

TRANSPARENCIA, APERTURA Y CONCIENCIA: EL ESCLARECIMIENTO DE SÍ MISMO EN *SEIN UND ZEIT*

Transparency, Disclosedness and Conscience:
The Self-clarification in *Sein und Zeit*

Luciano GARÓFALO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (CHILE)

lgarofalo@miuandes.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2616-1892>

Resumen: El siguiente trabajo tiene como propósito examinar la noción de «transparencia» (*Durchsichtigkeit*) en cuanto definición expresa de aquello en lo que consiste, para Heidegger, el autoconocimiento del *Dasein*. Por tanto, será preciso también inspeccionar el concepto de autoengaño aparejado a este en cuanto que es opuesto suyo. Para ese fin, confrontaré los pasajes donde se trata esta cuestión, en el § 31 de *Sein und Zeit*, con aquellos otros (§§ 54-60) destinados por el autor a la elucidación de la estructura de la conciencia sobre la base de una interpretación existencial de la misma que ponga de relieve las condiciones ontológicas de su posibilidad. Mi hipótesis es que esa transparencia de la que habla Heidegger debe entenderse a partir de los lineamientos establecidos en la explicación de la apertura propia del *Gewissen* y la modificación existencial que acarrea, con lo cual queda atestiguado el poder-ser sí mismo frente al uno y, entonces, el esclarecimiento del *Selbst*.

Palabras clave: autoesclarecimiento, conciencia, transparencia, verdad.

Abstract: The aim of this paper is to examine the notion of “Transparency” (*Durchsichtigkeit*) as an express definition of what, for Heidegger, the self-knowledge of *Dasein* consists of. Therefore, it will also

be necessary to inspect the concept of self-deception associated with it insofar as it is its opposite. To that end, I will confront the passages where this question is dealt with (i.e. § 31 of *Sein und Zeit*), with those others (§§ 54-60) intended by the author to elucidate the structure of conscience on the basis of an existential interpretation of it that highlights the ontological conditions of its possibility. My hypothesis is that this transparency of which Heidegger speaks must be understood from the guidelines established in the explanation of the Disclosedness of *Gewissen* itself and the *existentiell* modification that it entails, with which the potentiality-for-Being-its-Self is attested in front of the They and, then, the clarification of the *Selbst*.

Keywords: self-disclosure, conscience, transparency, truth.

1. Introducción

En el § 31 de *Sein und Zeit* (en adelante: *SZ*), Heidegger emplea por primera vez —y única en esta obra— la palabra «autoconocimiento» (*Selbsterkenntnis*) para referirse a una determinada forma de comprensión de la apertura del *Dasein* en relación con su ser en el mundo. Esta postura adoptada en la comprensión de la existencia del *Dasein* y sus posibilidades se opone en ese lugar a una mirada constatativa que pretenda aprehender un «sí mismo puntual», como si él fuese un objeto de intuición. Tal autoconocimiento, que Heidegger considera «bien entendido» en el sentido indicado, es lo que él llama *Durchsichtigkeit* o «transparencia», a saber, una «visión» (*Sicht*) que apunta ante todo a la existencia en su integridad. En contraste, la «falta de transparencia» (o *Undurchsichtigkeit*) del *Dasein* no tiene su origen, ni primaria ni exclusivamente, en autoengaños «egocéntricos»; sino que también es producto del desconocimiento del mundo.

Tanto en la terminología usada en este párrafo, como en su temática, es posible apreciar el solapamiento de varias cuestiones que serán

retomadas y profundizadas por Heidegger más adelante en el tratamiento que le dedica al problema de la conciencia (*Gewissen*) y sus fundamentos ontológicos-existenciales (§§ 54-60). Si mi interpretación es correcta, para entender cabalmente esta clase de transparencia (y la falta de ella u opacidad), es necesario dirigir nuestra atención a la estrecha vinculación establecida —en la Segunda Mitad de *SZ*— entre los aspectos formales de toda apertura (*Erschlossenheit*), por una parte, y, por otra, lo que Heidegger denomina el «querer-tener-conciencia» (*Gewissen-haben-wollen*), ese «despertar» que permite conseguir cierta resolución o «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*).

Mi intento en estas páginas consistirá, pues, en cotejar estos pasajes con la finalidad de obtener una perspectiva más amplia acerca del «sí mismo» involucrado en ambos casos. A este respecto, no debe olvidarse que, como afirma el mismo Heidegger (véase el § 60), con esta imbricación mostrada por él posteriormente se alcanza ya, de un modo acabado, la aclaración ontológica del enunciado según el cual «el *Dasein* está en la verdad» o, lo que es igual, la así llamada —en los §§ 44 y 62 de *SZ*— «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*). Por tanto, partiré del supuesto de que esta transparencia de la que habla Heidegger hay que concebirla desde las coordenadas trazadas por las reflexiones sobre el fenómeno de la atestiguación (*Bezeugung*) del más propio poder-ser (*Seinkönnen*) ante la conciencia, que, en última instancia, es la condición insoslayable para asumir la existencia de uno mismo —frente al uno— de manera auténtica. Por lo que, si no estoy equivocado, el nexos entre ambas discusiones debe buscarse en la articulación de los conceptos de *Durchsichtigkeit* y *Gewissen*, tal como ya en la tradición filosófica alemana —aunque con otras connotaciones que Heidegger relega a un segundo plano en el orden de la fundamentación— había ensayado Kant en su

Tugendlehre (§§ 9-15) a través de los conceptos de veracidad y conciencia moral, correspondientemente.

Ahora bien, teniendo en mente el objetivo que nos hemos propuesto, será preciso empezar diciendo algunas palabras acerca de la ubicación particular de las breves líneas en las que Heidegger menciona —sin mayor detención— a ese modo de comprensión de sí mismo que viene dado por el autoconocimiento. Una vez que hayamos ganado el horizonte desde el cual surge esta preocupación, me parece conveniente, para los fines de la exposición, comentar algunas de las ideas presentes en los párrafos aludidos de la Segunda Mitad de *SZ* relativas a la conexión entre, por un lado, la apertura propia del *Dasein* y, por otro, la noción de «conciencia» comprendida bajo la acepción específica que adquiere dentro de la reformulación heideggeriana del problema.

2. Comprensión, autoconocimiento y transparencia

Como se dijo anteriormente, en el § 31 de *SZ* encontramos el único *locus* donde Heidegger tematiza el fenómeno de la «transparencia» (*Durchsichtigkeit*)¹ que, según lo señalado allí por él mismo, remite a una forma de «visión» (*Sicht*) que se dirige principalmente a la existencia (propia) como un todo. Al mismo tiempo, añade, este término alemán es elegido para designar un «autoconocimiento» (*Selbsterkenntnis*) «bien entendido», sugiriendo con ello el riesgo de caer en una interpretación

1) Esto no quiere decir, obviamente, que este sea el único lugar en el que Heidegger emplee dicha palabra. Curiosamente, *Durchsichtigkeit* es un término que él utiliza a menudo en *SZ* denotando el atributo al que toda teoría, o reflexión teórica en torno a una pregunta, debería aspirar. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 5, 7 (§ 2), 12 (§ 4), 22 (§ 6), 86 (§ 18), 230 (§ 44), 286 (§ 58), 303 (§ 61). Nuestra intención, manifiesta arriba, era simplemente hacer hincapié en que exclusivamente al interior del párrafo en cuestión (i.e. § 31) se ubican un par de líneas en las que el fenómeno de la «transparencia», que tantas veces es invocado por Heidegger en un sentido más bien ontológico, se convierte en objeto central de su discurso. Cf. *Ibid.*, 44 (§ 9), 111 (§ 24), 127 (§ 27), 305, 308-309 (§ 62), 313 (§ 63), 333 (§ 66), 388 (§ 75), 404 (§ 78).

errónea del mismo; como quizás pudo haber ocurrido, desde su perspectiva, en la historia de la filosofía. Pero Heidegger no dice nada más al respecto, de tal manera que no queda otra alternativa que leer entre líneas y conjeturar a quién iba dirigida su objeción; que, para nosotros, tal vez se trate de Kant.

Sin embargo, lo importante aquí no es tanto especular sobre el presunto responsable del uso equívoco de esta expresión, como percatarse del significado al que apunta y respecto del cual Heidegger quiere distanciarse. «Autoconocimiento» no quiere decir en este contexto, nos advierte, un «ver introspectivo» o percepción interna, ni tampoco la captación de un sí-mismo puntual, sino una «toma de posesión» o «asimiento» de la completa apertura (*Erschlossenheit*) que involucra el estar en el mundo; algo que debe ser logrado a través de una consideración de los momentos estructurales implicados en ese estar. De este modo, pues, el ente que se tiene a sí mismo «a la vista» no lo hace en el sentido de un ver constatativo como el de la contemplación de objetos o entidades, sino que, por el contrario, es precisamente por haberse vuelto transparente (*durchsichtig geworden*) en su estar en el mundo y ser con los otros, en cuanto elementos constitutivos de su existencia, que el *Dasein* «se ve» o conoce; y, por consiguiente, a pesar de que Heidegger no lo diga explícitamente ahí, esta clase de visión se asemeja más bien a un «toque» o «contacto», metafóricamente hablando. Una metáfora que, por lo demás, ya desde la Antigüedad² ha corrido pareja con aquella otra de la «intuición»

2) Como evidencia de esto se puede traer a colación un conocido pasaje de *Metafísica* en el que Aristóteles se refiere a la aprehensión de la verdad que corresponde a lo no-compuesto como un «tocar» o «tener contacto» (*thigain*) que no incluye ninguna aserción (cf. *Met.* IX. 10, 1051 b16-30). Este pasaje era muy bien conocido por Heidegger, quien efectuó una interpretación bastante ingeniosa de él en su lección del semestre de invierno de 1925/26. Cf. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 170-195. Otro testimonio interesante al respecto, y que también es evocado allí por Heidegger, se ubica en el libro XII de esa misma obra de Aristóteles, donde este utiliza el mismo verbo griego, i.e. *thingánō*,

o «captación»; lo cual se puede apreciar incluso en la raíz etimológica de la que proceden en castellano los cognados derivados del verbo *capio*, como *captare*, *capere* y hasta *percipere* (de *per capio*), que no por casualidad vierten al latín los compuestos formados a partir del verbo griego *λαμβάνω* (p. ej. *hypolambánō*, *katalambánō*, *katálepsis*), teniendo en común todos ellos el estar asociados con el abrir y cerrar de la mano para coger o empuñar algo.³ Mientras que, en alemán, es posible notarlo en los compuestos que provienen de verbos como *nehmen*, *greifen* y *fassen*.

Por otra parte, la falta de transparencia del *Dasein* —contrariamente a lo que cabría esperar, sobre todo si uno piensa en algunas tematizaciones precedentes de esta noción en la historia de la filosofía— no radica solamente, ni en primer lugar, para Heidegger, en «autoengaños egocéntricos» (*egozentrischen Selbsttäuschungen*). En cambio, al igual que en el caso del autoconocimiento «bien entendido» —que, con arreglo a lo dicho, presupone un determinado saber disposicional acerca del plexo de relaciones envueltas en el ámbito de la coexistencia— el autoengaño rectamente comprendido se origina por un desconocimiento acerca del mundo. En otra ocasión tendremos que volver sobre este punto. Por lo pronto, nos gustaría insistir en un par de cuestiones más que aparecen vinculadas en el texto a esta discusión.

para caracterizar la acción por medio de la cual el *noûs* se «capta» a sí mismo al «entrar en contacto», e identificarse, con el objeto de su intelección (1072 b19-21). No es casual, por tanto, que justo este *locus* haya servido en la historia de la filosofía como modelo de comprensión del autoconocimiento. En el caso de la captación noética, quizás el vínculo que une tanto a la metáfora centrada en la vista como aquella otra que lo hace en el tocar, resida en la *inmediatez* del acto a través del cual es dado el objeto; cosa que el último de estos dos sentidos sugiere en mayor medida que el primero.

3) De hecho, Heidegger usa la expresión «toma de posesión» o «aprehensión comprensiva» (*verstehendes Ergreifen*) para describir o ilustrar de algún modo aquello en lo que está pensando cuando habla de esa forma de «visión» —que es, más bien, como un «coger» o «agarrar»— propia de la transparencia. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 146 (§ 31). Véase también *Ibid.*, 268 (§ 54). En este caso, el «uno» (*das Man*) aparece como el que le arrebató al *Dasein* el «empuñarse» a sí mismo.

Ambas cuestiones pueden remontarse a una observación hecha por Heidegger, no mucho después, sobre el rol singular que adopta el «ver» en el marco de la reflexión que despliega en el párrafo señalado. Lo primero que él destaca, apenas culmina su lacónica digresión sobre el autoengaño,⁴ es que (1) resulta imperativo evitar un posible malentendido que pudiera surgir aquí con respecto al término «visión» tal como lo ha venido empleando. El malentendido residiría en creer que con él se hace referencia, exclusivamente, a un determinado tipo de percepción, bien sea la de los ojos del cuerpo, o bien, una pura aprehensión no sensible. En las antípodas de una concepción semejante se sitúa aquello que Heidegger quiere decir al servirse de este término, el cual no indica otra cosa que la «claridad» (*Gelichtetheit*) característica de la apertura misma.

El segundo aspecto resaltado por Heidegger, y que está a la base del anterior, consiste en (2) la primacía que ha gozado dentro de la tradición filosófica el sentido de la vista como modo privilegiado de acceso al ente y al ser, aun cuando ella comparta con el resto de los sentidos la particularidad de abrir un campo de presentación en el que los entes y objetos apropiados aparezcan descubiertos. El tono crítico en estas palabras de Heidegger se hará todavía más patente en lo que sigue, llegando incluso a aseverar que hay una vía para «quitarle a la pura intuición su primado», la cual es el correlato, en el plano noético, de la prioridad ontológica otorgada tradicionalmente a lo que simplemente «está a la vista». La destrucción fenomenológica de esta preeminencia de la visión requiere, según Heidegger, de dos actos: (I) en primer lugar, es preciso tomar en cuenta únicamente aquella determinación que es propia del «ver» en sentido abstracto, a saber, que deja caer en su horizonte al ente mismo en su carácter de descubierto. Heidegger aclara enseguida que también los

4) Es curioso que, a diferencia de lo dicho en el caso del autoconocimiento, Heidegger no ofrezca ningún detalle de lo que sucedería con esta «visión» mientras se es preso del autoengaño.

demás sentidos consiguen hacer lo mismo en el terreno que está bajo su jurisdicción, pero nuevamente ha sido el prejuicio de anteponer la vista a los otros —en el que parece incurrir también él, aunque conscientemente— el responsable de esta reducción. En segundo lugar, (II) hay que llevar a cabo una operación que, para decirlo con un concepto que Heidegger considera expresamente allí como apegado todavía a esta tradición, consiste en «formalizar» la visión y el ver hasta alcanzar un «término universal» que refiera en general a todo modo de acceso al ente y al ser.⁵ Ese término es, como se infiere del contexto y del objeto del párrafo, el de *Verstehen* o comprensión.

A través de esta «formalización», que en la jerga de Heidegger corresponde más bien a una *Destruktion* o *Abbau* (obviamente, no en su connotación negativa),⁶ él cree que es posible desmontar a la intuición de su sitial elevado y subordinarla al comprender mismo, que también incluye a esa especie «sensatez» o «discreción» (*Verständigkei*t) mediana y anónima que pertenece al sentido común. Con ello, tanto el «pensar» (*Denken*) que es peculiar a la *diánoia* o «entendimiento» (*Verstand*), así como el «intuir» (*Anschauung*), se muestran en su condición derivada en relación con el comprender.⁷ Algo que Heidegger hace extensivo al caso de la «intuición de esencias» de la fenomenología (husserliana), la cual se funda también en él. Lo importante aquí es retener en la memoria que este

5) Para una aguda crítica —y, en mi opinión, acertada— de este procedimiento formalizador habitual en Heidegger, sobre todo en lo que concierne a las estructuras relacionadas con la conciencia, véase los interesantes señalamientos de Alberto Rosales, *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de la filosofía* (Mérida, Venezuela: Publicaciones Vicerrectorado Académico, 2006), 124-127. Asimismo, no debe olvidarse aquí las objeciones presentadas al enfoque presuntamente «libre de subjetivismo» que se propone en *SZ*, que han sido arrojadas por Steven Crowell, “Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time”, *Inquiry* 44/4 (2001): 442-443.

6) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 22 (§ 6). Véase también, Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), 75-76.

7) Sobre esta equiparación realizada por Heidegger entre el término griego *diánoia*, y el alemán *Verstand*, véase la nota al pie añadida en el Hüttenexemplar. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 147 (§ 31).

comprender acerca del que se habla no es un «acto» intelectual cualquiera, sino que se trata de un comprender «existencial» (*existenzial*), es decir, ontológico.

Igualmente relevante es no pasar por alto que tal comprender representa también una posibilidad que es, a su vez, cooriginaria (junto a la disposición afectiva) con la apertura previa del «ahí» (*Da*) o, dicho de otra manera, constituye un poder-ser (*Seinkönnen*) que solo tiene cabida (*nota bene*: caber, de *capere*) en ese ente específico cuyo rasgo más propio es el no estar cerrado; porque, precisamente mientras perdura en la existencia, abre continuamente una espacialidad configuradora de un «allí», un mundo, al mismo tiempo que puede tomarse a él mismo como mero índice formal⁸ de su ubicación en él, esto es, como un «yo-aquí» (*Ich-Hier*) que está a la mano. Es por ello que Heidegger afirma —evocando la imagen del *lumen naturale*— que este ente, el *Dasein*, está «iluminado» (*erleuchtet*), pues en cuanto su existir se da como un estar ahí (fuera) en el mundo, ya está «aclorado» (*gelichtet*) en sí, y no a causa de otro ente distinto. Por el contrario, sostiene Heidegger —a pesar de que «lo claro» no sea algo que él mismo produzca— el *Dasein* es el *Lichtung*, esa «claridad».⁹ Sin embargo, esto no quiere decir que él siempre se encuentre en un estado de completa lucidez con respecto a su ser como ente, ni mucho menos acerca de lo que es en general. Más bien, esta luminosidad inherente al *Dasein* lleva consigo, asimismo, y de modo inseparable, la posibilidad de que permanezca oculto en la oscuridad, perdiendo así de «vista» su ser (en el) ahí. Pero él no podrá nunca carecer absolutamente de ella, puesto que, por su propia constitución ontológica, el *Dasein* es su apertura; ya que el ser con el cual está concernido este ente como suyo (el que «le va en su ser»),

8) Respecto de la concepción heideggeriana del «yo» tan solo como un «índice formal», cf. *Ibid.*, 114-125 (§§ 25-26).

9) Cf. *Ibid.*, 133 (§ 28).

es justamente el de ese «ahí»: el que abre la comprensión de cada sí mismo en su estar en el mundo y, en consecuencia, aquel que el mundo deja que comparezca abiertamente.

Esta codependencia entre comprender y apertura permite vislumbrar, según creo, los matices que convienen a la noción heideggeriana de «autoconocimiento», y, teniendo presente la correlatividad existente entre ambas, también los de la de «autoengaño». Con miras a ello será útil reparar, sin profundizar al detalle, en algunas de las tesis sobre esta trabazón entre *Verstehen* y *Erschlossenheit* que Heidegger desarrolla, principalmente, a lo largo de varios párrafos de la Primera Mitad de SZ. Este examen nos colocará —o por lo menos eso esperamos— en una posición adecuada para entender el significado de la operación por medio de la cual Heidegger pretende, como se dijo, «formalizar» la comprensión tradicional de la «visión» y realizar un desmontaje del primado concedido a la intuición como cierta clase de acto supuestamente «más elevado», consistente en un «ver» no sensible o «con los ojos del alma»; para decirlo con una metáfora ya habitual en la historia de la filosofía desde Platón.

La clave para captar el movimiento efectuado por Heidegger en su reapropiación de los conceptos de «autoconocimiento» y «autoengaño» está, a mi parecer, en algunas de las reflexiones que él despliega en el § 27 de SZ, donde «lo uno» (*das Man*) es caracterizado como el modo de ser cotidiano a partir del cual se comprende de antemano el *Dasein*, «perdiéndose» (*verfehlen*) y ocultándose a sí mismo. Ahora bien, entre los aspectos más resaltantes de la metamorfosis heideggeriana de estos términos debe subrayarse, sobre todo, la dimensión adquirida por el (estar en) mundo en cuanto fenómeno existencial determinante de la autocomprensión que tiene este ente. El giro dado ahí por Heidegger, de manera similar al que se emprende en el § 31, tiene como *leitmotiv* una

crítica de las posturas para las cuales el conocimiento —y, particularmente, el de uno mismo— es un asunto que radica solamente en la percepción (visual), externa o interna, de un sujeto. Bajo esta perspectiva es natural pensar, pues, que el desconocimiento de uno mismo o autoengaño son corolarios de una carencia o deficiencia del saber que se tiene acerca de sí, es decir, de un saber subjetivo que toma como objeto al propio sujeto; un camino que ya había sido explorado, para en última instancia abandonarse (por no ser una definición acertada de *sōphrosýne* o «sensatez»), en el diálogo platónico *Cármides* (164 d4-166 c6).¹⁰ No obstante, el presupuesto desde el que parte Heidegger es más bien el inverso, a saber, que tales autoengaños y desconocerse a sí mismo no es otra cosa que el resultado de un desconocimiento del mundo, precisamente, por estar extraviado en la inmediatez (*zunächst*) de la existencia fáctica junto a los otros.¹¹ Tal como

10) Como es sabido, Platón debate en este diálogo, quizás por vez primera, la cuestión de qué significa «conocerse a sí mismo» (*tō gignōskeîn heautón*), y en qué podría consistir un saber así (i.e. la *epistēmē heautoû*). En esta obra, el personaje Critias intentará hacer ver a Sócrates la especificidad de este saber frente a los saberes técnicos como la medicina, la arquitectura y el cálculo, pero sin éxito, dada la comprensión «técnica» del saber que este último tiene, para el cual es inconcebible una forma de conocimiento autorreferente, es decir, cuyo objeto no sea algo distinto de sí mismo (al respecto, véase especialmente el pasaje 169 a7-b3). Frente a la insistencia de Critias en su defensa de la posibilidad de este tipo de saber, apelando incluso a la célebre máxima del oráculo de Delfos que ordenaba a todo hombre «conocerse a sí mismo», Sócrates, de un modo semejante al de Heidegger en *SZ*, le replicará increpándolo a reconocer en el mundo, en cada uno de los entes, aquello que le permite hacerse *transparente* al hombre como su bien (*gignesthai kataphanēs hékaston tōn ontōn*, 166 d5-6).

11) Curiosamente, en este punto Heidegger coincide —aunque cada uno por vías totalmente diversas, y a veces hasta radicalmente opuestas— con la tesis platónica (por lo menos en espíritu) que es central en el *Alcibiades I*, según la cual «no nos damos cuenta» (*lāthōmen*, de *lanthánō*) de que «al cuidar nuestras pertenencias» —como, p. ej., el cuerpo, o los útiles con los que nos ocupamos en nuestros oficios, o los bienes materiales— «no cuidamos de nosotros mismos» (*ouj hemōn autōn epimeloúmenoî*); «a pesar de que así creamos» (127 e8-128 d6). Acerca de la polémica en torno a la autenticidad de este diálogo, no tomaré partido aquí, ni entraré en discusión. Para un análisis pormenorizado de esta disputa, que todavía no ha sido resuelta, cf. Nicholas Denyer, *Plato. Alcibiades* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 14-26. Véase también un excelente resumen del debate en François Renaud y Harold Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Reception* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 269. La oposición existente aquí entre el planteamiento de Heidegger y el de Platón, que mencionamos hace poco, es que mientras para este último (o el autor del *Alcibiades I*) el cuidado de sí (*epiméleia heautoû*) se identifica a la postre allí con el cuidado del alma, para el primero se trata, en cambio, del cuidado de la existencia; pues, como él mismo asevera, «la sustancia del hombre no es el

lo expresa Heidegger, «yo no “soy yo”» (mi propio «sí mismo»: *eigenes Selbst*) inmediatamente, sino que «soy» —en el sentido de que cada quien se comprende, de antemano, a partir de— «los otros a la manera del uno», y de este modo tengo acceso primariamente a mí mismo.¹² En contraste con la transparencia, pero aún más originaria que ella —ontológicamente hablando— por tener un carácter existencial, se encuentra entonces la «medianía» (*Durchschnittlichkeit*), que también es una cierta clase de «visión» de *uno*, la cual no se da —a diferencia de aquella— a través (*durch*) de un «ver» que se *tiene* a sí mismo como horizonte, sino que, por el contrario, parte de la comprensión banal «media» (*Schnitt*) y niveladora que es común a todos (y, por ello, posesión de ninguno) en la «publicidad» (*Öffentlichkeit*). Esta última observación no es trivial, ya que, de acuerdo con el parecer de Heidegger, muchos ni siquiera logran escapar de esta forma de comprensión enajenante. Lo cual implica que la mayor parte del tiempo el *Dasein* no es transparente consigo ni, por esa misma razón, con los demás; porque la relación de ser con los otros es tan solo —para Heidegger— una «proyección» de la relación que el *Dasein* tiene con él mismo, de tal suerte que «el otro» no es más que un «doblete del sí mismo» (*Dublette des Selbst*).¹³ Esto se explica por el hecho de que en la apertura que involucra el coestar ya está dada, a la vez, y adicionalmente a la comprensión del ser propio, también una comprensión del ser de los

espíritu, en cuanto síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*». Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 42 (§ 9), 117 (§ 26) y, esp., 316 y ss. (§ 64).

12 Cf. *Ibid.*, 129 (§ 27).

13) Cf. *Ibid.*, 123-124 (§ 26). A pesar de esta afirmación realizada por Heidegger allí, hay que advertir que el asunto no es tan claro como lo enunciado en ella. En la página siguiente de *SZ* podemos apreciar cómo se produce una tensión —que él mismo hace explícita— entre esa y otra afirmación, a saber, la de que es ilegítimo suponer que el estar vuelto hacia sí mismo del *Dasein* es equivalente al estar vuelto hacia el otro, por lo que seguirá siendo un enigma —para toda explicación ulterior— el modo en que la relación consigo mismo del *Dasein* «abre» al otro en cuanto otro. Por si fuera poco con esta dificultad conceptual señalada por Heidegger, también nos topamos aquí con una dificultad de orden textual, debido a que en la oración del ejemplar de la edición en alemán de *SZ* figura una formulación extraña, e incluso contradictoria, que J. E. Rivera propone subsanar (en su traducción al castellano) recurriendo a la evidencia del manuscrito original de Marbach. Véase los comentarios al respecto en Jorge Eduardo Rivera, *Martin Heidegger. Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 473.

semejantes. Sin embargo, tal cosa no significa que todo trato con aquellos que son cercanos a uno ocurra por una especie de sentimiento de «empatía» (*Einfühlung*) o algo semejante, antes bien, regularmente acontece según los modos deficientes o «indiferentes» —como los llama igualmente Heidegger— del «pasar de largo frente al otro» (*Aneinandervorbeigehens*), de la introversión o reserva (*Zurückhaltung*), del ocultarse (*Sichverstecken*) y del disimulo (*Verstellen*). Comportamientos, estos, por medio de los cuales el *Dasein* se cierra al mundo y, en consecuencia, se vuelve opaco, ante sí y de cara a los demás.

Este último aspecto merece ser destacado, puesto que, al menos en los términos que Heidegger plantea el problema, la empatía no aparece como causa de las relaciones que se dan en el plano de la coexistencia, sino que, inversamente, ella es factible únicamente sobre la base de ese estar unos con otros bajo el influjo de esos modos defectivos. O, dicho con otras palabras, que son suyas: «la empatía no es un fenómeno existencial originario». ¹⁴ Por tanto, solo en la medida en que el *Dasein* se ha vuelto transparente para sí mismo y ha huido —hasta donde su constitución ontológica se lo permita— de las diversas formas de auto-ocultamiento descritas, es que puede haber un reconocimiento recíproco, un llegar a ver al otro de una manera en la que no resulta indiferente cuando uno está vuelto hacia él.

Si reparamos con agudeza en estos asertos, quizá podamos entender mejor ahora esa contraintuitiva formulación —o, al menos, *prima facie* extraña— con arreglo a la cual, sostiene Heidegger, la falta de transparencia u opacidad del *Dasein* no proviene ni única, ni principalmente, de «autoengaños egocéntricos». Es producto, en cambio, de una cierta ignorancia del mundo. La formulación resulta, sin duda, extraña, en vista de

14) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 125 (§ 26).

que la presencia del prefijo «auto-» (que, como se recordará, procede del adjetivo demostrativo griego y pronombre de tercera persona: *autós*) tiende a sugerir un componente reflexivo en la acción indicada por un verbo cualquiera, y que, por eso mismo, recae sobre el agente. Así pues, solemos pensar, aunque sea a causa de la ingenuidad característica de la actitud natural, que aquel que es víctima del autoengaño lo es, justamente, porque no sabe algo y cree saberlo, sin conocerlo realmente, ya que lo conoce tan solo en apariencia. Por lo general, además, eso que no se sabe o cree (erróneamente) saber, tiene que ver consigo mismo, razón por la cual el autoengaño termina siendo ignorancia del «yo», es decir, un no saber cuyo objeto desconocido «soy yo mismo» como sujeto. Claramente, esto puede ser aseverado solamente desde una perspectiva centrada en el *ego*, que parte del supuesto muy cuestionable —como lo demuestra el caso en consideración— de la existencia de una separación rígida entre sujeto y objeto.¹⁵ Pero, precisamente, esta perspectiva y este presupuesto son los obstáculos que Heidegger pretende superar al ofrecer una concepción diferente, o «bien entendida», de la no-transparencia del *Dasein*. Según esta concepción, como se desprende de lo dicho anteriormente, el autoengaño no consistiría —por más insólito que parezca— en un estado de insospechada ignorancia o falsa creencia acerca *de sí mismo*, sino en el engaño *de uno mismo* con respecto al mundo, tomándolo a este como una cosa distinta de mí y dentro de la que vivo cotidianamente. La contraposición fundamental es aquí, por tanto, la que se da entre el propio «sí mismo» (*das eigene Selbst*) y el «uno mismo» (*das Man-selbst*), que, mirada con la suficiente atención, permite explicar el motivo de la compleja formulación heideggeriana. Nada más está engañado quien no es sí mismo propiamente, en virtud de que se conduce, piensa y actúa de acuerdo con

15) Sobre el rechazo de Heidegger de esta separación, cf. *Ibid.*, 59-62 (§ 12).

los lineamientos de una «auténtica dictadura» (*eigentliche Diktatur*), que es la del uno.¹⁶ Entonces, conforme al uso que hace Heidegger de los términos, el autoengaño es comprendido como «autoengaño» solo si la relación de reflexividad implicada por la partícula «auto–» es transferida a los demás (a ese «yo» que «soy» públicamente, en la «medianía») y, de este modo, sustraída al sí mismo, con lo cual este fenómeno adquiere una peculiar dimensión referencial que, en lugar de remitir a la primera persona, más bien remite a la tercera.¹⁷ Por lo que, *stricto sensu*, este autoengaño es, en verdad, si cabe la expresión, un «hetero-engaño» (del gr. *héteros*, «otro»).

La consecuencia un tanto paradójica de la concepción heideggeriana del autoengaño es que siempre y cuando uno sea «sí mismo», de manera propia, nunca podrá ser preso de él; mientras que, por el contrario, siempre que se es «uno mismo», impropriamente, igual al resto, se está engañado como ellos. Pero, en cuanto este «uno mismo» no es «mi propio yo» (porque «soy los otros»), entonces tampoco en este caso «soy yo» quien está engañado, con lo cual la posibilidad misma del autoengaño parecería desvanecerse. Visto así el asunto, todo apunta a que hay un rastro de subjetivismo en esta explicación de Heidegger, puesto que, y aun muy a pesar suyo, en el fondo comparte inadvertidamente el prejuicio moderno de la infalibilidad del «yo» respecto de sí. No obstante, en la medida en que — como él mismo aclara— «lo ópticamente más cercano y conocido, es lo ontológicamente más lejano y desconocido», la opacidad óptica y pre-ontológica del *Dasein* no debe ser pasada por alto en su significación ontológica, lo que, en otras palabras, quiere decir que esa inmediatez y extravío en la cotidianidad acerca de los que hablábamos atrás no son

16) Cf. *Ibid.*, 126-127 (§ 27).

17) Si uno quisiera expresar esta idea «gramaticalmente», diría que Heidegger restringe el alcance del demostrativo (= *selbst*), en la palabra «autoengaño» (*Selbsttäuschung*), al significado pronominal no-reflexivo, para de esta manera emplearlo como mero indicador formal del «uno mismo» (el «yo» en sentido impropio), exento de connotaciones sustantivas (v. gr. las de *Selbst*).

formas ocasionales en las que se encuentra este ente, sino las más habituales —incluso si no han sido puestas de relieve por una analítica existencial— y, por eso, le es imposible alcanzar una completa transparencia, así como tampoco le es posible ser «sí mismo» enteramente o todo el tiempo.¹⁸ La transparencia del *Dasein* es, por tanto, una cuestión que admite grados, y el factor determinante de la mayor o menor intensidad en que este lo sea, depende de su libertad para asumir su más propio poder-ser.¹⁹

Es, entonces, en este instante, que el breve inciso de Heidegger ubicado casi al final del § 31 —en el cual se dedica a reflexionar sobre el comprender como modo de ser del *Dasein*— cobra todo su sentido allí. Sin embargo, examinemos esto un poco más detalladamente, para así lograr avistar el entramado de conexiones presentes.

Primero es necesario insistir, una vez más, en la tesis principal que se establece en dicho parágrafo, a saber, que el comprender, en cuanto es tomado como un existencial básico de la analítica, no representa una posible forma de conocimiento junto a otras más (v. gr. el «explicar»), sino que se

18) Esta aclaración es realizada por Heidegger ya desde muy temprano en la obra, apenas en el § 9 de SZ, donde recurre a un interesante pasaje del libro X de las *Confesiones* de San Agustín (CAP. XVI), en el que este último, haciéndose eco a su vez de un versículo de la Biblia (*Gn. 3: 17-19*), declara que él «ciertamente trabaja en esto» (i.e. en explicar cómo es que recordamos el olvido sin olvidarlo) y que también «trabaja en él mismo» (*ego certe laboro hic et laboro in me ipso*), por lo que «se ha convertido en tierra de dificultad y excesivo sudor» (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*). Heidegger interpreta esta sentencia de San Agustín como una respuesta a la pregunta retórica que este último se dirige un poco más adelante en ese mismo capítulo: «¿Qué hay más cerca de mí que yo mismo?» (*Quid autem propinquius me ipso mihi?*), lo cual vale también, según dice el primero, tanto para la falta de transparencia del *Dasein*, como para la caracterización positiva más próxima del modo de ser de este ente. El § 31 y ese otro parágrafo (el § 9), cabe destacar, son los dos únicos loci en los que Heidegger emplea la noción de *Undurchsichtigkeit* bajo una acepción técnica. En las demás oportunidades, de manera semejante a lo que sucede con el correspondiente término opuesto (= *Durchsichtigkeit*), él se limita a usarlo peyorativamente como predicado de ciertas teorías, p. ej., la del juicio de Lotze (§ 33), y algunas reconstrucciones teóricas —en clave puramente epistemológica— de la lógica trascendental de Kant (§ 3). Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 156 y 11, respectivamente.
19 Cf. *Ibid.*, 144 (§ 31).

trata, fundamentalmente, de un comportamiento que es expresión de una capacidad o saber-hacer algo y, como tal, hace evidente para el *Dasein* su poder-ser (*Seinkönnen*), que es existir tan solo con el carácter de posibilidad. Heidegger apela, pues, a esta categoría que él mismo llama «modal» (*modale Kategorie*), con el propósito de subrayar que la existencia del *Dasein* posee una determinación ontológica (positiva) consistente en que él es *solamente* «posible», porque *todavía* no es «real» (*wirklich*) y *jamás* llegará a ser «necesario» (*notwendig*).²⁰ Ahora bien, este poder-ser no es concebido por Heidegger como mera indefinición, ni tampoco a la manera de una «*libertas indifferentiæ*» o «indiferencia de la voluntad», ya que la comprensión que de él mismo tiene el *Dasein* se encuentra en todo momento de antemano afectivamente dispuesta, razón por la cual su disposición afectiva fija el alcance de lo que puede elegir fácticamente e, incluso, determina el horizonte de la elección misma. Por consiguiente, es precisamente por ser ese poder-ser que el *Dasein* es, que él *debe* renunciar siempre a ciertas posibilidades y escoger algunas, a la vez que muchas otras se le escapan. Lo que implica que, en el comprender, el *Dasein* ya se ha entregado y «puesto en manos suyas» (*überantworten*), o en las de alguien distinto —aunque esto sea opaco para él mismo— porque solo existe como posibilidad arrojada. Así, cada vez que elige (o deja de hacerlo), el *Dasein* es libre para su más propio poder-ser, de tal suerte que esta, su propia condición óntico-ontológica, puede serle transparente en diversos modos y grados.²¹

20) Una interesante distinción introducida por Heidegger, a este respecto, es la existente entre la posibilidad, entendida como una categoría «modal», y la posibilidad en sentido «existencial». Según la primera, que pertenece a todo lo óntico que ontológicamente es inferior a la realidad y a la necesidad, el *Dasein* —en cuanto es, también, un ente— solo es meramente posible; lo cual pudiera conducirnos a pensar que esto es una condición defectiva de su modo de ser. No obstante, considerada existencialmente, en cambio, como su determinación ontológica más originaria y última, ella resulta —para Heidegger— algo positivo. Cf. *Ibid.*, 143-144.
21) Cf. *Ibid.*, 144.

Por otra parte, en vista de que todo comprender queda referido a la apertura involucrada por el estar en el mundo como tal, también él aparece diversificado en diferentes posibilidades virtualmente realizables cuyo horizonte se mueve a la par de lo abierto por el *Dasein* en la comprensión misma. Sin embargo, tales posibilidades que se vislumbran en el comprender tienen un doble origen. Puede que procedan de (1) lo dado de manera inmediata en la propia apertura del mundo circundante, o bien, (2) surgen principalmente a partir de la estructura que Heidegger identifica con el nombre (compuesto de un adverbio y una preposición) de «por-mor-de» (*Worum-willen*) y, en ese caso, entonces él existe como sí mismo (*das Dasein existiert als es selbst*).²² El comprender resulta, así, la forma misma en que se da el discurrir de la existencia (solo posible) de este ente, de modo que, su ser, en cuanto poder-ser, abre para el *Dasein* «lo que» (*Woran*) ocurre consigo mismo, que es aquello «por mor de» «lo cual» descubre ese ser suyo.²³

De este carácter existencial de la comprensión, que, como se habrá podido notar, es el punto de convergencia de todo el aparatage conceptual de SZ, Heidegger extrae varias conclusiones importantes que es menester recordar, pues se vinculan directamente con el aspecto gradual que vimos de la transparencia. Las consecuencias extraídas por Heidegger son las siguientes: (i) todo comprender supone, necesariamente, un «transponerse» (*Sich-verlegen*) entre dos posibilidades que se

22) Cf. *Ibid.*, 146. En esta misma página, en una nota al pie del *Hüttenexemplar*, puede apreciarse la adición de Heidegger en la que, muy llamativamente, él señala que este «sí mismo» no remite a un sujeto ni a un individuo, ni siquiera a una persona.

23) Sin embargo, esto no debe ser interpretado —de acuerdo con lo que había establecido previamente Heidegger en SZ §§ 26-30— en un sentido «psicológico», como si el comprender (que en este nivel básico del análisis no es, por ello mismo, uno temático) consistiese en cierta inspección de la corriente anímica interior o en una mántica de los propios estados mentales. Incluso, Heidegger llega a sostener allí que el sí mismo del *Dasein* propio (*daß selbst das eigene Dasein*) solo puede encontrarse, *primariamente*, si se *deja de mirar* o si aún no ve sus «vivencias» (*Erlebnisse*) ni el «centro de sus actos» psíquicos. Cf. *Ibid.*, 119 (§ 26). Énfasis en el original.

corresponden con la distinción precedente. Es decir, o la comprensión es (a) «impropia» (*uneigentlich*), como la que es producto de la inmediatez del estar en el mundo,²⁴ o bien, (b) ella tiene su origen, a *quo*, en el sí-mismo, por lo que puede llamarse con todo derecho «propia» (*eigentlich*); pero tanto una como la otra pueden ser, a su vez, (c) una comprensión «auténtica» (*echt*) o, por el contrario, (d) «inauténtica» (*unecht*). Por otro lado, (ii) en la medida en que todo comprender envuelve siempre una apertura, el *Dasein*, en tanto que está en el mundo y no puede no estarlo mientras es, oscila entre estas posibilidades comprensivas continuamente y, pese a la circularidad de la expresión, que no es sino expresión de la circularidad de su modo de ser hermenéutico, tales posibilidades solo son modificadas existencialmente y de manera íntegra (*als ganzen*), por el comprender mismo.²⁵

La transparencia, pues, en cuanto «visión» proyectiva del *Dasein* (que no es el bosquejo un plan a seguir futuramente), en la que este —más bien que «verse»— se toma a sí mismo y se pone en sus manos responsivamente, apunta ante todo a considerar la existencia *en su integridad* (*im ganzen*), a través de su estar en el mundo y lo que ello encierra: arrebatarse él mismo de la tendencia inevitable al disimulo, ocultamiento y reserva, para entonces asumir, esa, su existencia, esencialmente como pérdida en la comprensión mediana y niveladora de uno mismo. Pero no todo está perdido. Al entregarse así a su poder-ser, el *Dasein* se reencuentra con sus posibilidades. Y, como asevera Heidegger

24) Tal como advierte Heidegger explícitamente, el prefijo «im-» (en alemán: «un-») no debe confundirnos y llevarnos a la idea de que tal comprensión, contrapuesta a la que tiene lugar desde el sí mismo propio (*eigen*), radica en una ruptura del *Dasein* consigo mismo por medio la cual queda absorto en el mundo, completamente neutral ante este, y contemplándolo en su pura objetividad. Por tanto, también en el comprender impropio hay un comprenderse en el mundo. A tal punto que, justo por esa razón, es tomado como modelo de referencia para *uno* mismo. Cf. *Ibid.*, 146.

25) Cf. *Ibid.*, 130 (§ 27) y, esp., 146 (§ 31).

allí alterando ligeramente el sentido de la célebre máxima de Píndaro,²⁶ solo porque él es lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo al comprender: «¡sé lo que eres!».

3. Conciencia, apertura y resolución

Como se adelantó al inicio, nuestra indagación estaba orientada por el supuesto de que esta transparencia de la que habla Heidegger en el párrafo que recién comentábamos, es preciso concebirla a partir de las coordenadas trazadas por las reflexiones sobre el fenómeno de la atestiguación del más propio poder-ser ante la conciencia, sin lo cual no es posible, en última instancia, ser sí-mismo. Tal supuesto, sin embargo, no ha sido debidamente justificado. Es momento ahora, por tanto, de mostrar lo que para nosotros constituye el engarce efectuado por Heidegger entre las nociones de *Gewissen* y *Durchsichtigkeit*. Ya en la sección anterior nos referimos a los aspectos más relevantes que son dados por sentado en las conexiones establecidas a lo largo de estos párrafos. Entre esos aspectos se encuentra, sin duda, la serie de identificaciones que Heidegger lleva a cabo para dar cuenta del peculiar modo de ser del *Dasein* como ente que está en el mundo y que, al comprender, despliega y se abre en su determinación ontológica básica, a saber, la de ser-posible. En esta apertura, «empuñándose», ve con cierto grado de claridad, y de manera íntegra, su existencia a través del ser en el mundo que le es propio; y de ahí que pueda decirse que tiene un autoconocimiento no tergiversado. Resta, pues, explicar cómo es que se produce dicha modificación existensiva.

Esta modificación se da, para decirlo anticipadamente, en un «acto» resolutorio o «estado de resuelto» (desafortunadamente, ambas

26) Cf. Píndaro, *Pítica* II, 72: «*génoi', hoïos essi mathón*» («¡Llega a ser, tal cual <el que> aprendiste a ser!»).

expresiones en nuestra lengua resultan inexactas, y hasta equívocas, en relación con lo que Heidegger quiere decir al usar la palabra alemana «*Entschlossenheit*») equivalente a un «querer-tener-conciencia» (*Gewissen-haben-wollen*), que es una clase de apertura —quizás, la más fundamental y originaria— en la que el *Dasein* se descubre a sí mismo en su más propio poder ser culpable atestiguado ante ella. Llegados a este punto, según afirma Heidegger explícitamente en el § 60 de SZ, estaríamos en condiciones de poder dar una aclaración ontológica del enunciado — realizado, a su vez, en el § 44 de la misma obra— de acuerdo con el cual «el *Dasein* está en la verdad»; algo que, comprendido desde y remitido a un modo de ser propiamente, significa lo mismo que la «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*) de este ente. En vista de la brevedad, y dado que sería imposible reconstruir aquí la larga discusión emprendida en la Segunda Mitad de SZ (§§ 54-60) sobre la estructura ontológica de la conciencia, me concentraré principalmente en mostrar la convergencia de estas reflexiones con aquellas otras sostenidas previamente, y de las que brota —fenoménicamente hablando— la transparencia misma.²⁷ Por esta razón, las indicaciones que ofreceremos en adelante acerca de esta interpretación existencial de la conciencia, así como del importante concepto de resolución, no pretenden en ningún caso ser exhaustivas. Tan solo servirán como observaciones sumarias para orientarnos en la comprensión de la ocurrencia de aquel fenómeno.²⁸

27) Para un excelente estudio de los presupuestos involucrados a lo largo de esos párrafos en la tematización de la estructura ontológica de la conciencia, cf. Alejandro Vigo, "La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un «poder-ser» propio y el «estado de resuelto» (§§ 54-60)", en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, coord. Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos, 2015), 269-301.

28) Un abordaje pormenorizado de estos temas puede encontrarse en el ya mencionado trabajo de Crowell, "Subjectivity", 433-454, así como en los más antiguos —pero igualmente valiosos— artículos de Charles Scott, "Heidegger and Consciousness", *Southern Journal of Philosophy* 8/4 (1970): 355-372 y Jean-François Courtine, "Voice of Conscience and Call of Being", *Topoi* 7 (1988): 101-109.

La interpretación de la conciencia que Heidegger desarrolla en los párrafos señalados se atiene, como él mismo repite una y otra vez, a las directrices trazadas previamente en el análisis de la apertura o «aperturidad» (*Erschlossenheit*) como uno de los existenciales básicos que pone al descubierto la consideración ontológica del *Dasein*. En líneas generales, y esto es algo de lo que también Heidegger se encarga de darnos varias pistas al respecto, las reflexiones que se exponen allí pueden verse como una confrontación directa con la concepción kantiana de la «conciencia moral» (*Gewissen*), sobre todo —aunque ese no sea el único texto en que aparezca tematizada— bajo la forma en que se presenta en la Segunda Parte de la *Metaphysik der Sitten* (1797), donde encontramos la célebre «Doctrina de la Virtud» o *Tugendlehre*; y, todavía más concretamente, en el acápite XII. b de su Introducción y en toda la sección que va del § 13 al § 15. La imagen central para Kant, y por medio de la cual «ilustra» en este escrito a esa clase de conciencia —una imagen que, vale la pena destacar, Heidegger rechaza abiertamente—²⁹ es la de un «tribunal» (*Gerichtshof*) o «*forum* interno» ante el cual los pensamientos del hombre «se acusan y excusan entre sí», pero sin poder él mismo sentenciarse o absolverse.³⁰ Los paralelismos (por más que tengan grandes divergencias) entre esta concepción kantiana de la conciencia (la cual, aunque no se diga expresamente, es tomada en el § 59 de *SZ* como ejemplo de lo que sería una interpretación «vulgar» de ella) y la heideggeriana, son muy interesantes además de sugestivos. Sin embargo, no es este el lugar, tampoco, para someterlos a escrutinio.³¹

29) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 271 (§ 55) y 293 (§ 59).

30) Cf. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Abteilung I: Werke. Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. *Die Metaphysik der Sitten* (Berlin: De Gruyter, 1969), 438 (§ 13).

31) El lector interesado en remontarse desde el *Gewissen* heideggeriano hasta el kantiano, incluyendo otros pensadores del idealismo alemán posterior, puede consultar el muy reciente y magnífico estudio *in extenso* de Alejandro Vigo, *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel* (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2020), 15-145.

Ahora bien, retomando lo que decíamos hace un instante, el punto de partida de la interpretación existencial de la conciencia elaborada por Heidegger debe situarse dentro del horizonte de comprensión de toda apertura. O, dicho en otras palabras, él se limita a hacer extensiva la estructura de la aperturidad en general al caso particular de la conciencia. Por tanto, tiene que asegurarle a esta última las tres condiciones mínimas que pertenecen al «abrir» en cuanto tal, a saber: (1) una disposición afectiva correspondiente, que actúa la mayoría de las veces como desencadenante de la apertura misma; (2) el acontecer de la comprensión, es decir, que algo es comprendido en lo que de este modo ha sido abierto; y (3) la presencia del discurso como articulación de lo comprendido en ese abrir. Cada uno de estos elementos, pues, tiene un correlato al momento de examinar el fenómeno de la conciencia en su carácter originario, lo cual quiere decir, para Heidegger, que este debe ser pensado en primera instancia fuera de todo presupuesto «moral», «biológico», «psicológico» o «antropológico»; ya que, a la postre, esto significaría disolver el fenómeno mismo, bien sea por reducirlo a una explicación mecanicista, o bien, porque se tiene que recurrir en última instancia a una clasificación infundada de las facultades del alma, o de sus actos, para dar cuenta de él.³²

Lo importante para una investigación existencial que apunte a una ontología fundamental es, pues, según Heidegger, que la conciencia sea tratada como un fenómeno perteneciente al *Dasein* mismo, razón por la cual es necesario emprender la búsqueda comenzando por un testimonio de este, de su poder-propio (*Seinkönnen*). Lo que la atestiguación (*Bezeugung*) debe entregarnos, en consecuencia, es una evidencia del poder-ser-sí-mismo (*Selbstseinkönnen*) del *Dasein* y, con ello, de la posibilidad de que el ente que existe de esta manera pueda experimentar una modificación

32) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 271-272 (§ 54).

mediante la que se haga patente su «mismidad» (*Selbstheit*), obteniendo, así, al final del recorrido, lo que se buscaba: encontrar al «sí-mismo» (*Selbst*) perdido en el uno-mismo, arrancándolo del uno y quedándonos tan solo con el «mismo». La modificación es, entonces, existensiva, en cuanto conviene a ese ente en específico que es el *Dasein* y cuya forma de existencia tiene lugar, irremediablemente, a través de la medianía niveladora de la cotidianidad y de lo público. Después de que la modificación suceda, él logrará comprender, quizás por vez primera, y para olvidarlo de nuevo eventualmente, que la modalidad de su existencia es la posibilidad a secas. Posibilidad que nunca se da sin lo uno, pero de la que puede apropiarse él mismo por medio de una elección de (y desde) ese, su poder-ser.

La modificación existensiva que trae consigo lo atestiguado en la conciencia es (como ya Platón, quizás, había insinuado en la alegoría de la caverna con la metáfora del «giro»),³³ en definitiva, un cambio en la dirección de la mirada que corrige el error que, en palabras de Heidegger, continuamente comete el *Dasein* al «ver» (*ver-sieht*) el modo de ser que le pertenece.³⁴ Este error, sin embargo, que no es sino el del autoengaño,³⁵ puede corregirse al transponer, en la autointerpretación que tiene, esa manera impropia de comprenderse por una propia: reparando así su falta

33) Cf. *Rep.* VII. 515 c4-7. En este pasaje, como se recordará, Platón narra la célebre escena en la que un prisionero, que desde niño ha tenido las piernas y el cuello encadenados, impidiéndole así girar la cabeza y ver de dónde proviene la luz que da vida a las sombras que ve, es desatado de repente y forzado a levantarse para luego dirigir su mirada hacia ella.

34) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 321 (§ 64).

35) A este respecto, es del todo sugerente que Heidegger le otorgue a la llamada de la conciencia, como veremos en seguida, la peculiaridad de prescindir de todo signo y de toda palabra para hacerse comprensible en lo que da a entender, motivo por el cual lo que ella «abre» para el *Dasein* es «inequívoco» (*ein-deutig*); puesto que los errores o engaños (*Täuschungen*), sostiene Heidegger, no surgen en la conciencia por una equivocación de la llamada (*Sich-versehen/Sich-ver-rufen*), sino a causa de la manera en que ella es escuchada por aquel que pretende oír un «monólogo procesal» o «negociador» (*verhandelndes Selbstgespräch*) según los cánones del uno-mismo. Cf. *Ibid.*, 274 (§ 56).

de elección. Y esto lo consigue, justamente, con dicha modificación. En ella, al elegir hacer por sí mismo esa elección (*Wählen dieser Wahl*), es decir, en «la elección de la elección», el *Dasein* repara la falta y se autoriza a sí mismo —frente al uno— a ser propiamente (*Eigentlichkeit*) lo que es: es decir, un ente solamente posible.³⁶

Ya hemos visto, *grosso modo*, aquello que la atestiguación entrega: el sí-mismo en su poder-ser, el cual se experimenta como una modificación del uno-mismo. No obstante, aún permanece sin ser contestada la pregunta acerca de cómo se produce esta modificación y, con ella, la atestiguación misma. Para responder a esta interrogante debemos retomar varias de las puntualizaciones hechas un poco atrás. De acuerdo con lo que decíamos, la estrategia de Heidegger al analizar la estructura de la conciencia es evitar a toda costa introducir, para decirlo en los términos que él emplea,³⁷ cualquier tesis ontológica o deontológicamente dogmática acerca de la naturaleza de ella. La operación de Heidegger, pues, al igual que en el caso de la «visión», consiste aquí en formalizar la noción de conciencia y limitarse exclusivamente a describir el fenómeno y sus condiciones de posibilidad. El fenómeno en cuestión coincide con un «llamado» a la distancia, y sus condiciones son las mismas que antes habíamos señalado un tanto vagamente, pero que ahora precisaremos: (1) una disposición afectiva, que es determinada allí como una cierta «desazón» (*Unheimlichkeit*) que aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un *solus ipse*,³⁸ la cual se manifiesta en la forma de una «angustia de conciencia» (*Gewissensangst*)³⁹ que lo hace sentir como si «no estuviese en casa» (*Unzu Hause*) y que abre al *Dasein*, en

36) Cf. *Ibid.*, 268 (§ 54).

37) Cf. *Ibid.*, 275 (§ 57).

38) Obviamente, no en el sentido de un sujeto que «esté-ahí» simplemente aislado y fuera del mundo, cosa por demás imposible, sino que, por el contrario, *abre* al mundo como mundo en el que está ya impropriamente y que, por esa razón, lo conduce de vuelta a sí mismo, cf. *Ibid.*, 188 (§ 40).

39) Cf. *Ibid.*, 296 (§ 60) [*locus unicus*].

cuanto vocante a la vez que interpelado, a su más propio poder-ser (*eigenste Seinskönnen*) «sí-mismo» (*Selbst*); (2) la comprensión de lo que le «da a entender» la llamada como testimonio de ese, su más propio poder-ser, que es ser-culpable en el fondo de su ser, es decir, de la constitutiva y esencial *negatividad* (*Nichtigkeit*) del *Dasein* que siempre lleva consigo aparejada su existencia (sin que ello implique una deficiencia que vaya en contra suya); mientras que, por último, (3) Heidegger reconoce como parte de tales condiciones a una clase de discurso que no es, por más paradójico que parezca, una locución verbal y bulliciosa como la habladoría que es provocada por la curiosidad en el mundo de la publicidad, sino que más bien reside en un callar, que, únicamente escuchando lo dice la llamada, se atiende a lo que es «comprensible» (*Verständlichkeit*) en la voz —que no puede ser oída sensiblemente— de la conciencia.⁴⁰

El ser-culpable (*Schuldigsein*) al que se refiere Heidegger en la elucidación de aquello que es revelado al *Dasein* en la atestiguación, del mismo modo en que lo hizo con la noción de conciencia, es también el resultado de una formalización en la que todo componente teológico y moral es removido de su significado, de tal manera que el residuo de este procedimiento consiste en un concepto de culpa «purificado», por haber sido desvinculado de toda remisión a un deber o una ley cuya violación supondría vulnerar el derecho o la prohibición de un tercero. Este ser-culpable no es, por tanto, el que solemos asociar con la idea de «ser responsables» por nuestros actos y contraer así una «deuda» con otros, sino que la culpa tiene aquí el carácter de un «no», de una «nihilidad» (*Charakter des Nicht*),⁴¹ lo cual se desprende del tipo de existencia que es propia del *Dasein*, en virtud de que él mismo *no* es el fundamento de su ser (porque ha sido y es arrojado en el mundo), pero siendo sí-mismo (*Selbstsein*), sin embargo, *tiene que ser*

40) Cf. *Ibid.*, 271 (§ 55), 273 (§ 56), 277 (§ 57).

41) Cf. *Ibid.*, 283-285 (§ 58).

el fundamento de su elección (a diferencia de lo que ocurre cuando está extraviado en el uno), escogiendo entre algunas posibilidades y renunciando a muchas más que jamás serán. Por lo que el proyectar mismo inherente al modo de ser del *Dasein* es, en todo momento, negativo. Así pues, el sentido existencial de este «ser-culpable», al contrario de lo que podría pensarse, no es producto de un haberse hecho culpable, sino que, inversamente, toda falta y todo delito tan solo son posibles sobre la base de esta culpa originaria. Y justo porque el *Dasein* es culpable en lo más hondo de su ser y se cierra a sí mismo disimulando y huyendo de él, es que se puede querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) y ser propiamente ese ente culpable que *ya*, de todos modos, es.

La modificación existencial que supone el hacerse transparente de la propia existencia en su integridad acontece, por tanto, como consecuencia de haber atendido a la llamada que desde lejos intima al *Dasein* a despertarse a sí-mismo, a su «yo auténtico» (*Selbst*), a través del testimonio ofrecido en la atestiguación por la conciencia: su «ser-culpable» que es, al mismo tiempo, su más propio ser. Lo atestiguado, por consiguiente, declara Heidegger, es «captado» o «asido» (*erfaßt*) en el escuchar que *sin simulaciones* comprende (*unverstellt versteht*) rectamente la voz silenciosa que calla a la habladuría del uno y sus novedades.⁴² Es decir, que en la apertura que tiene lugar en ese querer-tener-conciencia es alcanzada la «resolución» o «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*) que le permite a que le permite a este ente proyectarse desde su más propio ser y, con ello, descubrir la verdad más fundamental y propia a la que puede aspirar: la verdad de la existencia. Y, particularmente, de la *suya*.

4. A modo de conclusión

42) Cf. *Ibid.*, 295-296 (§ 60).

Hasta aquí nos hemos esforzado en brindar una interpretación — esperamos que satisfactoria— de lo que en *Sein und Zeit* (§ 31) Heidegger denomina «autoconocimiento», que, según se repitió en varias oportunidades, él equipara sin más con la «transparencia» del *Dasein*; entendida —esta última— como una suerte de visión que apunta primariamente a la existencia como un todo. Por otro lado, el autoengaño, en cuanto falta de transparencia u opacidad, se evidenció en su calidad de fenómeno encubridor del sí-mismo, donde aquello que queda oculto es, precisamente, el poder-ser más propio que a este ente le pertenece y, de esa manera, ocurre la pérdida del yo en el uno-mismo por no tener conciencia de la culpa originaria. Para llegar a este punto fue necesario dilucidar el significado del «ver» involucrado por la transparencia misma a partir del testimonio que se entrega a la conciencia en la comprensión de la llamada que conduce al *Dasein* de «vuelta a casa», hacia sí mismo, con lo que repara su falta mediante un acto resolutorio en el que elige elegir. Al asumirse y tomarse con sus propias manos, este ente descubre entonces la verdad de la existencia: que, proyectándose resueltamente, él «está en la verdad», aun cuando no pueda llevar a cabo tal proyectar fuera del horizonte mediano del mundo y, por esa misma razón, está por igual —o lo estará no mucho después— en la «no-verdad».

No quisiéramos concluir, empero, sin antes hacer una breve observación en torno a esto último. La imposibilidad de una transparencia total y, entonces, de una plena autenticidad del yo o del sí mismo, es un corolario del propio transparentarse de la existencia que se da en la «resolución precursora» (*vorlaufende Entschlossenheit*) que anticipa o pone delante la posibilidad más segura de todas, que es la imposibilidad de cualquier otra posibilidad, representada por la muerte. Esta «situación

límite» (*Grenzsituation*)⁴³ le da al *Dasein*, además, —si se apropia de lo abierto por ella— la certeza de ser (*Gewiß-sein*) revocable y, así, también le revela la concomitantemente cierta (*mitgewiss*) y permanente irresolución, que solo acaba cada vez que hace una elección en un contexto determinado. Por lo que, parafraseando a Heidegger, «el modo propio de “pensar en la muerte”, es el querer-tener-conciencia existentivo que se ha vuelto transparente» (*durchsichtig gewordene*), en su ser culpable.⁴⁴

Bibliografía

Burnet, John. *Platonis opera*, vols. 2 y 3. Great Britain: Oxford University Press, 1903.

Courtine, Jean-François. “Voice of Conscience and Call of Being.” *Topoi* 7 (1988): 101–109.

Crowell, Steven. “Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time.” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 44/4 (2001): 433-454.

Denyer, Nicholas. *Plato. Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Heidegger, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, Martin. *Ontologie. Die Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

43) Para un análisis más profundo de la relación entre el concepto de «situación límite» de Jaspers y su influencia en Heidegger, cf. Stephan Käufer, “Jaspers, Limit-Situations, and the Methodological Function of Authenticity”, en *Heidegger, Authenticity and the Self*, ed. Denis McManus (London; New York: Routledge, 2015), 95-115.

44) Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 309 (§ 62).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Jaeger, Werner, ed. *Aristotelis Metaphysica*. Great Britain: Oxford University Press, 1957.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften. Abtheilung I: Werke. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: De Gruyter, 1969.

Käufer, Stephan. "Jaspers, Limit-Situations, and the Methodological Function of Authenticity." En *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes From Division Two of Being and Time*, editado por Denis McManus, 95–115. London; New York: Routledge, 2015.

Renaud, François y Tarrant, Harold. *The platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Rivera, Jorge Eduardo, trad. *Martin Heidegger: Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Rosales, Alberto. *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de filosofía*. Mérida: Universidad de Los Andes, Publicaciones del Vicerrectorado Académico, Editorial Venezolana, 2006.

Sandys, John, trad. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation*. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1937.

Scott, Charles. "Heidegger and Consciousness." *Southern Journal of Philosophy* 8/4 (1970): 355–372.

Slings, S. R. *Platonis Rempublicam*. Great Britain: Oxford University Press, 2003.

Vigo, Alejandro. *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2020.

Vigo, Alejandro. “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un «poder-ser» propio y el «estado de resuelto» (§§ 54-60).” En *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, coordinado por Ramón Rodríguez, 269–301. Madrid: Tecnos, 2015.

Watts, William, trad. *St. Augustine's Confessions (Books 9–13)*, vol. 2. London: William Heinemann; New York: The MacMillan Co., 1912.

El autor es Licenciado y Magister en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV) y está próximo a defender su tesis de doctorado sobre la noción de veracidad en la ética aristotélica, luego de haber culminado sus estudios en el programa de doctorado de la Universidad de los Andes de Chile. Ha sido becario del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela (CDCH-UCV), así como de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) de Chile, ahora denominada Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). También ha sido beneficiario de la Beca Iberoamérica de Investigación del Banco Santander para una estadía en el exterior, la cual realizó en la Universidad de Navarra durante el año 2020. Sus intereses están orientados a explorar los vínculos existentes entre la Filosofía Clásica y la Fenomenología, en particular, según la reapropiación heideggeriana de varios tópicos pertenecientes a cada una de estas disciplinas.

Recibido: 14 de febrero de 2021.