

CONÓCETE A TI MISMO Y ER-EIGNIS: LAS DIFICULTADES INHERENTES AL PROBLEMA DE LA VIDA COMO ASUNTO DE LA VIDA

FELIPE JOHNSON*

SUMARIO: 1. *Conócete a ti mismo: ignorancia y conocimiento de sí desde Platón.* 2. *La ignorancia de sí: la permanencia de la vida en su contenido.* 3. *La rítmica de la vida: el énfasis en el sentido de apropiación (Er-eignis).*

1. CONÓCETE A TI MISMO: IGNORANCIA Y CONOCIMIENTO DE SÍ DESDE PLATÓN

EL mandato délfico *conócete a ti mismo* (*gnóthi seautón*) realizaba en la Grecia antigua una de las más divinas posibilidades humanas como es que la vida se vuelva asunto de sí misma. Plutarco, por ejemplo, relata que «Heráclito, como si hubiera cumplido con algo magno y sagrado, dice: “me investigué a mí mismo”». ¹ Como se sabe, *gnóthi seautón*, inscripto en las puertas del templo de Apolo, prescribía a quien lo leyere hacer de sí mismo tema propio de su indagación, como si esa fuese una de las empresas más nobles que se pudiese realizar. Así, es Platón quien lo refiere en *Protágoras* como aquello que «todo el mundo repite». ² Un comentario que da cuenta de su difundida fama en determinados sectores de Grecia y de que, en efecto, no era un asunto desconocido para el ciudadano griego.

* felipe.johnson@ufrontera.cl, Universidad de La Frontera, Departamento de Ciencias Sociales, Av. Francisco Salazar 01145, Temuco, Chile.

¹ C. EGGERS LAN, *Los filósofos presocráticos*, Vol. 1, Gredos, Madrid 1986, p. 374. Sentencia traducida también como: «anduve buscándome a mí mismo» (G. S. KIRK, J. F. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 2013, p. 282). Referimos al fragmento de Heráclito n° 101: *Edizesámen emeoutón* (H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1956, p. 173). Sobre un tratamiento del *conócete a ti mismo* en el sentido de un *cuidado de sí* (*épiméleia heautoû*) como forma ética de vida, cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, en M. FOUCAULT, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001.

² PLATÓN, *Protágoras*, en J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO y C. GARCÍA GUAL, *Diálogos I*, Gredos, Madrid 2007, p. 560. Cfr. PLATO, *Protagoras*, en J. BURNET, *Platonis Opera*, Tomus III, Oxonii, Londres 1965, 343b 2-3.

Y, sin embargo, el comentario de Platón, evidenciando la popularidad del precepto, no tarda en ser sugerente para pensar nuevamente en él. Y es que el hecho de que, como él dice, todo «hombre perfectamente educado»³ se dedique a repetirlo, parece indicar también que, siendo pronunciado una y otra vez aquí y allá, haya ido perdiendo su auténtico sentido o que éste realmente sea un verdadero enigma. Ciertamente, formulado como un imperativo, el que lo escuche parece no tener más que hacer que aquello que la tarea prescribe. Y, no obstante, siendo ésta clara, nada dice su formulación respecto de la manera *cómo* ha de efectuarse. Mas quizás lo fundamental de este mandato no radica precisamente en dirigir la atención a la labor de conocerse a sí mismo, sino, ante todo, en comprender por qué debió ser formulado como un precepto. Pues, si todo imperativo parece implicar que aquel al que éste se dirige tenga el deber de atenderlo, esto es justamente porque lo prescrito es algo que el eventual destinatario aún no ha emprendido. Y éste parece ser el caso de un mandato que exhorta al *conocimiento de sí*.

Digámoslo así: si fuéramos transparentes para nosotros mismos, esto es, si la vida humana fuera prístina para sí, ¿por qué un precepto que la exhorte a conocerse debiera ser inscripto en el templo del dios Apolo? ¿Su inscripción pública no advierte, acaso, a quien lo lea, que su condición natural es la de no conocerse? El imperativo *conócete a ti mismo* pareciera advertir, en efecto, sobre una *ignorancia* inherente a toda vida humana corriente. Un problema, por cierto, que el mismo Platón indagaría desde un comienzo, como se observa en *Apología de Sócrates*. Ahí se advierte sobre una ignorancia que radicaría en no saber de ella misma como condición propia, es decir, en *no saber que no se sabe*. Y dicha ignorancia no sólo aparece en este diálogo cuando Sócrates delata la *ignorancia de sí* del político, del poeta o del artesano,⁴ resuelto a desmentir el veredicto que la Pitia da sobre su persona a su amigo Querefonte, a saber: que nadie sería más sabio que él.⁵ Es esta misma condición de ignorancia, este *desconocido desconocimiento* el que conducirá también a su condena. La *Apología de Sócrates* encarna el nefasto destino de una vida ciudadana que, *ignorando su ignorancia*, resuelve privarse de la posibilidad encarnada por ese Sócrates que dice no tener otra tarea en la *pólis* que la de instigar a los ciudadanos a reconocer su ignorancia.⁶ Y, empero, sorda a tal advertencia e insensible a la

³ PLATÓN, *Protágoras*, cit., p. 559. Cfr. PLATO, *Protagoras*, cit., 343 a.

⁴ Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, en J. CALONGE RUIZ, E. LLEDÓ IÑIGO y C. GARCÍA GUAL, *Diálogos I*, Gredos, Madrid 2007, pp. 155-156. Cfr. PLATO, *Apología Sokrátous*, en J. BURNET, *Platonis Opera*, Tomus I, Oxonii, Londres 1958, 21 b 1-22 e 8.

⁵ Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, cit., p. 154. Cfr. PLATO, *Apología Sokrátous*, cit., 21 a 6-7.

⁶ Dice Sócrates, respecto de los ciudadanos y los forasteros: «Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio (*hóti ouk ésti sophós*)» (PLATÓN, *Apología de Sócrates*, cit., p. 157. Cfr. PLATO, *Apología Sokrátous*, cit., 23 b 6-7). Es esta actitud filosófica indagativa, caracterizada en *Apología de Sócrates* como la acción de un

necesidad de superar su condición, es la misma *pólis* la que resuelve su muerte, privándose de aquella función representada por Sócrates: «Sabed bien – advierte éste a los ciudadanos – que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis más que a vosotros mismos».⁷

Si esto es así, entonces, lo que parece advertir Platón es que el problema de fondo de aquel *conócete a ti mismo* encomendado por los dioses, es que la vida humana no sólo se encuentra en una condición de ignorancia respecto de sí, sino que, en la medida en que tal ignorancia conlleva la anulación propia, su superación es la tarea más urgente. Así, su mera repetición no puede bastar para tomar en serio la investigación que ella supone. Una dificultad que el mismo Platón deberá precisar. En *Alcibiades I* leemos: «quien, entonces, conoce (*gignoskei*) las cosas del cuerpo, tiene un conocimiento de lo que le es propio (*tà hautoù*), pero no de sí mismo (*ouk hautòn égnoken*)».⁸ Y es con tal advertencia que la dificultad de conocerse a sí mismo se hace evidente. El precepto, pues, pese a su simpleza, alberga la peligrosa posibilidad de confundir un conocimiento de *sí mismo* (*hautón*) con un conocer las “cosas” de *sí mismo* (*ta ton heautoû*).⁹ Las primeras son las cosas, se dice en *Alcibiades*, del cuerpo, esto es, del ámbito de nuestras acciones contingentes: de nuestra *praxis*.¹⁰ «Ningún médico – aclara Sócrates – se conoce a sí mismo en cuanto médico, y ningún profesor de gimnasia en cuanto profesor de gimnasia».¹¹ Mas, no sólo hay que entender dicho desconocimiento asumiendo que ambos oficios, el de médico y profesor de gimnasia, se ocupen temáticamente sólo del cuerpo. El sentido de la advertencia es radical. Ella señala que el cúmulo de experiencias que ambos puedan obtener en sus respectivos oficios no refiere a lo que ese médico o ese profesor en efecto *son*, sino a lo que les *pertenece*. En otras palabras, no puede ser lo mismo hablar de las múltiples *posesiones* dadas por la experiencia que hablar de quien *sea* el que las *posee*.

Desde Platón, por tanto, ya es posible delimitar la sutil distinción que sub-

“tábano”, la que Hadot refiere como un “modo de vivir”, y que no obedece a una mera pretensión teórica. Quien filosofa, afirma éste, lo haría para orientarse respecto a “cómo hay que actuar”, esto es, más que un “saber”, filosofar radicaría en un “hacer” (P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México 1998, p. 48).

⁷ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, cit., p. 169. Cfr. PLATO, *Apología Sokrátous*, cit., 30 c 7-8.

⁸ PLATÓN, *Alcibiades*, Ediciones Tácticas, Santiago de Chile 2013, p. 201. Cfr. PLATO, *Alkibiades*, en J. BURNET, *Platonis Opera*, Tomus II, Oxonii, Londres 1967, 131 a 1-2.

⁹ *Ibidem*, 133 e 1-2.

¹⁰ Tomamos el sentido de cuerpo (*sôma*) siguiendo a Marzooa. “Cuerpo” sería aquello que expresa características de alguien, sin que aún aprehendamos de él su totalidad. Así, éste puede ser entendido como el ámbito de la *praxis* actual, aún susceptible de posibles cambios en el ámbito de la contingencia de la vida, contraponiéndose, entonces, a “alma” (*psyché*), término que expresaría el sentido total y definitorio de alguien (cfr. F. MARTÍNEZ MARZOOA, *Ser y diálogo: Leer a Platón*, Istmo, Madrid 1996, pp. 117-119).

¹¹ PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 203. Cfr. PLATO, *Alkibiades*, cit., 131 a 5.

yace a un eventual *conocimiento de sí mismo*. Éste sólo puede tener lugar entendiendo que, mientras el cuerpo y todo lo que él hace es *lo gobernado* (*árchesthai*),¹² es decir, lo *poseído*, sería, por su parte, el *alma* la que lo gobierna (*árchousa*),¹³ porque es ella la que lo usa para sus fines. Sócrates interroga a Alcibiades: «¿Hay acaso alguna otra cosa que hace uso (*chrétai*) de él [del cuerpo], sino el alma?», a lo que este último responde: «No otra cosa».¹⁴ Y de lo que se trata para Platón, entonces, es de indagar en esa *alma* (*psyché*), pues ella es aquel *lo-sí-mismo mismo* (*autò tò autó*)¹⁵ del hombre. Es el alma aquello que gobierna un cuerpo y es dueña de todo lo que éste realice. Así es como Platón resolverá la vía de investigación de *sí mismo* haciéndole decir a Sócrates: «Luego, el que manda a conocerse a sí mismo (*gnônai heautón*) nos ordena conocer un alma (*psychên*)».¹⁶ En el interior de la problemática platónica, entonces bien, el riesgo fundamental de conocerse a sí mismo podría formularse diciendo que mientras que el cuerpo y todo lo que él hace y posee es *gobernado* por el alma, es precisamente esa *alma* – siendo lo *sí-mismo* nuestro – lo que permanece *anónimo* mientras continuemos con un examen de las meras *posesiones*. Por tal razón, quien se resuelva a conocer sus propias actividades creyendo con ellas saber de sí, parece estar condenado a seguir en una inadvertida *ignorancia*, esto es, en el desconocimiento de su más propio y enigmático *sí-mismo*.

Así, entonces, las discusiones platónicas tienen un significado decisivo para las presentes reflexiones. El problema que nos proponemos discutir es el de las dificultades inherentes a la posibilidad de la vida de tomarse como su propio asunto. Y son las advertencias platónicas las que vuelven evidentes sus aporías. ¿Cómo ha de entenderse, pues, ese *sí mismo* por conocer? ¿Cómo hemos de entendernos a nosotros en cuanto *nosotros mismos*, si con Platón ya advertíamos que el riesgo muy probable es finalmente conocer las cosas *de* nosotros mismos, esto es, *nuestras posesiones*? ¿Qué es aquello, pues, que finalmente *somos* y que debe ser el auténtico asunto de un *conocimiento de sí*?

Pues bien, desde Platón ya podemos advertir dos vías que debiesen ser exploradas en el intento de comprender cómo es que la vida puede volverse su propio asunto. Por una parte, debemos detenernos en una interpretación de los peligros concretos inherentes a aquella *ignorancia* respecto de sí en tanto que conocimiento de la *posesión*. Y, por otra, deberemos indagar aquello que puede implicar un auténtico *conocimiento de sí*, intentando pensar cómo podría ser entendido aquel *lo-sí-mismo mismo* (*autò tò autó*) referido por Platón. Sin embargo, para continuar estas reflexiones, quisiéramos trasladarnos de pers-

¹² «*Árchesthai gàr autò [sôma] eípomen*», *ibidem*, 130 b 4.

¹³ Cfr. *ibidem*, 130 a 2: «*Oukoûn árchousa [psyché]*».

¹⁴ PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 197. Cfr. PLATO, *Alcibiades*, cit., 130 a 1-2.

¹⁵ PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 201. Cfr. PLATO, *Alcibiades*, cit., 130 d 4.

¹⁶ PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 201. Cfr. PLATO, *Alcibiades*, cit., 130 e 7-8.

pectiva. Pese a que es Platón el que ha podido aportar a la detección de las tareas aquí planteadas, nos propondremos situar nuestras discusiones en lo que ha dicho la investigación filosófica del siglo xx, en concreto la fenomenología. En lo que sigue, en efecto, nos dejaremos guiar por un pensar para el cual una confrontación con la propia vida se convirtió en la pregunta fundamental de la filosofía. Nos referimos al esfuerzo desplegado en las lecciones de Martin Heidegger en sus años de juventud y que son conocidas como *Lecciones tempranas de Friburgo*. En ellas está en juego un pensar sobre la vida que intenta aclararse él mismo en su propio proceder y es, a nuestro juicio, en dicha época donde es posible hallar índices que contribuyen a examinar las dificultades inherentes a aquel enigmático *conócete a ti mismo* del que hablaron los griegos y que hemos tomado como índice del problema que implica que la vida se vuelva ella misma asunto *suyo*.¹⁷

2. LA IGNORANCIA DE SÍ: LA PERMANENCIA DE LA VIDA EN SU CONTENIDO

Con Platón advertíamos que el eminente riesgo de un *conocimiento de sí* podía radicar en confundirlo con la tendencia a hablar sobre «las cosas de uno mismo» (*ta ton heautoû*). Una expresión que refería, decíamos, a la *posesión*. ¿Cuáles son las aporías implicadas en esta posibilidad de hablar de la vida? Su riesgo, afirmamos, es que en dicha posibilidad creemos estar en alguna relación con “el sí mismo” que nosotros mismos somos (*autò tò autó*), pero, sin embargo, ella nos deja aún en esa ignorancia que Sócrates insta a superar. Veamos esto a continuación.

Podríamos entender, por lo pronto, que la vida es una sucesión de múltiples hechos. Por esta vía, hablar de ella querría decir “tomar nota” de una larga lista de sucesos que componen la biografía de un individuo. Se trataría, pues, de sucesos ocurridos en un lapso de tiempo objetivo, y de los cuales se podría dejar constancia como lo haría el teórico que observa su objeto de estudio,

¹⁷ Así, nuestra propuesta en este trabajo es, ante todo, el intento de pensar en las aporías del *conocimiento de sí* sugerido por Platón a la luz de las advertencias tempranas de Heidegger, sin atribuir ilegítimamente a éste una influencia platónica en un momento de su pensar donde aún no hay un vínculo explícito con el filósofo griego. Una lectura heideggeriana de Platón se desarrollará *in extenso* recién en la lección de Marburgo: *Platon: Sophistes* (1924/25) (Cfr. M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992), donde el pensar platónico es discutido para una orientación ontológica, más allá de una antropológica (*ibidem*, p. 369). Ahí es posible hallar algunas precisiones sobre el *conócete a ti mismo*, cuando se destaca la relevancia del *lógos* en *Fedro*. Como carácter propiamente socrático se señalará un «impulso a sí mismo» (*ibidem*, p. 315) que implicaría un «ponerse al descubierto a sí mismo junto con él [lógos]» (*ibidem*, p. 316). Asimismo, hay reflexiones sobre la *psyché*, entendida como «el ser del existir respecto del mundo y de sí mismo» en el contexto de su recta aprehensión al modo de la *simetría* (*symmetría*) (*ibidem*, p. 348).

i.e., describiendo las actividades que tal objeto lleva a cabo en su devenir. En este caso, ciertamente, una mirada contemplativa podría abarcar todos aquellos acontecimientos de forma panorámica, aprehendiéndolos en su unidad. Y, siendo esto así, sin embargo, tal comprensión de la vida es la que ya ha asumido que lo vivido paradójicamente no es aquello que nosotros primariamente *somos*, pues ejerciendo la observación de tales hechos, ya se ha concebido implícitamente en estos últimos cierta autonomía respecto de la cual nosotros seríamos meros espectadores. Por tanto, el primer problema de entender la vida como *transcurso objetivo de hechos* es el de haber asumido una separación entre *mí*, como observador, y los sucesos que me ocurren en el tiempo. Y no sólo eso, sino que, a la vez, lo que de ese transcurso se entienda efectivamente por “mi vida” parece dejar oculta una vivencia tan natural y propia como es la experiencia de nuestra vida en tanto que un *todo continuo*, estableciéndola más bien como un mero *conglomerado*, *i.e.*, como el resultado de la suma de distintos eventos independientes. Así, desde esta tendencia tematizante, la vida parece carecer, en principio, de una *continuidad unitaria*, y parece, a su vez, sugerir que la tarea implicada en un *conocimiento de sí* ha de ser la de observar hechos acaecidos, en el esfuerzo por hallarles un eventual nexo. Pero, ¿qué clase de nexo sería éste? ¿No se trata, en última instancia, de uno externo, en la medida en que éste se le brindaría a los eventos vividos una vez que ellos han sido contemplados sumatoriamente desde fuera? Es entonces cuando un eventual *conocimiento de sí* comienza a mostrar sus profundas dificultades. Dificultades, por cierto, sobre las que quisiéramos discutir a partir de las advertencias del joven Heidegger.

En juego está, como se advierte, la aprehensión biográfica. Ciertamente, en este caso nos referimos al nivel de tematización biográfica que Heidegger señala como *Selbstbiographie* y que refiere a «soliloquios, reporte de hechos, discursos jurídicos ficticios, declamaciones retóricas, retratos literarios, memorias, diarios de vida»,¹⁸ y que han de ser considerados en un nivel más cercano y fiel a la cotidianidad propia que la *investigación histórico biográfica* (*biographische Geschichtsforschung*), motivada ya por la tendencia objetivo-científica, al modo, por ejemplo, de «historia de santos (Hagiografía), historia de artistas (Vasari)». ¹⁹ Si bien es cierto, es claro advertir que esta aprehensión de la vida aún cercana a su cotidianidad no tiene una pretensión de objetividad teórica, esto es, y como dice Heidegger, no es desplegada al modo de «formas de expresión científica del mundo del sí mismo»,²⁰ su inferior grado teórico no garantiza, empero, un riesgo muy particular. Tal aprehensión biográfica, advierte Heidegger, ya parece moverse en una «condición lábil del sí mismo»

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, p. 57. Las traducciones de las citas de Heidegger son nuestras.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

(*labile Zuständigkeit des Selbst*) en tanto que éste, precisa luego, «reproduce y expresa vivamente su historia justamente según el aspecto como éste la ve a ella misma». ²¹ Y precisamente éste es el problema: la biografía implica ya, pese a su nivel cercano a la inmediatez, una aprehensión de la historia propia según como el *sí mismo* “la ve”. Es decir, concibiendo al *sí mismo* aún como observador, la tendencia tematizante biográfica corre el riesgo de acentuarse en una atención explícita a un *yo* que, en cuanto observador, sirva como una especie de ligazón entre los múltiples sucesos vividos. Las problemáticas que emergen desde esta interpretación se hacen así patentes, pues es ese *sí mismo* que se intenta comprender el que puede llegar a ser realzado ahora en un nivel resueltamente teórico-objetivante.

De esta manera, Heidegger indaga, en sus dos primeras lecciones tempranas de Friburgo, ²² la posibilidad de que la vida se vuelva asunto suyo en tanto que conocimiento del *sujeto psíquico*, parafraseando la tesis en discusión: «la vivencia – dice éste – es un suceso en mí, en mi alma, por tanto, claramente algo psíquico». ²³ Desde tal interpretación ya no se entiende, entonces, el transcurso de hechos como si fuese una concatenación autónoma de fragmentos objetivos, como en un principio discutíamos. La unión entre el *yo* y los eventos se entiende ahora como si los últimos fuesen *vividos* por el primero. Mas, siendo tales eventos trasladados ahora a la esfera de *mis* vivencias y tomados como “vividos *por mí*”, la pregunta es si con ello nos aproximamos efectivamente a ese *sí mismo* cotidiano que se pretendía aprehender. El problema es, decíamos, que ese *sí mismo* es susceptible a ser realzado como un *yo*. Mas, ¿qué es ese *yo* ahora descubierto? Éste, podemos decir, es precisamente lo que permanecería *continuo* tras todas *mis* vivencias. Heidegger señala la tesis psicológica: «Recuerdos son vivencias, vivencias son de un *yo*, por tanto un *yo* debe estar ahí adjunto y, por cierto, él mismo, idéntico». ²⁴ Pero, ¿cómo ayuda el establecimiento de un *yo* adjunto, constante e idéntico a *sí mismo*, a entender lo vivido en su propia *unidad y continuidad*? ²⁵

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, y M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, cit.

²³ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 65.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, cit., p. 159.

²⁵ Es necesario precisar que nuestras discusiones se centrarán en los problemas que Heidegger subraya al objetar la idea de un *yo* unitario y estático vinculado a la noción de substancialidad, al modo como la *res cogitans* cartesiana llevaría a entender la esfera de las vivencias en la psicología del siglo XIX, en las tendencias de la ciencia natural moderna (M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, cit., pp. 213-216). Dicha interpretación habría anulado la pregunta por el “sentido fundamental del mundo de la experiencia” (*ibidem*, p. 216). Tengelyi destaca que ya han sido Locke o Kant quienes desligaron al *yo* de la idea de una «entidad independiente o una substancia» (L. TENGELYI, *L'expérience de la singularité*, Hermann, Paris 2014, p. 340), dando paso a la teoría de la identidad narrativa ricoeuriana

En los mismos años de sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger hará una revisión crítica de la *Psicología de las Concepciones de mundo* de Karl Jaspers. En estas consideraciones, éste señala: «con la acentuación de un efectuar conjunto de pasado y futuro en la “conciencia”, correspondiente a la mirada externa de lo anímico, se gana poco, en la medida en que pasado y futuro aquí sean aprehendidos como estados efectuales».²⁶ En efecto, si se supone, pues, que el pasado ha causado algún efecto en mí, entonces, éste parece ser entendido como algo completamente distinto de lo presente. Lo “pasado” dejaría en el presente, por cierto, sus secuelas, pero, en tanto que pasado, seguiría siempre “allá”, como *lo que ha sido*, y es en ese “allá”, distante del ahora, donde habría generado determinados efectos en la vida actual. En este sentido, ese yo que ahora observa la eventual incidencia del pasado en su presente parecería ser sólo una instancia pasiva de los eventos de aquella época ocurrida y, por tanto, la posesión actual de aquello que le sucedió no sería del todo aclarable sino al modo de una incidencia propia de la causa y el efecto. En otras palabras, los hechos biográficos, en el interior de esta vía interpretativa, siguen siendo instancias autónomas, *observadas* ahora por un yo o “conciencia” que los tiene como sus contenidos. Así, en este contexto, la eventual continuidad de los eventos vividos no parece ser otra que la dada precisamente por aquella substancia que los contiene y que, pese a lo que le va ocurriendo, se mantendría bajo ciertos respectos la misma, a la deriva de incluir en ella otros acontecimientos en el futuro:²⁷ el yo.

que distingue, a su vez, entre la “mismidad” de una “cosa substancial” y una “ipseidad” que refiere al dinamismo propio del *sí mismo* (Cfr. *ibidem*, p. 340). Así, Ricoeur destaca la identidad del *sí mismo* advirtiendo que «la subjetividad no es ni una seguidilla de sucesos incoherentes de hechos ni una substancialidad inmutable inaccesible al devenir», a lo que agrega «es precisamente la suerte de identidad que sólo la composición narrativa puede crear por su dinamismo» (P. RICOEUR, *La vie: Un récit en quête de narrateur*, en P. RICOEUR, *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris 2008, p. 274). Nosotros, empero, discutiremos algo aún más inicial, a saber, cómo es que un pretendido *conocimiento de sí* requiere, primero, de una aclaración del propio sentido del *sí mismo*. Por ello, sin proponernos dialogar con el filósofo francés, creemos que las advertencias del joven Heidegger ayudan a pensar tal sentido, antes de aclarar cómo es que una “vida examinada” es una “vida narrada” (*ibidem*, p. 272), es decir, antes de entender cómo es que nos *tenemos* como una vida, brindándonos una *intriga* en una narración (*ibidem*, p. 272). Para una discusión panorámica de la teoría de la identidad ricoeuriana en relación con la tradición filosófica y fenomenológica, así como con sus derivas actuales, cfr. L. TENGELYI, *L'expérience de la singularité*, cit., caps. XII y XIII.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, en M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, p. 32.

²⁷ Éste ya puede ser tomado como el contexto al que pertenece la crítica heideggeriana al concepto de *yo* en tanto que *subjectum* (*hypokéimenon*) que en *Sein und Zeit* será desarrollada respecto de Descartes (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001, § 20) y principalmente de Kant, subrayando la noción del *yo* como lo que acompaña a cada representación (Cfr. *ibidem*, § 64).

Entonces bien, la comprensión de los hechos de mi biografía entendidos como *contenidos* de mis vivencias no parece solucionar el problema de una *unidad* y *continuidad* de mi vida como algo que íntimamente soy *yo mismo*. En este caso se ha supuesto un *yo* tras todas las vivencias, entendiéndolo como adjunto o separado de lo que vivimos. Así, tal *yo* se convierte ante todo en un espectador pasivo cuya tarea sería detectar, desde la distancia, eventuales nexos, más bien externos a él, entre la multiplicidad de acontecimientos vividos. Sin embargo, en las discusiones del joven Heidegger se presenta una indagación de las propias vivencias que pareciera resultar fructífera para superar estos problemas. Sería, en efecto, el concepto jaspersiano de *situación límite* (*Grenzsituation*) el que daría ocasión de abandonar una extrema cosificación y pasividad en una concepción del *sí mismo*. Aquello que acá se entiende por *nosotros mismos* dejaría de ser una mera substancia pasiva que es afectada causalmente por “hechos autónomos”. Situaciones como la lucha (*Kampf*), la muerte (*Tod*), el azar (*Zufall*) o la culpa (*Schuld*) acusan una actividad inherente a nosotros, en cuanto nos hallamos siempre en *pugna* con los acontecimientos que vivimos, estableciéndose, así, la pertenencia necesaria de lo que vivimos. Es en el caso del azar, por cierto, donde el problema de la propiedad de lo vivido podría hallar una solución, tomando en cuenta aquella oposición, por un lado, entre la infinidad de posibilidades con las que podemos confrontarnos y, por otra, su unión, esto es, el *esfuerzo activo* nuestro por apropiarnos de las mismas, para otorgarles un sentido.²⁸ Mas, siendo esto así, se puede observar cómo es que el modo de comprensión del *sí mismo* de Jaspers, en cuanto le pertenece una superación de *opuestos* o *antinomias*,²⁹ no termina por resolver la problemática acá en juego, justamente porque comienza desde una relación que supone ya la anulación de una auténtica *unión* entre uno mismo y los sucesos vividos. Y es que para que una eventual relación de *pugna* tenga lugar, el agente de la vida, el sujeto, y aquello con lo que éste se confronta, el objeto, han de estar en principio *separados*.

En efecto, Jaspers dice: «El hombre actual – pensante, sintiente, actuante – se encuentra a la vez entre dos mundos: ante él, el reino de objetualidades; tras él, las fuerzas y disposiciones del sujeto».³⁰ *Ante el hombre*, entonces, habría objetualidades que le confrontan. *Tras él*, hallaríamos al sujeto con las propias fuerzas y disposiciones de su subjetividad. La expresión es decisiva. Hombre y mundo, sujeto y objeto, refieren a una conjunción que vuelve patente una separación de base, en la cual respectivamente uno determina al otro desde *sí mismo*, en cuanto hay una oponibilidad primaria entre ellos. Así, quizás sea tal expresión la que advierta que el concepto de *sí mismo* de Jaspers, pese a nacer del intento por superar la pasividad de un *yo* cosificado, y pese a que la idea

²⁸ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, p. 271.

²⁹ *Ibidem*, p. 239.

³⁰ *Ibidem*, p. 233.

de pugna pretenda establecer una íntima unión entre la vida y lo que ella vive, no termina finalmente por desligarse de la concepción de un *yo en sí mismo*. Es, pues, la noción de un sujeto poseedor de fuerzas y disposiciones la que nos hace reencontrar aquel *yo* de la esfera psicológica. Y, si esto es así, la íntima propiedad de lo vivido nuevamente pareciera anularse. ¿Cómo es posible desde esas fuerzas y tendencias de mi subjetividad, constitutivas de mi *yo*, aclarar *mi* infancia, *mi* adolescencia y *mi* adultez, como aquello que *efectivamente soy*?

Asimismo, ¿qué ocurre con el problema de la continuidad de mi vida? ¿Cuál es la naturaleza de esa continuidad que supondría la vida entendida por Jaspers? Desde lo anterior, ya se puede advertir que ésta, descrita como un proceso continuo de oposiciones susceptible a interrumpirse por el azar, dispuesta a cambiar eventualmente de dirección en su progreso expuesta a situaciones inesperadas, ya implica una idea de unidad como la que discutíamos cuando se entendía que la continuidad biográfica podía ser aquello que se observa desde la distancia. Se trata, en efecto, de una idea de vida en cuanto *proceso* que parece ser análoga al concepto de desarrollo de lo orgánico en su consideración objetiva. En otras palabras, tal como los procesos orgánicos son observables en la búsqueda de una descripción leal a los cambios que exhiben, la idea de transcurso de la vida humana parece asumir que sus múltiples y posibles acciones son aprehensibles de igual manera que como cuando un organismo individual es observado, en el intento de tomar nota de las actividades e interacciones que presenta en su desarrollo.³¹ Y, si esto es así, la búsqueda unidad de las ocupaciones de la vida resulta ser nuevamente “adherida” por un observador externo que atiende a la linealidad de un proceso, advirtiendo sus cambios, rupturas, discontinuidades, como si fueran acontecimientos objetivos, sin que, pese a la unión establecida, dicha linealidad señale una unidad íntima. En suma, la continuidad atribuida en este caso a la vida no es otra que la de un proceso *mirado externamente*.

He aquí, por tanto, el problema central de esa *ignorancia de sí* que intentamos delimitar. Al *conocerse a sí mismo* parece pertenecerle el riesgo implícito de contemplar a la vida desde una *extrema distancia*, atribuyéndole una eventual unidad desde una disposición tan particular como es la de la *tercera persona*, para vincular desde su singular distanciamiento el sentido de las vivencias. Y, sin embargo, la solución a lo anterior no es tan simple como apelar ahora a un reemplazo de un acceso a sí en *tercera* por uno en *primera persona*, pues precisamente es este último el que resulta aquí problemático. Lo que se advierte desde Heidegger es que un acceso en *primera persona*, eventualmente referido al *yo* en la experiencia interna, es el que justamente se halla expuesto al riesgo de configurarse en un hablar de sí como si se tratara de algo “otro” y “contem-

³¹ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 17.

plado”. Por ello, aunque la tematización sea sobre un *yo* o, incluso pese a que se afirme que no se trata de un *yo* sino más bien de *mí mismo*,³² permanece inminente aún el riesgo de desplegar esta posibilidad descriptiva a la manera de la aprehensión de algo que, en última instancia, no soy propiamente *yo* mismo, sino de un *yo* ya objetivado, asumiendo que su descripción debe poseer la estructura gramatical “A es B”. Al respecto, Heidegger dice: «El sentido de ser en tanto que sentido del “es” crece desde experiencias que están dirigidas a objetos, y que se explicitan en una toma de conocimiento “teórica”, en las cuales de alguna manera siempre se dice de *algo* su “es-qué”». ³³ Precisamente, ésta es la crítica de fondo que Heidegger dirigirá no sólo a Jaspers, sino también a Husserl en su primera lección de Friburgo. Refiriéndose a la posibilidad de la *reflexión* como carácter fundamental de la conciencia, éste advierte: «El campo de vivencia ganado en la reflexión, la corriente de la vivencia, se vuelve *descriptible*». Luego afirma: «en la reflexión la tenemos [a la vivencia] en frente, estamos dirigidos a ella, la volvemos objeto cósmico (*Objekt*), objeto temático (*Gegenstand*) por excelencia». ³⁴

Entonces bien, si es esta disposición en *tercera persona*, implícita incluso en una consideración en *primera persona*, la vía errada para comprender de qué manera la vida puede acceder a sí misma, entonces, se vuelve necesario indagar en una posibilidad distinta de aprehenderla que evite la objetualización que de ella deriva y que conduciría a una *comprensión de sí* en tanto que *proceso* o en tanto que una pugna entre un *yo* y un mundo, pese a que esta última posibilidad se entienda como superación de la primera. Es esta disposición de la *tercera persona* la que parece conducir indefectiblemente a realzar actos del sujeto, a establecer una dimensión pasiva y activa del mismo, a asumir en él determinadas estructuras estáticas, hablando, a fin de cuentas, de un *yo* ya cosificado a la base de todas las vivencias. Tales pro-

³² Heidegger dirá más tarde en *Sein und Zeit*: «Toda idea de “sujeto” [...] comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (*hypokeimenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “substancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 46). Al respecto, conviene tener en cuenta la paradoja implícita en un acceso en *primera persona* a los estados mentales. Como Zahavi explica, se alberga aquí la posibilidad de pensar que el *yo* pertenecería a un contenido mental de segundo orden, el cual puede ser aprehendido, a la vez, por un *yo* de tercer orden, el cual nuevamente podría ser captado, y así hasta el infinito. Su solución se orienta a realzar una experiencia del *sí mismo* que no sea necesariamente la presentación de *mí* como “algo”, sino ante todo como lo que constituye el *carácter mío* (*mineness*) de cada experiencia. Precisamente éste es el fenómeno que está en juego en las consideraciones que quisieramos desarrollar desde Heidegger desplegando el concepto de *Er-eignis* (Cfr. D. ZAHAVI, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2005, pp. 124-132).

³³ M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, cit., p. 30.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 100.

blemas, afirmamos, parecen estar implícitos en la *ignorancia de sí* que nos proponíamos delimitar.

Así, volviendo nuevamente a la advertencia de Platón, podemos decir ahora que precisamente es esa tendencia a hablar de la vida en *tercera persona* aquella disposición que conduce a comprenderla como una mera *posesión*, como algo que uno mismo no es, sino que *observa*. Por ello, es tal disposición la que vuelve imposible solucionar los problemas de la efectiva *pertenencia* e íntima *continuidad* de la vida que *yo mismo soy*. Por ende, la pregunta sigue siendo: ¿cómo, entonces, encontrar una vía para una realización auténtica del antiguo precepto griego *conócete a ti mismo* sin caer en sus trampas y cuyo riesgo es alejarnos de nosotros mismos llevándonos a hablar de las cosas *de* nosotros? A continuación quisiéramos discutir sobre una posible vía de interpretación de un eventual *conocimiento de sí*, guiando nuestras reflexiones en vistas a una noción que el mismo Heidegger utilizaría en sus lecciones tempranas como es la de *Er-eignis*. Quizás sea ella la que nos sugiera cómo puede ser posible tomar a la vida al margen de aquella disposición desarraigadora de la *tercera persona*, en el intento de esbozar el camino hacia una posible comprensión de aquel *lo-sí-mismo* que desde Platón parecía ser el asunto auténtico en el ejercicio de un *conocimiento propio*.

3. LA RÍTMICA DE LA VIDA: EL ÉNFASIS EN EL SENTIDO DE APROPIACIÓN (ER-EIGNIS)

Advertíamos, pues, que el problema fundamental que alberga la posibilidad de la vida de tomarse a sí misma como asunto se traduce en aclarar *cómo* ésta ha de acceder a sí misma. Se ha visto que al *conócete a ti mismo* le pertenece una riesgosa dirección tematizante en *tercera persona* que conduce a objetualizar, esto es, a volver “algo” lo que no puede ser así aprehendido genuinamente: la *vida* que *somos* nosotros mismos. Por ello, será interesante, en lo que sigue, atender a las advertencias heideggerianas, en tanto ellas se despliegan en explícita oposición a tal tendencia de consideración: «El mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) – señala Heidegger – no es en la vida fáctica ni una *cosa* (*Ding*), ni un yo en el sentido de la teoría del conocimiento». ³⁵ Mas, si esto es así, ¿cuál puede ser la vía para realizar un conocimiento de sí al margen de aquella estructura “A es B” que Heidegger mismo reprocha tanto a Jaspers como a la propia fenomenología reflexiva?

Para introducir nuestras discusiones valga la siguiente advertencia: «el simple mirar – dice Heidegger – no encuentra nada así como un “yo”. Yo veo: se vive, y más aún, se vive dirigido a algo, y este “vivir hacia” es un “vivir” interrogativo hacia algo, y el algo mismo está ahí en el carácter de la interro-

³⁵ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 232.

gatividad». ³⁶ Una advertencia que, atendiendo a la particular experiencia del interrogar que le interesa a Heidegger subrayar en sus discusiones, ya dice algo de la vivencia en general. Digámoslo así: mientras un *yo psicológico* parecía hacerse evidente en la introspección o en la misma consideración jaspersiana, en la que aparecía un sujeto con sus propias fuerzas y disposiciones, la experiencia tomada en su inmediatez, en su pura facticidad, es acá atendida sin una referencia necesaria a un yo. En la vida fáctica *lo vivido* es aquello que está simplemente ahí, y es justamente su simple manifestación lo que ha de atenderse para comprender cómo la *vida vive en efecto lo vivido*.

Para comprender lo anterior convendrá tomar como ejemplo una vivencia como la de amar. La vía sugerida por Heidegger puede ser advertida en la expresión agustiniana destacada por él del libro x de *Confesiones*: «¿Qué es lo que amo, cuando te amo?» (*Quid autem amo, cum te amo?*). ³⁷ Atender a la formulación misma de la pregunta es aquí lo decisivo. Por lo pronto, se trata de una pregunta que está dirigida a Dios como *lo amado*, dando énfasis precisamente a él como lo que tiene primacía en la vivencia de amar. En efecto, Agustín no interroga: ¿qué siento *yo* cuando amo a Dios? o ¿cuál es ésta o aquella estructura que me permite su recepción? Éste no busca destacar actividades o disposiciones de un *sujeto amante en sí*. Agustín indaga la vivencia de amar según la particularísima manera cómo *él* ama en un momento determinado, es decir, en un «vivir específico hacia [Dios]» y que es justo cuando aparece *ese* Dios en los énfasis particulares *vididos*. La formulación de la pregunta enseña, entonces, que la pretensión agustiniana es aprehender la apertura amante de Dios *in situ*, centrándose precisamente en los caracteres particularísimos de *ese Dios amado* para comprender su propio amor. Es, pues, el amor en tal singularidad lo que interesa examinar para su efectiva comprensión y no un acto de amor universal *ex situ*. De ahí podemos entender la necesidad de Agustín de precisar su pregunta diciendo: “cuando te amo”. Justamente es el *cuándo* del amor, el momento de su realización, *i.e.*, *cuando* ocurre la aparición de *ese* Dios con la que el amante vive, lo determinante para la pregunta. De esta manera, su formulación es ejemplar para vislumbrar la orientación de un *conocimiento de sí* desvinculado de la necesidad de realzar un yo explícito al momento de indagar la vivencia. Se trata ahora de una comprensión de lo vivido en *situación*, *i.e.*, de acuerdo a la posición fundamental en la cual *lo vivido* mismo y sus caracteres comparecen como centro primario de la vivencia.

Así, entonces, la posibilidad de *aprehensión de sí* se presenta como aquella que entiende que aquel que vive la vida puede ser efectivamente *conocido* en cuanto se indague su más concreto vivir *con y junto a lo vivido*, tras lo cual al-

³⁶ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 66.

³⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, p. 178. Cfr. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, BAC, Madrid 1968, p. 369.

go así como un yo permanece anónimo, pues el acento no radica en éste en cuanto aislado, sino en *lo vivido por él, en la medida en que él mismo se ejecuta al modo de dicha vivencia*. Desde esta perspectiva, el *sí mismo* ha de entenderse, entonces, como constitutivo de aquella particularidad y énfasis de *lo vivido* y, por tanto, ha de ser interrogado como inseparable de éste. Es en este sentido que Heidegger pregunta: «¿Siempre debe el “yo” ser hallable *en cada* vivencia? ¿No hay también vivencias “excéntricas”?». ³⁸ En efecto, poco queda de la vivencia *de facto* que se pretendería indagar si se enfatiza una determinada estructura estática para entenderla como el sujeto viviente *en sí* y, por el contrario, más cerca de la experiencia de la vida nos hallaríamos en el intento de aprehender el modo como se realiza la manifestación misma de lo vivido, captando los énfasis según los cuales lo vivido en cuanto tal se muestra. Pues, mientras más esa vida esté viviendo lo vivido, tanto más ha de ser posible la aprehensión de lo que constituye la situación total vivida que *somos*. Con ello, Heidegger puede reconocer desde el sentir cristiano de su propia vida terrena, es decir, desde la *molestia*, una posibilidad de aprehensión de sí ya *situada* en el mundo: «*Molestia*: [...] esta posibilidad “crece” *cada vez más, cuanto más la vida vive*; esta posibilidad crece, tanto más, *cuanto más la vida vuelva a sí*». ³⁹ La *molestia* cristiana parece enseñar, entonces, un modelo de auto-aprehensión *situacional*, y es que es *en* la vida terrena, en su “facticidad histórica”, ⁴⁰ donde el vivir cristiano puede sentirse mal, y es sólo atendiendo a su vida *en situación* donde éste puede entender su *efectivo* malestar. Así, es la *syneidesis* cristiana, es decir, la “conciencia” de sí *situado* en y con el mundo, el modelo que parece brindar a Heidegger una disposición temática que no implique una reflexión en torno a un yo aislado y sin mundo. Atender a la *molestia*, en este sentido, indica que la apropiación del más propio “sentirse mal” sólo es posible mientras la vida se tenga ya *en* tal o cual situación. Que dicha *conciencia de sí* no conduzca a una conciencia ya objetivada, sino a una co-tematización del *sí mismo* en situación, es una idea que Heidegger seguirá subrayando luego de sus lecciones tempranas. ⁴¹

Ahora bien, si lo que compete a la vivencia no es una tematización que enfaticé un yo aislado, entonces debemos advertir que la tendencia de acentuar una esfera estrictamente subjetiva en un examen de la propia vida ya es una fuerte modificación producto de un ejercicio aprehensivo que termina por violentar el fenómeno indagado: *nosotros mismos*. Mas, hallándose ahora el acento temático de la vivencia justamente *en lo vivido* y, más aún, *en lo que se vive* de lo

³⁸ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 247.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 242.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 243.

⁴¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 49.

vivido, es ahí, entonces, donde puede concretarse un modo distinto de aprehensión de la propia vida. Por tanto, ese *conócete a ti mismo* que hemos estado indagando parece hallar ahora una peculiar forma de realización. Ahora se trataría de un esclarecimiento de la dirección misma en la que *lo vivido se vive*. Pero, ¿cómo es que Heidegger puede estar entendiendo la vida, que sus consideraciones toman una vía tan distinta a la de una indagación *reflexiva* de sí?

Aquí es preciso, empero, hacer una breve aclaración. Como se advierte, en juego está el sentido de lo que Heidegger denominará “intuición hermenéutica” y que lo lleva a entender su programa filosófico temprano como una *fenomenología hermenéutica* o *hermenéutica de la vida fáctica*.⁴² Por lo pronto, la distinción entre esta última y una “fenomenología reflexiva” lleva a preguntar si acaso la primera no sigue aludiendo a la problemática de la reflexión y que, por ende, no sigue versando en la tradicional problemática del *yo*. Siendo esto así, la distinción pareciera resultar, en efecto, artificial.⁴³ No obstante, ha de tenerse en cuenta que el intento de Heidegger es reformular aquellos fenómenos que la conceptualización tradicional ha ocultado. Así, el concepto de “reflexión” supone asumir aún un *yo* que subyace a cada contenido mental y, por ende, alberga el riesgo de insistir en una objetivación del mismo. Por ello, replantear la problemática del *yo* (*Ich*) en cuanto problemática del “sí mismo” (*Selbst*) no implica negar eso que precisamente podemos identificar como “nosotros mismos”, sino comprender que ese *sí mismo* ha de pensarse como *situado en un mundo*, lo cual precisamente el concepto de *yo*, con su carga tradicional, no dejaría “escuchar”. Por otro lado, abordar la posibilidad de que la vida pueda volverse tema para sí, sustituyendo para ello el nombre de “reflexión” por el de “intuición hermenéutica”, nuevamente no implicaría negar tal posibilidad, sino comprender cómo ese “hacerse tema” es posible de acuerdo a la auténtica naturaleza del *sí mismo*. En este sentido, la reformulación conceptual heideggeriana debiese entenderse como una prevención respecto de asumir determinados prejuicios ya contenidos en los conceptos heredados. De ahí que Heidegger pueda decir:

La vida y el cuidado en el mundo del sí mismo no es y no concierne a ninguna reflexión de sí (*Selbstreflexion*), en el significado acostumbrado de la palabra reflexión, en un aislamiento subjetivista carente de mí. Tales referencias de la experiencia del mundo del sí mismo tergiversan la problemática desde su fundamento.⁴⁴

⁴² Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 116.

⁴³ Zahavi advierte sobre la eventual artificialidad de tales distinciones, para mostrar que en Husserl tampoco hay una reflexión que conduzca a la objetivación del *yo*. Así éste afirma: «Husserl también habla de la reflexión como un proceso que revela, desentraña, explícita y articula todos aquellos componentes y estructuras que están contenidas implícitamente en la experiencia vivida» (D. ZAHAVI, *How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection*, «Continental Philosophy Review», 36 (2003), p. 170).

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 95.

Ahora bien, ¿qué es, pues, esa vida” y ese “cuidado” que se subrayan acá como fenómenos fundamentales? Por lo pronto, debemos entender que la vida, al margen de ser comprendida como un proceso que puede variar o incluso interrumpir su eventual linealidad según las circunstancias con las que se confronte, es un modo de tener su mundo, esto es, la vida puede ser entendida como un modo según nos hacemos cargo de nosotros mismos en un mundo que aparece según nos incumbe. He aquí, pues, su carácter de *cuidado*, y, por ende, bajo esta idea de vida, de lo que se trata es de interrogar por el sentido íntimo de la realización de ese *cuidado*, esto es: de explicitar *cómo* la vida, *mi* vida, se ejecuta en cuanto *mi cuidado*. Esto es lo que Heidegger mismo expresará como: *Wie des Sorgenvollzugs (Cómo de la realización del cuidado)*.⁴⁵ Una tesis que remite, por cierto, a lo que éste entenderá como *Vollzugssinn* o *sentido de ejecución*. En efecto, debe tenerse en cuenta aquí que la vida puede indagarse en la medida en que se vuelva explícita la dirección según la cual ella se ejecuta como relación con su mundo, entendiendo ahora dicha dirección como lo característico de cada existir. Siendo esto así, la pregunta por el *sentido de ejecución* no puede ser entendido por Heidegger sino como el “originario cómo” en el cual la vida que se realiza guarda una relación con su mundo (*Bezugssinn*) y desde la cual el mundo mismo se configura en su propio contenido (*Gehaltssinn*).⁴⁶ En palabras de Heidegger: «Este sentido fundamental (*Grundsinn*) de la ejecución del sí mismo (*Selbst*) en su vida otorga al sentido de “existencia” su significado originario».⁴⁷

Así, entonces, el realce del *mundo del sí mismo* ha de ser entendido desde Heidegger como la dirección de sentido que configura la *ejecución* de lo vivido, y, por tanto, su conocimiento no puede implicar sino una aprehensión de lo vivido mismo. Dicho de otra manera, el énfasis heideggeriano en la “vida fáctica” enseña que no hay vida si no es otorgándose “algo”, a saber, lo “vivido”, y, por lo mismo, tomando ese “algo” en los énfasis propios de su aparecer es que se hace posible entender cuáles son los sentidos vitales que permiten su apareamiento. Por esto en tales análisis no hay un *yo aislado*, pues ese *sí mismo* es, como decíamos, la *tendencia primaria* de ejecución de lo *vivido de facto*. Eso que Heidegger entiende, por ende, por “mundo del sí mismo” implica ser, en suma, el sentido de tendencias según el cual *lo vivido* mismo se vive y que delimita en su *particularidad situacional* toda vivencia en cuanto es vivencia ejecutada de *algo*.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 101.

⁴⁶ He aquí la estructura tripartita de la vida fáctica que servirá a Heidegger como herramienta hermenéutica para desentrañar a la vida según su totalidad de sentido y que es a lo que la propia fenomenología debiese atender en su pretensión de brindarle un “lógos”, i.e., un *verbum internum* (cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 63).

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, cit., p. 261.

Pero, si es indagando el sentido de *ejecución de lo vivido* aquello que podemos entender como una posibilidad de acceso originario a la vida: ¿cómo entender tal ejecución?

El mundo de la vida – dice Heidegger – se manifiesta en esas o aquellas maneras en y para una situación particular del mundo del sí-mismo. Esta lábil, fluyente circunstancialidad del mundo del sí-mismo siempre determina el “de alguna manera” del mundo de la vida en tanto que carácter de situación.⁴⁸

Justamente, es este *sí-mismo* el fenómeno central y originario de la vida para Heidegger. Mas, su detección no significa que hayamos topado nuevamente con un *yo* objetivado *en sí*. En este caso, la atención es dirigida al centro configurativo mismo de la vivencia, es decir, al eje dinámico que configura a lo vivido en tanto aquel mundo *con y junto* al que se vive. Por tanto, ¿cómo entender ese *sentido de ejecución* que particulariza el modo como lo vivido aparece y que ahora es referido al *sí mismo*?

Para esbozar una respuesta quisiéramos recurrir a un concepto usado por el mismo Heidegger en sus lecciones tempranas de Friburgo. Un concepto, empero, que irá desapareciendo de éstas tan pronto como ha aparecido: el concepto de *Er-eignis*.⁴⁹ Término alemán de difícil traducción, pero cuyo sentido puede entenderse en el mismo contexto de problemáticas en donde aparece y que refiere al intento de desvincular la noción de vivencia de la idea de *proceso* (*Vor-gang*). En efecto, en cuanto *proceso*, las vivencias pueden ser tomadas como hechos que ocurren y se suceden *frente a mí*, es decir, como «objetos que son presentados, fijados». ⁵⁰ La ya discutida disposición en *tercera persona* reaparece acá en cuanto es ella la que toma a lo vivido y a los actos de la vivencia como instancias *en sí* y *separadas*. Mas, frente a ello, *Er-eignis* pasa a ser un intento de superar esta alienación implícita entre *lo vivido* y el *yo*. Heidegger dice: «El vivenciar (*Er-leben*) no pasa al frente mío como una cosa que yo coloco, como objeto, sino que yo mismo me lo apropio (*sich selbst er-eigne es mir*), y se apropia según su esencia». ⁵¹ *Er-eignis*, entonces bien, indica un «carácter de apropiación» (*Ereignischarakter*) de lo vivido, esto es, refiere en concreto al modo *cómo* éste, para ser tal, emerge desde un “*hacerlo suyo*”. Así, el término *Er-eignis* señala la ejecución misma

⁴⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 75, 78, 117 y 206; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, p. 59; M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., p. 147). El concepto de *Er-eignis* presente en las lecciones tempranas de Friburgo dista totalmente del concepto de *Ereignis* que emerge en el pensamiento tardío de Heidegger, después del *giro* (*Kehre*). Éste último se enmarca en un pensar el *acontecimiento del ser* que ya ha abandonado al existir como punto de partida. Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003.

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 75.

⁵¹ *Ibidem*.

de la vida, justamente en el sentido en que ella *es* al modo de una determinada *apropiación* de lo que vive.⁵²

En este contexto, *Er-eignis* o *apropiación* ya no apunta al contenido de un yo, sino que más bien viene a subrayar una dinámica particularísima de *asimilación* de ese mundo *con y junto* al que se vive, pudiendo éste aparecer *como tal* en la medida en que sea “algo” *para* la vida según tal *apropiación*. Así, respecto a tal mundo “hecho propio”, *i.e.*, al mundo *significativo* entendido como auténtico mundo de la vida, Heidegger dirá que éste «pende en la vivencia, en sí mismo trae el ritmo de la vivencia y sólo en tanto que esto rítmico se deja vivenciar».⁵³ Es, por tanto, en este sentido apropiador vital donde hallamos una *rítmica* (*Rhythmik*) que nos pertenece y que vendría a caracterizar el sentido en el que *nosotros mismos* ejecutamos nuestra vida en tanto *apropiación* de *nuestro* mundo (*Lebenswelt*). Por tanto, es con la detección del fenómeno de la *vitalidad* de la vida en tanto que “rítmica de apropiación” que los peligros de la posibilidad del *conocerse a sí mismo* que destacábamos en la sección anterior reaparecen, mas en una nueva formulación. En cuestión estaba la *propiedad* y *continuidad unitaria* de todo lo vivido, es decir, de mi pasado, presente y futuro, en tanto que *mi vida*, *mi* biografía. En estos momentos, la clave interpretativa que Heidegger brinda ayuda justamente a advertir que su aprehensión ha de develar aquel *sentido de apropiación* señalado como carácter central de la *vitalidad* de la vida. En este contexto, cabría preguntar: *¿cómo* soy, pues, ese ser histórico que soy y que, pese a los cambios, me permite decir «ese que veo en mi pasado, tan cambiado, por cierto, soy de algún modo yo mismo»?

Es en la lección *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (1920) donde se aborda el problema de la historia. Las discusiones se centran en aclarar cuál es su sentido fundamental en cuanto inherente al existir.⁵⁴ Lo interesante acá es observar cómo aquellos sentidos de historia que tienen lugar desde la tendencia objetivante serán descartados por Heidegger en la búsqueda de un sentido originario de *historicidad*. Por esta vía, es posible advertir que expresiones como «él estudia historia» o «él es un extraordinario conocedor de la historia» ya han tomado a la historia misma como un hecho objetivo, sin advertir nada respecto de una íntima relación entre lo pasado y el propio existir actual. Y, sin embargo, es la *incidencia* de la historia en la vida *actual* lo que resulta fundamental al momento de delimitar cómo ella nos pertenece auténticamente. En

⁵² Adrián traducirá “*Ereignis*” por “apropiación” en su traducción de la lección de 1919 (*Kriegsnotsemester*) (Cfr. M. HEIDEGGER, *La Idea de la Filosofía y el problema de la Concepción de mundo*, Herder, Barcelona 2005). Luego contrapondrá la *mismidad* heideggeriana con otras perspectivas de la identidad, como las del abordaje funcionalista budista, del hermenéutico/narrativo y del fenomenológico (Cfr. J. A. ESCUDERO, *Heidegger on Selfhood*, «American International Journal of Contemporary Research», 4/2 (2014), pp. 6-17.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 98.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., §§. 6-8.

esto consistirá lo que Heidegger, en conveniencia con el término latino *Destruktion*, denominará *Diiudication*, entendido como criterio para decidir cuándo la historia configura originariamente a la existencia y esto no es sino constituyendo al *sí mismo* en tanto que constante renovación de sí en su ejecución actual.⁵⁵ Así, por tanto, expresiones como «este pueblo no tiene tradición» o «la historia como maestra de la vida» (*historia vitae magistra*) indican, la primera negativa, la segunda positivamente, que la historia puede, en efecto, repercutir en el existir, es decir, puede incidir en sus comportamientos presentes y futuros, en cuanto podemos o no conocer nuestro pasado, y podemos o no, a la vez, hacer uso de tal conocimiento histórico para intervenir en el presente. Y, sin embargo, en tales casos, pese a haber una incidencia práctica en la vida propia, el sentido de historia aún no es el originario. En tales casos, ésta, entendida como *algo acaecido* que puede o no conocerse, ya ha sido tomada en la tendencia objetivante, *i.e.*, lo pasado sigue siendo entendido como lo que ha ocurrido “allí”, en un tiempo lejano, asumiendo ahora que su conocimiento abriría a quien supiese de él nuevas posibilidades prácticas en cuanto se sabe de “hechos relevantes”.

Este punto es central para comprender que toda comprensión que objetualice “lo que ha sido”, separando lo pasado de la realización actual del existir, ya se ha alejado del carácter histórico auténticamente vital. Con ello se sigue entendiendo que lo histórico estriba en contenidos sin una cohesión íntima ni *entre ellos* ni *con el sí mismo*, pese a que se tome nota explícita de ellos. Y es que nuestro ser histórico no se juega en “tener o recopilar cosas”, menos aún en la posibilidad de tomar o no conciencia de ellas. Todo esto pertenece, podríamos decir, a la *ignorancia de sí* implicada en la posibilidad de hablar de las cosas *de sí mismo*. El ser histórico originario, en oposición a los sentidos anteriores, pertenece más bien a aquel movimiento de *apropiación* que ya advertíamos como propio del despliegue de la vida y cuyo eje es el mundo del *sí-mismo*. Y, por ello, dicho ser histórico que se intenta ahora destacar tiene un modo de pertenecer a la vida del todo particular. Heidegger habla de un “conservar” (*Bewahren*):

Es un conservar de un mundo circundante configurado, del determinado mundo compartido con el otro y de las formas del vivir en y de tener el mundo del otro, incluso y precisamente también un conservar de las capacidades de la vida objetivadas en su relación con el mundo del sí mismo.⁵⁶

En otras palabras, este ser histórico ahora en juego señala que *mi* auténtica historia acontece sólo en la medida en que ella delimita la realización de mi vida actual en tanto *hacer mío* mi mundo. Y tal movimiento, que es el que ya conocíamos como *apropiación* (*Er-eignis*), muestra ahora su carácter históri-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 57-58.

co al modo de una *conservación de sí* según la cual se realiza el despliegue del mundo *vivido actual*. Tal movimiento de conservación de carácter histórico es, pues, el que guía la presentación de expectativas mundanas concretas, y según el cual vivimos en esperanzas o en la novedad respecto de lo vivido, en la medida en que éste configura los contenidos que vivimos en el modo como los vivimos. En otras palabras, esa *rítmica de apropiación*, que siempre es en tanto que *hacer suyo* un mundo, ahora puede ser entendida como un movimiento histórico de *conservación de sí* que se despliega como sentido de *ese* mundo y de los sucesos que vivo como *míos*, en cuanto estos aparecen *asimilados* por mí según su propia dirección apropiante. La vida, podríamos decir, entonces, desde las advertencias heideggerianas, más allá de ser una cosa, es decir, un *proceso objetivo* dado en el interior de un tiempo universal, es ante todo un sentido que, apropiándose de lo vivido en su propia rítmica, siempre lo hace según un “hacer suyo un mundo” conservándose a sí misma *in situ*: «el ritmo del propio existir *es* – dice Heidegger – en el conservar o este ritmo *es* a la vez con tal conservar, esto le pertenece». ⁵⁷

Entonces bien, es en el interior de este movimiento *conservador de sí* siempre realizado como *haciendo propio* un mundo donde podemos ya observar la *pertenencia* y *continuidad unitaria* de lo vivido respecto de nuestra vida. Es dicho movimiento el que se ejecuta en una *rítmica de apropiación* del mundo propio, y que parece configurar el sentido *dominante* de nuestra vida. Es así, pues, como el *sí mismo* ya deja de ser una instancia separada de lo vivido, para ser identificado ahora con ese sentido de apropiación según el cual lo vivido mismo, *hecho propio*, acaece. ⁵⁸ Y es, por lo demás, dicho *sí mismo* ejecutándose según su *sentido de apropiación* el que se deja entender como horizonte unitario de un mundo vivido como pasado, presente y futuro, en cuanto pertenecientes a una vida concreta que se conserva *apropiándose los*. De esta manera, *sí mismo* y *mundo de la vida* constituyen, en la misma *apropiación*, una unidad radical en la cual no hay necesariamente un sujeto y un objeto primariamente en pugna.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁸ Situado en *Sein und Zeit*, Benoist señala que el *sí mismo* heideggeriano sería *responsabilidad*, mas no en un sentido moral, sino como atención al llamado de plenificarse al modo de un existir propio (Cfr. J. BENOIST, *Être soi-même: Heidegger et l'obsession de l'identité*, «Revue Philosophique de Louvain», 94/1 (1996), pp. 69-91). Una tesis que se confirma en el joven Heidegger, cuando éste, refiriendo a la vida como *cuidado de sí*, la caracteriza formalmente com «cuidado por el “pan de cada día”» («sorgen um das “tägliche Brot”») (M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., p. 90). Por otra parte, Romano, reiterando la idea de *mismidad* del Dasein como responsabilidad, sugiere desde la crítica wittgensteiniana a la gramática metafísica que ésta no superaría la noción de *sí mismo* tradicional. Así, éste abordará la *ipséité* prescindiendo de la idea de constancia y permanencia, exponiéndola como compromiso con la variabilidad y la novedad de situaciones, es decir, como una *capacidad* (Cfr. C. ROMANO, *L'ipséité: Un essai de reformulation à la lumière de Heidegger et de Wittgenstein*, «Les Études philosophiques», 1 (2017), pp. 119-139).

Dicha pugna, la estructura antinómica sujeto-objeto que aparecía en Jaspers, sólo puede ser entendida desde acá como una entre muchas posibilidades de ejecución de este sentido *apropiador*. La pugna, podríamos decir, es un modo posible de *apropiación* de lo vivido y, sin embargo, no el único. Y, a su vez, las diversas situaciones del azar que conocíamos con Jaspers como instancias que inciden en el proceso de nuestra vida no pueden comprenderse en su carácter histórico, concibiéndolas como hechos externos que nos determinan, pues, vistos así, estos ya han sido alienados de quienes le viven: *nosotros mismos*. Así es, entonces, como aquel movimiento de *autoconservación* de mi vida advierte sobre mi *estilo*, es decir, sobre esa particular manera como la rítmica apropiadora que somos domina, según nuestra singular manera, la presentación de un mundo pasado, presente y futuro concretos, otorgando coherencia a lo vivido. Es este estilo de *conservación de sí*, en cuanto *haciendo nuestro* un mundo, en definitiva, aquel sentido fundamental que permanece siempre *dominante* en la realización de toda experiencia de lo vivido: «El experimentar mismo – dirá Heidegger – está sujeto a múltiples modificaciones, mas de tal manera que un estilo fundamental (*Grundstil*) perdura, y en el cual todo es experimentado».⁵⁹ Ese estilo fundamental aquí referido por Heidegger, podemos decir ahora, no es otro sino ese que, inherente a las entrañas de nuestro existir, podemos entender como lo *auténticamente nosotros*, esto es, en cuanto ese *cómo de nuestra ejecución* y que ahora ya podemos entender como la *rítmica de apropiación* que somos.

Entonces bien, en el intento de comprender la vida desde las consideraciones tempranas de Heidegger somos conducidos a detectar un sentido de *autoconservación* que puede ser pensado como una *rítmica de apropiación*. Y, si este es el caso, cabría preguntar: ¿no es al modo de este movimiento albergado en las entrañas de nuestro existir como podemos pensar aquello que Platón anunciaba como nuestra *alma*, como *nosotros mismos*, como ese *lo-sí-mismo mismo* que refería a lo que *posee* o *gobierna*, y no a lo *poseído* o *gobernado*, esto es, a las cosas *de* nosotros? A nuestro juicio, las advertencias heideggerianas contribuyen a pensar que aquello que debiese ser indagado en un radical *conocimiento de sí* ha de ser precisamente ese estilo fundamental de la apropiación de lo vivido en una conservación de sí, pues dicho movimiento radical parece ser aquel modo en el que nos hallamos con nuestro mundo, en su concreción y sus cambios. Tal movimiento, en efecto, es aquello según lo cual todas nuestras vivencias son vividas en una dirección determinada, a saber, la de nuestro modo singular de *apropiárnoslas*. Dicho movimiento, desplegado en un estilo fundamental de apropiación, en fin, parece ser eso que *nosotros mismos somos* en nuestra radical originariedad: justo cuando nos *ejecutamos* como vidas particulares. Por ello, todo intento de tomar conocimiento del pasado, presente y

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 100.

futuro, en la tendencia de acentuar *contenidos poseídos*, ha de quedar *ignorante* de aquella rítmica vital que somos y que permite que tales contenidos, esto es, todo aquello que hemos vivido, que vivimos y que viviremos, sean algo *nuestro*.⁶⁰

Es, pues, con estas consideraciones como quisiéramos finalizar las presentes discusiones. Desde ellas podemos afirmar, volviendo a aquel precepto délfico formulado imperativamente como un *conócete a ti mismo*, que éste, por simple que parezca en su formulación, deja entender que la tarea por él prescrita no lo es en absoluto. Es el mismo Alcibíades quien lo señala: «A mí, por cierto, Sócrates, unas veces me pareció estar al alcance de todos, mientras que otras veces, lo más difícil». ⁶¹ Y es que pudiendo éste ser repetido aquí y allá, lo que resulta del todo incierto es el hecho de poder discernir si acaso podemos ser capaces de emprender con seguridad la tarea por él prescrita. ¿Cómo estar seguros de realizarla rectamente si lo que en dicho mandato permanece oculto es, precisamente, qué es eso que *nosotros mismos somos* y que debiésemos conocer? Por nuestra parte, y conscientes de tan grande dificultad, podemos decir que nuestro intento no ha sido otro sino sólo el de esbozar alguna respuesta, con la ayuda del joven Heidegger, en el intento de delinear una vía de comprensión respecto de aquella dirección según la cual podamos seguir pensando cómo realizar lo que el mandato griego exhorta, indagando en las aporías inherentes a él. Y es que siendo una tarea divina, no podemos tampoco desconocer que la posibilidad de emprenderla y culminarla con éxito no depende sólo de nosotros. Según el mismo Sócrates le recuerda a Alcibíades, no podemos olvidar, pues, que la empresa de llevar a buen fin un *conocimiento de sí* es algo que ante todo depende de la propia deidad.⁶²

ABSTRACT · *Know Yourself and Er-eignis: The Inherent Difficulties of the Problem of the Life as Subject of the Life* · This paper aims to examine inherent difficulties of the possibility of human life to make itself subject of its own inquiry. By focusing on Plato's warnings about the Delphic mandate "know yourself", we will pointing out in what sense it could be a self-ignorance. Then, this self-ignorance will be interpreted from Martin Heidegger's early considerations, to show how it derives from an objectifying ten-

⁶⁰ Garrido Periñan relaciona la noción de *sophrosyne* platónica como modo de "tenerse en el mundo" con la radicalización de actitud de apropiación de la propia vida, tal como Heidegger lo entendiera en su juventud (Cfr. J. J. GARRIDO PERIÑAN, *Ciencia originaria de la vida: Sophrosyne, en, mundo y Dasein. Acerca de Platón y Heidegger*, «Estudios de Filosofía», 55 (2017), pp. 68-81). Por otra parte, la actitud radical de *tenerse a sí mismo* en el mundo es discutida por Larivée y Leduc en el contexto de *Sein und Zeit*, para entender la comprensión de filosofía en Heidegger como una "actitud vital" en íntima relación con un "cuidado de sí" al modo del pensar griego. Cfr. A. LARIVÉE, A. LEDUC, *Le souci de soi dans Être et Temps. L'accentuation radicale d'une tradition antique?*, «Revue Philosophique de Louvain», 100/4 (2002), pp. 723-741.

⁶¹ PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 191. Cfr. PLATO, *Alkibiades*, cit., 129 a 5-6.

⁶² PLATÓN, *Alcibiades*, cit., p. 227. Cfr. PLATO, *Alkibiades*, cit., 135 d 6.

dency corresponding to the third person's attitude. By taking the concept Er-eignis (appropriation) – used by the young Heidegger – as an indication, we will explore a possible way of considering the self apart from an accentuation of a reified I. Thus, it will propose to understand the Greek “know yourself” as an apprehension of the particular sense in which the own life unfolds according to its rhythm of appropriation of that, what it lives.

KEYWORDS · Life, History, Objectified I, Self, Appropriation.