

Estilo de Vida y Propiedad

Lifestyle and Property

Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero
Universidad Autónoma de Barcelona¹

RESUMEN

Ser y tiempo se ocupa mayoritariamente de la descripción de las diferentes modalidades de existencia del Dasein. Su existencia se caracteriza por la oscilación entre la propiedad y la impropiidad, el anonimato cotidiano y la mismidad, el abandono de sí y la reapropiación de sí. *Ser y tiempo* analiza en profundidad estas dos formas constitutivas de ser inherentes a todo individuo. Así, la Primera Sección desarrolla una rica hermenéutica de la cotidianidad, mientras que la Segunda Sección elabora una sugestiva hermenéutica de sí. A la luz de esta doble hermenéutica, el presente trabajo expone la posibilidad de una lectura de *Ser y tiempo* en clave de un cuidado de sí. Por una parte, se ofrece una interpretación de esta obra en el marco de la tradición clásica de la ética del cuidado. Y, por otra, se brinda una explicación de lo que Heidegger entiende por “sí mismo”, enmarcándola en el contexto de algunas teorías contemporáneas de la mismidad. A nuestro juicio, su concepto de mismidad remite en última instancia a un estilo de vida.

PALABRAS CLAVE

Ser y tiempo; Heidegger; Cuidado; Sí Mismo; Propiedad

ABSTRACT

Being and Time offers a description of the different modalities of existence of Dasein. Its existence oscillates between authenticity and inauthenticity, anonymity and selfhood, expropriation and reapropriation of itself. *Being and Time* analyzes in depth those constitutive modes of being of each person. Thus, Section One develops a rich hermeneutics of everydayness, while Section Two outlines a suggestive hermeneutics of the self. In light of this double hermeneutics, the present

¹ Email: jesus.adrian@uab.cat

paper makes the case that *Being and Time* can be read as an attempt to develop a peculiar ethics of care. On the one side, this major work is interpreted from the point of view of the classical tradition of the care for the self. On the other, Heidegger's notion of the "self" is analyzed in the frame of recent theories of selfhood. In our opinion, his concept of selfhood refers ultimately to a life-style.

KEYWORDS

Being and Time; Heidegger; Concern; Self; Property

INTRODUCCIÓN

Todavía hoy en día, *Ser y tiempo* sigue siendo un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes que, en su compleja sencillez, intenta repensar la pregunta fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser. El secreto de *Ser y tiempo* y de su constante presencia cultural y filosófica radica en su particular estatuto. *Ser y tiempo* no elabora una teoría filosófica entre otras, sino que afronta el reto de pensar a fondo la crisis en la que se encuentra la filosofía. ¿Cómo afronta Heidegger este reto? Principalmente retomando el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental: el problema del sentido del ser. Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y su peculiar capacidad de hacer frente a su inherente tendencia a la caída. El análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende,

en las lecciones previas, es en el fondo un análisis que se vuelve contra la tendencia que muestra la vida a caer una y otra vez presa de las redes de la opinión pública con el ánimo de imprimirle una forma propia. La existencia humana es el lugar (*Da*) en el que se manifiesta el ser (*Sein*). De ahí que reciba el nombre técnico de "Dasein". El Dasein se caracteriza por poseer cierto grado de comprensión del ser, que Heidegger se esfuerza por articular y aprehender de una manera conceptualmente rigurosa. La aclaración del sentido del ser pasa, pues, por un análisis previo de las estructuras ontológicas del Dasein.

La parte publicada de *Ser y tiempo* se ocupa mayoritariamente de la descripción de las diferentes modalidades de existencia del Dasein. Su existencia se caracteriza por la oscilación entre la propiedad y la impropiiedad, el anonimato cotidiano y la mismidad, el abandono de sí y la reapropiación de sí. *Ser y tiempo* analiza

7

en profundidad estas dos formas constitutivas de ser inherentes a todo individuo.

La Primera Sección elabora una *hermenéutica de la cotidianidad*, que consiste en la descripción de las estructuras ontológicas que constituyen nuestra vida cotidiana. Antes de pensar sobre el sello que nos gustaría imprimir a nuestra existencia, nuestra relación con el mundo y las demás personas está inicialmente gobernada por la esfera pública. La corriente de esa colectividad anónima llamada “el uno” determina inmediata y regularmente el curso de nuestras decisiones, acciones y deliberaciones hasta el punto de que en muchas ocasiones nos diluimos en la masa homogénea de la gente.

La Segunda Sección despliega lo que podríamos llamar una *hermenéutica de sí*. En ella se plantea la posibilidad de una existencia propia como *contramovimiento* a la tendencia a dejarnos llevar por los parámetros de la cotidianidad, como modificación de sí, como ejercicio de transformación creativa de uno mismo. Aquí es donde el lector puede establecer una interesante conexión con la noción clásica del cuidado de sí. El cuidado de sí despierta en el individuo la responsabilidad hacia uno mismo, lo que indefectiblemente le obliga a reflexionar sobre su propia existencia. El cuidado de sí remite en última instancia a un estilo de vida. A fin de cuentas, dar cumplimiento a la máxima pindárica “¡Llega a ser el que eres!”

equivale a una elección de vida, a lograr una existencia plena en el contexto de una inercia natural a caer preso de los excesos, de la rutina, de los hábitos sociales y de la opinión pública. En el fondo se trata de una lucha con uno mismo. Y de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo. La filosofía se convierte así en un eficaz instrumento de autorrealización. *Ser y tiempo* nos invita a emprender un viaje filosófico en el que acabamos descubriéndonos como temporalidad.

A continuación, se exponen dos elementos de una lectura de *Ser y tiempo* en clave de una hermenéutica de sí. 1) Por una parte, se expone la posibilidad de interpretar esta obra en el marco de la tradición clásica del cuidado de sí. 2) Y, por otra, se ofrece una explicación de lo que Heidegger entiende por “sí mismo”, enmarcándola en el contexto de algunas teorías contemporáneas de la mismidad. A nuestro juicio, su concepto de mismidad remite en última instancia a un estilo de vida.

1. SER Y TIEMPO Y LA TRADICIÓN DEL CUIDADO DE SÍ²

Heidegger huye de la definición clásica del hombre entendido como animal racional. La existencia humana es fundamentalmente cuidado (*Sorge*).

² Retomamos aquí a lo expuesto en Adrián Escudero (2015, p. 19-31).

Esta concepción de la naturaleza humana puede que sorprenda al lector de *Ser y tiempo*, pero en ningún caso es nueva, sino que se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí y del cuidado del alma. El mismo Heidegger reconoce haber encontrado el concepto de “cuidado” en los antiguos y señala su importancia para la filosofía grecolatina y la espiritualidad cristiana.³ Así, por ejemplo, a propósito de un comentario a la última carta de Séneca, en concreto la epístola CXXIV, escribe: “La *perfectio* del hombre – el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) – es ‘obra’ del ‘cuidado’”. (HEIDEGGER, 2000; 2003)⁴ Desde esta perspectiva, *Ser*

y *tiempo* puede leerse en el marco de una larga tradición del cuidado de sí, inaugurada por Platón, practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica, recuperada otra vez por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y que, finalmente, alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault.⁵

Aquí no es el lugar de exponer con precisión las determinaciones concretas y las etapas de florecimiento de esta tradición.⁶ Basta con recordar su

9

³ Recuérdense a este aspecto las referencias a la fábula de Higinio sobre la diosa Cura que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y en *Ser y tiempo* (HEIDEGGER, 2000, p 261-263; HEIDEGGER, 2003, p. 219-221). Por otra parte, la publicación de las primeras lecciones de Friburgo muestra que el joven Heidegger dedicó un esfuerzo interpretativo considerable al fenómeno de la *cura*, tal y como reflejan sus interpretaciones del libro X de las *Confesiones* de Agustín en el marco de las lecciones del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* (cf. HEIDEGGER, 1995).

⁴ Aquí citamos *Ser y tiempo* a partir de la edición publicada en el marco de las *Obras completas*, la cual incluye las notas marginales de la copia personal de Heidegger. Asimismo, añadimos la paginación de la nueva edición revisada y corregida

de Jorge Eduardo Rivera publicada por Trotta en 2003.

⁵ Véanse, por ejemplo, *La escritura de sí* (1983), el volumen tercero de la *Historia de la sexualidad* y, sobre todo, el curso monográfico del Collège de France *La hermenéutica del sujeto* (1982). Y para una exposición sistemática de las principales aportaciones de las escuelas helenísticas y de su actualidad en el discurso ético-filosófico contemporáneo, resulta obligado remitirse al libro de Martha Nussbaum *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (NUSSBAUM, 1994), donde se desgranar las diferentes técnicas terapéuticas, retóricas, argumentativas y discursivas empleadas por autores como Epicuro, Séneca, Epicteto, Lucrecio, Crisipo y Marco Aurelio y dirigidas a proporcionar un arte de vivir comprometido con la verdad.

⁶ De entre la abundante literatura existente destacan, por una parte, los trabajos de André-Jean Voelke *La filosofía como terapia del alma* (VOELKE, 1993) y Pierre Hadot *La filosofía como una forma de vida* (HADOT, 1995), en los que la filosofía de la época helenística y romana se nos presenta como

idea central, simplificada en la sencilla afirmación platónica de que el alma humana está en movimiento.⁷ En la mayoría de los casos, los hombres viven absortos en sus preocupaciones diarias, víctimas de sus deseos y pasiones, encadenados a sus ambiciones profesionales y dependientes de los factores económicos y materiales. El movimiento del alma, empero, permite volver la mirada sobre uno mismo, es decir, provoca una conversión de la mirada, posibilita un cambio interior. Sin embargo, este cultivo de sí no está motivado por intereses narcisistas y criterios estetizantes (acusación, por otra parte, frecuentemente lanzada contra Foucault). La atención al mundo interior no excluye, sino que, de hecho, lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. En este sentido, la intensificación de sí viene acompañada de un movimiento de liberación de las perspectivas y exigencias siempre limitadas del yo. El joven Heidegger ya era bien consciente de esta posible confusión cuando en su curso de 1921 sobre Agustín señala que “[...] la preocupación por uno mismo (*Selbstbekümmierung*) parece fácil y

un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser y, por otra, el estudio de Juliusz Dománski *La filosofía: ¿teoría o manera de vivir?* (DOMÁNSKI, 1996), el cual muestra cómo la noción antigua de filosofía, parcialmente arrinconada por la concepción medieval de la filosofía entendida como instrumento de la teología, resurge con fuerza en el Renacimiento.

⁷ Cf. Platón, *Leyes* X, 896a.

cómoda, [incluso] interesante cuando adopta la forma del “egoísmo”. [...] En realidad, esto es justamente la cosa más difícil cuando uno se da a sí mismo cada vez menos importancia, entronizándose a la vez tanto más: es entonces cuando se ofrece una “objetividad” frente a la cual “todo el mundo” aparece como un juego futil, un comfortable dejarse llevar por las cosas mismas.” (HEIDEGGER, 1995, p. 241).

La exhortación a que el Dasein tenga cuidado de sí mismo, que preste atención a su propio ser, incluso la posterior idea de dejarse llevar por un temple de ánimo como la serenidad (por cierto, muy próxima a la *ataraxia* epicúrea), invitan a una lectura de *Ser y tiempo* desde la sugestiva perspectiva del cuidado de sí. ¿Acaso la similitud entre Dasein y alma sugerida por Heidegger no autoriza una lectura de este tipo?⁸

A primera vista, pues, se pueden apreciar considerables rasgos de parentesco entre *Ser y tiempo* y la

⁸ Cf. SuZ, 19; GA 19, 23 y 579; GA 22, 107; GA 24, 155, 171 y 318. Sobre este tipo de lectura en sintonía con la tradición antigua de la *epimeleia heautou* y la *cura sui* remitimos a Larivée, 2002. Por otra parte, Krämer señala con acierto que el concepto de «cuidado», aparentemente asociado al paradigma moral antiguo, sufre una transformación ontológica en Heidegger. (KRÄMER, 1992, p. 192). Y, finalmente, cabe mencionar la sugestiva tesis de Franco Volpi, quien desde finales de los años ochenta viene insistiendo y documentando la posibilidad de leer *Ser y tiempo* como un tratado de filosofía práctica (cf., VOLPI, 1988, 1994 y 2009).

tradicción antigua del cuidado de sí (en su doble vertiente griega y latina de la *epimeleia heautou* y la *cura sui*, respectivamente). En ambos casos, se trata de desplegar la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas. Precisamente, esta doble posibilidad de existencia de la vida entre la propiedad y la impropiedad, la caída y la salvación, la ignorancia y la sabiduría es una parte constitutiva de la ambivalencia fundamental del cuidado. Haciéndose eco de otra dimensión básica de la tradición del cuidado de sí, Heidegger habla de una “conversión”, de un “giro”, de un “volver hacia atrás” (*Hinkehr*) del Dasein de la inicial situación de huída (*Abkehr*) de sí mismo que posibilita un cambio de dirección del cuidado (HEIDEGGER, 2000, p. 244-246; HEIDEGGER, 2003, p. 206-207). Como se sabe, Heidegger insiste en la idea de que el Dasein se encuentra regularmente lejos de sí. Por utilizar una expresión muy querida por él, el hombre está con más frecuencia lejos de sí (*weg-sein*) que ahí (*da-sein*). Por eso habla de un “estar atento”, de un “estar despierto” (*Wachsein*) para describir la finalidad secreta (y, en última instancia, ética) del análisis de la vida humana desarrollado programáticamente por

primera vez en el conocido curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (HEIDEGGER, 1988, p. 10).⁹ El *Wegsein* es una modalidad, bien que deficiente, del Dasein. Es este abandono de sí, este distanciamiento el que busca combatir Heidegger, quien – como buen fenomenólogo – quiere, por una parte, activar la capacidad de abrirse a sí mismo y, por ende, al ser y, por otra, combatir la obstrucción que las habladurías (*Gerede*) ejercen sobre esta apertura.

De manera similar al grueso de los filósofos antiguos, Heidegger no sólo muestra un interés ocasional por la propensión de los individuos a alejarse de sí, sino que interpreta este movimiento como una verdadera huída ante sí mismos. En este contexto, se emplea la expresión “torbellino” (*Wirbel*) para describir “este constante sacar fuera de la condición de propio”. (HEIDEGGER, 2000, p. 237; HEIDEGGER, 2003, p. 201). A partir de los ácidos comentarios de Pascal sobre la huída de uno mismo, Heidegger remonta la raíz de este fenómeno al movimiento de caída (*Verfallen*) en el mundo de las cosas. (HEIDEGGER,

11

⁹ Para más información sobre la cuestión del *Wegsein* y sobre los motivos éticos de la hermenéutica de la facticidad, véanse Grondin (1996, p. 188-189) y Grondin (1994, p. 89-102), respectivamente.

1985, 93).¹⁰ Este es un *leitmotiv* tanto de la obra temprana de Heidegger como de *Ser y tiempo*, que se expresa en la diferencia bien conocida entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*). En efecto, la propiedad y la impropiedad no designan nada más que las dos orientaciones posibles que el Dasein puede dar a su existencia: bien la huída ante sí mismo y de sus posibilidades más propias, bien la apropiación de estas posibilidades que se manifiesta como responsabilidad en la forma de un querer-tener-conciencia. En pocas palabras, la presencia del tema del conocimiento de sí, que Heidegger rebautiza como transparencia (HEIDEGGER, 2000, p. 195; HEIDEGGER, 2003, p. 170)¹¹, nos coloca

¹⁰ En las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger ya abordó con cierto lujo de detalles las consecuencias y los fenómenos asociados a este movimiento de caída (*Verfallen*), tales como ruina (*Ruinanz*), distancia (*Abstand*), oclusión (*Abriegelung*), prestrucción (*Praestruktion*) y relucencia (*Reluzenz*) (cf. HEIDEGGER, 1985, p.100-106; 117-123 y 131-147). Un asunto que cabe entender como una profundización del fenómeno de la tentación (*Versuchung*) abordado a propósito del minucioso análisis de la *disperiso* y *tentatio* descritos en el libro X de *Las confesiones* de Agustín (cf. HEIDEGGER, 1995, 210-238).

¹¹ En *Ser y tiempo*, Heidegger elude conscientemente el término “conocimiento de sí” o “autoconocimiento” (*Selbsterkenntnis*) y prefiere hablar de transparencia (*Durchsichtigkeit*) para evitar cualquier tipo de lectura en clave solipsista. Conocerse a sí mismo no consiste, por tanto, en un retroceder especulativo sobre la identidad de un sí mismo interior y aislado del mundo, sino que

ante una de las tareas más importantes de la *epimeleia heautou*: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como “estabilidad de sí” o “mantenimiento de sí” (*Selbst-ständigkeit*) en el doble sentido de firmeza y constancia.¹²

El fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí-mismo* en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo* no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo. (HEIDEGGER, 2000, p. 427; cursivas del autor).

Obviamente, no son pocos los críticos que rechazan esta línea de lectura de *Ser y tiempo*, incluso el mismo texto heideggeriano ofrece ciertas resistencias. La primera y más clara objeción es que Heidegger, al contrario

permite al Dasein tener clara, es decir, hacer transparente la situación en la que vive. La situación que nos es propia no se limita al ámbito de nuestras preocupaciones personales; antes bien, se enmarca en el horizonte del mundo del que nos cuidamos. Y es precisamente el cuidado el que abre ese horizonte del mundo como trasfondo de toda significatividad.

¹² Esto evoca, como ha remarcado Greisch, el tono estoico del cuidado de sí. (GREISCH, 2003, p. 310).

de los pensadores antiguos, no analiza las características concretas de una vida, no establece ninguna prescripción, no formula ningún imperativo. Su análisis es puramente formal. Uno no puede olvidar que “la analítica existencial es fundamentalmente incapaz de dilucidar a qué cosa se resuelva *de manera fáctica* el Dasein en cada caso” (HEIDEGGER, 2000, p. 506; HEIDEGGER, 2003, p. 399). Sin embargo, cabe recordar que los autores antiguos defensores de una *epimeleia heautou* no se caracterizan por someterse a sí mismos a una serie de prescripciones por la cual el cuidado de sí quede definido universalmente. Más que prescribir reglas de conducta universales, ofrecen indicaciones de cómo ejecutar, realizar, consumir una vida plena. La tradición del cuidado del alma devuelve al individuo a su situación particular, despierta el sentimiento de responsabilidad hacia uno mismo. Las prácticas de sí remiten en última instancia a una elección de vida, es decir, no se presentan como un imperativo categórico que se impone de manera universal, sino que –en términos heideggerianos – poseen un carácter indicativo-formal que establece los modos de ser del Dasein.

En última instancia, ¿no se puede decir que “una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein [en cuanto] analítica de la

existencia” (HEIDEGGER, 2000, p. 51; HEIDEGGER, 2003, p. 61), trata de establecer las condiciones de posibilidad de la existencia propia? ¿En qué consiste si no “la ‘universalidad’ trascendental del fenómeno del cuidado?” (HEIDEGGER, 2000, p.265; HEIDEGGER, 2003, p. 221). Es cierto que el análisis ontológico de *Ser y tiempo* no está guiado por un ideal de vida particular, esto es, “no reposa en una concepción óptica determinada de la existencia propia.” (HEIDEGGER, 2000, p. 411; HEIDEGGER, 2003, p. 329). Pero, paradójicamente, ¿no es *Ser y tiempo* la encarnación de una tarea concreta como la cuestión del ser y el establecimiento de sus condiciones de posibilidad? En este sentido, *Ser y tiempo* se puede leer como una obra que invita a conducir la vida de una manera autónoma. Esto abre la posibilidad de una ética, a la que el propio Heidegger remite en su último curso de Marburgo de 1928. En el contexto de una metafísica metontológica de la existencia se habla de una ética, cuya ausencia en *Ser y tiempo* ha sido tan frecuentemente criticada. (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 199). La ética fundada en el Dasein se asienta, por tanto, en la metontología que se construye a partir de la ontología fundamental.

Así pues, podemos decir que el Dasein es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas

y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, tiende a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su dispersión. La filosofía se convierte, pues, en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no sólo construye enormes edificios teóricos y resalta el aspecto del conocimiento; también aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de la vida: el paso de la ignorancia a la sabiduría, del pecado a la salvación, de la opinión a la verdad, de la impropiedad a la propiedad. En este caso, la filosofía va de la mano de una forma de vida, de una comprensión práctica de la realidad humana que implica cierta sabiduría vital y cierto cuidado por uno mismo.¹³ El saber filosófico no sólo proporciona un conocimiento teórico puro; también cumple una función consoladora, orientativa, consultiva. De

ahí que la filosofía también pueda considerarse como terapia, como antídoto de una cultura decadente como la alemana, magistralmente retratada por Nietzsche, Spengler, Weber, Mann y Heidegger entre otros. En todos ellos encontramos el programa de una formación humana (*Humanitätsbildung*) que, con distintos acentos y desde diferentes perspectivas, defienden una educación estética, literaria y filosófica del hombre. El filosofar genuino permite dar a la propia existencia una forma lograda, al igual que el artista imprime una forma bella a su obra de arte.

Esta búsqueda de una formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche coloca como subtítulo de su autobiografía *Ecce homo*: “¡Llega a ser el que eres!” (*Werde, der Du bist!*). Esta máxima, que se remonta a Píndaro,¹⁴ está muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas universalizaron esta máxima pindárica, la cual no se aplica sólo al atleta y al militar, al comerciante y al navegante, al político y al terrateniente, sino a cualquier persona cuya vida se interpreta en términos agonísticos, es decir, como *agón*, como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza

¹³ Pierre Hadot, Juliusz Dománski y Michel Foucault han aludido en diferentes ocasiones a la obsesión que la filosofía occidental muestra por el conocimiento racional de realidad a costa, en muchas ocasiones, de un olvido de la cuestión del cuidado de sí. Estos autores creen que la filosofía antigua no debe entenderse tanto como una búsqueda del conocimiento como un cuidado del alma, que arranca de Platón a través de la figura de Sócrates. De hecho, de un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y de su conexión con el tema del conocimiento de sí (*gnothi seauton*). (DOMANSKI, 1996; HADOT, 1981 y 1993; FOUCAULT, 1999a).

¹⁴ Cf. Píndaro, *Pítica* II, 73.

propia de cada individuo.¹⁵ La autorrealización del hombre consiste en atreverse uno mismo a seguir su propia naturaleza. Los estoicos, por ejemplo, utilizan la teoría de la *oikesis*, de la tendencia que muestra todo individuo a quedarse en su casa (*oikós*) y si no está en su casa, la tendencia a regresar a ella. A fin de cuentas, la tarea de “llegar a ser el que eres” equivale a una elección de vida, a una forma de realización que implica dar cumplimiento a una existencia plena en el marco de una inercia natural a caer preso de los excesos, de la molición, de los hábitos sociales, de las rutinas cotidianas y de los rumores. En el fondo se trata de una lucha con uno mismo. Y, sin duda, de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo.

La resolución que invocará Heidegger después en *Ser y tiempo* se inscribe, a fin de cuentas, en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a nuestra existencia, la cual siempre se halla abocada a una

¹⁵ Así, por ejemplo, el texto póstumo de *La lucha de Homero* (1871/72) deja ver que el propio Nietzsche aprendió de su colega Jakob Burckhardt que el espíritu heleno es agonal, lo que significa que el talento debe desplegarse en la lucha. Como muy bien reflejó Burckhardt en su conocida *Historia de la cultura griega*, el concepto agonal no se aplica sólo al mundo de las batallas y de los juegos olímpicos, sino que se extiende a todas las esferas de la vida cotidiana desempeñadas por los griegos.

doble posibilidad: bien una existencia impropia bien una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un “elegir por sí mismo” que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que está en sintonía con el fenómeno de singularización que sufre el Dasein ante la angustia que “le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser”. (HEIDEGGER, 2000, p. 253; HEIDEGGER, 2003, p. 212). Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser.

La misma composición de la obra en dos grandes secciones intenta expresar conceptualmente el hiato existencial en el que vive el hombre contemporáneo: en la primera sección se desarrolla una compleja *hermenéutica de la cotidianidad* que analiza los diferentes modos de extrañamiento y huída de sí mismo, mientras que la segunda propone una hermenéutica de la responsabilidad mediante la cual el individuo toma conciencia crítica de su situación real de desorientación. En ambos casos, Heidegger propone toda una *hermenéutica de sí*. Al igual que sucede con las filosofías helenísticas y

con el Foucault tardío que desarrollan una hermenéutica de las prácticas de sí paralela a la hermenéutica bíblica, Heidegger ofrece primero un diagnóstico completo de los males de la época para luego proponer una terapia adecuada.¹⁶ Se trata de reflexionar sobre uno mismo para conocerse en los propios límites, en sus relaciones con los demás, en su trato con el mundo y, en definitiva, en sus posibilidades para diseñar la propia vida según criterios elegidos libre y resueltamente.

La vida, en definitiva, está sometida a una prueba constante.

¹⁶ Quizá desde la evolución interna del propio proyecto foucaultiano, que pasa del estudio de las técnicas de poder y dominación que producen al sujeto (como en el caso de las instituciones educativas, la mirada médica, los regímenes carcelarios, los imperativos sexuales y los mecanismos reguladores de la población) a las prácticas culturales que los seres humanos emplean para modelarse a sí mismos como sujetos libres en el marco de una ética del cuidado, se entienda mejor la sorprendente frase de la última entrevista a Foucault: "Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. [...] Tengo todavía aquí las notas que tomé [en torno a 1951 y 1952] sobre Heidegger cuando lo leía – ¡tengo toneladas! Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado." (FOUCAULT, 1999b, p. 388) Más allá de la similar preocupación por la cuestión del cuidado, la ontología del presente que Foucault tanto invocaba en sus escritos se remonta a la idea heideggeriana de que el pasado está vivo en el presente, de que la historia no consiste en regresar al pasado sino en revelar la verdad del presente. Para una comparación entre las propuestas de Heidegger y Foucault en torno al cuidado de sí, remitimos al estudio de McNeill (1998).

Ninguna situación se repite siempre igual. Cada situación vital requiere ser sopesada con calma y analizada por sí misma para ofrecer una respuesta acorde a las circunstancias del momento. Éste es sin duda el ideal del hombre prudente y sabio retratado por Aristóteles. Y ello explica, en parte, la fascinación que ejerció en el joven Heidegger la lectura de la *Ética a Nicómaco*, a la que dedicó un encomiable esfuerzo exegético (como muestran sus brillantes interpretaciones del libro sexto en el transcurso de las primeras lecciones del semestre de invierno de 1924/25) (HEIDEGGER, 1993, p. 21-187).¹⁷ Las pruebas a las que estamos sometidos a diario no forman parte de un determinado período de formación de la persona; por el contrario, se integran en una actitud general ante la vida, se convierten, por decirlo así, en un estilo de vida. Un estilo de vida que encaja muy bien con la metáfora clásica de la navegación, la cual aporta una serie de elementos dirigidos al control y pilotaje de una existencia que flota constantemente en un océano de deseos y tentaciones. La vida no deja de ser un trayecto, es decir, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. El desplazamiento implica, a su vez, tener una idea clara del puerto

¹⁷ También cabe mencionar el conocido *Informe Natorp*, de 1922, por muchos considerado el primer escrito programático de Heidegger, y las sugerentes páginas del curso de 1924 dedicadas a analizar los fenómenos de los sentimientos y del habla expuestos en la *Retórica* de Aristóteles.

de llegada y, por tanto, precisa de un conjunto de saberes y técnicas asociadas al pilotaje que se pueden extrapolar fácilmente al destino de nuestra propia existencia. Este modelo del pilotaje - muy próximo al control médico de las enfermedades, a las habilidades militares del guerrero y al gobierno político de la ciudad - está íntimamente ligado a la actividad del gobierno de uno mismo.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA “SI MISMO”?

Heidegger realiza una distinción entre la existencia propia e impropia para designar dos modalidades fundamentales de ser del Dasein. Dos modalidades que cada una de las dos secciones publicadas de *Ser y tiempo* analizan de manera pormenorizada: la Primera Sección desarrolla una compleja hermenéutica de la vida cotidiana que pone de manifiesto las formas impropias de comportamiento, mientras que la Segunda Sección despliega una profunda hermenéutica del sí-mismo que analiza las formas propias y genuinas de ser del Dasein. Y, a su vez, “ambas modalidades de ser, *propiedad* e *impropiedad*, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-en-cada-caso-mío.” (HEIDEGGER, 2000, p. 57; HEIDEGGER, 2003, p. 68). El Dasein se caracteriza por el ser-en-cada-caso-mío

(*Jemeinigkeit*), es decir, posee una peculiar mismidad (*Selbstheit*). Eso equivale a decir que la existencia y la experiencia humanas ya siempre pertenecen a una persona. Pero de acuerdo con Heidegger, no es obvio *quién* es esa persona.

Siempre es posible, claro está, decir de este ente [de esta persona, J.A.], sin error óptico, que “yo” lo soy. Pero la analítica ontológica que usa esta clase de proposiciones debe someterlas a reservas de principio. El “yo” debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su “contrario”. “No yo” no significa entonces, 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, la pérdida de sí. (HEIDEGGER, 2000, p. 155; HEIDEGGER, 2003, p. 141).

Heidegger está dispuesto a aceptar que la palabra “yo” designe en cada caso al “propietario” de la existencia (o, en términos fenomenológicos, al portador de las vivencias), si bien rechaza de manera categórica el lastre subjetivista que este término trae consigo. El sí-mismo que yo soy en cada caso no es una esfera de la subjetividad ni una interioridad

encapsulada, ni una región autoconsciente. Antes bien, el “yo” es en cada caso el ente que: o bien puede abrazar y apoderarse de su existencia, o bien puede perder y desapoderarse de ella. El contraste entre apropiarse y desapropiarse, apoderarse y desapoderarse la existencia refleja muy bien el sentido de los términos “propiedad” e “impropiedad”.

2.1 TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA MISMIIDAD

Los términos “propio” y “propiedad” se han utilizado en muchos sentidos en las discusiones contemporáneas sobre el sí mismo (*Selbst*) y la mismidad (*Selbstheit*).¹⁸ En la extensa literatura anglosajona encontramos diferentes interpretaciones de estos dos conceptos heideggerianos. A grandes rasgos podemos identificar cinco aproximaciones.¹⁹

1. *Aproximación expresivista.* Según las propuestas de Isaiah Berlin y Charles Taylor, la modernidad tardía

de finales del siglo XVIII y principios del XIX desarrolla una teoría expresivista del sujeto.²⁰ Rousseau y Herder, Schelling y Schiller, Kant y Hamann, Hegel y Marx, Kierkegaard y Dilthey ayudaron a transformar el concepto moderno de ser humano en términos de un sujeto autónomo que autorrealiza su existencia de manera auténtica a través de diferentes formas de expresión histórica, literaria, filosófica y estética. A primera vista, el término heideggeriano de “propiedad” muestra huellas del discurso romántico. Pero a pesar de este aparente parentesco con la noción romántica de un sujeto libre, creativo y autónomo, la analítica del Dasein se desmarca claramente de cualquier tipo de expresivismo. Como ha mostrado de manera persuasiva Carman, la descripción heideggeriana de la existencia humana no encaja en la dicotomía unidad-fragmentación, todo-partes, completitud-incompletitud, real-ideal²¹ En cuanto proyecto arrojado, sometido a un constante proceso de realización y atravesado por la temporalidad, el Dasein nunca puede ser completo, pues siempre está en

¹⁸ Sin duda, Charles Taylor es quien ha explorado con más detalle el concepto de *Self*. (TAYLOR, 1991). En el capítulo final se ofrece una panorámica general de las principales teorías contemporáneas sobre la mismidad con el propósito de enmarcar la hermenéutica heideggeriana del sí mismo.

¹⁹ Cf. Blattner (2013, p. 321-322). Hemos desarrollado esta temática en Adrián Escudero (2016: 85-91).

²⁰ Cf. Berlin (1999, p. 58-60) y Taylor (1981), cap. 21.

²¹ Cf. Carman (2005, p. 285-296). Como también comenta Carman, el tratamiento heideggeriano de la mismidad no es incoherente sino incompleto, ya que olvida describir cómo nos comprendemos a nosotros mismos desde la perspectiva de la comprensión que los otros tienen de nosotros.

camino de sí mismo y abierto a nuevas posibilidades.²² Lo que distingue a Heidegger de la tradición romántica es su rechazo de que el Dasein pueda completarse a través de la realización de un ideal normativo de existencia.

2. *Aproximación existencialista.* Según esta aproximación, la propiedad se entiende como una forma de vida liberada de las ilusiones y distorsiones de la existencia cotidiana. Ser auténtico implica asumir las contingencias de la vida y resolverse lúcidamente hacia una comprensión de uno mismo como un todo.²³ La aproximación existencialista a la propiedad enfatiza la tensión entre el hecho de encontrar un propósito que dé sentido a la existencia de cada cual y tomar conciencia de que el mundo de la vida cotidiana sólo puede ofrecer un sí-mismo contingente y fragmentario.

3. *Aproximación aristotélica.* En este tipo de aproximación se establece una conexión entre la propiedad y la noción aristotélica de prudencia (*phronesis*). El Dasein propio se comporta como el hombre prudente, es decir, como aquel que orienta sus acciones y toma sus deliberaciones guiado por la sabiduría práctica

acumulada. Gadamer fue uno de los primeros autores en reconocer esta proximidad, en la que luego ha profundizado Kisiel.²⁴ La idea básica es que la autenticidad consiste en la habilidad de adaptarse sabiamente a las circunstancias cambiantes de la vida. Las lecciones de juventud muestran que Heidegger dedicó un enorme esfuerzo interpretativo orientado hacia la filosofía práctica aristotélica, tal como testimonian las lecciones de semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, y de las del semestre de invierno 1924/25, *Platón: El Sofista*, respectivamente. En ellas analiza con gran lujo de detalles pasajes de la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco*, poniendo un especial énfasis en los conceptos de *logos*, *aletheia*, *praxis*, *theoria* y *phronesis*.

4. *Aproximación cristiana.* Aquí se pone el énfasis en las similitudes entre el lenguaje de la propiedad y las interpretaciones heideggerianas de las fuentes cristianas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard.²⁵ Que términos como “culpa”, “conciencia”, “caída” y “tentación”, por citar algunos ejemplos,

²² Como se muestra en el capítulo final, la noción heideggeriana de mismidad no tiene nada que ver con una metafísica del sí mismo, sino que más bien concierne a la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona.

²³ Cf. Guignon (2004, p. 130).

²⁴ Cf. Respectivamente, Gadamer (1985, p. 230-249) y Kisiel (1993, p. 221-308).

²⁵ John van Buren ha explorado con minuciosidad este tipo de aproximación a partir de las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y de las del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo*. (BUREN, 1994, p. 157-201).

tienen una connotación religiosa es algo que no pasa desapercibido a ningún lector. Una parte importante del vocabulario de la impropiedad se inspira en la exégesis de las fuentes cristianas.

5. *Aproximación transcendental.* Esta línea de interpretación ve la propiedad como condición de posibilidad de la acción.²⁶ La conciencia resuelta y propia atestigua la posibilidad de la propiedad. Heidegger caracteriza la resolución como un “querer-tener-conciencia”, y la conciencia es una condición transcendental de la posibilidad del Dasein de ser responsable. La conciencia es la respuesta del Dasein a las normas en general. En la resolución, el Dasein es consciente de que no está sujeto a las normas de la misma manera que los objetos físicos están sujetos a las leyes de la naturaleza. El Dasein, más bien, participa de una esfera de normatividad que lo libera de la obediencia y la servidumbre de la vida anónima de la colectividad del uno cotidiano al mismo tiempo que le brinda la posibilidad de elegir su modo de vida y decidir quién quiere ser.

2.2 ESTILO DE VIDA, MISMIIDAD Y PROPIEDAD

²⁶ Autores como Crowell (2001, p. 433-454) y Haugeland (2000, p. 43-78) defienden este tipo de aproximación.

El hecho de que el Dasein se comprenda primariamente a partir del entramado de normas públicas condensadas en el uno no significa que sea constitutivamente impropio, no excluye la posibilidad de un sí mismo genuino.²⁷ De hecho, tanto la impropiedad en la forma de un huir-de-sí-mismo (*vor-sich-selbst-fliehen*) como la propiedad en la forma de un elegirse-a-sí-mismo (*sich-selbst-wählen*) sólo son posibles sobre la base de una mismidad constitutiva (*Selbstheit*), que es más originaria y fundamental que los dos modos de ser de la impropiedad y la propiedad, respectivamente.

El Dasein no es sólo meramente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una mismidad. Es de tal manera que, en cierta forma, *se posee en propiedad, se tiene a sí mismo*, y sólo por esto puede *perderse*. (HEIDEGGER, 1989, p. 242).

La mismidad (*Selbstheit*) es una estructura ontológica de nuestro estar-en-el-mundo, una posibilidad existencial que puede realizarse propia o impropriamente. Sólo en la medida en que el Dasein ya es sí mismo puede ser él mismo o no ser él mismo.

²⁷ Hemos desarrollado esta temática en Adrián Escudero (2015, p. 227-231).

Explicación negativa. ¿En qué consiste esa mismidad? ¿Qué significa “sí mismo”? El sí mismo *no* es una substancia que permanezca idéntica en el transcurso de las vivencias y los comportamientos. Si el Dasein se concibe como una substancia, entonces se le está adscribiendo el rango ontológico de la simple presencia (*Vorhandenheit*) y se malinterpreta su constitución originariamente temporal. Heidegger introduce el concepto de “existencia” para evitar cualquier tipo de cosificación del sí mismo. Lo que está en juego es mi propio ser, esto es, el ser que yo soy y que tiene el carácter del ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). Este ser-en-cada-caso-mío es una forma peculiar de mismidad caracterizada por un tipo de auto-donación inmediata. No se trata de un sí mismo orientado primariamente de manera reflexiva y temática. Nos hallamos ante un sí mismo que opera a un nivel pre-reflexivo y aтемático. Como señala Heidegger en una nota marginal, se trata de la “auténtica mismidad frente a la miserable yoidad.” (SuZ: 155, nota a/SyT: 141, nota a) El yo reflexivo es sólo un modo posible de aprehenderse de sí mismo, pero no la forma primaria de descubrirse a sí mismo. Uno se descubre inicialmente en lo que hace, en lo que se ocupa, en lo que le rodea. En las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de*

la fenomenología se expresa esta idea de una manera muy clara y gráfica:

El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión. [...] El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de “reflexión”. En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. [...] El Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra* primaria y constante-mente *en* las cosas, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el Dasein se encuentra primariamente en las cosas. (HEIDEGGER, 1989, p. 226, 227).

Sin embargo, esto no significa – como sostiene Dreyfus – que el sí mismo del Dasein quede reducido a un simple mecanismo de hacer frente a las

situaciones (*coping*) de acuerdo con normas sociales explícitas o con un trasfondo implícito de prácticas.²⁸

Explicación positiva. ¿Cuál es el criterio distintivo del sí mismo? ¿Qué diferencia a la mismidad del Dasein de la reflexión del yo? Lo que aquí está en juego no es la búsqueda de un principio de identidad (ontológicamente independiente y que permanece invariante en la corriente de vivencias y comportamientos), sino el descubrimiento de una forma de autoconciencia que se caracteriza por lo que Heidegger llama el “ser-encado-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) o por lo que Husserl llama el “carácter de mío” (*Meinheit*).²⁹ La *Jemeinigkeit* y la *Meinheit* en cuestión no son cualidades como amargo, blando o rojo. No

²⁸ Cf. Dreyfus (1991, p.74-75).

²⁹ Este es un planeamiento muy común en la tradición fenomenológica y hermenéutica, en la que se distingue entre autoconciencia reflexiva y autoconciencia prerreflexiva, entre sí mismo temático y sí mismo atemático, entre sí mismo como vivencia y sí mismo como construcción narrativa. Para una visión de conjunto de estas diferentes formas de abordar la cuestión de la mismidad resulta muy útil la consulta del libro de Dan Zahavi *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective* (ZAHAVI, 2008). Para un recorrido histórico del concepto de sí mismo véanse Seigel, 2005 y Sorabji, 2006; para una presentación de las diferentes formas de tratar el sí mismo desde las perspectivas analíticas, fenomenológicas y budistas remitimos a Sidertis y Thompson, (2011). Y en el capítulo final se enmarca la hermenéutica de sí desarrollada por Heidegger en el Segunda Sección de *Ser y tiempo* en el contexto de las teorías contemporáneas de la mismidad.

remiten a un contenido vivencial específico, a un *qué* concreto; antes bien, aluden a *cómo* se dan las vivencias (en el caso de Husserl) y ejecutan los comportamientos (en el caso de Heidegger); aluden al hecho de que experimento mis vivencias y mis comportamientos de una manera diferente (aunque no necesariamente mejor) que cualquier otra persona.³⁰ Nos hallamos, pues, ante una forma peculiar y distintiva de autodonación en primera persona.

El sí mismo bajo consideración, que en recientes estudios sobre la conciencia en los campos de la neurociencia, las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente también se llama *core* or *mininum self*, se convierte por decirlo así en el propietario de las vivencias, en el lugar de engarce de vivencias y comportamientos. Cuando comparo dos vivencias, digamos, por ejemplo, la percepción de un tomate rojo y el recuerdo de una manzana verde, puedo señalar sus diferentes modos de presentación, pero también puedo llamar la atención sobre lo que estas dos vivencias tienen en común, a saber, la donación en primera persona, el hecho de que en cada caso la vivencia

³⁰ Sartre, por ejemplo, relaciona este tipo de sí mismo con la autoconciencia prerreflexiva. Henry captura esta relación de una manera muy sugestiva: la forma más básica de mismidad es la constituida por la misma automanifestación de las vivencias (cf. HENRY, 1963, p. 581; HENRY, 1965, p.53).

se da como mía.³¹ Es cierto que este es un ejemplo que se adapta muy bien al análisis husserliano de las vivencias de la conciencia, pero desde un punto de vista fenomenológico se puede aplicar sin mayores dificultades al análisis heideggeriano de los diferentes tipos de comportamientos que el Dasein establece con el mundo: bien en la forma de la ocupación con cosas (*Besorgen*), bien en la preocupación por los demás (*Fürsorge*), bien por el cuidado de sí (*Selbstsorge*).

El mismo Heidegger insiste en las primeras lecciones de Friburgo que debemos mirar a nuestras vivencias si queremos estudiar el sí mismo. A su juicio, nuestras vivencias y comportamientos están intencionalmente vinculados al mundo. Cuando nos relacionamos con el mundo se da la presencia de un sí mismo. En palabras de las lecciones del semestre de invierno de 1919/20: “En el modo en que se da vivencia se expresa la rítmica de nuestra propia existencia. La experiencia fáctica de la vida está literalmente ‘dispuesta *de manera mundana*’, vive siempre en un ‘mundo’, se encuentra en un ‘mundo

de la vida’.” (HEIDEGGER, 1992, p. 250). Sin embargo, afirmar que la copertenencia de sí mismo y mundo, afirmar que ambos están unidos por un mismo lazo umbilical, afirmar que la relación entre ambos es cambiante y dinámica, no significa que se trate de dos realidades diferentes. Consideremos el ejemplo del límite constantemente cambiante de la playa y el mar. El hecho de que ese límite esté sometido a un cambio constante no es razón para negar la diferencia entre ambos. Lo mismo sucede con el Dasein: el hecho que el Dasein esté inmerso en el mundo no significa que carezca de una mismidad, que tenga conciencia de sí como algo diferente del mundo y de los otros; pero esa conciencia de sí, como ya se ha señalado, no es de tipo reflexivo y teorético, sino prerreflexivo y ateorético. Esta dimensión prerreflexiva y preteorética no es un *addendum*; al contrario, es un momento constitutivo de nuestra vida intencional y de nuestra apertura al mundo. El sí mismo heideggeriano no vive separado del mundo, no está encapsulado en sus propias representaciones, no es un sujeto reflexivo que toma conciencia de sí mismo por medio de un ejercicio de introspección, no es una precondition transcendental inefable, no es un mero constructo social. El sí mismo se ha de entender más bien como una parte

³¹ Con todo, hay que evitar substancializar este tipo de donación en primera persona. De lo contrario, se volvería caer en la paradoja de la autorreflexión de la filosofía moderna de la conciencia. Sobre el tema de la donación en primera persona en *Ser y tiempo*, remitimos a Crowell (2001, p. 433-454); Carman (2003, p. 299-313) y Zimmerman (1981, p. 24-42).

constitutiva de nuestra vida consciente en la realidad mundana en la que vivimos de manera inmediata y regular.

El Dasein está por lo general sometido a la maquinaria del uno público, lo que plantea el dilema de si el Dasein tiene la posibilidad de ser sí mismo de una manera propia, auténtica y genuina. A nuestro juicio, esa posibilidad entra en juego cuando se produce un colapso del uno mismo (*Man-selbst*), cuando experimentamos situaciones de divergencia, cuando se produce una ruptura con el mundo, cuando un estado de ánimo como el de la angustia se apodera repentinamente de nosotros. En ese momento se abre la posibilidad de una modificación existencial del uno y de un descubrimiento de mi propia *Jemeinigkeit* por medio de un saber de mí mismo (*Ge-wissen*).

Al final del parágrafo 31 de *Ser y tiempo* encontramos algunos elementos de cómo el Dasein se autocomprende, es decir, se ofrecen los primeros indicios de una hermenéutica de sí que parece inspirarse en la tradición clásica del cuidado de sí (*Selbstsorge*). Dasein significa preocuparse por uno mismo, inquietarse por la propia existencia. Y lo que uno es no depende de lo que uno diga o piense, sino de cómo vive, de cómo se proyecta en posibilidades (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Por ejemplo, tengo la posibilidad de ser padre, un profesor de filosofía, un triatleta, seguir siendo una persona

poca habilidosa en cuestiones de bricolaje doméstico y otras muchas cosas más. Ser poco habilidoso en asuntos de bricolaje depende en buena medida de cierto grado de destrezas y conocimientos que uno puede poner en práctica de cuando en cuando. Ser padre, en cambio, es más que una simple cuestión de destrezas y conocimientos acumulados. La manera en que me comprendo a mí mismo como padre no depende tanto del cumplimiento de ciertas obligaciones sociales y legales como de la manera en que vivo la posibilidad de ser padre, de la forma como integro el ser padre en mi identidad personal. Como dicen los sociólogos de la familia, uno puede ocupar la posición legal y cumplir la función social de padre, pero no vivir el ser padre como una posibilidad de su existencia. El por-mor-de no es la misma cosa que un papel o función social. El por-mor-de define nuestra identidad, expresa *quiénes* somos, muestra *cómo* vivimos y *cómo* damos sentido a nuestra existencia. Eso significa empuñar la posibilidad de ser padre.

Sin embargo, existir de esta manera no significa planificar y organizar nuestra existencia de acuerdo con las normas de la posición social, sino proyectarse en esa posibilidad, vivir de acuerdo con ella. De esta manera, Heidegger escribe:

La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se

distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí presente, en cuanto que con éste puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. (HEIDEGGER, 2000, p. 191; HEIDEGGER, 2003, p. 167).

Decir que soy padre significa que tengo ciertas convicciones y formas de vivir mi vida que puedo ejercer en cada caso y frente a las cuales me puedo posicionar de una manera o de otra. De nuevo, hay que distinguir entre características factuales (*tatsächlich*) de mi existencia (como mi peso, estatura y localización espacio-temporal) y lo que fácticamente (*faktisch*) soy y puedo ser. No se trata de cuántos kilogramos peso y de cuántos centímetros mido, sino de *cómo* vivo mi peso y mi estatura, de *cómo* afectan mi vida.

Lo mismo sucede con el hecho de ser padre: “El proyecto es la estructura existencial del ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. [...] El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en que éste *es* sus posibilidades como posibilidades.” (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Soy lo que decido ser en el marco de un conjunto de posibilidades ya siempre arrojadas. Soy un padre, un profesor de filosofía,

un triatleta, etcétera. Estas formas de ser son mis *posibilidades* de existir. Son lo que yo soy, el modo como me comprendo a mí mismo, incluso cuando no pienso en mí mismo en esos términos. Es por eso que Heidegger dice que “el Dasein es constantemente más de lo que factualmente es”. (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Soy más que este peso concreto y esta estatura concreta; soy lo que soy capaz de ser, lo que puedo llegar a ser. En un lenguaje muy cercano al de la tradición pindárica del cuidado de sí, leemos que sólo “porque el Dasein *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo: ¡sé lo que eres!” (HEIDEGGER, 2000, 194; HEIDEGGER, 2003, 169). El movimiento de la existencia no es una simple cuestión de cambio de posición. La existencia se define más bien por cómo nos proyectamos en el futuro, por cómo realizamos nuestro poder-ser, por cómo realizamos nuestras posibilidades.

25

CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto, parece quedar claro que la propiedad es un modo de existencia, una forma en la que el Dasein puede conducir su vida o, si se prefiere, imprimir un *estilo* de vida. No se trata, sin embargo, de un estilo de vida particular, como pueda ser el

caso del estilo de vida noruego, el estilo de vida americano o el estilo de vida urbano. Estos estilos son formas de vida culturales concretas y fácticas, que pueden cambiar en el transcurso de la historia, que tienen una localización geográfica concreta, que poseen un alcance cultural limitado. Se trata, pues, de posibilidades concretas para el Dasein. En cambio, el autopoderamiento (lo que la literatura anglosajona llama *self-ownership*) es una posibilidad intrínseca del Dasein, es decir, es una posibilidad formal (lo que equivale a decir no fácticamente contingente). Por ello, *propiedad* e *impropiedad* son dos *modos formales de existencia*, dos *estilos de vida* independientes de las posibilidades concretas al alcance de uno.

En definitiva, apropiarse la vida, apoderarse de uno mismo, tenerse en propiedad son actos que están estrechamente vinculados con los fenómenos de la conciencia y la resolución. La resolución nos abre posibilidades alternativas a las fabricadas por el uno-mismo (*Man-Selbst*). El querer-tener-conciencia significa romper con el conformismo de una vida rutinaria y sin alicientes, como la del protagonista de *American Beauty*: Lester Burnham, un hombre esclavo de un trabajo anodino, atrapado en un matrimonio puramente convencional y sin motivación alguna. En contraste, vivir resuelta y propiamente significa asumir riesgos y usar la imaginación. La resolución

devuelve al Dasein a la cotidianidad, en la que siempre existe, pero con una comprensión diferente de sí-mismo (*Sich-Selbst*), con una mirada transformada de su existencia que le hace transparente la situación fáctica concreta. Así, la resolución y la propiedad son un estilo de vida, un modo de vivir en el uno-mismo, una modificación de la cotidianidad. No se trata del descubrimiento de un sí-mismo profundo y oculto detrás de la fachada de la cotidianidad (aproximación expresivista) ni del reconocimiento previo de una situación al que respondemos con diligencia y sabiduría práctica (aproximación aristotélica). De hecho, el Dasein resuelto ya está en la situación antes de cualquier acto de deliberación. El sí-mismo propio de la resolución es el mismo que el uno-mismo impropio de la cotidianidad, aunque en una actitud diferente y modificada. El sí-mismo resuelto no implica romper con el uno y lanzarse a una aventura prometeica de auto-descubrimiento en solitario, sino que más bien requiere de cierto grado de flexibilidad y capacidad de distanciarse críticamente de los hábitos y las obligaciones del uno-mismo. En otras palabras, uno tiene que estar abierto a la vulnerabilidad de la existencia o, como lo expresó Milan Kundera en una de sus novelas, uno tiene que ser capaz de asumir la insoportable levedad del ser. De ahí que en el párrafo 64, Heidegger describa la estabilidad del sí-mismo

(*Selbstständigkeit*) como persistencia y constancia. Ser constante no significa tanto permanecer inamovible e incólume como ser leal; leal a uno mismo tal como se encuentra en la situación. De nuevo nos encontramos con la invocación pindárica: “¡Llega a ser el que eres!”

REFERENCIAS

- ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 1). Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 2). Barcelona: Herder, 2016.
- BERLIN, I. *The Roots of Romanticism*. Princeton, NY: Princeton University Press, 1999.
- BLATTNER, W. Authenticity and Resoluteness, In: WRATHALL, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 320-337.
- BUREN, J. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1994.
- CARMAN, T. *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in “Being and Time”. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. Must We Be Inauthentic? In: Wrathall, M y Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 13-28.
- CROWELL, St. Subjectivity: Locating the First-Person. In: *Being and Time, Inquiry* 44 (2001), p. 433-454.
- DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg y París: Éditions Universitaires Fribourg y Éditions du Cerf, 1996.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- FOUCAULT, M. El retorno de la moral (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en *Les Nouvelles littéraires*). In: *id.*, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999b, p. 381-392.
- _____. *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. La hermenéutica del sujeto (1982), In: *id.*, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós, 1999a, p. 275-288
- GADAMER, H. G. Praktisches Wissen, en *Gesammelte Werke* (vol. 5). Tubinga: J.C.B. Mohr, 1985, p. 230-249.
- GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.
- GRONDIN, J. L'herméneutique dans *Sein und Zeit*, en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Jean Vrin, 1996, p. 179-192.
- _____. Das junghegialinische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. In: *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994b, p. 89-102.
- GUIGNON, Ch., Becoming a Self: The Role of Authenticity in *Being and Time*. In: *id.* (ed.), *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. París : Agustiniennes, 1981. (Trad. cast. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006.)

_____. La philosophie Antique: une éthique ou une pratique? In: *Problèmes de la morale antique*. Amiens : Paul Demont, 1993.

_____. *Philosophy as a Way of Life*. Cambridge (MA) y Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1995 (edición inglesa ampliada de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*).

HAUGELAND, J. Dasein's Disclosedness. *The Southern Journal of Philosophy*, XXVIII/Supplement (2000), p. 51-73.

HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Carl Strube), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1995, p. 160-302. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz. *Agustín y el neoplatonismo*, en Heidegger; M., *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.)

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 [GA 24, editado por F.-W. v. Herrmann]). Frankfurt del Meno:² Vittorio Klostermann, 1989. (Trad. cast. de Juan José García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.)

_____. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920-1921). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Carl Strube). Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, p. 3-159. (Trad. cast. de Jorge Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.)

_____. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926 [GA 22, editado por F.-K.

Blust]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919-1920 [GA 58, editado por H.-H. Gander]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 [GA 26, editado por K. Held]), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann,² 1990. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2008.)

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923 [GA 63, editado por K. Bröcker-Oltmanns]), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988. (Trad. cast. de Jaime Aspiunza. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.)

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921-1922 [GA 61, editado por Walter Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Sein und Zeit* (texto sin modificaciones con las notas marginales del autor extraídas del *Hüttenexemplar*), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977 (GA 2, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann). (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003).

HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. París: PUF, 1965.

_____. *L'essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.

KISIEL, Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, 1993.

- KRÄMER, H. *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1992.
- LARIVÉE, A.; LEDUC, A., Le souci de soi dans *Être et temps*. L'accentuation radicale d'une tradition antique?, *Revue Philosophique de Louvain* 100/4 (2002), p. 723-741.
- MCNEILL, W. Care of the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault, *Philosophy Today* 41/1 (1998), p. 53-64.
- NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- SEIGEL, J., *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SIDERTIS, M.; THOMPSON, E.; ZAHAVI, D. (eds.). *Self, or No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SORABJI, R. *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- TAYLOR, Ch. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- VOELKE, A-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris: Editions Universitaires, 1993.
- VOLPI, F. *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?* In: KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 195-212.
- _____. *Ser y tiempo: ¿Una versión modernizada de la Ética a Nicómaco*. In: ROCHA, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, p. 3-31.
- _____. *Dasein como praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristotele*, In: VOLPI, F. et al. (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988, p. 1-44.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge University Press: Cambridge, 2008.
- ZIMMERMAN, M. E. *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Londres: Ohio University Press, 1981.

Sometido: 19 de diciembre 2016

Aceptado: 13 enero 2017