna categoría antropológica clásica, —*Dasein*—, “en cuanto pura expresión de ser” (SZ,12;ST,22)

³⁶ *Réduction et donation*, op. cit., 139.

³⁷ *Idem*, 147.

³⁸ En cuanto el *Dasein* es la contra-figura o imagen invertida del *cogito*, es posible plantear semejanzas estructuralmente hablando entre ellos. J.L. Marion ha desarrollado algunas de estas convegencias, —en la finitud, la yoidad y el ser mortal—, lo que le permite concluir, con entera consecuencia, que “el *ego* aparece al *Dasein* como un desfallecimiento, pero ante todo como su propio desfallecimiento, y por consiguiente, sobre todo, como un peligro, cuya fascinación impone sus normas y a la que es preciso resistirse mejor de lo que lo hiciera Husserl” (*Idem*, 155). Que el *cogito* suponga un desfallecimiento del *Da-sein* es otro modo de reconocer con Heidegger que en el *cogito* cartesiano se interpreta el yo a partir de la forma del ente intramundano de que se ocupa.

³⁹ SZ, 229; ST, 250-1)

⁴⁰ SZ, 56;ST,68.

dejar de ser lo que ya es, no puede no ser un existente yecto ya-en-ser y pro-yectado constitutivamente hacia la muerte, no puede no pro-venir de un pasado y dejar de ad-venir constantemente a un futuro, no puede contenerse en el presente absoluto de una presencia omnimoda, no puede, en suma, de-clinar su finitud. Su presente es una figura de tiempo y cuidado. Lo que deniega la facticidad es precisamente la fundamentalidad del *cogito* en cuanto sede o lugar originario de la verdad. Erige así, frente a la necesidad epistemológica cartesiana de la *prima veritas* —la coincidencia o identidad del pensamiento y el ser—, esta otra, terca e inevitable, necesidad existencial de la no-coincidencia ni con-sigo mismo ni con el ser.⁴¹ Y esta necesidad, en cuanto inevitable e infundamentable, es ahora la característica señalada con que se impone, como punto de partida, el lugar abierto como ahí (*da*) del ser.

Ahora bien, si el *sum* del cuidado es el *sum* de la ex-sistencia como trascendencia, —trascendida en cuanto yecta en un orden no fundado por ella y trascendiéndose hacia la posibilidad de lo que ha de ser—, el *ego* del *sum* ya no puede ser pensado en los términos de un sujeto sustancial. La interpretación del yo como sujeto es la propia de un principio autárquico, que es suyo en cuanto se pertenece radicalmente a sí mismo, en la raíz de su actividad. Su ser sustancial expresa ontológicamente esta autarquía de la experiencia del sujeto. El yo, en cambio, de la ex-sistencia es suyo, justamente en el sentido opuesto, en cuanto le va su ser. “El ser que le va a este ente en su ser es, en cada caso, mío” (SZ pr. 9)⁴² —precisa Heidegger—; está señalado por un yo, que se siente preocupado por irle en su existencia su ser. No es suyo en la soberana disposición de sí, sino en la precaria exposición de quien hace por ser. En suma, no consiste en su autopresencia esencial sino que existe en su posibilidad. Pero esto quiere decir, que más que sub-ieto de auto-posesión, es el *Da-sein* pro-yecto de auto-constitución. Estos dos caracteres originarios del *Da-sein*, —“la preeminencia de la existencia sobre la esencia y el ser, en casa mío”—, rechazan frontalmente el concepto de sustancialidad, esto es, de un ser clauso en su esencia y entendido como sujeto ontológico último:

Este sujeto es el mismo en medio de sus múltiples alteraciones y tiene por tanto el carácter del sí mismo. Aunque se rechace la sustancia psíquica, igual que el ser cosa de la conciencia y el ser objeto de la persona, ontológicamente no se pasa de sentar algo cuyo ser conserva expresamente o no el sentido del ser ante los ojos. (*Vorhandenheit*) La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para llegar a la definición del ente con el cual se responde a la cuestión del quién (SZ, pr. 25)⁴³

¿Qué más natural, esto es, más habitual y obvio, que atenerse a este dato indubitable de la conciencia de “sí mismo”? Y, sin embargo, este no deja de ser un pre-juicio cartesiano, vinculado a la primacía intelectual de la conciencia reflexiva. Para Descartes, el sí mismo (soi-meme) estriba en esta coincidencia o identificación en el *ego*, del *cogito* y el *sum*, de modo que en su auto-presencia a sí, coincide su saber sí y su ser. El “sí mismo” es la expresión de esta constante adhesión del sujeto a sus actos, haciéndolos suyos en cuanto le están presentes de modo inmediato en la interioridad sin fisuras ni distancias de su autoconciencia. Pero realmente, ¿se sabe y se tiene a sí mismo el yo en una autopresencia constante? ¿Es el “sí mismo” un

⁴¹ Se impone, pese a las diferencias de planteamiento, una mención a Montaigne, quien, en el comienzo mismo de la modernidad, sostuvo, a diferencia de Descartes, la imposibilidad para el yo de resolverse de un modo definitivo (*Essais, en Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, págs 782 y 586).

⁴² SZ, 42; ST, 54.

⁴³ SZ, 114; ST, 130).

hecho inmediato de auto-conceincia, o más bien una conquista existencial en la apropiación ejecutiva de la fáctica posibilidad de ser?. Heidegger, al modo de Nietzsche, levanta una sospecha contra esta al parecer indubitable presencia a sí:

Quizá, el *Da-sein* diga, siempre que inmediatamente “dice de sí mismo”, soy yo, pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando no sea este ente (SZ, pr. 25)⁴⁴

Descartes supone, por lo demás, que este “sí mismo” es un yo aislado de todo lo demás, firme diamantinamente en la tautología de su constante identidad, en la soledad de su auto-conciencia. Pero si no hay yo sin mundo, el yo sólo puede lograr su “sí mismo”, concreta y fácticamente, en el seno de su propia tarea de ser. Puesto que el *Da-sein* está existencialmente abierto al mundo, no puede encontrarse a “sí mismo”, recluyéndose en la soledad de su auto-conciencia, sino en lo abierto del mundo:

El *Dasein* se encuentra a sí mismo inmediatamente en lo que hace, usa, espera, evita —en lo “a la mano” de lo que se cura inmediatamente en el mundo circundante (SZ pr. 26).⁴⁵

Pero con este viraje desde el yo tautológico de la auto-conciencia, al yo ejecutivo de la existencia, de-clinado temporalmente de sí en su origen y proyectado ad-viniendo hacia su posibilidad, la cuestión del quien no admite una respuesta categórica y formal, “entonces la cuestión del quien sólo puede responderse verificando fenoménicamente una determinada forma del ser del *Dasein*” (SZ, 117; ST, 133). El yo, que ex-sistiendo es en cada caso suyo porque le va su ser, no es por eso existencialmente “sí mismo”, si no se apropia por sí y desde sí de su fáctica posibilidad de ser. Ser “sí mismo” o no ser “sí mismo”, ganarse en su posibilidad propia o perderse en ella, son dos alternativas existencialmente abiertas, es decir, en curso temporal, e igualmente fundadas en el ser ontológico/fenomenológicamente “mío” del yo, en cuanto tiene en juego su ser. Desde Aristóteles, es muy clara la convicción de que el tiempo conmueve esta figura de ser macizo y enterizo, de ser presente/permanente a través de la diversidad de sus estados y vivencias; el tiempo que destruye la sustancia como permanencia de un núcleo constante de ser. Sólo conteniéndose en un presente sin declinación puede el ente salvar su identidad sustancial. De ahí que la sustancialidad pertenezca propiamente a la forma, y sobre todo, a aquella forma pura, presente a sí misma en la radicalidad de su acto: la *noesis noeseos*. Pero si el tiempo es el destino del existente, y si este, en cuanto figura de tiempo, se le oculta su origen y no puede sustraerse a su referencia constitutiva a la muerte (*sein zum Tode*), su “sí mismo” no podrá ser nunca una autoposición asegurada, sino una modalidad concreta, siempre en precario, de su forma de ser. Se comprende así que el *ego sum* de la existencia, en cuanto temporalmente abierto, es propiamente un ser mortal. Yo soy no afirma entonces otra cosa que yo soy mortal. Sólo quien no conoce el tiempo y la muerte, o quien se la escamotea existencialmente, estriba o cree estribar en un “sí mismo” formalmente asegurado y estable.⁴⁶ El mortal, por el contrario, sólo gana su “sí mismo” en la fidelidad a su propia condición, en resolución ex-sistencial frente a los riesgos de la autoocultación y el enmascaramiento.

⁴⁴ SZ, 115; ST, 131.

⁴⁵ SZ, 119; ST, 135.

⁴⁶ Por éso no puedo estar de acuerdo con J.L. Marion en las convergencias que plantea entre el *ego* cartesiano y el *Dasein* (Cfr *Réduction et donation*, op. cit., 147-151), pues ni en la finitud ni en la yoidad pueden tomarse, estrictamente hablando, como estructuras equiparables