

Abordajes fenomenológicos sobre el Yo

Franco Puricelli

francopuricelli89@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Ariela Battán Horenstein

Recibido: 04/05/17 / Aceptado con modificaciones: 06/09/17

Resumen

La problemática sobre el Yo se ha planteado en la fenomenología –y en la filosofía en general- a partir de dos problemas: por un lado, la unidad de la conciencia, y por otro lado, la referencia al Yo de cada percepción, pensamiento, etc. El presente trabajo recorre distintas maneras en que la fenomenología ha abordado dichas cuestiones (Husserl, Heidegger, Sartre) y se sirve de los conceptos de los autores analizados para abrir el interrogante sobre una eventual superación del concepto de Yo. En el recorrido, se trabajan distintas temáticas vinculadas a la discusión central, como por ejemplo la relativa a personalidad o impersonalidad de los pensamientos y vivencias en general, la posibilidad o imposibilidad de que el Yo sea un mero concepto de la reflexión, la ampliación de nuestra noción de subjetividad más allá del Yo como sujeto individual.

Palabras clave: fenomenología – Yo - conciencia

1. Introducción

La fenomenología define a la conciencia como una corriente de vivencias, como un constante fluir de percepciones, emociones, pensamientos. Ahora bien, al momento de determinar cómo se constituye la unidad de esta corriente de vivencias, surgen numerosas dificultades. ¿Qué determina en cada caso que un conjunto de vivencias conforme un todo unitario y ordenado? Todo el tiempo damos por hecha cierta disposición en las vivencias, nos referimos a unidades tales como “el que percibe”, “el que conoce”, “la persona”, “yo”, “nosotros”. En todo momento asumimos que las vivencias no están –por decirlo de alguna manera- sueltas o desconectadas entre sí, sino que conforman unidades superiores (las conciencias) y que se ordenan en comportamientos orientados a fines.

Al mismo tiempo, toda percepción o pensamiento parece estar referido a un sujeto que es quien percibe o piensa. Este sujeto de

las vivencias, se dice, es el Yo. Decimos “yo veo el vaso sobre la mesa”, “yo pienso que el clima aquí es muy bueno”. No es posible concebir estos actos de conciencia desconectados de un Yo: todo “ver el vaso sobre la mesa” o “pensar que el clima aquí es muy bueno” refiere siempre a un Yo que es el sujeto de ese ver o pensar.

Estas dos cuestiones –la unidad de la conciencia y el “yo pienso”- introducen la problemática que abordaremos en este trabajo. Cuando decimos “yo pienso”, ¿a qué clase de entidad nos referimos? Además, ¿cómo explicamos la unidad de la conciencia? ¿Cómo damos cuenta del hecho de que las vivencias conforman una corriente unitaria y ordenada, en lugar de estar simplemente desconectadas, en amontonamientos y dispersiones casuales? Si afirmamos que esta unidad se debe a su estar todas referidas a un mismo Yo, ¿qué es entonces este Yo y cómo actúa, de qué manera dispone de las vivencias?

El principal desafío en este punto es tratar de encontrar una manera de dar cuenta de la unidad de la conciencia y del Yo, pero sin caer en las formulaciones tradicionales del sustancialismo -como es el caso de la distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante-, las cuales simplemente postulan la unidad *a priori*, por definición, y constituyen ámbitos supra-empíricos ajenos a toda descripción positiva.

El intento de dejar a un lado el sustancialismo, en este caso concreto como en general respecto de cualquier temática, es complejo y difícil de sostener. Exige rechazar formas de pensamiento arraigadas profundamente en el sentido común y tratar de mantener la coherencia en terrenos oscuros para la reflexión. La fenomenología ha tenido aquí uno de sus puntos más interesantes y al mismo tiempo más polémicos.

La problemática del Yo y de la unidad de la conciencia ha sido tratada por Edmund Husserl y sus discípulos en forma insistente, llegando a distintas conclusiones y poniendo de relieve distintas perspectivas del problema. En el presente trabajo analizaremos algunos de estos abordajes fenomenológicos, pertenecientes tanto al padre de la fenomenología como a otros autores inspirados en él. En primer lugar, nos ocuparemos de las tesis defendidas por Husserl en *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*, dando cuenta de algunos de los motivos que lo llevaron a modificar su visión sobre el Yo entre un trabajo y el otro. En segundo lugar, expondremos la tesis sartreana sobre la trascendencia del Yo. Por último, analizaremos las implicancias de la noción heideggeriana de *Dasein* en tanto punto de partida para una crítica y superación de la idea de Yo.

2.a La unidad de la conciencia

Acaso como un intento de dejar a un lado el sustancialismo, en *Investigaciones Lógicas* Husserl sostiene que el Yo del que muchos filósofos hablan -esa entidad particular que

hace las veces de soporte de las vivencias, que las une y las ordena- en realidad no existe, al menos en los términos en que se lo suele describir. No hay, además de las vivencias, una entidad (el Yo) que las contenga y a la que estén referidas. Cuando decimos "Yo pienso" no estamos hablando de dos entidades distintas, el Yo por un lado y la vivencia o pensamiento por el otro, la segunda contenida en la primera o siendo accidente de ella. El único Yo posible, al que nos referimos siempre en la vida cotidiana y en las investigaciones psicológicas y filosóficas, es el Yo empírico que surge de la unidad que las propias vivencias se proporcionan en función de sus propiedades y leyes de asociación.

«Los contenidos de conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes.» (Husserl, 1967: Inv. V, §4)

La corriente de las vivencias no necesita, para tener orden y unidad, de un principio o entidad distinta de ella misma que haga de soporte y fundamento. Se basta para ello consigo misma, con las propias leyes universales que rigen su ser y su devenir. Las vivencias se encuentran por su propia naturaleza referidas unas a otras, unidas en todos más complejos, formando estructuras que se desenvuelven en base a leyes. La unidad de la conciencia no viene dada por algún principio añadido a las vivencias, sino por las legalidades que las caracterizan intrínsecamente. Las propias vivencias organizadas en un todo más amplio en base a leyes de referencia y asociación constituyen lo que llamamos el Yo, que es de naturaleza empírica. En ningún caso encontramos el Yo como un principio más allá de lo empírico.

En *Investigaciones Lógicas* Husserl critica duramente la idea de que el Yo se halla frente a las vivencias como algo distinto y no comparable con ellas, estableciendo un tipo de relación particular entre elementos heterogéneos. Dicha teoría no ofrece ningún tipo de explicación sobre la naturaleza del Yo y de su relación con las vivencias. Por el contrario, afirma que es imposible dar cuenta tanto de una cosa como de la otra, desde el momento en que el Yo no es un objeto sino precisamente aquello para lo cual todo objeto es lo que es. Pretender dar una descripción del Yo como si fuera una cosa más del mundo es imposible. En cambio, para Husserl el Yo no es otro que el Yo empírico, constituido por la unidad y el orden que las propias vivencias tienen por naturaleza. Este Yo no es un principio más allá de la experiencia, sino que es percibido cotidianamente como un objeto empírico más.

«No puedo entender la referencia intencional del yo a sus objetos de otro modo que representándome que pertenecen a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia aquellas vivencias intencionales cuyo objeto intencional es el cuerpo del yo, el yo como persona espiritual y el sujeto yo empírico entero (yo, el hombre), y que estas vivencias intencionales constituyen a la vez un núcleo fenomenológico esencial del yo fenoménico.» (Husserl, 1967: Inv. V, §8)

¿Qué quiere decir entonces la expresión “yo pienso”? Según Husserl, cuando decimos que el Yo piensa algo o que se representa algo, decimos que en el entramado de vivencias que constituye el Yo empírico se halla presente cierta vivencia cuya naturaleza específica es el pensamiento o representación del objeto respectivo. (Cf. Husserl, 1967: Inv. V, §12) El “yo pienso” no aparece sino en un acto de reflexión que vincula la referencia al objeto con la consideración del entramado total de las vivencias. Cotidianamente estamos sumidos en

la referencia a los objetos, en las vivencias de percepción, fantasía, emoción, pensamiento. Aquí no es posible advertir todavía nada sobre el Yo como un presunto punto de referencia de los actos intencionales. El Yo surge a partir de un cambio descriptivo producido por la reflexión, un cambio que implica el paso de la consideración de las cosas del mundo a la consideración de las mismas vivencias o actos intencionales. La referencia al Yo no se encuentra por tanto realizada de hecho en toda vivencia, sino que es *posible* realizarla a partir del mencionado cambio descriptivo.

2.b El Yo trascendental

En los inicios de sus investigaciones, como hemos visto, Husserl se inclina en favor de la idea de que no es necesario el Yo como un principio adicional a los actos de conciencia para dar cuenta de la unidad de la misma. La unificación de la conciencia tiene lugar como resultado de las propias leyes que rigen el ser de los actos. Uno de los principales críticos de esta tesis husserliana ha sido el filósofo neokantiano Paul Natorp. Este autor afirma que la postulación de un Yo más allá de las vivencias (de un Yo puro) sigue siendo necesaria, ya que la teoría de Husserl no brinda una adecuada caracterización de los enunciados del tipo “yo pienso”, “yo soy consciente de algo”. Estos enunciados, según Natorp, no parecen ser reducibles a enunciados en los que se refiere una parte a un todo. La referencia de un pensamiento a un Yo no puede igualarse al hecho de estar-juntas ciertas vivencias, al hecho de que ese pensamiento forme parte de un conjunto más amplio de pensamientos. “Yo pienso A” no quiere decir “A forma parte de un conjunto de contenidos A, B, C.” La teoría de Husserl parece estar diciendo que la totalidad de vivencias puede ser consciente de uno de sus elementos individuales y que en eso consiste la referencia de un pensamiento al Yo. (Cf. Mohanty, 2008: 127/8)

En el texto de *Ideas*, acaso haciéndose eco de estas críticas, Husserl modifica su visión del Yo, dando lugar ahora sí a la postulación de un Yo puro. Todo acto intencional es considerado entonces como un acto del Yo, como un acto que procede del Yo. Esta referencia de los actos al Yo no es simplemente potencial, no se vuelve efectiva únicamente mediante la reflexión. Es un elemento esencial e indisoluble de cada acto. Esto se muestra en el hecho de que la reducción o epojé, si bien deja a un lado cualquier consideración sobre el yo empírico, no puede sin embargo eliminar el rasgo esencial de toda vivencia, según el cual ésta ha de ser siempre vivencia de un Yo.

«No hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto puro del acto: el "estar dirigido a", "estar ocupado con", "tomar posición relativamente a", "experimentar, padecer" algo, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un "desde el yo", o, en un rayo de dirección inversa, "hacia el yo", y este yo es el yo *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción.» (Husserl, 1949: §80)

Este Yo puro, a pesar de su estar-ligado a las vivencias que emanan de él, no puede tomarse en consideración por sí, no puede ser objeto propio de estudio e investigación. No tiene contenido alguno, está vacío de componentes y resulta entonces en sí mismo indescriptible. Sólo se puede describir en sus distintos modos de referencia a las cosas. Únicamente en la descripción de los comportamientos intencionales se pueden distinguir, a pesar de su referencia mutua, la vivencia propiamente dicha del Yo puro que es sujeto de la misma. El Yo se caracteriza entonces a partir de los distintos modos en que "vive" en sus actos como ente libre y sujeto de los mismos. Es así que el estudio de las vivencias tiene tanto su orientación objetiva cuanto su orientación subjetiva.

La idea -sostenida por Husserl en *Investigaciones Lógicas*- de que el Yo empírico es el único al que podemos hacer referencia y que, además, basta para dar cuenta del "yo

pienso", se ve desmentida en el proceso de la reducción fenomenológica. La reducción, al mismo tiempo que pone en evidencia el rol de la conciencia en la constitución de los objetos percibidos y pensados, revela también que el Yo empírico no puede ser el sostén último de los actos y que, por mucho que la propia síntesis de las vivencias pueda dar cuenta en principio de la unidad de la conciencia, no puede decir nada sobre el "yo pienso". El Yo empírico es, como todo objeto, una unidad de sentido constituida en actos de conciencia y no puede ser él mismo sujeto de tales actos. Toda tesis sobre este Yo es puesta entre paréntesis por la reducción y por lo tanto no tiene para la fenomenología más importancia que cualquier otra tesis sobre un objeto concreto. Sin embargo, la consideración del Yo puro no puede dejarse a un lado en ningún caso, el mero fijar la atención en los actos de la conciencia nos conduce a un Yo que no es un objeto constituido, sino más bien aquello a lo que está referida toda vivencia y que es condición de posibilidad de toda constitución de objetos empíricos. (Walton, 2013: 107/8)

2.c Sartre y la tesis de la trascendencia del Yo

La mencionada idea del Yo puro -defendida por autores neokantianos como Natorp y luego por el propio Husserl en *Ideas*- es más tarde nuevamente sometida a un análisis crítico, esta vez por Jean Paul Sartre. En *La trascendencia del Ego* (1938) el filósofo francés propone una caracterización del Yo cercana en algunos aspectos a la defendida por Husserl en *Investigaciones Lógicas* e inspirada también en la fenomenología heideggeriana.

Sartre comienza con una crítica a los neokantianos, a quienes acusa de tomar las condiciones de posibilidad analizadas por Kant y hacer de ellas realidades concretas. Kant afirma, por ejemplo, que el "yo pienso" *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones, lo que es decir, toda

percepción o pensamiento ha de poder ser referido a un Yo. Ahora bien, el neokantismo se basa en esto para afirmar luego que existe de hecho en toda representación una referencia al Yo puro. Mientras que para Kant toda conciencia efectiva es empírica y corresponde a la crítica determinar sus condiciones trascendentales de posibilidad, para Natorp o incluso Husserl existe de hecho una suerte de conciencia supra-empírica que constituye y ordena a la conciencia empírica. Según Sartre, estos filósofos transformaron lo que era un conjunto de condiciones lógicas en un hecho absoluto.

«El yo pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones; ¿pero es necesario entender por eso que la unidad de nuestras representaciones, directa o indirectamente, está realizada por el yo pienso? (...) El Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica de hecho las representaciones entre ellas?» (Sartre, 1968: 15)

Se dice, entonces, que la unidad de la conciencia se explica por la esencial referencia de todas las percepciones y pensamientos al Yo puro. Este Yo es una especie de núcleo permanente que cohesiona y ordena las vivencias y que constituye a partir de ellas una unidad superior. De lo contrario, no existiría nada parecido a una conciencia, tendríamos acaso únicamente una dispersión de ideas, un caos en el que ninguna representación refiere más allá de sí misma ni guarda relación alguna con otra. Ahora bien, Sartre advierte acaso que la postulación de la existencia de un Yo puro es susceptible del mismo tipo de crítica que Hume planteaba respecto de la idea de sustancia, en el sentido de que se pretende con ella dar cuenta de la existencia de unidades en el ámbito empírico a partir de la referencia a unidades existentes en otro ámbito más allá de la experiencia del cual no podemos realizar descripciones específicas. (Cf. Hume, 2003: 11)

Sartre, por el contrario, sostiene que el Yo no se da sino en la conciencia reflexiva y que es posible gracias a una unidad previa de la conciencia que él no constituye. El Yo es una expresión, más que un fundamento, de la unidad que la conciencia tiene por su propia naturaleza y por la síntesis de las percepciones y pensamientos. Como afirmaba el propio Husserl en *Investigaciones Lógicas*, la referencia al Yo no se encuentra realizada de hecho en todo acto de conciencia, sino que se establece luego a partir de un acto de reflexión que vincula el acto concreto a un todo más amplio.

«Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego intencionalidades transversales que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas. Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; decir "una conciencia" es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo.» (Sartre, 1968: 19)

En la conciencia irreflexiva, por tanto, no se da todavía la referencia a un Yo. La dirección a las cosas se realiza sin que aparezca en ningún momento nada parecido al "yo pienso". La conciencia está sumergida por completo en las cosas del mundo y no se toma en consideración directamente a sí misma ni a su propia unidad. Cuando miramos la hora, por ejemplo, no tenemos presente al Yo en el acto de mirar la hora. Tenemos presente el reloj y la información que nos da, acaso alguna tarea u ocupación. El "yo miro la hora" o "yo debo hacer tal cosa" no se encuentran ya realizados de hecho en estos actos, sino que pueden aparecer luego, cuando la conciencia se vuelve sobre sí misma y reflexiona sobre los actos originarios. Es así que un pensamiento irreflexivo sufre una modificación radical cuando se convierte en reflexivo, y un elemento fundamental de esta modificación es la aparición del Yo.

El Yo no es para Sartre un elemento presente de hecho en todo acto. Mucho menos

podemos decir que esta presencia se capte con evidencia absoluta ni que podamos tener pleno conocimiento del Yo con el solo hecho de existir y ser conscientes. Por el contrario, para el francés el Yo es un centro de opacidad, algo de lo que no podemos tener un conocimiento completo. Cuando decimos Yo estamos siempre afirmando mucho más de lo que sabemos con certeza. (Cf. Sartre, 1968: 29) Lejos de ser una realidad simple, el Yo es el resultado de una síntesis compleja e infinita, y su modo de darse contiene siempre algún nivel de inadecuación. ¿Podemos afirmar que todo Yo se conoce a sí mismo en forma inmediata y completa? ¿Podemos determinar con certeza absoluta si una representación emana del Yo o si es padecida por él?

Puede alegarse acaso que el Yo es complejo y opaco en sus determinaciones pero simple y traslúcido en tanto Yo, pero este tipo de argumentación implica ya una separación de ámbitos que resulta en cualquier caso discutible y opinable, y que además presupone lo que debería demostrar: precisamente la distinción entre un Yo empírico complejo y un Yo puro simple que es soporte y fundamento del primero.

El Yo no es nada más allá de los actos de conciencia, no es una especie de entidad supra-empírica que se encuentra detrás de las percepciones y los pensamientos, unificándolos. El Yo trasciende los actos en la medida en que no es reducible a uno o a un conjunto de ellos, pero no porque constituya un ámbito distinto al de la conciencia empírica. Ahora bien, el Yo es una síntesis infinita de percepciones y pensamientos, es la totalidad infinita de los estados y de las acciones. Sartre afirma que el Yo es a la totalidad de los actos de conciencia lo que el Mundo es a la totalidad de las cosas, en el sentido de que el Mundo tampoco es una entidad ni un conjunto de entidades específicas, sino más bien la síntesis infinita de las entidades efectivas y posibles. (Cf. Sartre, 1968: 51)

La reflexión opera entonces la referencia de la vivencia concreta a la totalidad sintética denominada Yo. Ahora bien, no se trata

simplemente de un acto de conectar una parte a un todo. Hay en la síntesis reflexiva que da lugar al Yo una serie de particularidades que dan a esta cuestión su complejidad específica y que hacen dificultoso su análisis. Por un lado, el Yo aparece a menudo como soporte de la vivencia y a veces incluso como fundamento y causa de la misma. Decimos por ejemplo que una determinada percepción es lo que es en tanto percepción de un Yo, decimos también que un Yo es autor de un pensamiento o de una acción. Sin embargo, nunca apresamos el Yo positivamente como una fuente creadora de actos, ni siquiera como un soporte evidente y necesario de los mismos. No nos hacemos verdaderamente una idea de lo que pudiera ser ese polo más allá de las vivencias, esa estructura que puede sobrevivir a la desconexión sucesiva de percepciones y pensamientos. En cierto sentido, el Yo es la síntesis de una espontaneidad que lo excede permanentemente y que le hace dudar de la manera en que están referidos a él esos elementos que componen la síntesis, así como de su capacidad efectiva de disponer de ellos. Cuando la espontaneidad de la conciencia es representada en un objeto, tenemos ante nosotros la noción de Yo.

Podemos decir entonces que el Yo es para nosotros tan conocido y tan desconocido como cualquier objeto. Esto se debe a que nos aproximamos a él también mediante la experiencia y su modo de darse tiene las características propias de los objetos empíricos. No hay una vía especial que nos conduzca hasta el Yo y que lo presente a nuestra consideración como una realidad de otra naturaleza, con su particular modo de evidencia.

El conocimiento del Yo tiene los mismos límites y las mismas dificultades que el conocimiento de los objetos del mundo, con el agregado de que estamos aquí frente a una objetivación de la propia conciencia. El Yo se presenta como un objeto externo respecto del cual no podemos sostener plenamente un punto de vista exterior, no podemos rodearlo ni tomar una distancia adecuada, puesto que de alguna

manera acompaña nuestros movimientos. Por eso es al mismo tiempo íntimo y extraño a la conciencia, es vivencia y objeto. Su manera particular de darse a la conciencia reflexiva determina que no se lo pueda observar más que a través de una vivencia, nunca en forma directa. El Yo aparece cuando un acto reflexivo fija la atención en una vivencia; si por el contrario queremos fijar la atención en el Yo, entonces este objeto se vuelve confuso y sus límites se desvanecen. (Cf. Sartre, 1968: 62/3)

Sartre afirma que «no hay nada que sea objeto y que pueda pertenecer al mismo tiempo a la intimidad de la conciencia.» (Sartre, 1968: 69) Todos los objetos, todas las verdades y todos los valores quedan por tanto fuera de la conciencia. Incluso el Yo, con sus estados y sus acciones, es un objeto del mundo, una unidad trascendente que se da a la conciencia siempre con un fondo de inadecuación. El modo de conocer el Yo es entonces también la experiencia, puesto que se trata en cualquier caso de un Yo empírico. Desaparece por completo la idea de que existe un Yo supra-empírico que se pueda conocer por alguna vía especial, que se dé a una forma de conocimiento distinta de la experiencia. El Yo está en el mundo y es allí donde se lo conoce, en su estar referido a las cosas, en sus acciones y estados. El interior de la conciencia está vacío de objetos y no hay por tanto una "vida interior" en sentido estricto: toda vida se da necesariamente afuera, entre las cosas del mundo. El autoconocimiento es conocimiento del mundo y viceversa, no hay lugar aquí para una filosofía de la introspección. Esto significa, además, que la conciencia irreflexiva es impersonal. Toda personalidad es producto de la reflexión y asimismo objeto trascendente.

2.d El Dasein heideggeriano

Tomando como punto de partida los trabajos de Husserl sobre la conciencia, Martin Heidegger se propone desarrollar una visión superadora de la distinción clásica entre subjetividad y objetividad, tratando de ir en sus

reflexiones aún más lejos que su maestro. Lo interesante del abordaje heideggeriano es la radicalidad con que se propone superar el concepto de Yo, así como en general todos los conceptos utilizados tradicionalmente en el tratamiento de esta problemática.

Heidegger se refiere al ser humano utilizando el término "Dasein", que en alemán significa existencia y que ha sido traducido al castellano por José Gaos como "ser ahí". El autor se inclina por el uso de esta palabra para evitar la carga semántica que arrastran terminologías tradicionales como "hombre", "conciencia", "mente", "persona" o incluso "Yo". El Dasein es el ser humano concreto que se comporta en el mundo respecto de las cosas que se le presentan, sin distinguir entre cuerpo y mente, sin abstraer alguna particularidad, sin delimitar algún aspecto de su existencia.

Es importante aclarar que para Heidegger la filosofía no tiene como objeto de estudio un ente o conjunto de entes particulares, sino el ser en general y sus modos. ¿A qué hacemos referencia cuando decimos que algo es de tal o cual modo, o incluso cuando decimos simplemente que algo es? El Dasein se comporta respecto de las cosas comprendiendo ya el ser de un modo vago y elemental: constantemente hace referencia a sí mismo y a lo que lo rodea haciendo afirmaciones sobre el ser o no ser, ser de un modo o de otro de aquello que se le presenta a consideración.

«Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. (...) Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser (*Seinsverständnis*).» (Heidegger, 2000: §2)

En nuestro comportarnos respecto de las cosas subyace la comprensión del ser como un elemento esencial de ese comportarse. Al

Dasein pertenece entonces la comprensión del ser como un elemento definitorio de lo que él mismo es: el Dasein es aquel ente que comprende desde ya el ser de tal o cual manera y que se comporta respecto de él en base a dicha comprensión. Es en virtud de esto que el Dasein no puede concebirse jamás como una sustancia o como una entidad encerrada en sí misma, puesto que el Dasein es, por su propia naturaleza, comprensión de aquello que él mismo no es. Su ser se define por el comportarse respecto de las cosas, por la apertura al mundo.

Es así que, a diferencia de los otros entes, el Dasein posee una interpretación de sí mismo y de las cosas que se le presentan. Desde siempre se desenvuelve en el mundo en base a dichas interpretaciones. Por ese motivo, tampoco tiene sentido dar una definición de nosotros en función de algún rasgo particular, y decir por ejemplo que somos animales racionales, sustancias pensantes, hijos de dios, seres egoístas o máquinas complejas. El Dasein puede interpretarse a sí mismo en base a estos conceptos y otros tantos, pero ninguno de ellos le pertenece esencialmente. El Dasein es simplemente comprensión de sí y del mundo. (Cf. Dreyfus, 1991: 23)

Por ese motivo, podemos afirmar que el Dasein o "ser ahí" no se limita a estar en el mundo entre las otras cosas como una más. Su modo de ser implica la comprensión y por lo tanto también una forma particular de estar referido a las cosas y a sí mismo. Al Dasein le conciernen su ser y las posibilidades de su ser de un modo especial, íntimo. Antes que determinarse por particularidades materiales, antes que ser susceptible de una definición que abarque un conjunto de rasgos predominantes, el Dasein es aquel ente que comprende el ser y está arrojado a sus posibilidades. A este modo de ser propio del Dasein Heidegger lo denomina "existencia".

«El "ser ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente señalado porque en su ser *le va* este su ser. (...) Y esto a su vez quiere decir: el "ser ahí" se comprende en

su ser, de un modo más o menos expreso. (...) El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí", lo llamamos "existencia". Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un "qué" de contenido material. (...) El "ser ahí" se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo.» (Heidegger, 1997: §4)

Ahora bien, que nos mantengamos en cierta comprensión del ser no quiere decir que sepamos adecuadamente lo que el ser es. No podemos fijar en conceptos aquello que tenemos entre manos cada vez que nos dirigimos al ente; por eso Heidegger llama a esta comprensión "de término medio", es decir, todavía no filosófica y llena de vaguedades e imprecisiones. La filosofía parte de la comprensión de término medio inherente al Dasein y busca desarrollar la ontología, la ciencia del ser. Por eso la filosofía no tiene que buscar su objeto en algún ámbito inaccesible o particular, en un más allá de la conciencia o del mundo. El objeto de estudio de la misma ha de hallarse en el trato mismo del Dasein con el mundo, puesto que el ser es en cada caso el ser de un ente y el ente no es otra cosa que aquello que es. Cuando distinguimos entre las ciencias positivas del ente y la filosofía como ciencia del ser, no estamos por tanto delimitando dos universos diferentes o dos sustancias separadas. Estamos poniendo atención en distintos elementos dentro del mismo ámbito de la experiencia. La diferencia entre el ser y el ente surge del mismo trato con las cosas del mundo.

2.d.1 *El ser-en-el-mundo y el "ser a la mano"*

Hay dos elementos fundamentales de la reformulación heideggeriana de las nociones de subjetividad y objetividad: en primer lugar, la caracterización del Dasein como ser-en-el-mundo, y por otro lado, la caracterización de lo dado en la experiencia como "ser a la mano".

Mediante estos dos desarrollos, Heidegger pretende romper con las distinciones tajantes del tipo sujeto-objeto o Yo-mundo, asumiendo que para entender cualquier "polo" de estas relaciones es necesario referirse al otro, en la medida en que se constituyen mutuamente.

El Dasein es, pues, aquel ser cuya existencia se caracteriza por el hecho de tener lugar y desarrollarse desde siempre en lo que llamamos un mundo. El ser-en-el-mundo no le adviene como algo a posteriori y accidental, sino que constituye la existencia humana del modo más esencial y es por tanto un rasgo indisoluble de la misma. Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que el Dasein habita un mundo, que desarrolla su actividad en un mundo, que pertenece a un mundo? En la descripción del ser-en-el-mundo como elemento estructural del modo de ser del Dasein tenemos acaso el más importante aporte de Heidegger a la filosofía y, además, una herramienta fundamental en el intento de dejar atrás la idea de concebirnos a nosotros mismos como sustancias pensantes enfrentadas a sustancias materiales, como almas metidas dentro de un mundo material, como puros ojos que observan puros objetos.

«El "ser en" dista tanto de mentar un espacial estar "uno en otro" entes "ante los ojos" (...) procede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "cultivo algo" (...) El "ser ahí" no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse auestas una relación al mundo.»
(Heidegger, 1997: §12)

Heidegger sostiene que el ser-en-el-mundo propio del Dasein no se reduce a un simple estar físicamente entre las cosas, no se agota en el hecho de estar una cosa dentro de la otra, como puede estar un objeto dentro de una caja. El ser-en-el-mundo implica una intimidad que va más allá de la mera relación física o de posición. El Dasein se encuentra en familiaridad con las cosas que lo rodean, se

ocupa de ellas, a cada una otorga un sentido. Él mismo no es otra cosa que este "ser ahí" entre las cosas: los contenidos del mundo son sus contenidos y viceversa. La descripción del ser-en-el-mundo busca precisamente romper la idea de un sujeto que se contrapone a un objeto, entendidos ambos como sustancias autónomas e independientes. El Dasein es constitutivamente relación con el mundo, antes de toda distinción entre sujeto y objeto.

La tradición filosófica sostuvo desde antiguo la tesis de que el verdadero conocimiento surge a partir del gesto de tomar distancia de la práctica, de la ocupación cotidiana en las cosas. Cuando logramos convertirnos en puros sujetos es cuando los objetos que nos rodean revelan sus verdaderas propiedades. Es así que la filosofía desarrolla su modelo de conocimiento tomando la observación imparcial y desinteresada como base fundamental. Las caracterizaciones de la mente como sustancia pensante, las teorías de la percepción, la misma distinción sujeto-objeto e incluso la teoría husserliana de la intencionalidad han sido elaboradas, según Heidegger, a partir de dicho presupuesto.

Heidegger, por el contrario, no parte del sujeto sino del ser humano concreto, absorbido en el trato con las cosas. Sus ejemplos siempre involucran acciones específicas, describen el uso cotidiano de un martillo o alguna otra herramienta. Pretende mostrar que en lugar de percibir primero escorzos, sintetizar luego esos escorzos en objetos y finalmente asignarles una función, lo que en realidad hacemos es tratar con objetos y herramientas que desde siempre tienen un sentido para nosotros en un mundo que está organizado en base a tareas y propósitos. (Cf. Dreyfus, 1991: 46/7) El modo originario de ser-en-el-mundo no es la observación pura e imparcial, sino el estar-ocupado-en de la vida cotidiana. Allí se revelan las cosas en su primer sentido, se dan del modo más concreto. Por eso Heidegger no habla de la mente ni de la conciencia, ya que es el Dasein completo el que está referido a las cosas. Tanto la comprensión del ser como el

estar referido al ente se realizan, por decirlo de algún modo, en cuerpo y alma.

Ahora bien, respecto de aquellos entes que nos hacen frente y respecto de los cuales nos comportamos, ¿cómo hemos de concebirlos, cómo hemos de caracterizar su mundanidad? En primer lugar, es necesario dejar a un lado la tradición que define el objeto como una *sustancia*, esto es, como una entidad autónoma cuyas propiedades esenciales son absolutas y no dependen de ninguna relación. Tampoco nos hacen frente las cosas originariamente como meros objetos de observación, como puras presencias. Por el contrario, Heidegger sostiene que las cosas se dan primeramente como *útiles*, y que este carácter de útil no es algo accesorio que sobrevenga a su mera percepción, sino que se trata precisamente de un rasgo característico de las mismas y de su modo de darse. ¿Qué quiere decir esto? Que las cosas son lo que son en tanto se abren a un esquema de referencias, en tanto forman parte de un entramado de útiles y son "tomadas en consideración" por un Dasein que se ocupa de algo, que se comporta en el mundo. Es este conjunto de referencias lo que da a cada cosa su sentido concreto.

La idea de un objeto cerrado y autosuficiente – al igual que la idea de una conciencia cerrada y autosuficiente- es una ficción que no logra dar cuenta del verdadero trato entre el ser humano y las cosas. El objeto no está ahí en primer lugar como una mera presencia, como un puro dato de los sentidos. Está más bien como un útil que abre un entramado de referencias, como algo que el Dasein toma en cuenta en tal o cual contexto, como una instancia que ofrece un sentido y una orientación. En primer lugar, las cosas individuales son lo que son en la medida en que pertenecen a un entramado de cosas en el cual adquieren su sentido específico. No es posible concebir algo que esté fuera de todo entramado, que carezca de toda referencia a otros objetos y propiedades que configuran un entorno. En segundo lugar, el útil es tomado en cuenta por el Dasein en tanto "algo para...", es decir, adquiere su

sentido específico también en tanto refiere a ciertas actividades y ocupaciones. Al modo de ser del útil Heidegger lo denomina "ser a la mano" (*Zuhandenheit*).

«A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano". (...) El más agudo dirigir la vista al "aspecto", sea éste o aquél, de las cosas, si es "no más que" un dirigir la vista al "aspecto", de éstas, no es capaz de descubrir lo "a la mano". (...) Pero el "andar" manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee.» (Heidegger, 1997: §15)

Cotidianamente tomamos en cuenta las cosas según un modo de ver no teórico que las descubre y comprende en su "ser a la mano". Este ver no teórico, el llamado "ver en torno", abre la consideración del útil en el seno de un estar-ocupado-en, no lo toma nunca en sí mismo, sino en la medida en que se ocupa primariamente de una obra. La estructura del "ser a la mano" del útil, lejos de poder explicarse desde la visión sustancialista, está determinada precisamente por las referencias, se define a partir de la apertura, del "no ser en sí". Estas referencias –a la obra, al entramado de útiles- no se presentan a consideración como un objeto. Se dan al "ver en torno" que se ocupa de algo sin atenderlas explícitamente. Las referencias se vuelven objeto de atención cuando hay una interrupción en el trato. De pronto un útil resulta inempleable (ver al final, nota 1), o se vuelve necesario reformular tal o cual referencia. Entonces, ocurre una perturbación que hace explícito aquello que antes era vislumbrado, pero no tematizado.

El carácter de útil de las cosas no implica solamente un trato práctico o mecánico, sino que hace referencia al hecho de que las cosas tienen para nosotros una determinada significación. Las cosas se dan como valiendo de tal o cual manera y como teniendo tal o cual sentido. Este "valer" o "tener sentido"

jamás puede abrirse en el mero observar las cosas en sus propiedades sensibles.

Heidegger modifica, además, la manera de responder a la pregunta por el *qué* de un determinado ente. Especificar qué es algo ya no se realiza a partir de la enumeración de propiedades absolutas ni tampoco refiriendo a una sustancia básica o a elementos simples. Qué es algo sólo puede determinarse dando cuenta de las referencias que una cosa mantiene con otras cosas y con una variedad de ocupaciones posibles. El ser de cada ente se determina concretamente en el mismo plano del mundo como entramado de significaciones y no en un plano supuestamente más básico. En este sentido la filosofía de Heidegger puede concebirse como ajena a todo espíritu reduccionista.

2.d.2 La cura

El Dasein está referido siempre más allá de sí, no solamente en la medida que se conduce relativamente a otros entes, sino fundamentalmente en su estar referido a su propio "poder ser". Lo que Heidegger llama el "estado de yecto" implica justamente este comprender sus posibilidades y estar proyectado sobre ellas. A esto se refiere también cuando dice que el Dasein es en cada caso ya en el mundo, está arrojado a un mundo que ya comprende y que en el cual ya se comporta. Esto diferencia al Dasein de cualquier otro ente: está referido al mundo y a sí mismo de un modo específico, su propio ser le concierne y le pertenece. Aun cuando pueda estar absorbido por aquello de que se ocupa, aun cuando se haya perdido a sí mismo en aquello que lo rodea, no deja por eso de pertenecerse y de estar referido a su "poder ser". A este modo de ser específico del Dasein Heidegger lo denomina "cura", dando a entender que nada es más propio de este ente que el "curarse de", el ocuparse de algo, tomar en consideración algo, estar al cuidado de algo, etc.

«El Dasein existe, o sea, es en vista de su propio poder ser-en-el-mundo. (...) El Dasein no es sólo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal (toda cosa es idéntica consigo misma) ni tampoco 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 un ensimismamiento [Selbsttheit].» (Heidegger, 2000: 213/14)

A diferencia de la idea de "sujeto", que parece referir a una forma genérica y abstracta, el Dasein es en cada caso concreto y situado fácticamente. El ser-en-el-mundo implica que toda experiencia y toda praxis tienen un "desde dónde". El sujeto despojado de toda perspectiva y de toda facticidad es una abstracción. Por eso no cabe preguntarse, en sentido estricto, qué es el Dasein. El Dasein no tiene una esencia, en el sentido de un conjunto de propiedades objetivas determinables, sobre la cual se pueda preguntar. Más que un "que", el Dasein es un "quien", una personalidad en sentido amplio, una historia, un conjunto de posibilidades sobre las cuales está proyectado. (Cf. Heidegger, 2000: 155)

3. Reflexión final

El abordaje heideggeriano constituye un interesante punto de partida para rediscutir por completo las nociones de subjetividad y objetividad, así como las características y modos de la relación entre ambas instancias. La caracterización del Dasein dialoga con los estudios filosóficos sobre el Yo, pero en el contexto de una búsqueda orientada a la superación de dicho concepto.

Desde la perspectiva de Heidegger, para traer luz sobre el fenómeno es necesario dejar atrás varios presupuestos que la reflexión filosófica arrastra desde hace siglos, muchos de los cuales están encarnados en la terminología tradicionalmente utilizada, y de manera especial en el propio término "Yo". La intención

del filósofo alemán no es analizar o simplemente reformular algún aspecto de los estudios previos, sino que pretende superar los presupuestos generales de la discusión, ampliando los horizontes de la misma.

Como vimos, la noción de Dasein busca no caer en dicotomías del tipo sujeto-objeto o interioridad-exterioridad. El Dasein no es un sujeto autosuficiente que deba salir de sí para capturar algún contenido en el exterior. Tampoco es un puro ojo que se vincule con las cosas solamente desde la simple contemplación, y que en todo caso construye el mundo de la vida después, yuxtaponiendo pequeños átomos de experiencia y agregando fantasmagorías propias. Dasein y mundo se constituyen mutuamente, se dan en un mismo nivel, no son dos esferas cerradas e independientes. Esto queda claro desde el momento en que Heidegger plantea el método de su filosofía: no se trata de buscar algo fuera del sujeto, sino de profundizar la comprensión del ser que nos es inherente, de tematizar y articular el trato que ya tenemos con el ser en la experiencia cotidiana. (Cf. Vattimo, 2006: 34/5)

Se impone entonces la siguiente pregunta: ¿qué sucede, en el contexto de las reflexiones de Heidegger sobre el Dasein, con las problemáticas de la unidad de la conciencia y la referencia al Yo? ¿Acaso se esfuman simplemente, como consecuencia de los cambios en la terminología y el enfoque? Creemos que es posible analizar ambas temáticas desde una perspectiva heideggeriana, aunque él no se refiera directamente a tales discusiones en sus textos clásicos. Es claro que el alemán opta por una manera distinta de presentar estos temas, pero no significa que en el fondo no esté en diálogo permanente con el neokantismo, con Husserl y con otras tradiciones. Trataremos entonces de conectar sus abordajes con las dos cuestiones con que abrimos este trabajo, relativas al concepto de Yo, aunque esto exija incurrir en interpretaciones discutibles.

Heidegger no se refiere nunca a la "conciencia" ni tampoco al "cuerpo", no divide al Dasein en

esferas separadas. La problemática de la *unidad*, por tanto, ha de referirse al Dasein como un todo, no simplemente a la conciencia. Lo interesante aquí es que no tenemos un rasgo único a partir del cual se constituye la unidad, sino que la misma es un fenómeno complejo, presente en distintos niveles.

Husserl, como vimos, buscó la unidad de la conciencia en las leyes intrínsecas de las vivencias, o bien en el Yo como polo unificador. La unidad viene determinada siempre de una única manera y en un único nivel. O mejor dicho: constituida la unidad en algún sentido, ya sea en el nivel del Yo o de las vivencias, la misma queda definida así por completo y no es necesario atender a nada más. Esto sería, para Heidegger, una unidad abstracta. La unidad del Dasein, en cambio, viene dada por todos los elementos que conforman su existencia concreta: es al mismo tiempo la unidad de su cuerpo como organismo, de su historia, de las condiciones fácticas en que se desenvuelve. Es también la unidad de su poder-ser, la unidad que le viene dada por su carácter de ente que se ocupa de lo que lo rodea, que trata con las cosas. Es también, naturalmente, la unidad de su ser-para-la-muerte.

La muerte es el fenómeno que más radicalmente enfrenta al Dasein con su unidad. El reconocer la propia muerte como inminencia que acecha en toda posibilidad -no como experiencia ni como realidad, sino como el liso y llano "ya no ser ahí"- reconduce al Dasein a su ser particular, a su contingencia y singularidad. La posibilidad del "ya no ser ahí" es para cada cual individual y constitutiva de su propia existencia. (Cf. Heidegger, 1997: §45-53) No tenemos ya, por tanto, la unidad de la conciencia como algo que se constituye a partir de un rasgo prominente, sino la unidad del Dasein como existente particular, la cual involucra todos los elementos de la existencia, la galería completa de los llamados "existenciales" (*Existenzialien*).

Lo que sucede con la *referencia al Yo* es aún más complejo, teniendo en cuenta que es justamente la noción de Yo la que está bajo

discusión y pretende ser evitada por Heidegger. La problemática del Yo es relacionada habitualmente con la cuestión de la *personalidad*, es decir, con la pregunta por la supuesta personalidad o impersonalidad de los pensamientos o actos de conciencia. La mayoría de los defensores de la idea del Yo sostienen que no puede haber pensamientos que no estén referidos a un sujeto particular, esto es, no puede haber pensamientos impersonales. Allí donde hay conciencia, hay también personalidad –y con esto se entiende, por lo general, personalidad individual. Esta idea ya encontraba objeciones en el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* y en Sartre. Como vimos, ambos afirmaban que el Yo –y por tanto la personalidad- se constituían en la reflexión y no estaban realizados de hecho en toda conciencia. En *Ideas*, en cambio, Husserl afirmaba que la reducción no podía poner entre paréntesis la referencia al Yo puro, aunque desconectara toda consideración de la personalidad empírica concreta. Sobrevive, por así decir, una especie de personalidad trascendental, la forma pura de la referencia de todo acto de conciencia al Yo.

En el §25 de *El ser y el tiempo* Heidegger presenta la cuestión del “quién” del Dasein, esto es, se pregunta cómo está determinado cotidianamente el sí mismo de este ente. El Dasein se comporta respecto de las cosas, tiene vivencias sobre las cosas. Pero en este estar-referido a ellas, también se vive a sí mismo de algún modo particular. Esto es lo que se ha querido apresar con la idea de Yo, pero Heidegger no está de acuerdo con tomar al Yo como un dato simple e inmediato ni como un mero producto de la reflexión.

Ahora bien, la dilucidación del ser-en-el-mundo muestra que no es posible pensar un sujeto sin mundo, no se puede partir del Yo como un elemento aislado. El Dasein es lo que es en su trato con las cosas y con los otros. Precisamente en el análisis de esta cotidianeidad, encontramos al Dasein no como un Yo, sino como un “uno” o un “se” (ver al final, nota 2). Heidegger quiere decir, con esto, que el sí mismo del Dasein cotidiano no es el

Yo empuñado y activo, sino más bien la disolución en los otros –no en otros concretos, sino en la masa indeterminada. El Dasein, bajo tal condición, no es un Yo, sino un “uno” cualquiera. Hace lo que “se hace”, dice lo que “se dice”, piensa lo que “se piensa”. (Cf. Heidegger, 1997: §25/7)

Con esto, Heidegger introduce elementos novedosos en la consideración de la personalidad y de la referencia al Yo. Podemos decir, acaso, que todo comportarse del Dasein es de algún modo personal, esto es, tiene algún tipo de “conciencia” del sí mismo, está referido a un “sujeto” del comportarse. Pero este sujeto no es el Yo, ni siquiera es un sujeto en particular. Es el “uno” indeterminado, una especie de personalidad impersonal, si vale la expresión. Algo así como una personalidad “distanciada” de sí, que está en todas partes y en ninguna, que tiene su efecto en el mundo pero que no “hace” nada, no toma responsabilidad por nada, todo lo remite fuera de sí. Según Heidegger, toda forma de personalidad asumida propiamente –el Yo, por ejemplo- es una modificación de este “uno”, esto es, no implica una ruptura radical con esta condición, sino acaso una modificación en la manera de asumirla.

La pregunta por el “quién” del Dasein nos remite a una última cuestión, con la cual concluiremos las actuales reflexiones. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger afirma que el Dasein no tiene esencia porque no es un “qué”, sino un “quién”. Es decir, en sentido estricto no se puede preguntar “qué es el Dasein”, sino más bien “quién es”. Sin desarrollar más la idea, afirma que la respuesta a la pregunta por el Dasein «no da una cosa, sino un yo, un tú, un nosotros.» (Heidegger, 2000: §12) Nos parece interesante poner el foco en esta acotación heideggeriana, a pesar de que el autor no se encargue de explicitarla en detalle.

La analítica del Dasein, la tematización de la comprensión del ser, abre la posibilidad de romper con la centralidad que el Yo ha ocupado en los estudios filosóficos. Los pensamientos, los comportamientos respecto

de las cosas en general, están referidos esencialmente a un "quién", pero no necesariamente al Yo. El "quién" puede ser también un tú, un nosotros, un ellos, uno cualquiera, etc. Quizás este sea el resultado de poner el foco en el lenguaje y la significación - en tanto espacios de la comprensión- y ya no en la mente individual. Privilegiar la persona Yo, sobre las otras que revela el trato cotidiano, tal vez sea simplemente un prejuicio moderno y no un dato inmediato e incuestionable.

Por lo dicho, la analítica del Dasein está íntimamente relacionada -aunque por momentos no explícitamente- con los estudios tradicionales sobre la unidad de la conciencia y la referencia al Yo, al mismo tiempo que intenta romper con ellos y generar un nuevo punto de vista. Dicha ruptura se manifiesta en dos puntos fundamentales, cada uno de los cuales se refiere a una de las cuestiones que, como dijimos, conforman la problemática del Yo: 1) la concepción de la unidad del Dasein en tanto fenómeno complejo y no dado simplemente en un solo nivel (ej: el yo o las vivencias); 2) la crítica de la concepción del "quién" del Dasein exclusivamente como Yo. Heidegger intenta modificar sustancialmente el enfoque en el planteo de estos problemas, y buena parte del valor de su filosofía radica en ese intento. Lo que posibilita el abordaje heideggeriano es, para nosotros, la perspectiva metodológica orientada al fenómeno de la comprensión, y ya no a los átomos de experiencia o a la introspección. Independientemente del éxito de tales o cuales abordajes particulares de su filosofía, el mayor logro de su pensamiento es haber abierto este enfoque que consideramos profundamente enriquecedor y que motivó discusiones filosóficas de enorme importancia.

4. Notas

1: El término ha sido tomado de la traducción de José Gaos, citada en este trabajo. Cf. §16.

2: Heidegger utiliza el término alemán "man", que hace las veces de sujeto indeterminado.

5. Bibliografía

Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World*, USA: The MIT Press.

Heidegger, Martin (1997) *El ser y el tiempo*, México: FCE.

Heidegger, Martin (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.

Hume, David (2003) *A treatise of human nature*, New York: Dover.

Husserl, Edmund (1949) *Ideas, libro primero*, México: FCE.

Husserl, Edmund (1967) *Investigaciones Lógicas, tomo II*, Madrid: Revista de Occidente.

Mohanty, Jitendra N. (2008) *The philosophy of Edmund Husserl*: Yale University Press.

Sartre, Jean P. (1968) *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires: Calden.

Vattimo, Gianni (2006) *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

Walton, Roberto (2013) *Introducción al pensar fenomenológico*, Buenos Aires: Biblos.