

## HEIDEGGER: LA DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL *EGO* CARTESIANO Y EL TRÁNSITO HACIA EL *DASEIN*

Jesús Adrián Escudero  
Universidad Autónoma de Barcelona

Partiendo de las lecciones del joven Heidegger elaboramos una reconstrucción del itinerario de la crítica heideggeriana a la metafísica del yo de Descartes, crítica que en *Ser y tiempo* adopta la forma de una destrucción fenomenológica. La primacía epistémica otorgada a un sujeto elevado a principio absolutamente cierto aparece a ojos de Heidegger como un contraejemplo extremo de la problemática ontológica. Este *ego*, hipostasiado a nivel de instancia absoluta e indubitable, se convierte en la condición de posibilidad de todo conocimiento del mundo, por lo que es a «Descartes a quien se le atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno preguntar filosófico, [si bien] deja sin dilucidar el *sum* a pesar de considerarlo tan originario como el *cogito*» (SuZ: 45/6). Con ello, la filosofía de Descartes entra a formar parte de la historia del olvido de la cuestión del ser. Y de ahí también la necesidad de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a la que, por supuesto, Descartes tampoco se sustrae —tal y como queda patente en la crítica heideggeriana a la mundanidad cartesiana en *Ser y tiempo*.

Heidegger reprocha a Descartes el haber adoptado el tipo de determinación ontológica del mundo de la Edad Media. De este modo, la pregunta por el ser del ente queda presa del concepto tradicional de substancia —entendido como algo que no precisa de ningún otro ente para «ser» y, por tanto, como ser presente a la vista. Ahora bien, ¿cómo se aprehende ese ente? En Descartes, por medio de sus atributos. En el caso de la substancia del mundo, la extensión se erige en atributo fundamental: «La substancialidad del mundo, el propio ser del mundo, está constituido por la extensión» (GA 20: 238); extensión, pues, que se convierte en determinación ontológica primordial a partir de la cual las otras determinaciones son posibles. Y ¿de qué modo se determina el ser del mundo? A partir de un peculiar modo de conocer los objetos: el físico-matemático. «El ser del mundo no es otra cosa que la objetividad resultado de la aprehensión calculada y medida de la naturaleza» (GA 20: 2-45). En otras palabras, sólo lo que puede determinarse matemáticamente en el mundo es en sentido estricto cognoscible; a saber, el conocimiento matemático del mundo fija *a priori* el ser propio del mundo. Así —añade Heidegger— lo que sea y como sea el mundo queda constreñido por un ideal de conocimiento sustentado en el criterio de la certeza y en un tipo de objetivación teórica que desmundaniza la realidad de los objetos aprehendidos.

Ahora bien, el mundo está ahí siempre, irrebasable, y nosotros habitamos en él y por él, no pudiendo alcanzar un punto de vista externo sin destruirlo. Precisamente, en la vivencia inmediata que la vida tiene de su entorno (Umwelterlebnis) «no hay algo así como un poner algo. La conducta viva —añade Heidegger— no se condensa y termina en una objetivación, el mundo circundante no está ahí con un índice fijo de existencia, sino que desaparece en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de la vivencia y que sólo en cuanto fundido con tal ritmo puede ser vivido» (GA 56/57: 98). De esta manera, nuestra experiencia más originaria e inmediata remite a nuestro ser en el mundo, que persiste como horizonte constante de significación y condición de posibilidad de todos nuestros actos. El *Dasein*, que ahora acontece (*er-eignet*) y munda (*weltet*), facilita el tránsito de un yo objetivador en actitud teórica a una intencionalidad vital, sumergida en la corriente no-objetiva de la vida y dotada de un poder organizativo. La

primacía epistemológica del *ego* en Descartes acaba por establecer un hiato infranqueable entre el ámbito de la conciencia y el de la realidad; por ello, la tarea fenomenológica consiste fundamentalmente en liberarse de la manera teórica de ver; liberación que Heidegger busca alcanzar por medio de una intuición hermenéutica (GA 56/57: 116s), que no es otra cosa que un modo de comprender que participa del propio vivir. Este es el núcleo del giro hermenéutico operado en el pensamiento del joven Heidegger y que constituye uno de los pilares del análisis sistemático de la existencia humana en *Ser y tiempo*. El *Dasein* —a diferencia del *ego*— no constituye el mundo, sino que participa de la constitución de sentido en virtud de su radical ser en el mundo. De esta forma, el acto de comprensión está siempre inmerso en un mundo histórico, cuya génesis no domina, y su propio modo de captar lo que inmediatamente se le da está ceñido a conceptos y categorías que él mismo no posee, sino que recibe.

En este sentido, la relación sujeto-objeto sólo puede darse en un espacio ya previamente abierto en cuyo seno puede tener lugar la objetivación: «en el «dirigirse a» y «aprender» el *Dasein* no abandona primeramente su esfera interna, sino que según su modo de ser primario ya siempre está ahí fuera junto con otros entes que salen al encuentro dentro del mundo en cada caso ya descubierto» (SuZ: 62). En otras palabras, la capacidad que tiene el *Dasein* de objetivar lo dado sólo es posible sobre la base de un mundo previamente abierto. Desde el horizonte de esta transformación hermenéutica de la fenomenología Heidegger pretende culminar la superación de la filosofía de la conciencia —centrada en el modelo del conocer de un sujeto cognoscente observador que presupone un mundo como totalidad de hechos— en favor de un *Dasein* fáctico que comprende en un mundo simbólicamente estructurado a partir del cual la más insignificante de nuestras percepciones ya están interpretadas de alguna manera. Con ello Heidegger se desmarca de la actitud teórica y objetivante del *ego* en favor de la actitud comprensiva del *Dasein*, consumándose así el tránsito del *ego* al *Dasein*.