

***Ser-en-el-mundo* y tradición: la subjetividad cartesiana en perspectiva**

To-be-in-the-world and tradition: the Cartesian subjectivity in perspective

Jorge Luis Quintana Montes¹

Revista de Filosofía Ὅδοξ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México

Recepción: 2 de agosto del 2018

Evaluación: 15 de agosto del 2018

Aceptación: 3 de octubre del 2018

¹ Maestro en Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla de Zaragoza.

Correo electrónico: dasein_0629@hotmail.com; revistahodos@gmail.com

Resumen:

El objetivo de este artículo es realizar una aproximación crítica a la noción de *ego* de René Descartes. En este sentido, y sirviéndonos de la fenomenología de Martin Heidegger y de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, mostramos el carácter histórico y temporal de la vida humana; esto, en contraste con la subjetividad ahistórica cartesiana, con una alusión crítica paralela al carácter psicológico de la reflexión diltheyana. Así, en un primer momento se mostrará la forma en que la inquietud por el conocimiento certero e indubitable es lo que reconduce a Descartes hacia las fronteras del yo, a través de una clara disputa con la tradición filosófica. En el segundo acápite, y deteniendo la mirada en las consideraciones de Heidegger y Gadamer, se expondrá la forma en que, reconduciendo la subjetividad cartesiana hacia su condición histórico-existencial, el *ego* no resulta ser otra cosa que una visión desdibujada de la condición histórica del existir, fundado, en contra de la pretensión del francés, en prejuicios de la tradición.

Palabras clave: *Dasein*; hermenéutica; subjetividad; prejuicio; tradición.

Abstract:

The objective of this article is to provide a critical approach to the notion of ego of Rene Descartes. In this sense and taking advantage of the phenomenology of Martin Heidegger as well as the Hermeneutic of Hans-Georg Gadamer, we show the historical and temporal nature of the human life. In contrast with the historic-Cartesian subjectivity together with a critical allusion that is parallel to the psychological character of the Dilthey's reflections. Thus, in a first moment, it will be shown that the query for accurate and indubitable knowledge knowledge is what redirects Descartes towards the boundaries of the Me, through a clear dispute with the philosophical tradition. In the second section and keeping the reader's look upon the considerations of both Heidegger and Gadamer, it will be exposed the way in which, redirecting the Cartesian subjectivity towards its historic-existencial condition, the *ego* becomes a blurred vision of the historical condition of existing, grounded in prejudices of traditions, against the pretension of the man of French.

Keywords: *Dasein*; hermeneutics; subjectivity; prejudice; tradition.

Etre-au monde et tradition: la subjectivité cartésienne en perspective

Résumé:

Le but de cet article est de faire une approche critique de la notion d'*ego* de René Descartes. En ce sens, et en utilisant la phénoménologie de Martin Heidegger et l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, nous montrons le caractère historique et temporel de la vie humaine ; ce dernier contrastant avec la subjectivité historique cartésienne, avec une allusion critique parallèle au caractère psychologique de la réflexion diltheyenne. Ainsi, on montrera d'abord comment le souci d'une connaissance certaine et indubitable est ce qui ramène Descartes aux frontières du moi, au travers d'une contestation claire de la tradition philosophique. Dans la deuxième section, et en nous arrêtant sur les considérations de Heidegger et Gadamer, nous exposerons la manière dont, en réorientant la subjectivité cartésienne vers sa condition historico-existentielle, l'*ego* ne s'avère être qu'une vision floue de la condition historique de l'existence, fondée, contre la prétention des Français, sur des préjugés de la tradition.

Mots-clés: *Dasein*, herméneutique, subjectivité, préjugés, tradition

Ser-no-mundo e tradição: a subjetividade cartesiana em perspectiva

Resumo:

O objetivo deste artigo é realizar uma aproximação crítica à noção de *ego* de René Descartes. Nesse sentido e servindo-nos da fenomenologia de Martin Heidegger e da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, mostramos o caráter histórico e temporal da vida humana; isto, em contraste com a subjetividade ahistórica cartesiana, com a alusão crítica paralela ao caráter psicológico da reflexão diltheyana. Assim, no primeiro momento se mostrará a forma em que a inquietude pelo conhecimento certo e indubitável é o que reconduz a Descartes para as fronteiras do eu, a traves de uma clara disputa com a tradição filosófica. No segundo acapite e detendo o olhar nas considerações de Heidegger e Gadamer, se exporá a forma em que, reconduzindo a subjetividade cartesiana para sua condição histórico-existência, o *ego* não resulta ser outra coisa que uma visão desdibujada da condição histórica do existir, fundado, em contra da pretensão do francês, em prejulgamentos da tradição.

Palavras-chave: *Dasein*, hermenêutica, subjetividade, preconceito, tradição

Introducción

Nuestro objetivo principal es pensar, desde una órbita crítica, el paradigma de la subjetividad instaurado por el trabajo filosófico de Descartes en perspectiva fenomenológico-hermenéutica. El ejercicio que aquí se intentará se funda en las reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Para dar alcance al fin propuesto, el trabajo se ha configurado del siguiente modo: en primer lugar, se hace una breve exposición del concepto cartesiano de *ego cogito* en relación con el contexto histórico en que aparece, a la par que se relaciona con el despunte del positivismo en el siglo XIX. Aquí, nos tomaremos un momento para presentar con Dilthey una crítica a dicho imperio del positivismo desde el concepto de comprensión. En segundo lugar, y luego de brindar un esbozo de los elementos de la reflexión de Martin Heidegger, mostraremos cómo el *cogito* cartesiano puede ser entendido como una visión fragmentaria del existir, en la medida en que se reduce a un modo particular de acontecer el *cuidado* del *Dasein*. Indicaremos el carácter abstracto del *Yo* cartesiano a partir de las nociones de “ser-en-el-mundo”, facticidad y comprensión heideggerianas. Finalmente, y recuperando los conceptos gadamerianos de historia, prejuicio y tradición, señalaremos, por una parte, el carácter ahistórico del *ego cogito*, a la vez que pondremos de relieve los prejuicios desde lo que Descartes eleva como pilar de la ciencia, dada su indubitabilidad, a la subjetividad.

Descartes: subjetividad y modernidad

Pensado desde la visión tradicional de la historiografía filosófica, el nacimiento del proyecto filosófico de la modernidad puede ser ubicado, sin temor a equivocarnos, en los primeros trabajos desarrollados por Descartes en torno a la naturaleza del conocimiento humano. La reflexión cartesiana tiene como foco temático esencial el establecimiento, no sólo de un método que le otorgue a la ciencia la vía adecuada para acceder a la verdad, sino la fundación de un punto de partida indubitable para la construcción del conocimiento mismo. Hablamos aquí en términos de la metáfora de los cimientos sólidos que den lugar a la construcción segura del edificio de las ciencias (Williams, 1996, p. 17-37). Pero, pensando el establecimiento del principio arquimédico cartesiano en el horizonte histórico y científico propio del siglo XVII, ¿a qué responde la búsqueda de tal principio? ¿Cuál necesidad es aquella que apremia a René Descartes, de modo tal que lo empuja por el camino de lo indubitable?

Para responder a estos interrogantes, debemos detener la mirada de forma momentánea en los trabajos sobre historia de la ciencia desarrollados por Alexandre Koyré (2000) en su libro *Del mundo cerrado al universo infinito*. Allí, Koyré nos comenta que la modernidad –pensada científica y filosóficamente– puede ser analizada a la luz del quiebre experimentado en ella respecto de la visión de mundo proveniente de los griegos. Específicamente hablando, Koyré fija su atención en el concepto de mundo y espacio de la física aristotélica imperante hasta la baja Edad Media. De allí concluye que –con el desarrollo de la astronomía y la física en manos de pensadores como Nicolás de Cusa o Bonámico (este último analizado en *Estudios galileanos* [Koyré, 1980, p. 14-38])– los parámetros de interpretación de la realidad ofrecidos por los tratados del Estagirita fueron socavados desde su base. La consecuencia inmediata de la puesta en crisis de los postulados aristotélicos fue lo que llama Koyré “crisis de la conciencia europea”, expresada en la sustitución del mundo geocéntrico y limitado de las esferas celestes, por un universo uniforme, infinito y carente de centro (Koyré, 2000, p. 1)

Si la ciencia y la Iglesia (Williams, 1996, p. 30) han visto trastocados sus pilares fundamentales, entonces, la condición de posibilidad para el acceso a la verdad del mundo a través del discurso científico requerirá de una nueva piedra angular desde la cual construir el edificio del conocimiento, aunque esta vez de un modo certero y que no dé lugar a una nueva *crisis de la conciencia*. El encargado de asumir la responsabilidad histórica de fundar en nuevos cimientos el saber occidental es Descartes (Arango, 1992). El nuevo modo de explicar los fenómenos naturales tendrá como base la utilización de principios matemáticos y geométricos como la extensión, lo que termina en el abandono de métodos propios de la investigación escolástica como el silogismo (Cassirer, 1986, p. 447).

La disputa de Descartes es entonces una crítica a la tradición filosófica que lo precede, en la medida en que las ciencias deben fundarse en la metafísica; no obstante, la filosofía se presenta ante sus ojos como un campo de disputa que sólo abre las puertas a lo verosímil. Conocida es su sentencia acerca de que los mejores espíritus de la filosofía no han podido poner aún sobre la mesa una verdad absoluta que no se presente como dudosa a los demás. En este orden de ideas, fundar nuevamente la ciencia implica, de manera necesaria, no sólo el posicionamiento de un principio absoluto, sino una aproximación violenta en contra de la filosofía, al reorientarla para que pueda ser, en tanto que hace patente verdades absolutas, una especie de preludio del saber científico.

La lanza cartesiana se dirige en contra de las escuelas tradicionales como La Flèche, en la medida en que las mismas contienen el conjunto de dictámenes aristotélicos que han sido puestos en cuestión por el desarrollo de la física y de la astronomía. Hablar de una historia que no ha podido ayudar en la consecución de la verdad, es mirar en Aristóteles uno de los grandes espíritus del pensamiento occidental que simplemente ha abonado el terreno de la duda. A este respecto, nos dice Jean Paul Margot en sus *Estudios cartesianos* que "... la urgencia teórica no elegirá sino la certeza, la cual, según Descartes, excluye toda recuperación del pasado y de la autoridad, es decir, de la tradición. Certeza e historia nunca pudieron convivir en el filósofo de Touraine" (Margot, 2000, p. 9). La lucha con la historia puede ser ubicada, puntualmente, en la crítica a la lógica escolástica que toma como método de aprendizaje el silogismo aristotélico. A juicio de Descartes, dicho silogismo, en la medida en que prescinde de todo contenido al fijarse en la forma, además de no fundar con plena certeza la verdad de la conclusión a partir de la verdad de las premisas –sino que la establece de forma probable–, no logra hacer patente la verdad indudable que es objeto de búsqueda.

Así las cosas, la piedra inamovible desde la cual debe edificarse la totalidad del edificio del saber será para Descartes la *res cogitans*. De esta manera, el Yo que se afirma como certero lo hace, si y solo si, por vía de la duda: "La duda metódica cartesiana y la reducción husserliana llegan a un mismo resultado, el descubrimiento del ego trascendental" (Cabrera, 1984, p. 103), gracias a la negación del mundo que lo rodea, con lo que se circunscribe a una región que carece de horizonte histórico y fáctico. A este respecto, la segunda meditación metafísica es clara:

Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante (Descartes, 1997, p. 24).

Los análisis desarrollados por Husserl (1991) en su obra póstuma titulada *La crisis de las ciencias europeas* ponen en evidencia el modo en que la metodología de orientación cartesiana trabaja a partir de abstracciones de la naturaleza, expresadas en fórmulas matemáticas. El movimiento de un cuerpo concreto se reduce a una fórmula de la especie " $X=V.T$ ", en el caso del movimiento uniforme rectilíneo. Por otro lado, el científico que investiga la naturaleza a partir de las coordenadas matemáticas ofrecidas por la

metodología nacida desde las reflexiones del filósofo francés, es concebido a partir de la figura de la neutralidad axiológica; es decir, se parte del supuesto de que el investigador no está vinculado en forma alguna a credos, culturas o condiciones históricas determinadas en el momento en que desarrolla la investigación, con lo que se torna de este modo en un correlato particular de la aséptica y ahistórica subjetividad cartesiana. En consecuencia, nos dice Husserl en *La crisis*: “Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” (Husserl, 2008, p. 50).

El siglo XIX representó, en términos referidos al desarrollo de la ciencia, el empoderamiento final de la racionalidad científica de orden matemático en todos los niveles del saber. El innegable desarrollo de las ciencias exactas y el continuo de logros científicos alcanzados, generó de manera irrefrenable la pretensión de extender el dominio de su método a ciencias de un orden distinto. Nos referimos aquí al modo en que las ciencias no exactas adoptaron métodos investigativos propios de las ciencias naturales, con el fin de estudiar fenómenos históricos o sociales (Gómez-Heras, 1998).

Frente a esta deriva del método investigativo correspondiente a las ciencias del espíritu, Gadamer (2003) comenta que la reflexión llevaba a cabo por Dilthey intenta responder a la mencionada dificultad de establecer un método concreto para lo propio del espíritu, distinto de aquel que prima en las ciencias naturales. Con objetos de estudio diferentes, cada ciencia debe gozar de metodologías propias consecuentes con aquello que estudian:

Ante el monismo metodológico propugnado por las ciencias de la naturaleza y el positivismo, Dilthey alzó la voz, estableciendo dos campos de saberes: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El contenido de los mismos es de muy diversa índole; el método de tratamiento, por lo mismo, diferente (Gómez-Heras, 1998, p. 125).

Paul Ricoeur (2002) comenta de forma coincidente en *Del texto a la acción*, que es la preocupación diltheyana por el conocimiento histórico y su fundamentación epistemológica lo que conduce a Dilthey a responder ante el imperio del positivismo con el establecimiento de una metodología propia de la investigación espiritual. Específicamente comenta Ricoeur que, a juicio de Dilthey, el método propio de las ciencias del espíritu es la *comprensión*, en contraste con las ciencias naturales que usan como método propio la *explicación*: “(...) ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? Esta pregunta nos lleva al umbral de la gran oposición que atraviesa toda la obra de Dilthey,

entre la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu” (Ricoeur, 2002, p. 78)². Esto nos abre a un nuevo interrogante: ¿De qué forma debemos entender aquí la *comprensión* como método propio de las ciencias del espíritu? Ricoeur nos da la primera pista, cuando indica que lo propio de las cuestiones espirituales es el poder ponerse en el lugar del otro, esto es, el poder reconstruir la vivencia de aquel que no soy yo y que cristaliza sus acciones en el ámbito espiritual; por ejemplo, poder reconstruir el proceso psicológico, las vivencias que permiten a un autor redactar una obra literaria.

En *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer (1993) indica puntualmente que, dada la disputa sostenida por Dilthey con las posiciones naturalistas de John Stuart Mill, el primero terminará por proponer como base de todo ejercicio comprensivo espiritual una psicología fijada en la descripción de la vida psíquica y no en el establecimiento de hipótesis alguna. Así, la posibilidad misma de una metodología propia de las ciencias del espíritu, fundada en la *comprensión*, implica un desplazamiento hacia una psicología espiritual que permita el acceso a las vivencias del otro que no es el investigador: “En efecto, todas las constataciones de las ciencias humanas conciernen finalmente a los hechos de la experiencia interior: un campo de investigación del ser que no corresponde a la categoría de «explicación», sino a la de «comprensión»” (Gadamer, 1993, p. 56).

Vemos entonces en Dilthey la intención de hacer frente al imperio del positivismo, a través del establecimiento de un método que vaya más allá de lo propuesto por las ciencias exactas. En cierto sentido, podemos encontrar aquí una especie de oposición a la pretensión omniabarcante del método cartesiano. La modernidad, reificada en la reflexión de René Descartes, se constituye como proyecto en el afán de aprehensión racional de la naturaleza por parte de una subjetividad desgajada de todo contexto. Ahora bien, dicha aprehensión racional implica aproximarse a la realidad con herramientas matemáticas. El triunfo positivista durante el siglo XIX pretende ampliar el radio de acción del método matemático-racional más allá de las fronteras de las ciencias exactas; sin embargo ¿las bases mismas de dicho proyecto son tan sólidas como pretendió el mismo Descartes?

A partir de este instante, intentaremos mostrar de forma breve los límites del proyecto moderno inaugurado con el *Discurso del método* y las *Meditaciones*

² Todas las cursivas y comillas que aparecen dentro de las citas pertenecen a los autores referenciados.

metafísicas, al fijar la atención en las reflexiones de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Así las cosas, se intentará mostrar cómo desde los trabajos fenomenológicos y hermenéuticos de ambos autores es posible poner en cuestión el principio indubitable desde el cual pretende construir Descartes el edificio del conocimiento racional. Esto es, se expondrán los límites del *ego cogito* cartesiano. Vale indicar que, a la par de esto, se mostrará la aporía de la propuesta diltheyana, tomada como momento de respuesta al empoderamiento positivista de la subjetividad y de la razón calculadora.

Heidegger y Gadamer: de los límites histórico-temporales del *ego cogito*

Al tomar como directriz metodológica de análisis lo comentado en las líneas anteriores, es menester indicar que la reflexión filosófica desarrollada por Martin Heidegger desde sus primeros años de enseñanza en Friburgo hasta, aproximadamente, los últimos años de la década de los veinte, tienen como uno de sus ejes temáticos principales la apropiación crítica de la fenomenología husserliana, con el fin de pensar la facticidad de la vida humana. Dicho con puntualidad, Heidegger desarrollará un camino fenomenológico de reflexión que terminará por hacer hincapié en la primacía de la existencia misma frente a la capacidad configuradora de sentido de la subjetividad husserliana, asumida como objeto de estudio de una fenomenología de corte teórico-trascendental (Xolocotzi, 2004, p. 49). Comentemos de forma sólo indicativa que los trabajos fenomenológicos desarrollados por Husserl en sus *Ideas I* presentan rasgos analíticos de fuerte raíz cartesiana y kantiana, en la medida en que, luego de una depuración conceptual del *ego cogito* (Descartes) y de la unidad trascendental de apercepción (Kant), el maestro en Gotinga y Friburgo colocará como problema filosófico por excelencia, aunque teniendo en cuenta los matices, virajes y distintos caminos emprendidos por Husserl, a la conciencia pura (Vigo, 2003, p. 100)³. Esto le valdrá, y evitamos incurrir en defensa o crítica alguna, la acusación de incurrir en una suerte de «idealismo» de corte trascendental, que generó el desencantamiento de sus primeros seguidores (Waldenfels, 1997, p. 25 ss.).

³ “Uno de los motivos que más han condicionado la interpretación y la recepción crítica del pensamiento husserliano es, sin duda, el motivo del cartesianismo, tal como éste es expresamente asumido y reivindicado por el propio Husserl. Como es sabido, el giro trascendental que Husserl imprime a su concepción fenomenológica en *Ideen I*, obra aparecida en 1913, acontece en la forma de una peculiar recuperación del principio cartesiano del cogito como fundamento último de certeza apodictica (cf. esp. §§ 28-32, 33- 46)”.

Desde las primeras lecciones dadas por Heidegger en Friburgo, es posible rastrear la orientación que adquiere su trabajo fenomenológico en relación con el problema de la vida. Siendo precisos, ya desde los tomos 56/57 de la GA, específicamente en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger (2005) coloca en el núcleo reflexivo de la ciencia preteórica originaria la vivencia del mundo circundante en su relación con el yo histórico. Nótese que el proyecto inicia con una clara impronta husserliana: fenomenología como ciencia (Rodríguez, 1997, p. 18). Dos años más tarde, en las lecciones de religión, Heidegger mantendrá el proyecto de redireccionamiento de la fenomenología. En su *Introducción a la fenomenología de la religión* (Heidegger, 2006 [GA 60]), se hará mucho más evidente la apropiación crítica de la herencia husserliana, pues no sólo cuestiona la comprensión científica de la filosofía –propia del proyecto de Husserl y reinterpretada bajo el espectro de la ciencia preteórica originaria– sino que además pondrá en cuestión el fenómeno mismo del camino trascendental fenomenológico, al destacar con ello la pregunta por la facticidad (Segura, 2002):

Se suelen analizar sólo teóricamente los conceptos conformados de lo anímico, sin hacer problema de la mismidad (Selbst). Conceptos como «alma», «complejo de actos», «conciencia trascendental» y problemas como el de la «conexión entre alma y cuerpo» carecen para nosotros de importancia. Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en aquello que realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia (Heidegger, 2006, pp. 43-44).

A este respecto, es pertinente indicar la manera en que en el *Informe Natorp* (GA 62) Heidegger ubica como problema filosófico primario el esclarecimiento ontológico de la vida, del *Dasein*, haciendo coincidir para esto la fenomenología husserliana con la ética aristotélica (Volpi, 2012; Adrián, 2001): “Su objeto [el de la filosofía] se definió de manera indicativa en términos del *Dasein humano fáctico en cuanto tal*. La caracterización concreta de la problemática filosófica debe arrancar de este objeto suyo” (Heidegger, 2002, p. 34).

Lo dicho allí coincide con la crítica explícita a la reflexión filosófica que fija su atención, por un lado, en el ideal de certeza absoluta y, por otro lado, en el problema de la conciencia. Nos referimos puntualmente al curso de 1923/24 publicado bajo el título *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA

17). Allí, Heidegger comenta que la preocupación de la filosofía occidental ha estado fijada puntualmente en el desarrollo de la ciencia, asumida como materialización del ideal de certeza que guía el pensar occidental y cuyo punto final de evolución es la fenomenología husserliana. De la mano de la preocupación –dice el filósofo de Messkirch– aparece el olvido, por cuanto la preocupación por algo determinado genera necesariamente el olvido de aquello que cae por fuera de los límites de la esfera de la preocupación. De este modo, si lo que se fija como lo propio del pensar es la conciencia, lo olvidado es la vida fáctica:

Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos. La existencia misma (...) Aquí la preocupación de la certeza es una preocupación por el desarrollo de la ciencia. La transformación y el nuevo desarrollo de la ciencia apoyado en una ciencia puesta por delante, la transformación de la psicología y la teoría del conocimiento cartesiana en ciencia fundamental de la fenomenología de la conciencia (Heidegger, 2008, pp. 100-268).

Pero ¿a qué apunta exactamente Heidegger cuando indica en el *Informe Natorp* que lo propio de la filosofía es esclarecer fenomenológicamente la vida fáctica? ¿Qué debemos entender por *facticidad*? La respuesta a esta pregunta podemos encontrarla en el curso del 23 titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (GA 63). Facticidad, comenta Heidegger, hace referencia a la condición propia de la existencia humana en la cual el hombre se encuentra arrojado en una situación no elegida y que, aunque él mismo no la haya elegido, debe asumirla en tanto que le corresponde –por su propia condición ontológica– hacerlo. La facticidad es el estar propio del *Dasein* humano y que, en tanto que propio, no puede ser vivido por nadie más: es el «en cada caso mío» (*Jemeinigkeit*). Es la condición única e irrepetible de su estar en el mundo que debe ser tomada y asumida:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (...) en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*. «Estar aquí por lo que toca a su ser» (...) quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el «aquí» posible en cada ocasión (Heidegger, 2000, p. 25).

En este curso, la vía de acceso al fenómeno de la vida fáctica se encuentra en la *hermenéutica*, no entendida como un conjunto de reglas que determinen correctamente la realización de la exégesis de un texto, ni como una teoría general de la interpretación, sino como un carácter propio de la vida fáctica

en la cual ésta se desoculta a sí misma; es decir, que la hermenéutica tiene como finalidad comunicar a la existencia su propia condición de arrojo, finitud y necesidad de asumirse en su propiedad. La labor hermenéutica entendida en relación con el existir, se encuentra circunscrita al hecho de que la vida fáctica se interpreta a sí misma, trayendo a la luz/comunicándose las estructuras ontológicas que la definen. En este orden de ideas, y al ser la hermenéutica la forma en que la vida se comunica y hace transparente a sí misma, no existe una distinción entre “ciencia” y “objeto de estudio”, puesto que es la vida quien se interpreta a sí misma. Dice Heidegger:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (...) Si llamamos, aunque sea impropriamente, a la «facticidad» objeto de la hermenéutica (...) diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (Heidegger, 2000, pp. 33-34).

La caracterización heideggeriana de la hermenéutica como un “comunicarse la existencia a sí misma su carácter ontológico”, presenta una superación de la definición diltheyana en tanto que no la circunscribe a una ciencia determinada, sino que la piensa vinculada con la vida en su desenvolvimiento cotidiano. Así, ya no es la psicología la que funda el comprender sino el estar en el mundo del *Dasein*. En términos generales, podemos observar entonces que el concepto de hermenéutica manejado por Heidegger en sus primeras lecciones pone en evidencia una crítica a la subjetividad moderna, en la medida en que reclama la vuelta interpretativa sobre la existencia misma en lo que respecta a su clarificación ontológica; con esto se abandona toda pretensión de fundar la filosofía en la conciencia, tal cual se mueve la preocupación de Descartes a Husserl⁴.

⁴ Es preciso tener en cuenta aquí que si bien posiciones filosóficas sostenidas en el empirismo inglés –como la de Hume– no tienen la intención de afirmar la existencia del *ego* cartesiano, el problema de la *ipseidad*, del *Yo*, es uno de los ejes temáticos en que se mueven sus trabajos. De este modo, sea afirmativa o negativamente, es posible pensar con Husserl un hilo conductor en la filosofía moderna en torno al problema de la subjetividad trascendental. Ahora bien, Heidegger reconstruye este nexo Descartes-Husserl en su primera lección marburguesa (GA 17: 1923/1924), al destacar, como horizonte del problema de la conciencia, la preocupación por el conocimiento reconocido: “El modo concreto del ser de la preocupación por el conocimiento reconocido, en el que se revela la conciencia como campo, se nos presenta en la investigación de Descartes (...) Descartes y Husserl no son aquí dos casos cualesquiera que traen ante la mente lo que hemos dicho sobre la

No obstante, la crítica que puede realizarse a la subjetividad desde la órbita heideggeriana no se agota en este punto. *El ser y el tiempo* (1986) ofrece el mayor núcleo filosófico que permite analizar la forma en que Heidegger afronta la posición filosófica cartesiana desde el problema de la existencia; sin embargo, el análisis de la facticidad se vincula en el texto del 27 al problema del ser en general.

El replanteamiento de la pregunta por el ser en general es el problema que dirige la reflexión de Martin Heidegger en *El ser y el tiempo*, en la medida en que –a su juicio– la tradición filosófica occidental ha obviado dicha pregunta, al concebir al ser como un concepto abstracto, vacío, universal y comprensible de suyo. En contraste, Heidegger propone plantear la pregunta por el sentido del ser en general, con el objetivo de poner de relieve el horizonte mismo del ser. En relación con esto, es preciso indicar dos elementos: en primer lugar, el horizonte del ser en general es el tiempo y, cuando nos referimos a él, se habla de temporeidad (*Temporalität*). En segundo lugar, como todo ser es ser del ente, necesariamente es preciso acceder al sentido del ser en general a través del análisis de un ente determinado. Dicho ente es el *Dasein*.

En este sentido, y al ser el horizonte del ser en general el tiempo, necesariamente el análisis ontológico del ente *Dasein* aparece vinculado con éste, correspondiéndole la categoría de la temporalidad al modo propio de su relación (*Zeitlichkeit*). La temporalidad de existir se torna historicidad, haciéndose referencia con dicha categoría al hecho de que el existir no se agota en la simple concreción material del *Dasein*, sino que la existencia es finita y se construye constantemente en el desenvolvimiento cotidiano del ente que somos nosotros mismos. Así, existencia y tiempo se relacionan de

preocupación, sino que son posibilidades de ser de la preocupación misma” (Heidegger, 2008, p. 113-114). En su *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger comenta que el ejercicio de la duda cartesiana, que lo reconduce hasta las fronteras de la subjetividad, tiene como primer hallazgo no el *ego* como *res*, sino una verdad proposicional: “La preocupación de la certeza busca y encuentra validez en el carácter de la universal constricción. Dado que en Descartes la preocupación por el conocimiento transforma la interpretación de lo verum como certum, el resultado fundamental correspondiente no es una *res*, sino una *veritas*, una proposición cierta” (Heidegger, 2008, p. 240). Con la consecuente reducción de la verdad a proposición, que en 1923/1924 ubica en Descartes, en franco contraste con Aristóteles, transita Heidegger hacia la definición husserliana de *Ideas I* de la filosofía como una fenomenología cuyo fin es poner de relieve las estructuras puras de la conciencia, a saber: noema, noesis, tiempo fenomenológico, intencionalidad y yo puro. Con ello, el joven Heidegger expone la forma en que, salvando las distancias, en el *ego* cartesiano y la conciencia constituyente husserliana se desvive la vida.

modo originario para el filósofo de Messkirch, en la medida en que el *Dasein* es un ente histórico (Xolocotzi, Gibu, Huerta y Veraza, 2014, p. 100)⁵.

La existencia, hemos dicho, tiene como horizonte la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ahora bien ¿qué define de forma originaria al *Dasein*? El *Dasein* se encuentra constituido por un conjunto de estructuras ontológicas, de las cuales el “ser-en-el-mundo” se torna la estructura esencial en tanto que agrupa unitariamente los distintos elementos que caracterizan a la existencia. El ser-en-el-mundo como estructura ontológica expresa el carácter cotidiano, el trato que el *Dasein* establece con los distintos entes que lo rodean incluyéndose en esto a los demás *Dasein*. Así pues, *El ser y el tiempo* –al fijar la atención en la estructura del ser-en-el-mundo– devela que la esencia misma del existir fáctico es el trato (*Umgang*), es el cuidado (*Sorge*) respecto del mundo y de quienes en él habitan. Coincide el resultado de la analítica existencial con la exposición parcial del *Informe Natorp* de la vida fáctica: “El sentido fundamental de la praxis fáctica de la vida es el cuidado” (Heidegger, 2002, p. 35).

El cuidado, entendido como trato circunspecto, adquiere una doble faceta en las consideraciones heideggerianas respecto de los rasgos ontológicos de la vida fáctica. En una mano, aparece lo que se denomina desenvolvimiento preteórico del *Dasein* en el horizonte del mundo. Este carácter preteórico se refiere al uso cotidiano que le da el *Dasein* a aquellas cosas que le salen al encuentro en su entorno; por ejemplo, cuando usamos el lápiz para escribir sin sentarnos a meditar respecto de la composición química de dicho objeto, en ese momento el cuidado respecto de las cosas adquiere un matiz preteórico. En la otra mano, encontramos la faceta teórica de la cura del *Dasein*. Ésta debe ser entendida como la suspensión del trato ejecutivo que hace uso de los útiles del modo comentado, con el objetivo de tomar al ente con el que se establece la relación ya no como un útil que sirve-para, sino como un objeto de esclarecimiento teórico.

⁵ “Ahora bien, cada extensión temporal abierta en ese *salir fuera*, se da siempre en relación con ese *fuera de sí* al que Heidegger denomina *horizonte*. Todo arrebatamiento está dirigido a esta *amplitud abierta* que se mantiene como tal gracias a los éxtasis temporales de la *existencialidad*, la *facticidad* y el *estar en medio de*. Pero todo esto sería imposible si el modo específico de ser del *Dasein* no fuese la existencia realizable en la historia, que al extenderse temporalmente, hace comprensible el ser propio del ente intramundano en su específica determinación temporal. Dado que el *Dasein* es esencialmente en el tiempo, la esencia de la temporalidad como correlación éxtasis-*horizonte* constituye el fundamento último de su apertura al mundo”.

Siguiendo el ejemplo anterior, el cuidado que se despliega en su forma teórica ya no se relaciona pragmáticamente con el útil “lápiz”, sino que –podría decirse– intenta dar cuenta, entre otras cosas, de su peso o de su constitución química específica. Consecuentemente, y en tanto que la aproximación teórica a los objetos precisa una suspensión del trato con los útiles, todo discurso científico acerca de las cosas del mundo es un modo derivado del originario trato ejecutivo que se constituye en nuestro ser-en-el-mundo. Comenta Heidegger: “Cuando el trato propio del cuidado se comporta así, se transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo” (Heidegger, 2002, p. 36).

No debe pensarse que, una vez Heidegger inicia sus análisis ontológicos acerca del sentido del ser en general, ha abandonado el problema de la comprensión, analizado en el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Si bien no nos atrevemos a afirmar que de manera necesaria la hermenéutica se siga entendiendo específicamente como el comunicar de la vida que se aclara ontológicamente así misma en el proceso hermenéutico, podemos sostener que: a) la hermenéutica en *El ser y el tiempo* no adquiere rasgos de un proceso intelectual o psíquico. Con esto, se mantiene alejada del aspecto psicológico que le otorga Dilthey, al poner a la comprensión como método de las ciencias del espíritu; b) al ser el *Dasein* un ser en el mundo que tiene por esencia el cuidado respecto de las cosas, los otros y sí mismo, la hermenéutica se articula a este modo de caracterizar la vida fáctica.

Así, la comprensión adquiere un doble sentido: por una parte, se asume como el saber hacer con un útil, es decir, el utilizarlo adecuadamente para aquello que está hecho implica el comprenderlo en la totalidad del mundo: “Para Heidegger, la comprensión primaria es el saber-hacer” (Dreyfus, 2003, p. 203). Por otra parte, comprender apunta al hecho de que el *Dasein* en tanto que ente histórico debe asumirse en su condición de arrojado en el mundo desde la finitud que le corresponde. De esta forma, ser un ente finito arrojado al mundo es ser un ente abierto no sólo a los entes y los otros con lo que se comparte el mundo, sino que es comprenderse desde sus posibilidades arrojadas; esto es, comprenderse como proyecto, pensarse hacia el futuro articulando un proyecto de vida que responda no a lo dictaminado por la tradición, la costumbre y la sociedad, sino a lo que el *Dasein* decide. Comprender es asumirse como un ser de cara a la posibilidad irrebasable: la muerte.

La pregunta que nos aborda ahora es la siguiente: ¿cómo se deriva del terreno ganado desde la fenomenología heideggeriana una crítica a la subjetividad

moderna? El primer aspecto que debemos poner de relieve aquí es la forma en que se concibe, en Descartes, la relación entre el *ego cogito* y el mundo exterior. Dicho puntualmente, dentro de los límites de la reflexión del filósofo francés, la relación entre el hombre y el mundo se establece en términos de sujeto y objeto. El sujeto (*ego cogito*) debe abandonar la esfera pura e indubitable a la que lo ha consagrado la duda, para aprehender el mundo externo (*res extensa*) a partir de principios aritméticos y geométricos: si los aspectos determinantes del ente no son sus cualidades secundarias, sino su extensión –piénsese en el ejemplo de la cera–, necesariamente el acceso al mundo debe tener lugar en función de su aspecto más propio: su ser medible y cuantificable: “Para Descartes, la verdad acerca del mundo natural se encuentra escondida (...) en la forma de una estructura matemática que subyace a las apariencias sensibles” (Williams, 1996, p. 34). En este orden de ideas, la geometría y la aritmética no sólo funcionan como referentes para la edificación del método, sino que garantizan el mencionado acceso cuantificador y matematizante.

Frente a esto, Heidegger nos ha mostrado de manera contundente que una comprensión del hombre que lo reduzca a simple *ego*, a pura subjetividad, no se corresponde con los rasgos ontológicamente propios de la vida humana, en tanto que la forma originaria en la cual el *Dasein* vive como ser-en-el-mundo no toma a las cosas tal cual estos fueran objetos, como si intentara aprehender de las mismas sus cualidades primarias (extensión, número, figura), sino que ve en dichas cosas útiles con los cuales tratamos en nuestro hacer cotidiano. Empero: Heidegger destaca, frente a la comprensión cartesiana del mundo como *res extensa*, el carácter significativo de los entes; esto es, la mundanidad del mundo (Pacheco, 2012, p. 38). Así, el principio indubitable desde el cual pretende edificarse el conocimiento occidental resulta ser simplemente un modo derivado y restringido de la estructura ontológica esencial del *Dasein*, el cuidado:

(...) Heidegger afirma que la orientación al conocimiento matemático es incapaz de hacer justicia a la peculiaridad de la experiencia de uso, y por ello no puede ver el fenómeno del mundo. Lo que aquí está en juego es la tesis heideggeriana según la cual la experiencia de objetos de conocimiento resulta de una desconexión de los vínculos de la experiencia práctico-operativa inicial con su contexto o su mundo. ésta tesis, desarrollada en los distintos niveles de análisis de los estudios sobre el *Dasein*, es planteada contra la orientación griega hacia la *theoria* y muy especialmente contra el enfoque moderno, cartesiano, dirigido primariamente hacia el conocimiento de objetos (Rubio, 2015, p. 105).

En palabras de Heidegger:

Al “dirigirse a...” y “aprehender”, no sale el “ser-ahí” de una esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado; sino que el “ser-ahí” es siempre ya por obra de su forma de ser primaria, “ahí fuera”, cabe antes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que el este mismo “ser ahí afuera” cabe el objeto del “ser-ahí”, es ahí dentro en el sentido bien comprometido; es decir, él mismo es quien, como “ser en el mundo”, conoce. Y aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la “jaula” de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo sigue el “ser ahí” cognoscente, en cuanto “ser-ahí” ahí fuera (Heidegger, 1986, p. 15).

En segunda instancia, y atendiendo a esto, pensar los límites de la subjetividad moderna en términos heideggerianos implicaría poner de relieve el hecho de que Descartes, al concentrarse en el cuidado en su faceta teórica, no logra ver la doble articulación hermenéutica de la vida fáctica. Es ciego ante el trato ejecutivo y su saber hacer, a la vez que es incapaz de concebir la relación del *Dasein* consigo mismo en términos proyectuales. La subjetividad, restringida a su esfera de certeza plena, no logra captar el rasgo temporal propio de la vida humana. El *Dasein* es un ser temporal, finito, histórico y, en tanto que histórico, extático ¿En qué sentido lo afirmamos? Cuando el *Dasein* se comprende desde sus posibilidades y se proyecta hasta la única posibilidad asegurada (la muerte), puede asumir su existencia construyendo un modo de vida que retoma críticamente lo dictado por el Uno (*das Man*).

En este orden de ideas, y como ya se ha insinuado, el existir del *Dasein* no es algo acabado y concreto. Antes bien, es un constante hacerse, un constante construirse y reconstruirse a partir de las distintas posibilidades que se le abren en el horizonte en que se encuentra inmerso. La subjetividad es una región del ser acabada y agotada en sí misma que sólo va al mundo exterior para aprehender los objetos. Esta caracterización cartesiana no responde ontológicamente al hecho de que, fácticamente, el *Dasein* siempre está fuera de sí, no sólo porque esté en el mundo tratando circunspectivamente con los entes, sino porque no es una realidad acabada, es un ente que se proyecta históricamente en el futuro hacia sus distintas posibilidades.

El momento al que hemos arribado en la presente reflexión en torno a la subjetividad moderna lo consideramos idóneo para introducir, finalmente, algunos elementos de la hermenéutica gadameriana que nos permitirán

concluir nuestra confrontación con el *ego cogito*. La idoneidad de este momento deriva de la inclusión del problema de lo histórico y lo temporal en nuestro horizonte de análisis, en tanto que uno de los ejes temáticos esenciales de *Verdad y método* de Gadamer es precisamente el de la historia en su relación constituyente con la vida humana. Sin embargo, es preciso indicar que, aunque Gadamer coincida con Heidegger en la tematización de este aspecto ontológicamente constitutivo del ser en el mundo, ambos fijan su atención en coordenadas temporales distintas. Jean Grondin (2003) en su *Introducción a Gadamer* comenta que una diferencia fundamental entre Heidegger y Gadamer radica en que asumen el problema de la temporalidad y la comprensión apuntando uno hacia el futuro (Heidegger), puesto que relaciona el comprender con las posibilidades y con el proyecto arrojado, mientras que otro lo hace hacia el pasado (Gadamer), en la medida en que pretende afirmar la primacía de la historia y la tradición en la constitución del hombre:

No podemos hacer caso omiso tampoco a una última diferencia entre Gadamer y Heidegger en la cuestión del círculo: mientras que Heidegger realza más bien la primacía del futuro en los proyectos del entender anticipante, vemos que Gadamer intenta hacer más justicia al motivo fundamental de una hermenéutica del «estado de yecto», al mantener la primacía del pasado (Grondin, 2003, p. 135).

Siendo esto así, la vuelta sobre Gadamer nos permitirá examinar los límites de la subjetividad moderna desde el plano no sólo del advenir, sino de lo que determina siempre a todo *Dasein* histórico. Pensaremos con esto el límite de la subjetividad moderna en la doble coordenada temporal de pasado (lo sido) y futuro (el advenir)⁶.

Ahora bien, para iniciar con nuestra breve aproximación al problema de la historia y tradición en Gadamer, tomaremos como punto de partida el análisis del círculo hermenéutico realizado por el autor en *Verdad y método*. A este respecto, es menester señalar que el círculo hermenéutico es pensado desde una órbita heideggeriana en sus aspectos positivos. Con esto, Gadamer

⁶ Vale la pena recordar que cuando pensamos la subjetividad moderna en el doble orden de la temporalidad, no hacemos caso omiso del hecho de que en la *KrV* Kant asocia el problema del *Yo* trascendental con el del tiempo, el cual es la intuición pura por excelencia. Por esta razón Heidegger dirá que Kant logró intuir la relación que guardaba el problema del ser en general con el del tiempo. Sin embargo, al quedar el tiempo reducido a simple intuición pura, no se pensó en su concreción histórica como advenir y tradición, esto es, no se vio el carácter vivido del tiempo.

pretende afirmar que toda interpretación tiene como punto de partida un preconcepto y que dicho preconcepto tiene como *telos* el ceñirse a la cosa, con el objetivo de que ideas engañosas no enturbien la comprensión. De este modo, para Gadamer toda comprensión implica de forma necesaria una proyección, en la medida en que quien lee proyecta un sentido en el texto de acuerdo a las expectativas que lo orientan. Cabe indicar que la expectativa orientadora se articula originariamente con las presuposiciones/preconceptos en los que tiene origen el círculo hermenéutico.

Frente a las expectativas del intérprete se erige, como correlato, la cosa misma a la que se enfrenta el proyecto del lector. En tanto que la cosa misma es la que determina la validez o no de los preconceptos y la proyección inicial, éstos pueden ser sustituidos por otros que sean más acordes con la naturaleza de la cosa misma, en un constante desarrollo hermenéutico que reevalúa puntos de partida interpretativos con el fin de mejorarlos, todo en la idea de ofrecer la mejor comprensión posible de la cosa misma. De esta forma, una comprensión I de la cosa C puede sufrir distintas modificaciones o un abandono pleno en tanto que se corresponda o no lo interpretado [$I=f(C)$]; así: a la comprensión I_1 la determinará C generando las siguientes variaciones comprensivas: $I_{1,1}-C$; $I_{1,2}-C$; $I_{1,3}-C$; $I_{1,x}-C$. Puede ser el caso que I_1-C no sufra modificaciones sino que el proyecto mismo se abandone: I_2-C , I_3-C , I_x-C :

Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias (...). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una «buena» decisión inicial, sino verdaderamente «la tarea primera, constante y última». Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa (...) El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar (...). La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado... (Gadamer, 2003, p. 333).

De la vuelta sobre el círculo de la interpretación propuesto por Heidegger en *El ser y el tiempo*, Gadamer deslinda una crítica a la noción de comprensión diltheyana en relación con el fenómeno histórico. A este respecto, podemos indicar que para Gadamer, en tanto que vivientes históricos, la historia actúa silenciosamente sobre nosotros, al condicionarnos y ejercer influencia en nuestro modo de percibir el mundo. Al ser esto así, si nuestra condición finita implica ser históricos esencialmente, desde la hermenéutica no se puede pensar al historiador como una conciencia depurada que ve en el pasado

simples hechos acontecidos que deben ser aprehendidos. El pasado vive en el hombre en tanto que lo hace lo que es. El historiador no puede dejar sus presupuestos, su tradición, para estudiar el pasado:

La investigación espiritual-científica no puede pensarse a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto de lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador (...) ¿Es correcta la autoacepción de las ciencias del espíritu cuando desplazan el conjunto de su propia historicidad al lado de los prejuicios de los que hay que liberarse? (Gadamer, 2003, p. 350).

Gadamer llama *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) a este impacto silente de la tradición que condiciona al hombre en su horizonte histórico, en tanto que el efecto de la historia sobre el *Dasein* fáctico es la determinación de la visión de mundo que lo acompaña a todo sitio al que se traslade. La consecuencia última que se deslinda de la comprensión gadameriana de la historia efectual es la fusión de horizontes. Con este concepto, piensa el nexo inextricable que se genera entre el horizonte propio de la cosa/texto y el del intérprete que sobre ella se vuelve. Gadamer indica en la tercera sección de *Verdad y método*, al analizar la naturaleza de la escritura, que un texto es independiente de su autor y que con él viaja hasta nuestro presente y se incrusta en nuestro mundo toda la tradición del pasado que habita en él. Frente a lo efímero del diálogo, el texto escrito es capaz de cristalizar una cosmovisión, “(...) una humanidad pasada, en su relación general con el mundo” (Gadamer, 2003, p. 469). Así, cuando un lector va sobre una obra del pasado, el horizonte propio de dicha obra se entrecruza con el de aquél que la lee, en tanto que todo hombre lleva consigo los prejuicios que le son puestos por su situación histórica. Coinciden así ambos horizontes en un punto único de encuentro: el ejercicio hermenéutico, esto es, “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*” (Gadamer, 2003, pp. 366-367).

Esta crítica expuesta en *Verdad y método* coincide con lo señalado por Gadamer en *El problema de la conciencia histórica*, ya que, al analizar la propuesta diltheyana, comenta que queda preso del prejuicio de construir una figura del historiador que esté desgajada de su propia condición histórica y, sólo desde la posibilidad de contar con un sujeto-investigador asépticamente consolidado, entonces es posible el establecimiento científico de la historiografía:

Según estas exigencias todo momento histórico debe ser comprendido a partir de él mismo y no puede estar sometido a las medidas de un presente que le sea exterior. Pero la aplicación de este esquema presuponía que el historiador pudiese liberarse de su propia situación histórica. Y, en efecto, «tener un sentido histórico» ¿no es acaso precisamente pretender estar liberado del dominio que ejercen los prejuicios de la época en que se vive? (Gadamer, 1993, p. 58).

En este momento, el lector ya habrá anticipado la dirección que lleva nuestra reflexión en relación con la subjetividad moderna, al tomar en cuenta lo aquí dicho sobre Dilthey; sin embargo, por cuestiones de estricto orden metodológico, preferimos seguir en el esbozo panorámico de algunos postulados gadamerianos para volver sobre el final a la crítica del *ego cogito*.

Podemos resumir lo hasta aquí dicho acerca de Gadamer indicando que para él toda comprensión parte de un conjunto de presupuestos que proyectan sentido sobre el texto. Dicho sentido se corrobora o se deja de lado porque no corresponde con la cosa misma (texto). No obstante, existe la posibilidad de que, al no corresponderse con la cosa, los preconcepciones la fuercen a coincidir con lo que ellos indican, razón por la cual Gadamer insistirá en que es preciso realizar una revisión del aparatage conceptual previo en un doble nivel: a) *corrección de presupuestos del hábito lingüístico*, buscando así tomar los conceptos presentes en el texto, de acuerdo a como serían utilizados en el momento histórico en que se escribe la obra y del modo en que los utiliza el autor; y b) *corrección del contenido* de los prejuicios con que se aborda el texto. Este segundo nivel apunta no al olvido de las preconcepciones que se tiene sobre un texto, sino que indica la necesidad de abrirse a la cosa misma (texto), dejarla hablar y escuchar lo que tiene por decir.

Tomando en cuenta las dos indicaciones gadamerianas sobre los preconcepciones, se abre lugar a la objetividad misma del ejercicio hermenéutico, puesto que con ello se pone límite a las arbitrariedades de las opiniones previas que enturbian la comprensión. Con esto, es la cosa misma (texto) la que determina la validez de nuestros presupuestos cuando nos abrimos a ella. Para cada comprensión “(...) operan unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada en parte por este” (Gadamer, 2003, p. 335).

De lo dicho hasta este momento surge una inquietud: ¿cuál es el origen de los presupuestos que dirigen la interpretación? Ante esta pregunta, la respuesta

de Gadamer es puntual: los presupuestos, prejuicios y expectativas surgen de la tradición en la que el sujeto se inserta. Pero no todo prejuicio es inadecuado para Gadamer, sino sólo aquellos que vician a la cosa. Hay que reconocer el prejuicio, no negarlo como lo hace la tradición ilustrada. Prejuicio no es juicio falso, sino un juicio que se ejecuta o tiene lugar antes de la confirmación o análisis detenido de la cosa a la que se refiere: “En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes (...) «Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso” (Gadamer, 2003, p. 337).

La ilustración distingue a los prejuicios en dos grupos: de *precipitación* y de *respeto a la autoridad*. El primero se refiere a un uso equívoco de la razón. El segundo tipo de prejuicio resulta particularmente llamativo porque cristaliza la lucha occidental contra la tradición. Con esto, sólo resulta válido lo que pueda ser examinado por vía racional y no lo dictado por autoridad alguna; antes bien, la única autoridad que puede reconocerse es la de la razón: “La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón” (Gadamer, 2003, p. 339).

En oposición a lo señalado desde la posición ilustrada, Gadamer sostendrá con vehemencia la idea de que el sujeto no puede pensarse de un modo absolutamente libre en relación con la tradición que lo precede. Contra el prejuicio ilustrado, sostiene que es la historia la que nos determina, que es la historia la que nos hace lo que somos y no únicamente la razón: “En realidad no es la historia la que nos pertenece sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella (...) *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*” (Gadamer, 2003, p. 344).

Pensado radicalmente, según Gadamer, la idea de que todo conocimiento debe ser un constructo racional que se cierre a la tradición es una creación histórica que tiene un hilo conductor que va de Descartes a la Ilustración. Así, el hermeneuta propone una revisión crítica de la Ilustración, con el fin de introducir una nueva distinción que elimina los prejuicios por precipitación y autoridad, y los sustituye por los prejuicios justificados/productivos y no justificados. Los prejuicios injustificados son las arbitrariedades que nublan la cosa misma, mientras que los primeros son productivos para la comprensión de la cosa.

Con todo –y como al intérprete se le dificulta el poder determinar de manera precisa si los prejuicios que dirigen su comprensión y desde los cuales

proyecta el sentido del texto son productivos o no— Gadamer recurre a una figura que permitirá, al menos en cierta medida, salvaguardar la posibilidad de distinguir entre los dos tipos de prejuicios: la distancia en el tiempo. Esta categoría se torna en el criterio de diferenciación entre criterios productivos y criterios no justificados, en la medida en que permite evaluar de una forma adecuada si un prejuicio da o no con la cosa misma: “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*” (Gadamer, 2003, p. 369). En este sentido, la distancia en el tiempo adquiere una doble faz: negativa, en tanto que deja fuera de juego preconceptos inadecuados; positiva, en tanto que abre las puertas a nuevos prejuicios que sí se corresponden con la cosa en cuestión.

Cabe destacar aquí un elemento de gran importancia en la concepción gadameriana de la hermenéutica, a saber: que el ejercicio comprensivo no se agota en una primera eliminación de expectativas orientadoras. Antes bien, la distancia en el tiempo respecto de la cosa misma permite una constante vuelta del círculo hermenéutico, porque auspicia la aparición de nuevas posibilidades y nuevos horizontes interpretativos para aproximarse al texto que interpela:

(...) sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patente relaciones de sentido insospechadas. La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión (...). No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquellos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta (Gadamer, 2003, pp. 369-370).

Al tomar como premisas los elementos destacados de la hermenéutica gadameriana, expuesta en *Verdad y método*, podemos presentar dos críticas puntuales al *cogito* cartesiano. En primer lugar, y sumado a la caracterización heideggeriana del *Dasein* como ser-en-el-mundo, con Gadamer el hombre puede ser definido ontológicamente no sólo a partir de su estar siempre ya en el mundo cuidándose de los entes a la mano y de los otros, sino que lo pensamos desde la constitución que le corresponde originariamente por el cordón umbilical que lo encadena con la historia.

Vimos que para Descartes el hombre es una cosa pensante, una *res cogitans* separada del mundo, es un *individuo*, en el sentido crítico que le da Heidegger

a esta expresión cuando la equipara en *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* con el concepto de *solipsismo*. A esto, puede indicarse desde Gadamer, que el hombre es su historia, es decir, que está determinado por la tradición en la que se inserta, por las costumbres que comparte con los demás y por la cosmovisión que lo determina. No es una subjetividad desgajada y depurada de todo contenido histórico, sino que se erige como hombre en su plena relación con la historia. La subjetividad cartesiana es ciega ante el hecho de que no puede ser nunca algo más allá de una tradición histórica determinada, que está necesariamente vinculada con el pasado y que su indubitabilidad atemporal no es más que el exabrupto de una racionalidad que pretende afirmarse en negación de su propio pasado.

La subjetividad –podemos decir siguiendo a Heidegger y a Gadamer– violenta lo propio del fenómeno de la vida, ya que lo desconecta del mundo y de la historia, al anular con ello el talante extático que lo constituye ontológicamente. El advenir y lo sido, tomados como modos de hacerse patente el tiempo, configuran en su unidad al ser humano; por tanto, el *ego cogito* no logra dar con el rasgo ontológico propio del existir, pues lo falsea de manera necesaria. Somos seres históricos que, en toda vuelta sobre una cosa que nos interpela, cargamos en nuestras espaldas el peso de una tradición que determina y condiciona, a través de los prejuicios, el modo de ver dicha cosa. Un texto no es un objeto cargado de propiedades que sale al encuentro de un *Yo* puro y ahistórico, un texto contiene una tradición, un horizonte que se hace uno con el del lector.

En virtud de lo anterior, y aunque Dilthey haya intentado hacer frente al empoderamiento del positivismo y su método, heredado del influjo cartesiano sobre el mundo occidental, sigue preso del paradigma de la subjetividad, debido a que –a su juicio– el historiador sólo puede hacer objeto científico al pasado, en la medida en que logre desvincularse de su propia condición histórica, con el objetivo de aprender los hechos en el contexto en que acontecieron. Por tanto, la idea del historiador –que se desgaja de su propio horizonte para aprehender la historia– no es más que el eco de un *ego cogito* abstracto y atemporal que sale de la región que corresponde para aprehender las cosas del mundo exterior. Se encuentran en este punto las críticas a Descartes y a Dilthey, en la medida en que *Yo* e historiador no son más que subjetividades desconectadas de la historia. Por esto indica Gadamer agudamente que: “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición” (Gadamer, 2003, p. 363).

En segunda instancia, y moviéndonos aún dentro de los límites de la hermenéutica de Gadamer, es menester fijar la mirada en la noción de *prejuicio* para señalar, en oposición a la reflexión cartesiana, que el propio ejercicio filosófico llevado a cabo por René Descartes queda preso de la historia. Esto lo indicamos en dos sentidos: por un lado, y siguiendo lo dicho por Jean Paul Margot en sus *Estudios cartesianos*, aunque Descartes niegue el papel que puede desempeñar el silogismo aristotélico en la construcción de una ciencia verdadera, el ideal de ciencia que edifica el filósofo francés se mueve a la luz del pensamiento del Estagirita. Esto lo indicamos a partir de la distinción existente entre el silogismo tópico, que permite una simple clarificación de lo que ya se conoce, y el silogismo deductivo, que encarna la idea de *episteme* aristotélica: la verdad de la conclusión se funda de manera obligada en la verdad de las premisas. Tomando esta distinción, indica Margot, que Descartes recupera el ideal de rigor propio de la ciencia aristotélica manifestado en el silogismo deductivo, con lo cual se afirma un primer prejuicio en el pensamiento del filósofo francés:

(...) si el término matemáticas sirvió de catalizador a los enemigos del silogismo a partir del siglo XVI, la estructura aristotélica de las ciencias estaba lejos de haber desaparecido (...). Si hemos insistido en el doble registro de la crítica cartesiana a la dialéctica –registro de la lógica formal en general y registro de la dialéctica en el sentido estricto que le da Aristóteles– (...) es porque pensamos que Descartes conserva de la teoría aristotélica de la ciencia su ideal demostrativo... (Margot, 2003, pp. 22-27).

Por otro lado, y como bien se ha encargado de exponer minuciosamente Heidegger en sus trabajos, el *ego cogito* cartesiano se mueve dentro de los límites del prejuicio de la concepción griega del ser que lo toma como permanente presencia. Para Aristóteles, uno de los modos en que se dice el ser en su *Metafísica* (Libro Z) es el sujeto (*hypokeimenon*). El *hypokeimenon* es aquello que subyace siempre a través de todos los cambios del ente. Del mismo modo, la subjetividad moderna es pensada como aquello que subyace a todo lo que se aprehende del mundo exterior. Recordemos a Kant cuando indica que el *Yo* es aquello que acompaña necesariamente a todas las representaciones.

Así, tal cual el *hypokeimenon* es permanente presencia al ser lo que subyace a los accidentes del ente, el *ego cogito* es permanente presencia al ser lo que subyace a todas y cada una de las representaciones que se tienen de los objetos (Cruz, 1970, p. 118-135). Con esto, y a pesar de la pretensión cartesiana de

desvincularse de toda la tradición filosófica que le precede, podemos indicar con Gadamer que su intento quedó condicionado por su propio carácter ontológico, en la medida en que prejuicios como el de la ciencia aristotélica y el del *hypokeimenon* son pilares de su reflexión. Su condición histórica que lo amarra al pasado, aunque no lo desee, hizo de la filosofía de Descartes una prueba de la historicidad propia del ser humano.

A modo de conclusión

El ejercicio propuesto en el presente artículo ha colocado el eje crítico del análisis fenomenológico-hermenéutico de Heidegger y Gadamer sobre el *ego cogito* cartesiano. Tal cual se indicó haciendo referencia al GA 17, el problema de la conciencia que surge con Descartes es resultado de la preocupación por el conocimiento reconocido. Así, es el intento por fundar el conocimiento desde un principio indubitable lo que reconduce al filósofo francés hacia las fronteras de la subjetividad. Ahora bien, la afirmación de la conciencia en Descartes supone no sólo la disputa con la tradición, sino el quiebre del nexo entre el *ego* y el mundo; por ello, surge la necesidad de su reconstrucción a partir de la figura de Dios.

La subjetividad cartesiana, afirmada en la exclusividad de su región, expone sus límites cuando se la piensa desde la comprensión fenomenológico-hermenéutica de la temporalidad, pensada como tiempo vivido, como historicidad. Con Gadamer se revela el primado del pasado, el peso de la tradición y de la historia en el hombre: prejuicios sedimentados que, desde el anonimato, determinan de forma silente el proyecto cartesiano. Así mismo, el futuro, pensado como advenir, expone la condición histórica del *Dasein* como proyecto arrojado, pues el existente, antes que subjetividad, es justo un ente que en su ser comprende su ser, al proyectarse en el mundo en el trato con los otros y con los útiles, todo a partir de la permanente y última referencia a la muerte. La posición teórica del *ego* aparece, en este sentido, como una forma derivada de la comprensión originaria de la existencia en su sentido temporal: extática, abierta tanto a la historia (Gadamer) como al advenir (Heidegger).

Referencias

- Adrián, J. (2001). El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de la Metafísica*, 3, 179-221.
- Arango, I. (1992). *La reconstrucción clásica del saber: Galileo, Copérnico y Descartes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Cabrera, M. (1984). Cartesianoismo, fenomenología y solipsismo. *Diánoia*, 30(30), 103-110.
- Cassirer, E. (1986). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Bs. As.: Suramericana.
- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Dreyfus, H. (2003). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Gadamer, H-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H-G. (2003). *Verdad y Método*. Madrid: Síntesis.
- Gómez-Heras, J. (1998) *El a priori del mundo de la vida*. Barcelona: Anthropos.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bs. As.: Prometeo.

- Koyré, A. (1980). *Estudios galileanos*. México: Siglo XXI.
- Koyré, A. (2000). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI.
- Margot, J-P. (2003). *Estudios cartesianos*. México: Universidad Autónoma de México.
- Pacheco, N. (2012). La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. *Factótum*, 9, 34-42.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Rubio, R. (2015). La mundaneidad del mundo. R. Rodríguez (Coord.), *Ser y tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*, 89-118. Madrid: Tecnos.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida fáctica. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Vigo, A. (2003). Trascendentalidad y concreción. Motivos anticartesianos y protohermenéuticos en el pensamiento tardío de Husserl. *Escritos de filosofía*, 43, pp. 99-124.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (1996). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á., Gibu, R., Huerta, V., y Veraza, P. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*. México: Plaza y Valdés.