

**DE LA AUTOCONCIENCIA DEL *COGITO SUM* A LA FINITUD DEL DASEIN:
ESBOZO DE UNA CRÍTICA DEL SER HUMANO COMO *SUBJECTUM***

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo revisar la lectura de Heidegger sobre la posición metafísica de Descartes, a partir de la cual el ser humano (*yo*) deviene en fundamento de todo lo que es (lo ente), a través de la re-presentación. En un segundo momento, se discuten los problemas que, según el pensador alemán, conlleva dicha posición a partir de dos elementos: la diferencia ontológica y la propuesta de superación de la metafísica occidental. Ello con el fin de dismantlar las filosofías de la subjetividad que no permiten pensar el ser y, en cambio, lo olvidan. Así, el planteamiento del Dasein vendría a inaugurar una nueva forma de concebir la existencia humana que permita dar “el paso atrás” (de los entes al ser).

Palabras clave: representación, subjetividad, existencia humana.

Introducción

La presente reflexión tiene por objetivo responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la crítica de Heidegger al planteamiento de Descartes acerca del *cogito* y su resultado en el posicionamiento del ser humano como *subjectum*, y cómo ésta se relaciona con su reflexión sobre el Dasein? Para ello será necesario, en primer término, plantear cuál es la lectura que lleva a cabo el filósofo alemán sobre la posición metafísica de Descartes y, posteriormente, atender a su crítica, la cual se enmarca, por un lado, en la diferencia ontológica y, por el otro, la propuesta de superación de la metafísica.

1. La autoconciencia cartesiana: la relación entre la re-presentación y el re-presentante

Discutir la posición metafísica de René Descartes es también una discusión en torno a la esencia de la modernidad. En ese sentido, la propuesta contenida en las *Meditaciones* devela el fundamento propio de esta época histórica. Veamos, pues, en un primer momento cuál es el planteamiento y las implicaciones que rodean a la proposición *ego cogito ergo, sum* y, más adelante, la perspectiva que aporta Heidegger al respecto.

La finalidad de las *Meditaciones* es hallar un punto fijo, indubitable, que sirva como modelo para la ciencia universal y necesaria.¹ Para lograrlo, Descartes somete sus ideas más fundamentales a la duda metódica y, de esta manera, realiza un recorrido que lo lleva a establecer, como la primera certeza, el primer punto fijo del cual no puede dudar, el pensar unido a la existencia, esto es, la proposición del *ego cogito ergo, sum*.

Así, una de las lecturas posibles de la proposición del *cogito* es la epistemológica y, de hecho, se trata de la más inmediata. A partir de ella, se pueden destacar, en primer lugar, la idea del sujeto, esto es, Descartes inaugura la posibilidad de hablar de *un* sujeto en específico como *el* sujeto² -por excelencia- y ésta es una de las más grandes novedades introducidas por el filósofo francés en la historia de la filosofía. No obstante, lo novedoso no termina ahí, sino que dicho sujeto tiene una característica fundamental: el pensar.³ En ese sentido, la proposición del *cogito* devela la unidad entre pensar y existencia, esto es, cuando sucede lo primero, se afirma, necesariamente, lo segundo. Se trata de la primera certeza en la medida en que la duda metódica no puede serle aplicada, el pensar y la existencia conforman una unidad esencial, cuya verdad salta a la vista.⁴

De acuerdo con lo anterior, el sujeto cartesiano es autoconciencia dado que, en el proceso de sometimiento de sus ideas a la duda metódica y el establecimiento del *cogito* como la certeza primera, se le vuelve patente su propio pensar como aquello que lo define, es decir, se hace consciente de su actividad de pensamiento como aquello que le es esencial:

¹ Cfr. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 2008, p. 165.

² Desde los griegos existe la idea de sujeto como aquello que sub-yace, que está a la base, la *sustancia*. Sin embargo, no puede hablarse de *un* solo sujeto o una sola sustancia para todos los entes, sino que *todo ente tiene su propio sujeto*. Descartes logra hacer un movimiento significativo debido a que logra posicionar a *un* sujeto determinado como *el* sujeto, es decir, como lo que sub-yace y hace ser a todos los entes. Trataremos este tema con mayor detalle en el segundo apartado, por ahora cabe hacer una segunda aclaración. En esta novedosa operación, Descartes distingue dos sustancias, por un lado, la *res cogitans* -el *cogito*- o sustancia pensante y, por el otro, la *res extensa*, es decir, todas las sustancias materiales o corpóreas cuya característica esencial es la extensión. Sin embargo, en la presente reflexión sólo nos ocuparemos de la primera. (Cfr. *Ibid.*, pp. 175-178).

³ Cfr. *Ibid.*, p. 172: “Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir... por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón”.

⁴ Cfr. B Williams, *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 102.

“[...] el *pensamiento* es un atributo que *me pertenece*: sólo él no puede ser desprendido de mí”.⁵

Sin embargo, hasta aquí el planteamiento está incompleto, puesto que la actividad de pensamiento, reconocida como fundamental gracias al *cogito*, no es exclusiva del sujeto que es Descartes, sino que el «ego» que aparece al inicio de la proposición le otorga su carácter universal, esto es, cualquier *Yo* puede atribuírsela. En consecuencia, el sujeto cartesiano es autoconsciente también en este sentido, a saber: puede reconocer como *suyos* ciertos pensamientos al enunciarlos con la fórmula «*Yo pienso*».

Se trataría, en consecuencia, de un conocimiento inmediato (no reflexivo y anterior a la experiencia misma) y, sobre todo, la autoconciencia propia del *cogito* es condición de posibilidad para que tenga lugar cualquier tipo de conocimiento.⁶ Se diría, pues, que el sujeto cartesiano se convierte en *la* condición necesaria para que tenga lugar cualquier conocimiento universal y necesario, aquel que busca establecer el filósofo francés.

De este breve recorrido por el planteamiento contenido en las *Meditaciones*, se pueden identificar tres aspectos básicos que servirán, en lo que sigue, para dar pie a la lectura que hace Heidegger de la metafísica cartesiana, a saber: 1) el establecimiento de *un* sujeto en específico como *el* sujeto, 2) el pensar unido a la existencia como lo propio de este sujeto y 3) la autoconciencia de la actividad de pensamiento del *cogito*.

Antes de entrar de lleno en los aspectos arriba mencionados, es necesario hacer una pequeña anotación acerca de la perspectiva heideggeriana sobre la posición metafísica de Descartes: se trata de una lectura ontológica, no epistemológica como la hemos abordado anteriormente. En ese sentido, para Heidegger, la pregunta que estaría a la base del cuestionamiento de las ideas fundamentales, que hace el filósofo de la modernidad, es la siguiente: ¿qué es lo ente en cuanto tal?⁷ Sin embargo, esta operación -el que la pregunta no

⁵ R. Descartes, *Op. cit.*, p. 172. Las cursivas son mías.

⁶ Cfr. P. Stepanenko Gutiérrez, “Autoconciencia y regresión al infinito en Descartes y Kant”, en *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 2008, p. 28.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, Barcelona, Herder, 2011, p. 114.

se formule explícitamente- refuerza el mismo planteamiento, esto es, la determinación de lo ente en esta época tal como se presenta en la metafísica cartesiana.

Ahora bien, se abordará la lectura de Heidegger sobre el *cogito* comenzando por el segundo de los aspectos anunciados más arriba, es decir, el pensar unido a la existencia como la característica fundamental del sujeto, lo cual está en plena consonancia con la no-formulación de la pregunta por lo ente en cuanto ente. El pensar es, pues, lo esencial del *sum*.

Para el filósofo alemán resulta importante, ante todo, rescatar el sentido preciso del pensar en el planteamiento cartesiano. En esta tónica, el pensar (*cogitare*) es entendido como *percipere*, esto es: tomar en posesión algo, apropiarse de una cosa, en el sentido de remitir-a-sí, poner ante sí: re-presentar. *Cogitare* es re-presentar⁸, el pensar al cual se hacía referencia más arriba es re-presentar, y éste es el acento que se le otorga en la proposición cartesiana, en la primera certeza. No obstante, dicho re-presentar no es general e indeterminado, sino que aquello representado no admite duda, tal como sucede con el *cogito*: lo representado es indubitable.⁹

Se puede hablar, entonces, de la actividad de pensamiento (re-presentar) como una salvaguarda, un aseguramiento de lo representado, de lo puesto-ante-sí, ya que no admite nada como verdadero, a menos que se compruebe como tal -como representado- ante sí mismo.¹⁰ En otras palabras, sólo lo representado (pensado) es considerado verdadero. En el texto de “La época de la imagen del mundo”, dicha idea se expresa de la siguiente forma:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es *colocar a todo lo ente ante sí* de tal modo que el hombre que calcula pueda *estar seguro de lo ente* o, lo que es lo mismo, pueda *tener certeza* de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en *certeza de la representación*. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes.¹¹

En este último texto, la reflexión se centra, precisamente, en la esencia de la ciencia y de la investigación, lo cual en última instancia remite a la esencia de la modernidad, al fundamento

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Tomo II, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, p. 126.

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ Cfr. *Ídem*.

¹¹ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 72. Las cursivas son mías.

de ésta. Por tanto, la re-presentación en el sentido que le hemos atribuido antes resulta ser la esencia de la modernidad.

Se puede decir, pues, que ante la pregunta por lo ente en cuanto tal, la respuesta de Descartes es la representación, esto es, la interpretación de lo ente contenida en las *Meditaciones* es lo puesto ante sí, lo representado. Aún más, sólo como tal -como representado- lo ente *es*: “Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente”.¹² Lo que es, es lo representado.

Hasta aquí, se ha referido solamente el pensar o re-presentar como lo propio del sujeto cartesiano en la proposición del *cogito*, sin embargo, hace falta mencionar su vínculo con la existencia de acuerdo con Heidegger. Para vislumbrar la conexión entre pensar y existencia, según Heidegger, hace falta poner énfasis en que la proposición del *ego cogito ergo, sum* no es un silogismo, sino una conclusión y, como tal, no requiere demostración, sino que es evidente por sí misma.¹³ Como se menciona más arriba, su verdad salta a la vista.

En esa medida, la existencia no se infiere de la representación, del pensar, sino que es, en su esencia, lo que el *yo* es: el representar es lo que *yo soy*. Por tal motivo, el «ergo» de la proposición no debe leerse como indicación de una consecuencia, sino que se trata de una conclusión, esto es, “una conjunción inmediata de aquello que en sí se copertenece esencialmente y es puesto a seguro en tal copertenencia”¹⁴ y habría de entenderse como sigue: “yo represento, y en ello está implícito, está ya establecido y puesto por el representar mismo: yo como siendo”.¹⁵ De ahí que, para Heidegger, la proposición cartesiana no debe interpretarse bajo las formas proposicionales de la matemática. Mejor dicho, es una proposición que no puede compararse con cualquier otra, debido a que la operación cartesiana del *cogito* consiste en realizar una nueva determinación (metafísica) de la esencia de lo matemático¹⁶ y, entre tanto, bien puede formularse sólo como *cogito sum* y, de esta

¹² *Ibid.*, p. 74.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche, Op. cit.*, p. 132.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ *Ídem.*

manera, da cuenta de la relación de inmediatez y la unidad que conforman el pensar y el existir.

Se ha mencionado más arriba, a partir de la lectura epistemológica de las *Meditaciones*, que el *cogito* cartesiano se caracteriza también por la autoconciencia, es decir, por la facultad que tiene para atribuirse ciertos pensamientos como *suyos*. Este rasgo es retomado por Heidegger en el siguiente sentido: en la re-presentación (*cogitare*) se da una *corre-presentación*¹⁷ de lo representado y el re-presentante. En otras palabras, en toda atribución de pensamientos que lleva a cabo *el* sujeto, se reconoce a sí mismo en ellos, pero no como un añadido más de ese pensamiento, sino “Más bien, en todo «yo represento» el yo representante está *corre-presentado* de una manera mucho *más esencial* y necesaria, como aquello en dirección de lo cual, volviendo a lo cual y *ante* lo cual es puesto todo lo re-presentado”.¹⁸

En consecuencia, el re-presentar como un poner-ante-sí es un poner-ante-el-representante, éste es quien lleva a cabo la operación de aseguramiento y fijación de lo representado. Por tanto, la presencia del representante no es un agregado en la representación, sino que está dada de antemano: es condición de posibilidad para que pueda realizarse el representar:

[...] el *cogitare* es re-presentar en el completo sentido de que en él también tiene que pensarse, al mismo tiempo y de modo igualmente esencial, la referencia a lo re-presentado, el remitir-se de lo representado y el comparecer e instalarse de lo representado ante el que representa, y todo esto en el interior del re-presentar y por su intermedio.¹⁹

Así, a través de la representación (del pensar), el re-presentante toma conciencia de sí mismo. En la representación se da la autoconciencia de quien representa, de quien lleva-ante-sí las cosas. La conciencia de las cosas es, pues, ante todo y, en primer término, autoconciencia del sujeto, en tanto es lo que sub-yace, lo que fundamenta. En este momento, entonces, cabe hacerse un cuestionamiento: ¿quién re-presenta? Es decir, se ha vuelto imprescindible

¹⁷ En este caso, el énfasis de Heidegger está puesto en la relación entre lo representado y el representante. Por este motivo, escribe *corre-presentación* y no *co-re-presentación*. No obstante, la segunda formulación también es pertinente por cuanto ya se ha establecido el sentido de la re-presentación. Este uso (de la formulación “*corre-presentación*”) tendría, en consecuencia, un fin pedagógico.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

ocuparse del primer punto que destacábamos acerca del planteamiento cartesiano: el establecimiento de *un* sujeto en específico como *el* sujeto, como *el* representante.

2. *El subjectum por excelencia: el ser humano y su imagen del mundo*

Para el filósofo alemán, el fundamento metafísico ofrecido por Descartes no abre paso a la época moderna sino al revés, esto es, la esencia de la época moderna encuentra su expresión metafísica en el planteamiento de las *Meditaciones* y, en ese sentido, hace posible que la proposición del *cogito* sea formulada y, como se ha discutido más arriba, la esencia de la modernidad es la re-presentación.

Pero, ¿quién lleva a cabo la re-presentación? ¿Quién determina lo ente en cuanto ente, es decir, como lo representado? ¿Quién pone-ante-sí las cosas y, en ese mismo movimiento, se reconoce a sí mismo como el que re-presenta, es decir, toma conciencia de sí mismo? ¿Quién es el re-presentante, *el* sujeto por excelencia de la modernidad? Pues bien, el gran mérito de la filosofía primera contenida en las *Meditaciones* es haber posicionado al ser humano como *el* sujeto. El *yo* que representa es un *yo* humano.

Sujeto tiene su origen en el latín *sub-iectum*, el cual a su vez es la traducción del griego *hypokeímenon*, es decir, lo que subyace, “lo que está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento”.²⁰ El *sub-iectum* o sujeto es, entonces, fundamento. No obstante, en el paso del *hypokeímenon* o *sub-iectum* al sujeto de la modernidad hay una diferencia sustancial, a saber: en la antigua Grecia, todo ente tiene su propio *hypokeímenon* o *sub-iectum*, esto es, la *ousía* o *sustancia*, en cambio, en la modernidad hay un solo *sujeto*, un solo fundamento: el ser humano que deviene, por tanto, el fundamento de la época moderna. El ser humano, como *ego cogito*, es quien re-presenta.

Ahora bien, la posibilidad de que el ser humano se posicione como el fundamento en este momento histórico, radica en la ruptura con la concepción medieval cristiana. El ser humano se libera a sí mismo de las ataduras que implica atenerse a la verdad bíblica y, con ésta, a la Iglesia, encuentra una nueva esencia de la libertad que le permite, en lugar de la

²⁰ *Ibid.*, p. 119.

certeza de salvación, poner él mismo una nueva certeza, “en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí como aquel ente que de ese modo se coloca a sí mismo como su propia base”.²¹

La búsqueda del ser humano, cuando ya no se encuentra atado a la verdad divina, se centra en un fundamento de la verdad que repose en sí mismo y sea inquebrantable, como él mismo lo es en ese momento, es decir, la autoliberación del ser humano conlleva la apuesta por una normativa que se base en y disponga para sí misma.²² Dichas exigencias encontrarán, pues, en la proposición del *cogito*, que erige al ser humano como *el* sujeto por excelencia, su cumplimiento:

El fundamentum, el fundamento de dicha libertad, lo que subyace en su base, el subjectum, tiene que ser por lo tanto algo cierto que satisfaga las citadas exigencias esenciales. Pasa a ser necesario un subjectum que destaque desde todas esas perspectivas. ¿Cuál es ese elemento cierto que conforma y da lugar al fundamento? El ego cogito (ergo) sum. Lo cierto es una proposición que expresa al mismo tiempo (simultáneamente y con una misma duración) que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente, lo que ahora significa que se ha dado a sí mismo a la vez que el pensar [el pensar unido a la existencia]. Pensar es representar, una relación representadora con lo representado (idea como perceptio).²³

Con este rompimiento, la esencia misma del ser humano se transforma, puesto que se convierte en el auténtico y primer *subjectum*, es él quien fundamenta todo ente, todo lo que es.²⁴ Se convierte, en consecuencia, en el punto de referencia del ser de todas las cosas y de su verdad, ya que -en función de lo establecido en el primer apartado- es quien re-presenta. El ser humano se convierte en la medida de todas las cosas²⁵ y crea, en ese sentido, *su* propia imagen del mundo.

A tal grado resulta significativo el hecho de que el ser humano se convierta en el fundamento de todo lo que es, que sólo en este momento es posible hablar de una imagen del mundo, ya que sólo en cuanto el ser de los entes es determinado como re-presentación, puede

²¹ *Ibid.*, p. 120.

²² Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen...”, *Op. cit.*, p. 87.

²³ *Ídem.*

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 73.

²⁵ La sentencia de Protágoras, en el contexto de la antigua Grecia, no puede tener, sin duda, el mismo sentido que en este momento le atribuimos, ya que el fundamento propio del pensamiento griego no es el ser humano, sino la *ousía*, es decir, el ser como presencia. El ser humano es, entonces, medida de todas las cosas ya que pertenece a un entorno formado por aquello que le es presente y, por tanto, se asume que hay un límite de cara a lo *no* presente. De esta manera, el *yo* que se puede decir del ser humano está reservado para aquel que se inserta en esa limitación (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 117).

surgir o crearse una imagen del mundo o, lo que es lo mismo, concebir el mundo como imagen.²⁶ Por supuesto, ello se debe a que el ser humano, como aquel que pone-ante-sí todas las cosas, puede conformar al mundo como imagen, como cuadro de todo lo ente en su totalidad, tal como está respecto de él.²⁷ Por ende, la imagen del mundo moderno es la imagen del mundo *del* ser humano.

La capacidad del ser humano para disponer de todo lo ente le permite, además, dominarlo, asegurarlo a través de su fijación por la representación. De esta manera, lo ente como lo representado llega a la estabilidad en cuanto *objeto* respecto al sujeto:

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas...²⁸

Para lograr dicha posición, el ser humano despliega como una de sus vías más importantes la ciencia como investigación, ya que esta última, precisamente, toma los hechos como *objetivos*, esto es, representa lo variable en su transformación, lo fija y, para ello, se sirve del método.²⁹ Por esta razón, el establecimiento del método constituye una de las principales preocupaciones de la modernidad, ya que se trata del “pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto *para el sujeto*”.³⁰ El ser humano, entonces, «hace ciencia»:

En este «hacer» lo que ocurre es nada más que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que él es y cómo es. Esta irrupción que abre es la que a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser él mismo.³¹

Un ente, entre todos, que es el ser humano, al erigirse como *el subjectum* por excelencia, irrumpe (re-presentar) en todo lo ente y, por medio de dicha irrupción, se asegura el conjunto de lo ente como *objeto* que pone-ante-sí y fija como *su* imagen del mundo. ¿Cuál es el

²⁶ Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen...”, *Op. cit.*, p. 74.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 67-68.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 141. Las cursivas son mías.

³¹ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 94.

problema que encuentra Heidegger en este proceder y por qué se vuelve necesario hacer una crítica del ser humano como (*el*) *subjectum*?

3. *La finitud del Dasein: hacia una crítica del ser humano como subjectum*

El pensamiento de Martin Heidegger, y de manera explícita en la obra posterior a *Ser y Tiempo* (SyT), aunque en esta misma ya estaba presente, se enfoca en la pregunta por el ser.³² Frente a la metafísica occidental, tal como había tenido lugar hasta sus días, que centra sus esfuerzos en la pregunta por el ente en cuanto ente, Heidegger apuesta por el “paso atrás”, por el voltear la mirada hacia el ser. En ese sentido, la propuesta del filósofo alemán estará guiada por dos elementos íntimamente relacionados, a saber: por un lado, la diferencia ontológica (diferencia entre el ente y el ser) y, por el otro, la superación de la metafísica (occidental).

Estos dos aspectos suponen, en consecuencia, hacer una revisión crítica y exhaustiva de la historia de la metafísica para poder dar lugar a otra forma de pensar, de pensar el ser. El problema que identifica Heidegger en la historia de la metafísica occidental es la confusión entre el ser y el ente, confusión que, además, supone un peligro: el peligro del olvido radical del ser y la consecuente atención puesta sólo en lo inmediato. Pero, ¿por qué este olvido del ser es un peligro? Para poder responder a esta cuestión y, entonces, dar lugar a la importancia de la propuesta de Heidegger, es necesario hacer referencia a la crítica del pensador alemán frente a la metafísica cartesiana.

Los términos en los cuales Ramón Rodríguez ubica las filosofías de la subjetividad inauguradas con las *Meditaciones* de Descartes resultan sumamente significativos y permiten dar pie a la crítica heideggeriana del sujeto tal como ha quedado establecido vía la representación: “El subjetivismo es el más radical olvido del misterio”.³³ Por misterio,

³² Ángel Xolocotzi Yáñez, “Martin Heidegger: el Dasein como comprensión afectiva”, en *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdés, 2007, p. 158.

³³ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 126.

siguiendo a este autor, hay que entender el ocultamiento del ser, es decir, su donación en favor del ente:

Mirado desde la verdad como desvelamiento del ente, el ocultamiento es la no verdad (*Unwahrheit*), que no significa una pura negatividad, un puro no ser, sino al contrario, un ámbito previo que, oculto, hace ser. El “no” de la no verdad indica “*el campo aún no experimentado del ser (no sólo del ente)*”. Este campo es más antiguo, más originario que el propio dejar ser que ha de encontrarse ya en él para poder desvelar.³⁴

Habría que aclarar varias cuestiones. En primer término, lo que se ha mencionado previamente, esto es, que el ser *se dona* en favor del ente para que éste pueda ser y, en ese sentido, se mantiene oculto. Este donarse en favor del ente se refiere a que el ser, como fondo de manifestabilidad, hace ser a los entes: las cosas concretas, pues, se manifiestan. Pero ese manifestarse de los entes es, al tiempo, el ocultamiento del ser.³⁵ Dicho ocultamiento, entonces, es constitutivo, originario.

En segundo lugar, derivado de lo anterior, el olvido del ser no necesariamente debe juzgarse como intencional, sino que resulta de este carácter oculto del ser. Como tercer factor, hay que apuntar el llamado “paso atrás” que aquí se hace un tanto más evidente, puesto que el ser hace ser, esto es, el “paso atrás” consiste en dejar de centrar la atención en los entes para ponerla sobre el ser.

El peligro de las filosofías de la subjetividad es que, precisamente, establecen una barrera con respecto al ser, su peligro es radical en este sentido: al erigir al ser humano (un ente entre otros) como *el* sujeto, vía la representación, el movimiento que pone-ante-sí (ante el ser humano) los entes y la totalidad de ellos -como imagen del mundo-, lo que se olvida en sentido radical es el ser y con ello se deforma la realidad, puesto que el sujeto o ser humano se mueve o vaga sin rumbo en lo inmediato: la deformación o desfiguración de la realidad es, pues, resultado del error. El olvido del misterio es lo que da paso al error.³⁶

Pero no sólo el ser queda en el olvido, sino que en cuanto el sujeto (humano) se convierte en el fundamento, también se olvida lo propio de este ente:

³⁴ *Ídem.*

³⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 125.

³⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 126. “Ocultamiento, dejar ser y error están necesariamente conectados”.

El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra.³⁷

En este punto es imprescindible retomar la tarea emprendida en *SyT*, puesto que ahí es donde se halla la base de lo que permitiría, según Heidegger, proceder a la superación de la metafísica, esto es, la investigación de la existencia humana en cuanto comprensión del ser.³⁸ En otras palabras, en esta obra Heidegger se cuestiona sobre *quién* está en posibilidad de hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser y se encuentra con la existencia humana, ya no entendida como subjetividad, sino como *Dasein*.

El *Dasein* como ser-ahí, como ser arrojado, rompe con la subjetividad moderna debido a que su esencia no es la capacidad de representación, de poner-ante-sí a los otros entes, no es portador de la libertad del sujeto que lo hace medida de todas las cosas, sino que su esencia consiste en la pura existencia: “Pues la ‘*sustancia*’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”.³⁹

La esencia del *Dasein* muestra, además, que su ser no le está dado de antemano y, por tanto, no es un ente acabado y completo, sino que la posibilidad que tiene de hacer la pregunta por el ser surge ahí donde su ser comparece ante él, es decir, el hacer la pregunta se le aparece como tarea, debido a que se encuentra abierto para sí mismo:⁴⁰ su esencia es pura existencia y, en ese sentido, se le hace manifiesta su finitud, la imposibilidad de establecer un fundamento que le sea propio. Aún más, esta imposibilidad de fundamento es su no-fundamento (*Abgrund*).

El camino recorrido en *SyT*, entonces, pone sobre la mesa dos elementos que permiten dar pie a la superación de la metafísica y, en específico, de las filosofías de la subjetividad que coronan la tradición metafísica occidental.⁴¹

³⁷ M. Heidegger, “La época de la imagen...”, *Op. cit.*, p. 89.

³⁸ Cfr. Ramón Rodríguez, *Op. cit.*, p. 114.

³⁹ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1986, §25, p. 133.

⁴⁰ Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez, “Martin Heidegger...”, *Op. cit.*, p. 191.

⁴¹ Cfr. Ramón Rodríguez, *Op. cit.*, pp. 118-120.

1. La finitud radical de la existencia impide al Dasein erigirse como fundamento, tanto de sí mismo como de “su” mundo. La existencia, en tanto esencia del ser-ahí está entregada a su propia facticidad y no resulta posible, en consecuencia, que el sujeto se convierta en el enclave último de todo proceso de fundamentación, como de hecho sucede con la metafísica cartesiana.
2. El Dasein carece de conciencia de sí, de autoconciencia, esa noción de sí mismo de la cual goza el sujeto cartesiano al encontrarse él mismo en la re-presentación, con lo re-presentado, con lo puesto-ante-sí. La falta de autoconciencia del Dasein se debe a su ser como ser arrojado, como inmerso en el mundo y, por tanto, abierto. Pero sobre todo habría que tener en cuenta que el acto de conciencia de sí del sujeto es un acto teórico, mientras que el modo de ser del Dasein es totalmente preteórico. Así, la existencia no puede presentarse ante sí misma de manera absoluta, no puede dar cuenta de sí por sí misma.

La ruptura con la subjetividad moderna llevada a cabo por Heidegger terminaría por mostrar, pues, al ser humano que el ser sujeto no es lo originario, sino una posibilidad derivada de la imposibilidad de establecer un fundamento último (*Abgrund*) como su fundamento y, por tanto, su relación con el mundo en términos de sujeto-objeto tampoco es originaria. En la experiencia fundamental se le revela su finitud como pura existencia y ese ser arrojado al mundo:

Pero ¿qué ocurriría si la propia negación tuviera que convertirse en la más elevada y sólida revelación del ser? Entendido desde la metafísica (es decir, desde la pregunta por el ser bajo la forma de ¿qué es lo ente?), lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero, en su calidad de carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, *a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto*, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.⁴²

En esta vuelta o “paso atrás” y la consecuente crítica y superación de las filosofías del sujeto, la apuesta heideggeriana estaría centrada en la absoluta preminencia del ser sobre todo intento por considerarlo como derivado de la existencia humana, es decir, no es el ser humano el que

⁴² M. Heidegger, “La época de la imagen...”, *Op. cit.*, p. 90. Las cursivas son mías.

da sentido al ser, sino que es éste el que permite entender qué sea el ser humano. Por tanto, la verdad del ser no es creada por el Dasein.⁴³

El proyecto de la ontología fundamental que comienza a ver la luz en *SyT* pretende, pues, el tránsito de la metafísica (la confusión entre ser y ente) hacia el pensar de la verdad del ser. Esta tarea, no hay que olvidar, pasa necesariamente por la crítica y superación de la subjetividad moderna expresada en la proposición del *cogito sum*, la cual posiciona al ser humano como el ente que fundamenta a todos los demás entes y los constituye como objetos al fijarlos vía la representación. Sin embargo, la propuesta de Heidegger no sólo genera una ruptura con el antropocentrismo propio de la época moderna, sino que intenta dar pie a una concepción radicalmente diferente del ser-en-el-mundo que es el Dasein, como pura existencia, es decir, como ente constituido por la finitud y, por tanto, abierto a infinitas posibilidades, no sólo la de ser sujeto.

A manera de conclusión

La época moderna se caracteriza por la libertad encontrada por el ser humano de cara a las ataduras que acarrea consigo el seguimiento de la verdad bíblica cristiana, libertad que hallará en la metafísica cartesiana la expresión de su fundamento último. Así, cuando el ser humano ya no se atiene a las restricciones de la verdad divina, puede dar paso a *su* propia verdad.

La determinación de lo ente en la modernidad, entonces, adquiere una nueva forma: la de la re-presentación. Dicha determinación ha de caracterizarse por tres elementos: 1) el posicionamiento de *un* sujeto en específico como el que es capaz de determinar el ser de los demás entes, 2) el pensar -el representar- unido a la existencia como caracterización esencial de este sujeto y 3) la autoconciencia que tiene de sí mismo el sujeto mediante la representación.

⁴³ Cfr. Ramón Rodríguez, *Op. cit.*, p. 130.

Ante el cuestionamiento sobre *quién* tiene dicha capacidad -la de poner-ante-sí a los demás entes para fijarlos y determinarlos como lo que son- la respuesta es: el ser humano. Esto es, dicho ente se convierte en el fundamento último de todas las cosas en la época moderna y, por tanto, sólo remitiendo los demás entes a sí mismo los dota de sentido. En consecuencia, sólo en este momento se puede hablar de una imagen del mundo, puesto que lo ente en su totalidad (el mundo) se construye como imagen (representación) respecto de *un* sujeto, que es el ser humano.

No obstante, bajo la óptica heideggeriana, esta determinación de lo ente implica un peligro: el olvido radical del ser, debido a que un ente entre otros es erigido como fundamento último de las cosas, se olvida que el ser es, justamente, lo que hace ser a los entes y, en esa medida, también se olvida lo que sea el ser humano. Por esta razón, el proyecto de Heidegger apuntará hacia dos objetivos: por un lado, retomar la diferencia ontológica y, por el otro, la superación de la metafísica occidental que ha estado basada, desde sus inicios, en este olvido del ser. Se trata, pues, de voltear la mirada de los entes hacia el ser.

A la luz de esta propuesta, la existencia humana será releída por Heidegger como Dasein, como ser-ahí, como ser arrojado y abierto, cuyo ser está comprometido a la tarea que le es propia: hacer la pregunta por su ser y, a la vez, por el ser. De esta manera, al Dasein se le muestra su esencia como pura existencia: finitud constitutiva abierta a infinitas posibilidades, no sólo a ser sujeto.

Así pues, el sujeto y todas las filosofías de la subjetividad serán puestas en entredicho por el filósofo alemán a través del descubrimiento del ser humano como un ente arrojado, no como fundamento último de las cosas. Dicha ruptura implica una crítica radical de la realidad tal como se constituye en la modernidad, a partir del olvido del ser en pro del ser humano y, en ese sentido, el planteamiento de Heidegger resulta bastante provechoso para la apertura de múltiples posibilidades para la existencia.

Bibliografía

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 2008.

M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1986.

_____, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 63-90.

_____, “La posición metafísica fundamental de Descartes”, en *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, Barcelona, Herder, 2011, pp. 101-135.

_____, *Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

_____, “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 93-108.

Rodríguez, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.

Stepanenko Gutiérrez, P., “Autoconciencia y regresión al infinito en Descartes y Kant”, en *Unidad de la conciencia y objetividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 2008, pp. 19-40.

Williams, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996.

Xolocotzi Yáñez, A. “Martin Heidegger: el Dasein como comprensión afectiva”, en *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdés, 2007, pp. 147-206.