

Subjetividad y reflexión en las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923) de Martin Heidegger.

Suárez Tomé, Danila.

Cita:

Suárez Tomé, Danila (2024). *Subjetividad y reflexión en las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923) de Martin Heidegger*. Pensamiento, 79, 741-751.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danila.suarez.tome/72>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pkht/Azh>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SUBJETIVIDAD Y REFLEXIÓN EN LAS LECCIONES TEMPRANAS DE FRIBURGO (1919-1923) DE MARTIN HEIDEGGER

DANILA SUÁREZ TOMÉ

Instituto de Investigaciones Filosóficas - Sociedad Argentina de Análisis Filosófico
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: En el presente trabajo nos proponemos trazar la distinción entre la subjetividad preteórica y el sujeto cognoscente en las lecciones tempranas de Friburgo de Martin Heidegger desde el punto de vista de la función metodológica y el carácter ontológico de la reflexión, en vistas a pensar si se puede hablar de una noción de subjetividad no egológica en el planteo heideggeriano. Entendemos por «subjetividad no egológica», el dominio subjetivo originario de la existencia humana, previo a la constitución del ego. Para nuestro propósito abordamos, en una primera instancia, las nociones de discurso originario y discurso derivado para, en un segundo momento, distinguir la subjetividad preteórica de la subjetividad originaria y analizar, finalmente, si se puede hablar de la presencia de una subjetividad no egológica en Heidegger a partir del análisis del estatus metodológico y ontológico de la reflexión.

PALABRAS CLAVE: reflexión; subjetividad; ego.

Subjectivity and Reflection in Marin Heidegger's Early Freiburg Lectures

ABSTRACT: In this paper we aim to draw the distinction between the pretheoretical subjectivity and the knowing subject in the early Freiburg lectures by Martin Heidegger from the perspective of the methodological function and the ontological character of the reflection, in order to think whether one can speak of a notion of non-egological subjectivity in the Heideggerian approach. We understand by «non-egological subjectivity», the original subjective domain of human existence, prior to the constitution of the ego. For our purpose we address, in a first instance, the notions of original discourse and derived discourse. In a second moment, we aim to distinguish the pretheoretical subjectivity from the original subjectivity in order to analyze if it is possible to talk about the presence of a non-egological subjectivity in Heidegger.

KEY WORDS: Reflection; Subjectivity; Self.

1. DEL DISCURSO DERIVADO AL DISCURSO ORIGINARIO

La filosofía, para el Heidegger de las lecciones tempranas de Friburgo, debe volverse sobre el fenómeno originario de la vida fáctica, una vida que se encuentra semánticamente articulada y que, por lo tanto, tiene la capacidad de autocomprenderse¹. El sí mismo fáctico e histórico es el origen de todo sentido.

¹ «La vida no es un embrollo caótico de fluctuaciones, un pesado principio de fuerza, una monstruosidad ilimitada que todo lo devora: sólo es lo que es por estar dotada de un sentido concreto». (HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 148) «La objetualidad de la filosofía no tiene el carácter teorético de cosa, sino el de la significatividad». (HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 197).

En este contexto, uno de los problemas más relevantes dentro de estas lecciones es la metodología de abordaje de esa dimensión originaria y preteórica de la existencia, su descripción, conceptualización y fijación en un discurso que no distorsione su originariedad. Heidegger presenta esta problematización desde su situación filosófica contemporánea dominada por la filosofía de la vida y la fenomenología husserliana. Estas primeras lecciones de Friburgo versan temáticamente sobre la vida fáctica pero a través del hilo conductor de la problemática metodológica². La metodología de análisis de la vida determina la noción misma de qué es la filosofía. Heidegger busca fundamentar un modo de discurso originario del cual se puede dar cuenta analizando sus nociones de «ciencia originaria de la vida» y «hermenéutica de la facticidad» u «ontología hermenéutica» en las mentadas lecciones.

El punto de partida de la filosofía es la vida fáctica o, en otras palabras, las vivencias del mundo circundante [*Umwelterlebnisse*]³. Sin embargo, la filosofía como «ciencia originaria de la vida» no puede tomar a la vida fáctica como su objeto (un *qué*) sino que toma al modo (un *cómo*) en el cual la vida es desvelada, puesto que Heidegger busca desmontar el modelo reflexivo clásico de la tradición filosófica occidental. El paradigma reflexivo del conocimiento, representado dentro de la fenomenología por el modelo clásico husserliano de la vía cartesiana⁴, impulsa una actitud teórica que sólo es capaz de generar discursos derivados, *i.e.*, distorsionantes de la significatividad originaria⁵. La vivencia originaria del mundo no responde a la lógica teórica sujeto-objeto sino que remite al plexo de útiles —como será denominado posteriormente— que

² «En lo que concierne a la filosofía de la vida, Heidegger intenta mostrar que el énfasis en el carácter esencialmente fáctico e individual de la vida no debe llevar, en el plano meta-teórico, a adoptar una concepción no científica de la filosofía, que se muestre refractaria a todo intento de mediación metódica. Por su parte, en lo que toca a la fenomenología, Heidegger pretende desactivar la autointerpretación desfiguradora que hace de la fenomenología una especie de ciencia *teórica*, cuyo ámbito específico de competencia debería ser buscado en la conciencia pura, tal como ésta se ofrece a la reflexión trascendental». (VIGO, A. G., «Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)» en *Arqueología y aletheología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 236).

³ «[...] las cosas no se manifiestan primariamente según el esquema sujeto-objeto; éstas sólo nos son accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. Así, pues, la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo». (ESCUADERO, J. A., *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto del tiempo*, Herder, Barcelona, 2008, p. 22).

⁴ «El método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión» (HUSSELI, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1949, p. 112), sentenciaba Husserl en el #77 de *Ideas I*.

⁵ «El conocimiento originario tiene que evitar el camino de la objetivación. Puede tomar las vivencias directamente de la vida fáctica, sin dar el rodeo por la psicología». (HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 243).

me incumben y comprendo. En este viraje de concepción es que se da el paso de un modelo reflexivo y perceptivo de la filosofía de la conciencia a un modelo comprensivo de la filosofía hermenéutica⁶.

El ejemplo de la vivencia de la cátedra⁷ viene a dar cuenta de este viraje. Lo que muestra allí Heidegger es que las cosas no son objetos que se manifiestan a un sujeto originariamente bajo el modo del conocimiento, sino que las cosas se encuentran semánticamente articuladas en el mundo circundante que el *Da-sein* precomprende y que se expresa a través de la intuición comprendedora o intuición hermenéutica⁸. En esta precomprensión del mundo originaria se basa la capacidad de conocimiento, *i.e.*, la actitud reflexiva o teórica⁹ la cual, a su vez, se organiza según grados de objetivación que culminan en las ciencias naturales. Dicha gradación se corresponde con un proceso de desvivenciamiento [*Ent-lebung*] cada vez mayor de la vivencia originaria¹⁰. Es por ello que el discurso reflexivo detenta el carácter de lo derivado y no resulta apropiado para describir de modo fenomenológicamente adecuado el acontecimiento de la vida¹¹.

⁶ ESCUDERO, J. A., *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto del tiempo*, Herder, Barcelona, 2008.

⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 70-73.

⁸ Lo objetivo es designado como proceso [*Vorgang*]: «pasa simplemente por delante de mi yo cognoscente, con el que sólo tiene la relación de ser conocido» (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 74). La vivencia inmediata del mundo circundante es designada como acontecimiento apropiador [*Ereignis*]: «el vivir no pasa ante mí como una cosa que yo pongo, como un objeto, sino que yo mismo acontezco apropiándomelo y él acontece así por su propia esencia» (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 75) En la intuición hermenéutica la vida se muestra en estado de fenómeno no objetivado.

⁹ «La percepción y el conocimiento no sólo significan percepción *de* algo y conocimiento *de* algo, sino percepción y conocimiento en un mundo, *en* un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y de conocimiento, puesto que *ya* todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente» (ESCUDERO, J. A., «Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana» en *Studia Husserliana*, Vol. III, 2014, p. 30).

¹⁰ Sobre la noción de desvivenciamiento: «en el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión, en una vivencia *mirada*. La escudriñamos. En la reflexión la tenemos ahí, estamos dirigidos a ella, la convertimos en objeto. Esto es, en la reflexión estamos instalados teóricamente. Toda conducta teórica, decíamos, es un desvivenciar. Esto se muestra de un modo eminente con las vivencias. Ya no son vividas, sino —éste es su sentido— miradas. Las sacamos de su inmediato vivir». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 100).

¹¹ Cabe destacar que Heidegger conserva la noción de «ciencia» en tanto «ciencia originaria» en sus primeros cursos por la relación particular de fundamentación que ésta establece con el conocimiento y por el peculiar tipo de conocimiento que le compete y que involucra a la intuición hermenéutica en vez de a la intuición teórico-cognoscitiva característica del modelo reflexivo de la fenomenología. De acuerdo a Xolocotzi Yáñez, esta

En respuesta a este problema, el programa heideggeriano en estas lecciones tempranas buscaba tematizar el modo de exposición de la vida a partir de su autosuficiencia: el dominio de lo originario lo constituye esta vida que se basta así misma.

Ahora bien, ¿cómo conceptualizar no distorsivamente el acontecimiento de la vida que se expresa en esa intuición hermenéutica? Hasta ahora sabemos que la ciencia originaria debe ser preteórica¹². El mundo circundante ya no es descrito mediante la idea de la donación, característica de la fenomenología reflexiva clásica: el mundo circundante no se dona, sino que mundanea¹³. Esto implica, entonces, que tampoco se da en una intuición sensible, sino que la vida fáctica se da auténticamente, en identidad consigo misma, en la intuición hermenéutica. El camino de la reflexión característico de la fenomenología husserliana, por ende, se sustituye por el de la repetición¹⁴ y esta repetición es posible justamente porque la vida se precomprende. La intuición hermenéutica es repetición no reflexiva y evidente¹⁵ de la vida fáctica y constituye uno de los momentos más relevantes del método de la ciencia originaria de la vida. Concomitantemente, la constitución de un discurso originario supone un viraje existencial de perspectiva a partir del cual el observador se identifique con lo observado y en el que no debe mediar la distancia reflexiva teórica que constituye a la vida en objetividad.

Heidegger diferencia, como hemos visto, la actitud teórica de la actitud propiamente fenomenológica. Ya no es propiamente la conciencia reflexiva intuyendo un objeto sino que el cambio de actitud¹⁶ coloca a la mirada

conservación del carácter científico de la fenomenología (que se remonta a la caracterización husserliana de la fenomenología como ciencia estricta) hace hincapié en el carácter metódico a la vez que racional de la investigación heideggeriana. (Cfr. XOLOCOTZI YÁÑEZ, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004).

¹² «Si intento explicarlo teóricamente, el mundo circundante se derrumba». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 87).

¹³ «¿Cómo vivo yo lo circundante, me es “dado”? No pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 89).

¹⁴ «Repetición: de su sentido depende todo. Filosofía es una forma fundamental de la misma vida tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación radical, es también vida». (HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 80).

¹⁵ «(...) la intuición hermenéutica no es un sentimiento, más o menos difícil de verbalizar, sino evidencia en sentido fenomenológico, “vivencia de la verdad”, que puede decir *motivadamente* lo que aparece con conciencia de verdad». (RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 99).

¹⁶ «La fenomenología, en lo que tiene de común a Husserl y Heidegger, es ante todo una actitud, la del atenimiento a “las cosas mismas”, a lo que se da tal como se da; es lo que expresa la célebre máxima *Zu den Sachen selbst!* Que esta actitud sea un *imperativo* filosófico, indica que no es la actitud usual, “natural”, sino que hay que proponérsela, que

fenomenológica frente a una situación hermenéutica. Ahora bien, tampoco se trata, como en Husserl, de que el viraje de la actitud nos deje libre de supuestos. La situación hermenéutica convoca, como un modo de ser mismo de la vida fáctica, a la mirada fenomenológica a apropiarse de estos supuestos o precomprensiones heredados de la tradición¹⁷. La filosofía es autocomprensión de la vida fáctica y tiene como tarea explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. Ahora bien, ¿cuáles son las herramientas mediante las cuales realizar esta explicitación?, ¿puede la filosofía en cuanto ciencia originaria elaborar un discurso sobre la vida sin caer en la objetivación?

La producción conceptual de este discurso filosófico preteorético se funda en la capacidad que tiene la vida de expresarse mediante significados lingüísticos. La comprensión conceptual material se deriva de una comprensión conceptual más originaria. Aquí es donde entra en el plano una última noción importante: la indicación formal [*formale Anzeige*]¹⁸. El análisis heideggeriano de la indicación formal implica la distinción de tres aspectos de la experiencia de lo fenoménico: 1) el sentido de contenido [*Gehaltssinn*], i.e., el «qué» [*Was*] o contenido experienciado; 2) el sentido de referencia [*Bezugssinn*], i.e., el «cómo» o modo [*Wie*] originario de experiencia del fenómeno según una cierta referencia; 3) el sentido de ejecución [*Vollzugssinn*], i.e., el «cómo» o modo [*Wie*] en que el sentido de referencia es ejecutado. En esta totalidad articulada de sentido de lo fenoménico, las imprecisas determinaciones del contenido indican una dirección tras la cual la mirada filosófica ha de ir¹⁹. El viraje en el cambio de perspectiva debe reconducir los conceptos filosóficos que el *Dasein* arrastra de la tradición y desde los cuales interpreta su situación a su contexto de enunciación

hay que buscarla». (RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 71-72).

¹⁷ «También el ver libre de prejuicios es un ver y tiene, como tal, su estado de la mirada, y tanto es así que precisamente lo tiene en la forma destacada de una expresa apropiación, críticamente depurada. *Ausencia de punto de vista* —si tal expresión ha de significar algo— no es otra cosa que *apropiación expresa del estado de la mirada*». (HEIDEGGER, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 82-83) «El estar en una interpretación limita de manera fluctuante el ámbito a partir del cual el *Dasein* mismo plantea preguntas y aspiraciones. Él es lo que da al *da* en el *Da-sein* fáctico el carácter de un estar orientado, de una determinada limitación en su posible manera de mirar y en su posible horizonte». (HEIDEGGER, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 32).

¹⁸ «En efecto, una cosa es vivir en la trama de significaciones y otra describirla. Este segundo aspecto del problema pone de manifiesto la necesidad de justificar algún tipo de metalenguaje que, por un lado, cumpla con su función de objetivación y que, por otro, objetive sin teorizar». (BERTORELLO, A., «El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal» en *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 30, 2005, p. 134.).

¹⁹ «Lo que importa es, a partir de un contenido indicativo indeterminado pero de algún modo comprensible, llevar la comprensión al *curso de visión* adecuado». (HEIDEGGER, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 80).

de origen mediante la discriminación de los sentidos originarios (auténticos) con respecto a los sentidos derivados (desorientadores) presentes en todo concepto. La discriminación entre sentidos derivados cargados de preconceptos de la tradición y sentidos originarios nos remite al fenómeno originario. Por eso no se trata de partir de un punto libre de supuestos, sino de trabajar dentro de estos supuestos en los cuales la indicación formal permite acceder a sus contextos enunciativos. Este trabajo, más específicamente denominado «destrucción», permite acceder a estos sentidos más originarios que apuntan al contexto de enunciación, a la comprensión previa que el *Dasein* tiene de sí mismo en donde la diversidad de sentidos de un fenómeno adquiere su unidad. Esta comprensión de sí es la comprensión del ser implicada en la conducta respecto de los entes y es tarea de la filosofía expresarla conceptualmente.

2. SUBJETIVIDAD PRETEÓRICA Y SUJETO COGNOSCENTE

Nos focalizaremos ahora en cuál es y cómo se da la modificación subjetiva en el pasaje de la actitud preteórica a la actitud teórica o epistémica en el sujeto y cuáles son sus implicancias. El sujeto cognoscente, o subjetividad teórica, es el sujeto del conocimiento que adopta la actitud teórica u objetivante característica del modo derivado de la discursividad. El sujeto cognoscente no es el modo originario de ser de la subjetividad sino que es un modo de ser derivado y fundado. Esta modalidad subjetiva es el resultado de un proceso de extrañamiento del entramado semántico del mundo circundante o, como hemos visto antes, de desvivenciamiento [*Ent-lebung*]. Heidegger analiza el modo de la subjetividad en la actitud teórica mediante el análisis de la pregunta «¿hay algo?», en contraposición al análisis de la vivencia de la cátedra que ya hemos mencionado en el apartado anterior. En el caso de la actitud teórica, de la pregunta, y según la interpretación de A. Bertorello²⁰, el yo se encuentra implicado de dos maneras: 1) mediante una carencia de referencia al yo histórico concreto e individual, en tanto la actitud teórica apunta al mayor grado de universalidad posible en el conocimiento; 2) mediante una suposición, en tanto es un yo quien adopta la actitud teórica, aunque no haya referencia explícita, en el contexto de enunciación de la misma, en el «ahora», como único residuo de la subjetividad individual²¹. En la actitud teórica la vivencia pasa a ser objeto de constatación y este pasaje afecta, correlativamente, al yo que experimenta dicha actitud: el

²⁰ BERTORELLO, A., «Discurso objetivante y subjetividad en las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923) de M. Heidegger» en *Pensamiento*, No. 235, Vol. 63, 2007 pp. 7-33.

²¹ «Heidegger señala que es imposible evitar esta referencia deíctica. El “ahora” de la enunciación es, por decirlo así, lo único que queda de mí en la pregunta, es la mínima expresión de mi individualidad. Del mismo modo que el dictum (preguntar por algo) representa el predicado mínimo de cualquier tipo de entidad, así también el «ahora» del *modus da cuenta* del grado mínimo de subjetividad enunciativa. Este sería lo que denominé “segundo yo”. (BERTORELLO, 2007: 9).

yo histórico, concreto e individual queda reducido a una mera yo-idad [*Ichheit*] como correlato de la cosidad [*Dingheit*]²².

A partir de esto, podemos distinguir entre el yo histórico y fáctico, o sí mismo [*Selbst*], de la experiencia del mundo circundante y el yo cognoscente. El yo de la experiencia se encuentra plenamente integrado en la experiencia, a diferencia del yo cognoscente²³. Este yo histórico y fáctico no es intercambiable, es único e individual, a diferencia del yo cognoscente cuya característica justamente es poder ser intercambiable por cualquier otro espectador para poder generar conocimiento objetivo. Al igual que como analizamos en el caso de los discursos originario y derivado, el yo histórico fáctico, o sí mismo, y el yo cognoscente tienen una relación de fundamentación: el yo cognoscente es derivado y surge como tal ante el viraje hacia la actitud teórica²⁴. Este viraje expresa el pasaje de un modo no reflexivo de experiencia a un modo reflexivo. Heidegger deja en claro que el modo originario de existencia no consiste en una autoreflexión —algo que, en rigor, ya había tematizado Husserl— y en concordancia, como ya hemos visto, tampoco considera que la reflexión, sea natural o trascendental, puede ser un buen método de análisis para describir la vida fáctica²⁵. La reflexión, por lo tanto, es una noción bisagra entre las nociones de subjetividad preteórica y sujeto cognoscente, en tanto la subjetividad preteórica alude a una esfera prerreflexiva de la vida fáctica, mientras que el sujeto cognoscente es el sujeto teórico de la reflexividad. La comprensión previa que el *Dasein* tiene de sí mismo, sobre la cual me he extendido previamente, corresponde a un modo de comprensión prerreflexivo que ameritaba, según hemos visto, un modo de abordaje igualmente prerreflexivo.

²² «La vivencia del entorno es despojada de vida hasta el punto de quedar reducida al mero reconocimiento de algo real en cuanto tal. El yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad en correlación con lo cósmico». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 89).

²³ «Sólo en la consonancia del yo propio respectivo se vive lo circundante, mundana, y allí donde y cuando mundana para mí, estoy yo de alguna forma totalmente allí». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 74).

²⁴ «El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, instalados teóricamente estamos sólo en ocasiones excepcionales». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 88).

²⁵ «La vida y el ocuparse-de en el mundo del sí mismo ni es ni descansa en una autoreflexión en el sentido habitual de la palabra reflexión, en un aislamiento subjetivista del yo. Tales interpretaciones de la experiencia del mundo del sí mismo falsifican la problemática desde su base. Yo me encuentro conmigo en el mundo en aquello en lo que vivo, de lo que me ocupo, en lo que me sale bien y en lo que fracaso, en mi entorno, en mi circunstancia, en mi mundo compartido (...) La experiencia mundana de mí mismo no tiene nada que ver con reflexión psicológica y teórico psicológica, percepción interna de vivencias psíquicas, sucesos y actos». (HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 95).

3. CONCLUSIONES: ¿PLANTEA HEIDEGGER UNA NOCIÓN DE SUBJETIVIDAD NO EGOLÓGICA?

La subjetividad ha sido uno de los tópicos filosóficos predilectos desde los albores mismos de la filosofía. En el hemisferio occidental, esta historia de la subjetividad comenzó a escribirse desde la antigüedad griega. Sin embargo, aunque múltiples pensadores de la historia de la filosofía han realizado aportes en mayor o menor medida significativos sobre la cuestión, hay algunos motivos para pensar que las discusiones iniciadas en la modernidad temprana trajeron consigo una serie de revoluciones intelectuales que entroncan directamente con los abordajes contemporáneos de temáticas similares. Habitualmente, la literatura especializada suele ubicar en la obra de Descartes (1596-1650) el inicio de una línea fundamental de debates filosóficos dedicada a la elucidación de la noción de subjetividad. En 1641, en la Segunda Meditación Metafísica, Descartes escribía la siguiente afirmación fundacional: «Yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa». No sería equívoco sostener que éste y otro tipo de sentencias cartesianas inauguraron una serie de debates internos al estudio de la subjetividad misma que no sólo tienen vigencia contemporánea sino que, además, continúan formulándose dentro de los parámetros conceptuales propuestos por Descartes cuatro siglos antes. Entre estos debates podemos mencionar el problema del dualismo sustancial, el problema del solipsismo y reconocimiento de la alteridad, el estatus de objetividad del mundo externo y el problema de la sustancialización de la subjetividad.

Desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, podemos distinguir al menos cuatro corrientes críticas de la noción de subjetividad directamente vinculada con la metafísica cartesiana: la tradición psicoanalítica (con sus máximos exponentes en las obras de Freud y Lacan), la tradición genealógica que encuentra su punto de referencia en la obra de Nietzsche y que incluye a pensadores como Foucault, la tradición estructuralista y posestructuralista (fuertemente influenciada por el giro lingüístico y los trabajos antropológicos de Levi-Strauss) y, por último, la filosofía inmanentista de Deleuze. Más allá de sus respectivas particularidades, todas ellas comparten el rechazo a la noción tradicional de ego que los inclina a defender la disolución de la subjetividad, en lo que se ha dado en llamar la «muerte del sujeto».

Pero por otra parte, nos encontramos con una peculiaridad en la tradición fenomenológica que, creemos, nos posiciona de otro modo frente a los problemas en torno a la subjetividad heredados de la filosofía cartesiana. Dan Zahavi que la autoconciencia prerreflexiva se mantiene como una constante en la tradición fenomenológica siendo tematizada por, entre otros, Sartre, Heidegger, Husserl y Merleau-Ponty²⁶. Esta autoconciencia prerreflexiva puede ser entendida, más específicamente, y sin recurrir necesariamente a la noción de conciencia, como una relación no cognitiva, *i.e.*, no reflexiva de la subjetividad

²⁶ Cfr. GALLAGHER, S. & Zahavi, D., *The Phenomenological Mind (2nd Edition)*, Routledge, New York, 2012.

consigo misma. Y esta relación sería sostenidamente entendida como el estrato más originario de la subjetividad.

Jean-Paul Sartre fue el filósofo que prestó mayor atención a este dominio prerreflexivo de la subjetividad, y por eso recurrimos brevemente a sus desarrollos para poder explicitar qué entendemos por «subjetividad no egológica». Para Sartre la prerreflexividad es la estructura misma de la conciencia y el modo originario en el que se manifiesta la subjetividad, y así la noción de autoconciencia prerreflexiva toma una importancia central en su ontología fenomenológica. En *La transcendance de l'Ego y L'Être et le Néant*, Sartre realiza una crítica a la tradición que ha descrito al *cogito* como una operación reflexiva. Dicha operación toma la forma de una conciencia de segundo grado que toma a otra conciencia como su objeto intencional. El problema de esta concepción redundante en que se genera una regresión al infinito. La vía de escape al escollo es considerar que la ley de la existencia de la conciencia no se resuelve en una operación reflexiva sino en una prerreflexiva. La conciencia toma nota de sí misma prerreflexivamente, es decir, no-posicionalmente. La conciencia no se pone a sí misma como al objeto en su función originaria. La posibilidad de la reflexión se funda sobre este *cogito* prerreflexivo no egológico. Y es la reflexión la que constituye el dominio psíquico de la subjetividad, en tanto la conciencia prerreflexiva no es egológica.

Siguiendo la distinción sartriana entre el dominio prerreflexivo de la existencia y el dominio reflexivo, y teniendo en cuenta que es la reflexión la que constituye el dominio psíquico del existente humano, denominaré a esta noción particular de subjetividad previa a la constitución de la egología a través de la reflexión como «subjetividad no egológica». Con la noción de subjetividad no egológica busco referir a la idea de que para sortear las aporías mencionadas que se derivan de las peculiaridades del sujeto cartesiano sin caer en el dominio de lo asubjetivo, basta con trazar una distinción dentro de la misma subjetividad entre una subjetividad pre-egológica y una subjetividad egológica. La subjetividad, por ende, no es coextensiva con la egología, sino que es un fenómeno complejo en el cual es posible dar cuenta de momentos que no por ser pre-egológicos son asubjetivos. Esta subjetividad no egológica se caracteriza por no tener una relación de objetivación consigo misma en su modo más originario de existir.

En el caso de Heidegger, hemos visto cómo, en sus lecciones tempranas, la tarea de la fenomenología consiste en la explicitación no teórica, *i.e.*, no reflexiva y no objetivante, del sentido del ser de la vida fáctica que ella, así mismo, precomprende de modo no objetivante. Heidegger delinea, por lo tanto, una noción de vida fáctica que se corresponde con una relación de la subjetividad consigo misma que no es reflexiva, recurriendo a una noción de experiencia prerreflexiva como momento originario de la existencia²⁷. La vivencia

²⁷ «El sí mismo está ahí para el *Dasein* mismo sin la mediación de reflexión o percepción inmanente, sino de modo previo a toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver

del mundo circundante, *i.e.*, la experiencia, no es para Heidegger una entidad psicológica²⁸. La esfera de lo psíquico, por ende, es una esfera fundada en una experiencia más originaria que no corresponde ser analizada con los parámetros de la psicología²⁹.

El ámbito de lo psíquico, entendemos, se corresponde con el ámbito de lo objetivo y lo derivado, por lo cual no sería erróneo hablar de la existencia de una subjetividad pre-egológica originaria y una egología como existencia derivada en la filosofía temprana de Heidegger. Y, más aún, como hemos visto, la reflexión cumple un papel decisivo en esta distinción, lo cual acompaña la interpretación zahaviana de la constancia de la tradición fenomenológica en el deslinde de una esfera prerreflexiva y una esfera reflexiva de la existencia —con la salvedad de que en el caso heideggeriano no estaríamos hablando propiamente de «autoconciencia prerreflexiva» sino de una comprensión prerreflexiva. Con esto busco enfatizar que esta línea filosófica, la fenomenología, nos permite resolver —o al menos pensar en resolver— las aporías del sujeto cartesiano sin renunciar por completo a la noción de subjetividad. Y, a título personal, consideramos que este se debe a que las aporías cartesianas no son tanto el resultado de tener como punto de partida al sujeto, sino de haber recurrido a una noción sustancializada y cosificante, *i.e.*, egológica del mismo y el concomitante desentendimiento del carácter fluctuante e histórico y estrictamente subjetivo del existente humano.

BIBLIOGRAFÍA

Bertorello, A. (2007). «Discurso objetivante y subjetividad en las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923) de M. Heidegger» en *Pensamiento*, No. 235, Vol. 63, pp. 7-33.

sobre sí, es sólo uno de los modos de la aprehensión del sí mismo, pero no el modo primario de su auto-explicitación». (ZAHAVI, D., «Thinking about (Self-)Consciousness: Phenomenological Perspectives» en KRIEGLER, U. & WILLIFORD, K. (eds.), *Consciousness and Self Reference*. MIT Press, USA, 2006, p. 280).

²⁸ «El conocimiento originario tiene que evitar el camino de la objetivación. Puede tomar las vivencias directamente de la vida fáctica, sin dar el rodeo por la psicología». (GA) «Comprendiendo sencillamente la vivencia, no vemos nada psíquico (...) no hemos visto algo psíquico, es decir, no hemos visto ninguna esfera objetiva, que pueda ser mentada como región especial». (HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 99).

²⁹ Esta tesis es defendida por R. Rodríguez: «La visión de la intencionalidad del comportamiento como una estructura de correlación y del análisis fenomenológico como un método de descripción directa tiene por consecuencia la total desaparición del dominio psíquico como ámbito propio de la intencionalidad. (...) el pensamiento de Heidegger excluye, a mi modo de ver, no sólo un sujeto psicológico como soporte de la intencionalidad, sino incluso la existencia misma de un momento o ámbito psíquico en el interior de la correlación intencional». (RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 66)

- Bertorello, A. (2008). «El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal» en *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 30, pp. 119-141.
- Escudero, J. A. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Escudero, J. A. (2014). «Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana» en *Studia Husserliana*, Vol. III, pp. 19-60.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind (2nd Edition)*. New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Rodríguez, R. (1999). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Sartre, J.-P. (2005). *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. París: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2003). *La transcendance de l'Ego*. París: Vrin.
- Vigo, A.G. (2008). «Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)» en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Zahavi, D. (2006). «Thinking about (Self-)Consciousness: Phenomenological Perspectives» en Kriegel, U. & Williford, K. (eds.), *Consciousness and Self Reference*. MIT Press, USA, pp. 273-295.

Instituto de Investigaciones Filosóficas -
Sociedad Argentina de Análisis Filosófico
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
danilast@conicet.gov.ar

DANILA SUÁREZ TOMÉ

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]