

EXISTENCIA E HISTORICIDAD EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN MARTIN HEIDEGGER

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI*
Universidad Andres Bello - Chile

RESUMEN

La identidad humana puede ser interpretada de muy diversas maneras. El artículo explora, en primer lugar, los fundamentos de la crítica heideggeriana a la idea de “sujeto” como categoría apropiada para la existencia humana; en segundo lugar, y al hilo de esa crítica, señala algunos momentos relevantes que configuran la identidad pensada no ya como *subiectum*, sino como unidad histórico-acontecida.

Palabras clave: M. Heidegger, existencia, historicidad, identidad, sujeto.

.....
Artículo recibido: 07 de enero del 2012; aceptado: 09 de junio del 2012.

* gcataldo@unab.cl

EXISTENCE AND HISTORICITY
THE PROBLEM OF IDENTITY
IN MARTIN HEIDEGGER

ABSTRACT

Human identity may be interpreted in very different ways. The article starts out by examining the foundations of Heidegger's critique of the idea of "subject" as an appropriate category for human existence. In line with that critique, it then goes on to point out some of the relevant moments that constitute identity, no longer conceived as *subiectum*, but rather as a historical unity that has come into being as an event.

Keywords: M. Heidegger, existence, historicity, identity, subject.

EXISTÊNCIA E HISTORICIDADE
O PROBLEMA DA IDENTIDADE EM
MARTIN HEIDEGGER

RESUMO

A identidade humana pode ser interpretada de diversas maneiras. Em primeiro lugar, este artigo explora os fundamentos da crítica heideggeriana à ideia de "sujeito" enquanto categoria apropriada para a existência humana; em segundo lugar, consoante a essa crítica, indica alguns momentos relevantes que configuram a identidade pensada não como *subiectum*, mas sim como unidade histórico-acontecida.

Palavras-chave: M. Heidegger, existência, historicidade, identidade, sujeito.

1

Resulta un hecho suficientemente conocido la estrategia heideggeriana de evitar expresiones tales como esencia, naturaleza, conciencia, alma, sujeto, persona, razón e incluso el mismo término hombre para designar la existencia humana. Por supuesto, la sospecha también se extiende hacia las determinaciones del hombre como *animal rationalis* y como *imago Dei*. La significación de la existencia humana se desplaza hacia el conocido término *Dasein*, expresión corriente en alemán, pero que Heidegger reviste de nuevos sentidos. Sin embargo, probablemente la palabra sobre la que recaen más suspicacias es la palabra “esencia”. Ya en los inicios de *Ser y tiempo*, en el conocido §9, la palabra *Wesen* es escrita entre comillas y precisamente allí donde Heidegger intenta entregar una determinación “esencial” del *Dasein*: “La ‘esencia’ (*Wesen*) del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger 1997 §9). Sin duda, en el campo semántico de la expresión “esencia” (*essentia*) resuenan múltiples referencias: *ousía* (*substantia*), *hupokeímenon* (*subiectum*) e incluso *eídos*. Pero, ciertamente, será también el moderno primado de la subjetividad –y en particular la determinación de la esencia humana como *res cogitans*– el objeto preferente del desmontaje heideggeriano de la tradición metafísica. Lo que en toda esta trama semántica se manifiesta es una interpretación del *Dasein* en términos de *sujeto*. Ya los mismos términos *hupokeímenon*, *subiectum* o *substantia* resultan suficientemente significativos: aluden a lo que “está puesto debajo”, lo que permanece o subsiste.¹ La

1 Sujeto es una expresión que proviene del latín *sub-iectum*, literalmente, “lo que está debajo”, lo que hace de fundamento. La expresión latina traduce el griego *hupokeímenon*, que también significa “lo que está puesto o yace debajo” o hace de fundamento. En Aristóteles *hupokeímenon* (es decir, “sujeto”) es la *ousía*, la esencia o *substantia*. La propia traducción latina del término *ousía* por *substantia* resulta ya significativa: alude nuevamente a “lo que está debajo” (*sub-stare*). Resulta también indicativo que la significación originaria del término *ousía* sea la de hacienda, haber, bienes, fortuna. El campo semántico de la expresión “sujeto” alude, pues, a atributos tales, como constancia, persistencia, estabilidad, fijeza, etc. Correlativo al concepto de substancia como “sujeto” es el concepto de accidente: literalmente “lo que cae”, “lo que sobreviene a” (*accidens*). En Aristóteles el accidente es una expresión dialéctica: supone a la substancia como “sujeto” de inhesión. Sujeto, por lo tanto, sería precisamente aquello que sujeta, que fija o establece, pero no solamente en el sentido en que aparezca como instancia de sujeción de la mutabilidad de los accidentes, sino sobre todo porque opera como principio último de sujeción de todo lo real, entendido en términos de totalidad. La noción filosófica de substancia interpretada como “sujeto” incluye, asimismo, el concepto de “identidad”. A la realidad interpretada en términos de unicidad e inmutabilidad le pertenece esencialmente el predicado de “identidad”, de “mismidad”. Ahora bien, sin duda cuando se habla de “subjetividad” se agrega al concepto de “sujeto” el carácter de *interioridad*. Este *sujeto interior* recibe entonces

propia expresión *Wesen* proviene del alemán medio *wesen* –arcaico *wesan*, correspondiente al gótico *wisan*–, que significa ser, quedarse, permanecer. La raíz verbal *wes* procede de la sánscrita *vas*, vivir, permanecer, quedarse, pernoctar. A la misma raíz pertenecen también *whar* y *wharen*, verdadero, continuar (cf. Kluge 2002). Dado este contexto semántico no pueden, pues, sorprender las precauciones iniciales de Heidegger. Citemos el texto en toda su extensión:

Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo (*Ich*) o sujeto (*Subjekts*) inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del *Dasein*. Toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (*hupokeímenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “substancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”. La coseidad (*Dindlichkeit*) misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el *ser* no cosificado (*nichverdinglichten*) del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. [...] No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar el ente que somos nosotros mismos. (Heidegger 1997 §10)

Resulta claro lo que Heidegger quiere evitar: por una parte, partir de un yo o sujeto en cuanto que un fenómeno inmediatamente dado –nunca, en rigor, se nos da algo así como un sujeto– y, por otra, evitar cualquier forma de *cosificación* (*verdinglichten*) del *Dasein* como las que están implícitas en estas determinaciones ontológicas.

2

En el §9 de *Ser y Tiempo* se descubre este mismo gesto de elusión de toda forma de “cosificación” del *Dasein*. Si la “esencia” del *Dasein* debe concebirse desde la existencia (*Existenz*), entonces existencia no puede significar simplemente *existentia*, tal como la tradición la ha entendido. Heidegger señala que *existentia*, según la tradición, significa ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* (*Vorhandensein*). La expresión *Vorhandensein* se ha traducido como *estar-ante-los-ojos* (Gaos) o

.....
diversas denominaciones: sí mismo (*Selbst*), alma, espíritu, persona, yo, conciencia, etc. El asunto reside en que en todas estas denominaciones del *sujeto interior* siguen operando las mismas determinaciones ontológicas del “sujeto puro”: constancia, persistencia, estabilidad e incluso inmunidad con respecto al tiempo, atemporalidad. Es esta aplicación puramente “cósica” u “objetivista” de la identidad la que sobre todo ha sido puesta cuestión por la filosofía contemporánea y, en particular, por Heidegger.

como *estar-ahí* (Rivera). Sin duda, lo que resuena en la expresión es el mero *estar-ahí* o *estar-ahí-delante*, como “pura presencia” u “objeto”, por así decirlo. En este sentido, se opone a *Zuhandenes*, “lo que está a la mano”, lo cercano, lo que nos importa. No obstante, también en la expresión se escucha la idea de lo *cósico* como presencia de lo constante o persistente. Es la *ousía* como *hupokeímenon*, como lo que subyace o permanece detrás de los cambios. De allí que Heidegger insista en que *Dasein* no expresa un *qué* –una *quidditas*–, como casa, mesa o árbol: “Los caracteres destacables de este ente –afirma Heidegger– no son, por consiguiente, propiedades (*Eigenschaften*) que estén-ahí (*aussehenden*) de un ente que está-ahí (*vorhandenen*), sino siempre maneras de ser posibles (*mögliche Weisen*) para él, y sólo eso” (1997 §9). Frente a la interpretación “cosificante” del *Dasein*, Heidegger, como es sabido, acuña una fórmula distinta: “La ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser (*Zu-sein*)” (*ibíd.*). El sintagma *Zu-sein* –“tener-que-ser”– implica una cierta idea de necesidad o forzosidad: el *Dasein* no es simplemente lo que es –como otros entes–, sino tiene-que-ser. De hecho, en una nota del “ejemplar de mano”, Heidegger apunta: “que él ‘tiene’ que ser (*zu syn*): ¡Destinación! (*Bestimmung*)” (*id.* §9, d). Necesidad, forzosidad, determinación, aluden a lo que Heidegger denomina también *facticidad* (*faktizität*): el *Dasein* está *forzado* u obligado a ser. Pero aparte de este elemento de “destinación”, lo que el sintagma *Zu-sein* también señala es una especie de hiato o cesura en el interior del propio *Dasein*. Desde el momento en que el ser del *Dasein* no está dado como una realidad simplemente presente (*Vorhadensein*), solamente cabe entenderlo como una especie de distensión respecto de algo que todavía no es. Frente a la realidad compacta, maciza y densa de las cosas, el *Dasein* debe entenderse como pura apertura respecto de un no-ser-aún. Para decirlo de una manera más provocativa: mientras las cosas son simplemente lo que son, el *Dasein* es sobre todo aquello que no es. La identidad perfecta ($A=A$), la perfecta coincidencia consigo mismo, no es una categoría aplicable al *Dasein*. De allí que este no deba entenderse tanto en términos de *propiedades*, sino de *posibilidades*.

3

La noción de posibilidad (*Möglichkeit*) ciertamente está en el centro mismo de la interpretación heideggeriana del *Dasein* y de todo *Ser* y *tiempo*. La posibilidad no se opone a realidad (*Realität*), sino más bien a efectividad (*Wirklichkeit*). Por lo mismo, *Wirklichkeit* no tiene tanto el sentido de realidad, como el de *efectividad*. El vocablo *wirken* significa obrar, actuar, hacer efectivo. Si hemos de hacer una analogía con Aristóteles, es evidente que en este la expresión *dúnamis* se

opone “en cierto sentido” a *enérgeia*, pero de ninguna manera a ente. La *dúnamis* es uno de los diversos modos de decirse ente. De manera semejante, para Heidegger la posibilidad, lejos de ser una categoría de rango “inferior” a la realidad, es una verdadera estructura del ser del *Dasein*; categoría que lo caracteriza de un modo mucho más propio que la de “cosa” o “substancia”. En la expresión “posibilidad” resuena constantemente un doble sentido: como poder, como la capacidad o potencia que se posee, pero también –y sobre todo– la posibilidad como aquello que pertenece al futuro, a un no-ser-todavía. Así pues, resulta claro que aquello a lo que la noción de posibilidad se opone netamente es a una interpretación del ser del *Dasein* en términos de un puro *ser ante los ojos* o un mero *estar-ahí* (*Vorhandensein*). Frente al mero *estar-ahí* de las cosas, el *Dasein* se relaciona con su propio ser no como frente algo presente y concluso, sino como frente a una posibilidad. Heidegger lo señala con todas sus letras:

El *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad (*Möglichkeit*) y no la “tiene” (*hat*) solo como una propiedad que estuviera-ahí (*Vorhandenes*). Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* (*kann*) en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o bien sólo ganarse “aparentemente”. (Heidegger 1997 §9)

Observemos que Heidegger dice que el *Dasein* es (*ist*) su posibilidad y no simplemente la *tiene* (*hat*). Obviamente una manera habitual de pensar la posibilidad implica la degradación de su carácter ontológico: es la posibilidad ontológicamente minimizada y desplazada al dominio del no-ser (todavía). Sin embargo, si bien las posibilidades pertenecen, en cierto sentido, al dominio del no-ser, también es cierto que conciernen al *Dasein* a modo de auténticas estructuras de su existencia. Y le pertenecen no en el sentido débil de “meras posibilidades”, sino como aquello que *es* de un modo eminente. Esto y no otra cosa es lo que Heidegger denomina *Existenz* –a diferencia de la *existencia* como puro *Vorhandensein*–. De acuerdo con lo señalado hasta el momento, se puede afirmar que Heidegger, a través de la noción de *existencia* y su prioridad, intenta pensar la identidad –el *Selbst* del *Dasein*– según unas categorías que escapen al modelo de la *essentia* como *subiectum*. Pensamos incluso que, en gran medida, el propio *Ser y tiempo* puede ser interpretado como un intento de repensar la identidad del *Dasein* –su mismidad– sobre unas bases distintas a las de la tradición filosófica, en particular las de la modernidad. Estas nuevas bases bien pueden expresarse también en términos de temporalidad, finitud o historicidad. Esto se hace evidente en las notas del “*Handexemplar*” que explican el *Zu-sein* (notas b y d). De ellas

se deduce que en el “tener-que-ser” se prefigura tanto el carácter de *acontecer histórico* (*Geschichtlichkeit*) del “ser” que-tiene-que-ser, como el carácter *destinal* (*Bestimmung*) del “tener” del tener-que-ser. El “tener-que-ser”, en este sentido, indica formalmente la índole *histórico destinal* del *Dasein*.

4

Pero esboceemos, aunque solo sea de una manera por el momento enteramente programática, algunos aspectos de este carácter histórico del *Dasein*. Como es sabido, Heidegger piensa la historicidad enteramente al hilo de una reflexión sobre la muerte, esto es, en relación con lo que denomina *Sein zum Tode* como auténtica estructura de la existencia humana, y ello a tal punto, que llega a afirmar que “El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad (*die Endlichkeit der Zeitlichkeit*), es el fundamento oculto (*verborgene Grund*) de la historicidad del *Dasein*” (Heidegger 1997 §74). La muerte, o más exactamente la *muerte propia*, es el fundamento oculto de la historicidad del *Dasein*. ¿Cuál es la relación entre muerte e historicidad? ¿Por qué la muerte es el *fundamento oculto* (*verborgene Grund*) de la historicidad? Recordemos que en el parágrafo 53 Heidegger ha tratado lo que denomina “proyecto existencial” (*existenziale Entwurf*) de la muerte propia. La proyección de la muerte consiste en un anticipar o adelantar (*Vorlaufen*) la posibilidad *en cuanto* posibilidad, sin convertirla en algo puramente disponible: es lo que Heidegger denomina *adelantarse hasta la posibilidad* (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Esta *anticipación existencial* de la muerte es el fundamento oculto de la historicidad. Ahora bien, el *estar vuelto hacia la muerte* pretende dar cuenta del *ser total* del *Dasein*. El *Dasein* no es lo que *puede ser* hasta que muere; mientras el *Dasein* es, siempre hay algo que falta, siempre hay un resto pendiente. Sin embargo, precisamente cuando logra su *ser total*, el *Dasein* ya no es más. La *anticipación existencial* de la muerte significa, pues, la posibilidad de una *totalización* de la existencia, la cual no sería posible si el *Dasein* no la pudiese anticipar o adelantar (*Vorlaufen*). Solo gracias a esta *anticipación existencial* de la muerte como posibilidad, el *Dasein* logra su ser total y se apropia del *sí mismo* (*Selbst*). Hay, sin embargo, una grave dificultad que Heidegger consigna: “¿Ha sido efectivamente llevado el todo del *Dasein* (*Ganze des Daseins*), desde el punto de vista de su modo propio de *estar-entero*, al haber previo (*Vorhabe*) del análisis existencial?” (Heidegger 1997 §72). El *estar vuelto hacia fin* (*Sein zum Ende*) parece haber dado cuenta solo parcialmente del *ser total* del *Dasein*. La muerte, estrictamente hablando, es solo uno de los fines que comprende el ser total del *Dasein*: el otro fin es el comienzo (*Anfang*), el nacimiento (*Geburt*). La integridad

del *Dasein* abarca, pues, no solo un *Sein zum Ende*, sino también un *Sein zum Anfang*. Este *estar vuelto hacia el comienzo* expresa el otro extremo que conforma la totalidad; no solo la muerte, sino también el nacimiento. El *Dasein* es tanto un *ser mortal*, como un *ser nativo*.² Por esta *condición nativa* el *Dasein* orienta su existencia no solo *hacia delante*, hacia el fin, hacia el futuro, sino también *hacia atrás*, hacia el comienzo, hacia el pasado. De allí unilateralidad de la exégesis de la totalidad del *Dasein* como un mero *Sein zum Tode*:

El *Dasein* –afirma Heidegger– fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No solo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo (*Sein zum Anfang*), sino, además, y sobre todo, el *extenderse* (*erstrecken*) del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), esa trama en la que sin embargo está envuelto constantemente. (1997 §72)

Si se trata de ser fiel al ser total del *Dasein* no solo hay que fijar la atención en el *estar vuelto hacia el fin*, sino también en el *estar vuelto hacia el comienzo*. Pero no solo eso. El *todo* o la integridad a que se refiere Heidegger no es el todo simultáneo o meramente sincrónico, sino el todo que se prolonga diacrónicamente *desde* el nacimiento *hasta* la muerte. Es esta prolongación dinámica de la existencia, que acontece *entre* los extremos del nacer y el morir, la que debe ser alcanzada como un todo. En definitiva, aquello a lo que hay que atender es a la “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*). La expresión “*Zusammenhang*” significa cohesión, conexión, coherencia, continuidad. La vida no es una totalidad constituida por instantes discretos o discontinuos, sino una verdadera trama o urdimbre que acontece entre los extremos definitorios del nacimiento y la muerte.

2 Esta *condición nativa* del *Dasein* no siempre ha sido destacada con suficiente intensidad. Al contrario, no han escaseado las críticas que han interpretado la existencia del *Dasein* como orientada unilateralmente por la muerte, no faltando incluso quienes le han otorgado a esta orientación rasgos “negativos” y sombríos. De allí que hayan surgido a menudo disyuntivas, tales como una filosofía “para” la vida o una filosofía “para” la muerte. Estas oposiciones, demasiado simples, son completamente injustificadas. Heidegger no solo considera unilateral la exégesis del *Dasein* como un simple *Sein zum Ende*, sino que, además, su interés estriba precisamente en el todo que se extiende entre el nacimiento y la muerte. Es cierto que en Heidegger la temporalidad está imperada esencialmente por el futuro –y, por lo mismo, por la muerte–. Sin embargo, el futuro –como veremos posteriormente– no puede entenderse separadamente del pasado y el presente. Por lo mismo, en la trama de la vida, la muerte mantiene también una peculiar unidad con el nacimiento.

Efectuando una leve transposición, podría decirse que la vida humana posee una *unidad narrativa*.³ De allí la relación entre la *trama de la vida* y la historicidad.

5

Pero hablar de *trama de la vida* (*Zusammenhang des Lebens*) es hablar al mismo tiempo de temporalidad. El análisis que realiza Heidegger de la temporalidad, correlativo a la consideración del *continuum* de la vida, quiere evitar una interpretación del nacer y el morir, del pasado y del futuro, en términos de un simple *Vorhandensein*. Como lo hemos señalado, la expresión *Vorhandensein* significa “ser ante los ojos”, “estar ahí delante”. La *trama de la vida* es interpretada a menudo como una secuencia de vivencias donde lo propiamente real es el presente, en tanto que las vivencias pasadas y futuras no son “reales”. El pasado es concebido aquí simplemente como lo que está *por detrás* y el futuro como lo que está *por delante*. El resultado de esta interpretación es no solo que el pasado y el futuro no son considerados como “reales”, sino, además, que el tiempo queda reducido a un mero *estar ahí*, a una simple *presencia*. La pregunta, sin embargo, como lo enfatiza Heidegger, estriba en el *prolongarse* o extenderse (*erstrecken*) del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. En esta prolongación, el *Dasein* no existe como una *suma* de vivencias que desaparecen después de haber sido “reales” en algún momento. Tampoco es posible

3 Hablar de una *identidad narrativa* ciertamente responde a un cierto horizonte polémico. Este horizonte polémico, muy probablemente, no es otro que aquellas concepciones puramente substancialistas u objetivistas del yo, propias de la tradición más típicamente moderna. Frente a una identidad trascendental, frente a un yo cerrado, ajeno al mundo, fuera de todo devenir e inmune al tiempo, las concepciones narrativistas del yo enfatizan en el carácter dinámico y temporal de la identidad humana. El yo no es, sin más, una especie de “cosa” compacta y cerrada, hecha de una vez para siempre; un sujeto que primero se constituya en una especie de “adentro” y que luego deba salir “afuera” para vincularse con el mundo. Esta subjetividad “caja” o “jaula” ha sido ya criticada en todos los tonos por la filosofía contemporánea. Posiblemente uno de los aciertos más fecundos de la filosofía actual sea el abandono del modelo sujeto-objeto para explicar la identidad. La identidad humana no es solo una identidad extática, volcada constitutivamente al mundo, sino además, si se nos permite la expresión, una identidad fisurada, extendida en el tiempo. Sin embargo, esta identidad descomprimida temporalmente no es simplemente la de una mera sucesividad de momentos inconexos, constituida por instantes discretos, fugaces y puramente contingentes, sino una unidad de sentido. Lo que el concepto de *identidad narrativa* parece negar doblemente es lo siguiente: la identidad de la vida humana no es ni la de un sujeto trascendental ajeno al tiempo y al devenir, ni la de un sujeto temporal sin orden y sentido trascendente. Temporalidad y temporalidad con sentido, tales parecen ser las exigencias de la *identidad narrativa* de la existencia humana.

interpretar este “uno tras otro” de las vivencias como una especie de recipiente que es llenado desde fuera, a la manera de una relación puramente aditiva. En realidad, es el propio *Dasein* el que, *desde sí mismo*, se prolonga. El *entre* el nacimiento y la muerte ya está incluido en el propio ser del *Dasein*. De ello se sigue que nacimiento y muerte no son dos “irrealidades” que rodeen al *Dasein*, sino extremos que constituyen su propio ser.

Comprendido existencialmente, –señala Heidegger– el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El *Dasein* fáctico existe nativamente (*existiert gebürtig*), y nativamente muere (*gebürtig stirbt*) también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. (1997 §72)⁴

En la existencia del *Dasein*, nacer y morir no son un mero *ya no estar ahí* o un simple *todavía no estar ahí*. Como lo hemos destacado, la trama temporal de la vida humana no puede ser interpretada desde la categoría del *estar-ahí* (*Vorhandensein*). Las expresiones que Heidegger emplea son lo suficientemente connotativas de esta imposibilidad: el *Dasein* fáctico *existe nativamente y nativamente muere*. Con ello lo que se quiere enfatizar es, sin duda, la continuidad (*Zusammenhang*) entre el nacimiento y la muerte. La pregunta por la *trama* del *Dasein* es, sin embargo, el problema de su “*gestarse histórico*” (*Geschehen*). La expresión “*Geschehen*” significa evento, acontecer, acaecer, advenir. El problema es acerca de la proveniencia o advenir histórico del *Dasein*. *El acontecer del Dasein* se define por su “prolongación” (*Erstreckung*). Es a este extenderse o prolongarse, o como lo señala Heidegger, a este “extenderse extendido” (*erstreckten Sicherstreckens*), al que llamamos el *gestarse histórico* (*Geschehen*) del *Dasein*. Poner al descubierto la estructura de este *gestarse* histórico significa comprender ontológicamente la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*).

6

Destaquemos algunos aspectos del desarrollo precedente. Es importante sobre todo subrayar que el problema de la historicidad se origina en Heidegger por la necesidad de dar cuenta del *todo* de la vida. La muerte es solo uno de los extremos de ese todo; el otro

4 La traducción de Rivera es más exacta que la de Gaos: “*El Dasein fáctico existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte*”. La expresión *gebürtig* significa habitualmente “nacido de” o “natural de”. Gaos traduce la expresión “*gebürtig stirbt*” como “naciendo muere en el acto”, mientras que Rivera lo hace por “nativamente muere”. La fórmula de Rivera subraya mejor y más concisamente el carácter “operante” del nacer en el morir.

extremo es el nacimiento. La historicidad, por consiguiente, es una realidad que mantiene una peculiar relación con la *condición nativa* del *Dasein*. Pero el nacimiento, asimismo, no es meramente un extremo que deba interpretarse como un inicio que queda simplemente rezagado en el pasado, como tampoco la muerte puede ser concebida como otro extremo pendiente en el futuro. La concepción del todo del *Dasein* es la de una unidad temporal que se distiende tanto respecto del pasado como respecto del futuro. El concepto de “*Zusammenhang des Lebens*” –“continuidad” o “trama” de la vida– apunta a destacar no solo la naturaleza temporal de la vida, sino además su cohesión o coherencia. Dicho de otro modo, es evidente que la unidad del *Dasein* –su *Selbst*– no es la de una conciencia trascendental ajena al tiempo, pero tampoco la de una temporalidad carente de sentido o significación. El *Selbst* se constituye temporalmente, esto es, no es un *todo dado* desde el principio, sino que es un “evento”, un “acontecer” (*geschehen*). Que la unidad del *Dasein* sea una *unidad acontecida* no hace sino revelar su historicidad radical. Por ser una *unidad acontecida* –o, si se quiere, “devenida”– es que revelar la historicidad significa al, mismo tiempo, dar cuenta del “estirarse” o “prolongarse” (*erstrecken*) del *Dasein*. En este *prolongarse* o extenderse reside su historicidad. Ciertamente con la idea de “prolongación” Heidegger quiere evitar reducir la existencia a un momento que se agota o termina simplemente en un puro *presente*, en un simple *estar-ahí* (*Vorhandensein*), ya sea como comienzo o como fin. De allí la estrecha unidad “nacimiento-muerte” como expresión de la historicidad o, lo que es lo mismo, como expresión de la *unidad acontecida* de la existencia humana. A estas alturas, ciertamente, es claro el sentido en que Heidegger utiliza la expresión “historicidad” (*Geschichtlichkeit*). La historicidad es el carácter aconteciente del prolongarse del *Dasein*. De hecho, el término “*Geschichtlichkeit*” deriva de “*geschehen*”, cuyo significado es acontecimiento, evento. Una cosa es, pues, la historia como acontecer y otra la historia como saber. La historia como saber, como “ciencia histórica”, se dice en alemán “*Historie*”. La historia como saber y el carácter histórico de los objetos remiten, finalmente, a la propia historicidad del *Dasein*: “*Primariamente histórico* –insiste Heidegger– es el *Dasein*” (1997 §73).

7

Pero recapitemos lo dicho hasta ahora. No hay duda de que Heidegger, al hilo de las críticas antes señaladas, intenta no solamente desmontar la tradicional concepción del hombre como *subiectum*, sino además –y sobre todo– pensar la *identidad* humana en términos diversos a como lo ha hecho la tradición. La mantención y retorno de nociones tales como *sí mismo* (*Selbst*), o bien la

idea misma de “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), implican desde ya una cierta reposición de la idea misma de identidad. Es cierto que el *Dasein* ya no puede ser pensado como “esencia” (*Wesen*) o como un simple “estar-ahí” (*Vorhandensein*), pero desde el momento en que la vida humana no se conforma por instantes puramente inconexos o fragmentarios, sino por una verdadera urdimbre que *acontece* entre los extremos definitorios del nacimiento y la muerte, no cabe sino admitir que la noción misma de *identidad* no ha sido completamente abolida. Esta identidad no es la identidad de la *substantia*, pero es una *identidad histórico-acontecida*. El hecho mismo, ya significativo, de que la propia temporalidad del *Dasein* se caracterice precisamente por la *unidad* de los tres éxtasis del tiempo es índice suficiente de que lo que allí también se expresa es la propia *identidad* temporal del *Dasein*. La conocida fórmula “La ‘esencia’ (*Wesen*) del *Dasein* consiste en su existencia” no solamente toma las debidas distancias y precauciones frente al término “esencia”, como a menudo se destaca, sino además, hay que decirlo también, lo mantiene y, en la misma medida, sugiere no su supresión, sino más bien una transformación de su sentido; y ello porque, en definitiva, si bien la “esencia” del *Dasein* no puede ya ser interpretada con las categorías puramente “cósicas” del *subiectum* clásico –y particularmente moderno–, tampoco cabe eliminar completamente la designación de una cierta *unidad esencial*. La provocación de Heidegger no consiste, pues, simplemente en la abolición del sujeto –como nos lo quiere dar a entender cierta retórica de la “muerte del sujeto”–, sino más bien en el desafío de pensar la unidad humana –su “esencia”– sobre otras bases. Estas bases no consisten en la disolución del sujeto en la pura dispersión y evanescencia, sino en la peculiar unidad e inteligibilidad de la vida humana como unidad histórico-acontecida. Una prueba de ello es que por más que Heidegger se esfuerce por desmontar la noción sujeto, no parece poder evitar una cierta presencia residual de este. En otras palabras, por más que intente eliminar la noción misma de *subiectum*, parecen igualmente persistir algunas de sus notas constitutivas.

8

Señalemos algunos ejemplos de esta persistencia residual. Por lo pronto, en la propia determinación inicial del *Dasein* como un “tener-que-ser” (*Zu-sein*). El tener-que-ser, ya lo hemos señalado, se opone a la idea de interpretar el *Dasein* como un mero “estar-ahí” (*Vorhandensein*). El “estar-ahí” indica una suerte de presencia compacta, maciza, una especie de identidad no fisurada, ni distendida. Las cosas, “pura presencia”, *están ahí de una vez*, por así decirlo.

Pero el *Dasein* no está dado de una vez: tiene-que-ser. Sin embargo, tal tener-que-ser no se mueve en una pura indefinición, sino siempre respecto de una posible propiedad (*Eigentlichkeit*) o impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). La propia caracterización del *Dasein* como un ser posible (*Möglichsein*) no alude a una vacía indeterminación o a una simple contingencia, sino siempre a una relación *consigo mismo*:

El *Dasein* no es algo que está-ahí (*Vorhandenes*) y tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible (*Möglichsein*). El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del *Dasein* concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del “mundo”, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo (*zu ihm selbst*), por-mor-de sí. (Heidegger 1997 §31)

La posibilidad del *Dasein* se distingue, pues, tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de lo que está-ahí. Una cosa es la posibilidad como categoría modal de lo que está-ahí (*Vorhandenes*) y otra la posibilidad como un existencial (*Existenzial*). Mientras la posibilidad como categoría modal es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad, la posibilidad como existencial es una determinación ontológica *positiva* del *Dasein*:

La posibilidad (*Möglichsein*) que el *Dasein* es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica (*logischen Möglichkeit*) como de la contingencia (*Kontingenzenz*) de algo que está-ahí (*Vorhandenes*), en cuanto que con este puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, la posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. En cambio, la posibilidad, entendida como existencial (*Möglichkeit als Existenzial*), es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*. (Heidegger 1997 §31)

Tan *positiva* es la posibilidad como un existencial, que lejos de flotar en el vacío, en una pura indiferencia de la voluntad, es de un extremo a otra una *posibilidad arrojada* (*geworfene Möglichkeit*).

9

Es precisamente por esta referencia a una posibilidad propia, a un proyecto arrojado y fáctico, que Heidegger puede *reiterar* el imperativo pindárico:

Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y su carácter proyectivo (*Entwurfcharakter*), y porque él es lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!” (*werde, was du bist!*). (1997 §31)

La exhortación “sé lo que eres” o “llega a ser el que eres” es ciertamente una fórmula ambigua y paradójica: ¿acaso el hombre no es un ente que tiene que llegar a ser?, o todavía, ¿acaso no es necesario *ser ya* para llegar a ser?, o bien, ¿cómo es posible llegar a ser lo que se es, si precisamente se es? Ciertamente la cuestión concierne al carácter mismo de la posibilidad (*Möglichkeit*). Como hemos dicho, la noción de *posibilidad* está en el centro mismo de la interpretación heideggeriana del *Dasein*, e incluso atraviesa todo *Ser y tiempo*. Lo relevante para nuestros propósitos es, por una parte, connotar que la noción de posibilidad siempre expresa un “más” de lo que *de facto* se es, pero, por otra parte, tampoco este “más” –por el hecho de pertenecer a un “no-todavía”– es ontológicamente “menos”, sino justo una determinación *existencial* del *Dasein*. No obstante, este “ser-más” no expresa simplemente una pura indeterminación: la posibilidad nunca es más de lo que fácticamente es. O, en otras palabras, al poder-ser le pertenece esencialmente la facticidad. Es esta última nota de la *posibilidad existencial* la que nos conduce precisamente a reorientar la crítica heideggeriana de la subjetividad hacia derroteros muy distintos de los de su simple abolición. Es de presumir que la interpretación de la crítica heideggeriana de la idea de sujeto como simple revocación haya estado indisolublemente ligada, en la década de los años 30, a la primera recepción de *Ser y tiempo* por parte del existencialismo francés. Es aquí donde la recepción que hizo Sartre de esta obra juega un rol decisivo, el cual no ha dejado de influir soterradamente en las actuales filosofías de la “muerte del sujeto”. Expresiones tales como deconstrucción, descentramiento, diseminación, discontinuidad, fragmentación, diferencia, dispersión, fluidificación, etc., son una clara indicación de la pervivencia de esta interpretación, que tiende a derogar no solamente toda exégesis de la subjetividad en términos de esencia –incluso de “esencia”–, sino además cualquier resto o excedente del *subiectum* clásico. El gesto de Heidegger no parece ser –según creemos haberlo mostrado– el de la pura y simple abolición del *subiectum* y sus implicancias, sino más bien su transformación en claves de tiempo e historicidad.

Bibliografía

Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Gaos, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Rivera, J. E. (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Kluge, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.