

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1171>

Conscience and Selfhood: A Phenomenological Analysis of *Being and Time*, §§ 54-60

Conciencia y mismidad: un análisis fenomenológico de *Ser y tiempo*, §§ 54-60

Juan José Garrido Periñán
Universidad de Sevilla
España
jjgarper@us.es

Recibido: 05 – 04 – 2019.

Aceptado: 25 – 06 - 2019.

Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.

Cómo citar este artículo: Garrido Periñán, J. J. (2021). Conciencia y mismidad: un análisis fenomenológico de *Ser y tiempo*, §§ 54-60. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61, 145–170. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1171>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper seeks to perform a phenomenological analysis on the second chapter of section II of *Being and Time*, where one can find a thematic and explicit elucidation about such phenomena as the call, conscience, wanting-to-have-a-conscience and being-guilty. The main aim of this paper is to clarify the structural and methodic necessity of the *Dasein's* notion of Selfhood.

Keywords: selfhood; the call; conscience; phenomenology.

Resumen

Este artículo busca realizar un análisis fenomenológico del segundo capítulo de la sección II de *Ser y tiempo*, donde tiene lugar un desarrollo, temático y explícito, de los fenómenos relativos al llamado, la conciencia, el querer-tener-conciencia y el ser-culpable. El objetivo principal de este artículo es clarificar la necesidad, estructural y metódica, de la noción de "mismidad" del *Dasein*.

Palabras clave: mismidad; el llamado; conciencia; fenomenología.

Introducción¹

El “ser-para(vuelto-a)-la-muerte” (*sein-zum-Tode*) había proveído, en relación con el análisis existencial desplegado en *Sein und Zeit*,² la constatación y el acceso al fenómeno de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) del *Dasein*, en la medida en que, a partir de la relación que tiene este *Dasein* con su “fin[al]” (*Ende*), se hacía patente la posibilidad experiencial de la “totalidad” (*Ganzheit*) del tal ente.³ El acceso a la

¹ Este artículo de investigación se realiza al amparo de las investigaciones desarrolladas por el Proyecto I+D (Excelencia): “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencia y Universidades del Reino de España, y gracias al contrato postdoctoral ofrecido por el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla. Este artículo, a su vez, se basa en mi tesis doctoral, la cual nunca ha sido publicada.

² Como la siguiente obra de Heidegger, *Sein und Zeit* (2002), se va a citar con casi total preferencia, a fin de facilitar su intelección por parte del lector, empleamos la abreviatura *SuZ*. Todas las traducciones al español de la obra de Heidegger estarán a nuestro cargo.

³ Este artículo constituye la continuación de una línea de investigación abierta y en desarrollo a partir de la cual se intenta vislumbrar el rol metódico y temático que la noción de *Selbstheit* juega y abre en *SuZ*. *Grosso modo*, en estos artículos de investigación se ha venido incidiendo en la clave interpretativa, metódica y temática que la mismidad juega de cara a la intelección integral de una obra como *SuZ*, pues los fenómenos originarios, aquellos que dan cuenta holísticamente de cómo aparece algo así como la existencia (*Dasein*), deben entenderse como fenómenos autorreferenciales, los cuales comprometen, potenciándola, la existencia en su carácter de *mía* (*Jemeinigkeit*). Esto permite que la analítica existencial, la cual es notoriamente el tema desarrollado por Heidegger en su obra de 1927, debido al inacabamiento de ésta —y más allá de las consabidas aspiraciones heideggerianas por lograr preparar la pregunta que pudiese recuperar el sentido del ser desde el horizonte de la llamada *Temporalität*—, pueda ser leída desde la matriz constitutiva de este existenciario, el cual expresa, justamente, que el *Dasein* es un fenómeno que siempre ha de cargar consigo mismo, siempre ha de ser suyo, es decir, su existir radica en un *percartarse a sí mismo de que es*, un saberse autóctono que siempre permea en cada una de sus ocupaciones. Este carácter de mismidad posibilita que a un ente

llamada totalidad o ser-total, como se echa de ver por el tratamiento de la “angustia” (*Angst*) (*SuZ*, pp. 184-191), no fue gratuito ni aséptico, sino, antes bien, tenía como corolario la constatación de que lo descubierto era una posibilidad de orden existencial y en homologación con los “existenciaros” (*Existenzialien*) ya atisbados a principio del análisis: “tener-que-ser” (*Zu-sein*) y “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) (*SuZ*, pp. 42-45). Ahora bien, el análisis dejado atrás sobre el morir no puede, ni podrá, dar cuenta de la manera en la que, en cada caso, el *Dasein* debe cumplir lo que es, tal y como se formula bajo el horizonte eminente en la comprensión fenomenológica: “sentido de ejecución”⁴ (*Vollzugssinn*). Estamos, entonces, ante dos niveles en el análisis llevado a cabo por Heidegger, a saber: a) por una parte, el análisis existencial ha abierto las referencias hermenéuticas de los fenómenos esbozados, abriéndolos, por así decir, en su posibilidad más fenomenológica, por cuanto fueron puestos en relación con el ente que se pregunta por ellos (el *Dasein*); b) por otra parte, tener un acceso a la estructura fenomenológico-existencial de los fenómenos relativos a la analítica existencial no ha de significar su puesta en marcha, la necesidad de llevarlos a cabo bajo un

basado en un poder-ser de carácter contingente, finito y temporal, le pertenezca algo así como un carácter de sí-mismo; la mismidad hace posible que, desde el transcurrir del tiempo, en la veledad respectiva de cambios y alteraciones, este ente llamado *Dasein* pueda ser el “mismo” (*Selbiges*) (cfr. *SuZ*, p. 114), sin necesidad de acudir a consideraciones que, por así decir, “substancializaran” el modo en el que la existencia es vivida como mía. Del mismo modo, desde términos cercanos a un análisis metódico, de orientación netamente fenomenológica, a este carácter de sí mismo le son propios modos de dación, valga decir, modo de aparición fenoménica que encuentran su suelo en toda la gama descriptiva vertida en la analítica existencial, donde se explicitan los modos de ser y existir del *Dasein*, basados en su condición de “aperturidad” (*Erschlossenheit*). Ambas vías de investigación han sido explicitadas en las siguientes obras: Garrido-Periñán (2019a, 2020; 2019b, pp. 175-200; 2018, pp. 150-174 y 2017, pp. 159-182).

⁴ Heidegger propone que las posibilidades de acceso al fenómeno estén marcadas bajo tres sentidos: “sentido de contenido” (*Gehaltssinn*), “sentido de relación” (*Bezugssinn*) y “sentido de ejecución” (*Vollzugssinn*), siendo el sentido de contenido subsidiario del sentido relacional, esto es, de la forma en que la existencia es vivida, bajo sus referencias y situaciones concretas y fácticas. El sentido de ejecución es importante aquí porque no hay ningún sentido relacional que no conlleve, desde sí mismo, una ejecución, una *praxis*, un hacer. Los contenidos que, como indicadores formales, expresa la hermenéutica de la facticidad, deben ser, en “cada caso” (*Jeweiligkeit*), ejecutados, llevados a *praxis*.

proyecto de mundo, su “hacerse cargo” (*übernehmen*). En este sentido, restringido y peculiar, los análisis ejercidos sobre el ser-para-[vuelto-a]-la-muerte y el ser-total (cfr. *SuZ*, pp. 236-267), son incapaces de dar cuenta de lo nombrado en b). Esto, en definitiva, es explicado en virtud del método empleado (en este caso, el fenomenológico).⁵ En efecto, el ser-para[vuelto-a]-la-muerte actúa como posibilitador, en el plano metódico, de que el *Dasein*, habiéndose atestiguado en su relación con su fin(al), es decir, en su ser-total, pueda tomar la “decisión” (*Entschluß*) de ser conforme a su peculiar modo de ser. En resumen: que pueda existir en el modo de “elegir una elección” (*Wählen der Wahl*) (*SuZ*, p. 286). Justamente, éste va a constituir el *motto* que guiará los análisis del segundo capítulo de la sección II (*SuZ*, pp. 267-301) sobre los fenómenos relativos a “la conciencia”⁶ (*das Gewissen*), “el llamado” (*der Ruf*), “el querer-tener-conciencia” (*das Gewissen-haben-wollen*) y el “ser-culpable” (*das Schuldigsein*), los cuales serán pensados en este artículo de investigación, por cuanto se parte de la hipótesis de que es necesario

⁵ El método de acceso a los fenómenos existenciales se ejercerá a través del proceder de la fenomenología desde un largo alcance, pues se intentará dilatar lo manifiesto por el mismo Heidegger (*SuZ*, p. 35): “La ontología sólo es posible como fenomenología” (*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*). Grosso modo, la fenomenología constituye el único modo de acceso a los fenómenos existenciales: 1) los existenciaros son, en exclusividad, modos de acceso, no realidades determinadas en tanto *quiddidad*; 2) la fenomenología, como método, no es invasiva ni dogmática, pues es el modo de acceso lo que, en cada caso, determina aquello que es, su ser-cosa o fenómeno; 3) el análisis existencial ejercido por Heidegger, entre tanto, busca hacer temático y explícito lo que, de una manera pre-teórica y pre-reflexiva, es siempre ya vivido por el existente, es decir, buscar hacer accesible las estructuras formales-trascendentales que den cuenta de la experiencia o existencia en cuanto tal.

⁶ *Gewissen* ha sido relacionada por Gadamer (cfr. 1993, pp. 197 y ss.) con la *phronesis* aristotélica. Para Heidegger, el uso de este término no se debe a justificaciones formales, sino a que *Gewissen*, en virtud de su etimología en cuanto “saber en conjunto” o “saber del conjunto”, hace referencia al actuar, a una actuación que es siempre relativa a una situación o circunstancia, aquí y ahora. Esto le permitió a Heidegger (cfr. 1992, pp. 21-187) insertar un sentido de temporalidad a la acción humana. Desde el otro sentido de la palabra “conciencia” como *Bewußtsein*, este término se emplea para designar ese “foro interior” que, por ejemplo, es mentado por Kant cuando quiere significar el principio que nos mueve a la acción. Para una extensión de esta problemática, cfr. Kant (2004). Es pertinente el trabajo de Hübsch (1995).

presuponer, a fin de su completa intelección fenomenológica, el horizonte de la “mismidad”⁷ (*Selbsttheit*) del *Dasein*. El hilo conductor de nuestra investigación debe situar este fenómeno de la mismidad, en cuanto condición necesaria y suficiente, como el “fundamento” (*Grundlage*) de los fenómenos abiertos en el segundo capítulo de la sección II de *SuZ*, pues, como se verá, y si es verdad que tanto la tematización de la conciencia como del llamado, desde su sentido existencial, son correlatos de la propiedad del *Dasein*, tal propiedad ha de entenderse como estado de “modificación” (*Verwandlung*) del existenciario, correlato a su vez del “estado de caída” (*Verfallen*), usufructo diario de lo que es el *Dasein*: el “uno-mismo” (*Man-selbst*) (cfr. *SuZ*, pp. 271 y ss.). Precisamente, el carácter de modificación será comprendido sobre la “falta de independencia del sí-mismo” (*Unselbständigkeit*) y, del mismo modo, se verá, empero, que la manera de ser basada en la propiedad sólo puede ser reconducida y tematizada, al modo fenomenológico, si la mismidad es realizada en su condición fundante con respecto no sólo a los fenómenos de la conciencia y el llamado, sino en la medida en que tal mismidad es puesta en conexión con los fenómenos eminentes del “cuidado” (*Sorge*) y la “temporalidad”⁸ (*Zeitlichkeit*) (cfr. *SuZ*, pp. 331 y ss.).

1. Verdad de la existencia

La sección I de *SuZ* había finalizado con la exposición y desarrollo de una novedosa concepción de la verdad basada en la “verdad de la

⁷ De modo provisorio, el sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del “mundo entorno” (*Umwelt*), “mundo compartido” (*Mitwelt*) y, por último, “mundo de sí mismo” (*Selbstwelt*) (cfr. Heidegger, 2006, p. 176; 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212-214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441, 442; 1988, pp. 29 y 102; 1976, pp. 236, 338-347; 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394-395, 422, 425).

⁸ Hay que tener muy en claro que la meta del libro era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general en cuanto temporalidad (*Temporalität*). Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la sección III, que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del semestre de verano de 1927 como su continuación (Heidegger, 1975).

existencia”⁹ (*Wahrheit der Existenz*). Grosso modo, en la sección II, Heidegger quiere invertir la dinámica del análisis fenomenológico-existencial ejercido hasta entonces, o sea, pretende partir de una aproximación de la propiedad del existir a fin de re-obtener, de una manera propia y recta en cuanto reconducida, el fenómeno de la impropiedad (no propiedad) (*Uneigentlichkeit*), en cuanto correlato de la “cotidianidad del término medio” (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). De esta manera, el análisis postula la posibilidad de una aprehensión originaria sobre el fenómeno de la impropiedad, justo lo que pretendía la consolidación del correcto punto de acceso, la “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*) (cfr. *SuZ*, pp. 152 y ss.), objeto de análisis de la sección I. Lo realmente llamativo, sin embargo, es que tal reconducción, desde la propiedad hasta la impropiedad, no se ejerza, en el sentido pregnante del término, sobre la propiedad misma, sino a partir de la apertura de los fenómenos fundantes de la temporalidad del *Dasein* y el cuidado. De ahí que el análisis existencial intente poner de manifiesto la “específica temporalidad” (*spezifische Zeitlichkeit*) de la impropiedad. Y esto último se explica, además de con su apelación a cuestiones metódicas —la experiencia de la impropiedad sirve a modo de referencia a partir del cual el estado de propiedad es posible—, principalmente por causa del rol temático que ha de jugar la mismidad del *Dasein*. En efecto, como se dejó ver en § 44, la propiedad del *Dasein* quedó entendida como una acción ejecutiva, relativa a la llamada “transparencia”¹⁰ (*Durchsichtigkeit*), mediante la cual este *Dasein* es su sí-mismo más propio en y desde la

⁹ Habría que hacer notar que la verdad de la existencia se constituye al socaire del tratamiento de la verdad llevado a cabo en § 44 (*SuZ*, pp. 212-130), donde el *Dasein* constituye el fundamento de la verdad, en cuanto que el “ser-descubridor” (*Entdeckend-sein*), relativo a la adecuación enunciativa de origen apofántica, y el “estado de descubierto” (*Entdecktheit*), relativo a los entes intramundanos, en sus modos de acceso penden y son deudores del “estado de abierto” (*Erschlossenheit*), singular y específico a este ente-*Dasein* (cfr. Garrido-Periñán, 2019a). Ahora bien, en la verdad de la existencia ya se insinuaba la posibilidad “de la modalidad de la propiedad” (*im Modus der Eigentlichkeit*), pues se entendía como una acción proyectivo-ejecutiva en la que el *Dasein*, en su “poder-ser” (*Sein-können*), se constituía como su más propio sí-mismo (cfr. *SuZ*, p. 221).

¹⁰ La transparencia es un modo ejecutivo de comprensión, naciente del *Dasein*, por el que este ente es capaz de responsabilizarse de su estado de abierto, en cuanto ser en el mundo como un todo, esto es, abriéndose radicalmente en

impropiedad de la existencia (*SuZ*, p. 146). Tal advertencia no hace más que simbolizar la necesidad estructural del análisis en la medida en que tanto el ser-para[vuelto-a]-la-muerte como la conciencia son fenómenos deudores de lo abierto por la verdad de la existencia: en el primer caso, la propiedad se abre en relación con la intelección de una posibilidad total, integradora y holista, denominada ser-total; en el segundo, en cambio, tiene que ver con el modo en el que la posibilidad propia es asumida, ejecutada, desde el “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*).

Como se verá en adelante, el fenómeno eminente de la mismidad del *Dasein* podrá hacerse cargo de tal diferencia.

2. La voz de la conciencia: primera atestiguación

La búsqueda de un sí-mismo no presenta un carácter fantasmagórico ni hipotético; adviene, al contrario, a través de la fuerza irruptora de la genuina manera de ser, cual impronta, del *Dasein*, como se dijo, basada en el “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) y bajo sus correlatos: el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío. Por esta razón, es menester englobar la pregunta por el sí-mismo dentro de la pregunta por el “quién” (*Wer*) del *Dasein* (cfr. *SuZ*, pp. 114-117 y Garrido-Periñán, 2019b, pp. 175-200). La pregunta por el sí-mismo, entonces, queda, *ab origine*, restringida y encaminada hacia consideraciones de carácter sustancial de maneras egocéntricas, es decir, por demarcaciones homologables al proceder de la *Vorhandenheit*. El sí-mismo jamás es un “modo cósmico de ser” (*vorhandenes Sein*) (*SuZ*, p. 267); más bien, como ya se insinuó, constituye una manera de existir, la cual ha de ser abierta y comprendida en relación ineludible con la relevancia ontológica de este ente llamado *Dasein*. La primera constatación, como modalidad primera y cotidiana, de conformación de este sí-mismo es el “uno-mismo” (*Man-selbst*), es decir, una modalidad de ser-en-el-mundo, posibilitada siempre ya por el tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío, que se ha abandonado sobre la posibilidad de tomar, con rigor, una elección. El uno-mismo es una estructura de emplazamiento sobre los caracteres existenciales del *Dasein*, favoreciendo que este ente viva conforme “al uno” (*das Man*), o sea, bajo posibilidades no asumidas, con un alto carácter mediano y delegatorio. Tal modalidad impropia de existir determina el quién del

cada uno de los momentos estructurales: el “mundo-entorno” (*Umwelt*), el “mundo compartido” (*Mitwelt*) y el “mundo de sí-mismo” (*Selbstwelt*).

Dasein como “nadie”: en el mejor de los casos, el *Dasein* es elegido¹¹ mediante su elección (cfr. *SuZ*, p. 268). De otro modo: la primera modalidad de determinación del quién del *Dasein* toma la forma de la “pérdida de sí” (*Selbstverlorenheit*), por lo que, si es verdad que hay una posibilidad de atestiguación de un sí-mismo propio, éste ha de consistir en una modificación intencional del ser-en-el-mundo, sobre todos los momentos estructurales: el “mundo-entorno” (*Umwelt*) y el “mundo-compartido” (*Mitwelt*) (cfr. *SuZ*, pp. 63-92, 95-113 y 114-130). Se puede entender, entonces, por qué Heidegger habla sobre la posibilidad, en relación con el sí-mismo, de “recuperar una elección” (*Nachholen einer Wahl*) (*SuZ*, p. 267), la cual, en el análisis de descripción hermenéutica, aparece como *a posteriori* en su carácter de modificación del uno-mismo, pero fundante y “originaria”¹² (*ursprüngliche*) con relación a su articulación o tematización en el orden fenomenológico. En este sentido peculiar, el recuperar una elección es un fenómeno ontológico, pues siempre ya se ha omitido en la determinación de cualquier decisión de índole particular.¹³ Esto, en cambio, no es óbice para que se haga constar que el análisis fenomenológico, en su línea metódica, es deudor de las experiencias acaecidas en la cotidianidad, pero el análisis desarrollado por Heidegger se mueve, a la par, en otro nivel: el sí-mismo propio, el “poder-ser sí-mismo” (*Selbstseinkönnen*), aunque aparezca como modificación¹⁴ del uno-mismo, resulta originario y fundante en relación

¹¹ Valga decir también: el *Dasein* es vivido o existido.

¹² Palabra de largo alcance en el pensar de Heidegger, también en su determinación sustantivada: “originariedad” (*Ursprünglichkeit*). Que un fenómeno sea originario significa la capacidad de retrotraer o proyectar el fenómeno eminente del *Dasein* a una mostración de carácter totalizante, atendiendo a cada una de sus estructuras intencionales en cuanto ser-en-el-mundo.

¹³ Heidegger explicita que, aparte de ser el “más lejano” (*am fernsten*) y el “más cercano” (*am nächsten*), el ser del *Dasein*, su sentido, es “no-extraño” (*nicht fremd*) (*SuZ*, p. 16). Justamente, la hipótesis de partida es que siempre ya partimos de un olvido sobre nuestra posibilidad más propia de ser. Tal olvido se encuentra en analogía al momento de la no-extrañeza, relativo al ámbito de la pre-comprensión, en la manera en que siempre ya nos movemos desde significados, determinados y concretos, pero olvidamos el ámbito de acogida, abierto como sentido, sentido que, a su vez, es, en cada caso, el *Dasein*.

¹⁴ La noción de “modificación” (*Modifikation*) es clave para comprender qué ha de ser el sí-mismo propio, o el propio ser sí-mismo, según expresiones del

con este último. Y ello por la sencilla razón de que el sí-mismo propio, o mismidad, está siempre ya acontecido, como soportando la posibilidad de la “modalización” impropia (*SuZ*, p. 268). Esta apreciación, ejercida en último lugar, es harto importante para situar el fenómeno de la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*), en cuanto, a través de ella, nos topamos con una primera atestiguación de tal mismidad, de carácter ontológico, y, por ende, fundante con respecto a las figuras consolidadas, medianas, relativas al modo cotidiano de existir. Aquí, por lo demás, adquiere un peculiar matiz digno de señalamiento, en la medida en que la atestiguación del sí-mismo propio, aparecido en el método fenomenológico como *a posteriori* del descubrimiento alienante del uno-mismo, en términos ontológicos, es una estructura formal, diríamos trascendental,¹⁵ del modo de ser del *Dasein*, siendo que este ente, en cuanto uno-mismo, ya antes ha sido su sí-mismo más propio.

A partir de entonces, el fenómeno del “llamado” (*Ruf*) ha de ser acotado en sus limitaciones, considerándolo como una modalidad de acreditación de este sí-mismo. Por este motivo, el llamado no es la voz de un ser superior, extemporáneo (cfr. Figal, 1991, pp. 234 y ss.), revestido de un carácter moral y heterónomo. El llamado de la conciencia no es, por tanto, cosificado por tal modelo de concepción, sino, en la medida en que pone al descubierto el sí-mismo más propio, tiene que ser comprendido en homologación con el poder-ser, que es, siempre ya, este ente-*Dasein* (cfr. *SuZ*, pp. 268 y 278), o sea, presenta la estructura de un existenciaro.¹⁶

3. El llamado de la conciencia y la facticidad

Esta modalidad de conciencia aquí abierta, en su hechura, tiene que ser conectada con la estructura de la “comprensión” (*Verstehen*)

propio Heidegger, dentro del análisis fenomenológico-ontológico desplegado en el libro.

¹⁵ El empleo de la palabra trascendental no es retórico, sino que queda referido a lo transmitido por la tradición (por Kant, en primer lugar, y por Husserl, en segundo lugar). El sí-mismo propio es una experiencia trascendental porque da cuenta de las condiciones de posibilidad de la apertura del sentido que constituye al mismo *Dasein*.

¹⁶ Como resalta A. Vigo (2016, p. 275), en su comentario a *SuZ*, la conciencia que intenta esbozar temáticamente Heidegger, en su análisis, presenta rasgos similares al delineamiento de la conciencia kantiana, dentro de unos límites,

(cfr. *SuZ*, pp. 142-153) en la medida en que toda conciencia, siendo “algo-que-llama”, abre una modalidad de desvelamiento, determina un conocimiento, en el sentido lato del término. Ahora bien, aquello que la conciencia, en su llamado, abre, presenta un rasgo peculiar y específico, presupuesto en la estructura fenomenológica, apofántica y no-apofántica, de la comprensión (cfr. Garrido-Periñán, 2019a), la cual tiene que ver, para el *Dasein*, con una posibilidad de ser sí-mismo (cfr. *SuZ*, p. 270). Esto es importante porque lo que manifiesta la conciencia no es un conocimiento más, sino una modalidad de la mismidad, de ser sí-mismo. Es, por ende, la mismidad, entendida como posibilidad de un sí-mismo más propio, la que sirve de nexo a la hora de lograr la vinculación entre la misma conciencia y el llamado. Más aún, es el llamado el que posibilita todo acto de conciencia, sobre todo si por conciencia se entiende una modalidad existencial puesta en correlación con lo que se llamó “verdad de la existencia”. De tal manera, podríamos decir que el llamado, en cuanto “hace-ver-algo”, es el elemento posibilitador de toda conciencia; de ahí que Heidegger no dude en conjuntar los términos: “llamado-de-la-conciencia” (*Ruf des Gewissens*) (cfr. *SuZ*, pp. 272-280). ¿Acaso es posible proyectar otra modalidad de llamado, el cual no se vincule, estructural y temáticamente, con la conciencia, en cuanto correlato de un sí-mismo en propiedad? El hecho de que la conciencia sea, siempre ya, *conciencia de sí*, apunta al hecho de su vinculación con la estructura del llamado en cuanto que hace-ver-algo. En este sentido, merece la pena centrar nuestra atención en la estructura del llamado, la cual debe quedar recogida tanto por la modalidad apofántica de la comprensión, en su determinación enunciativa-categorial, como por una no-apofántica, mediante toda “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*). Justamente, valga decir que es el aporte no-apofántico de la comprensión por el llamado el que sitúa la temática de la mismidad del *Dasein* en el centro del análisis fenomenológico de la conciencia, pues, si es verdad que el llamado es una vía acreditativa-fenomenológica de la conciencia, en cuanto modalidad del sí-mismo del *Dasein*, esto ha de significar

pues la conciencia, presentada por Heidegger, es refractaria a su exclusiva incardinación en horizontes normativos o morales. Pero es, precisamente esta intolerancia de la conciencia, para su unívoca conformación en mecanismos morales y objetivos, lo que une las concepciones kantianas y heideggerianas, ya que, para ambos pensadores, la conciencia es siempre ya una conciencia de sí, la cual es pensada como una manera esencialmente ejecutiva, práctica.

que, por y mediante el llamado, este ente se topa con un “encontrarse” (*Sich-befinden*), con una posibilidad de ser sí-mismo, precisamente, en divorcio con la manera en la que, cadentemente, este ente es su sí-mismo: el uno-mismo. *Nota bene*: esta forma de encontrarse, la cual constituye el ingrediente matriz de la “facticidad” (*Faktizität*), en cuanto perteneciente al horizonte temporal relativo al “haber-sido” (*Gewesen*), conforma, *eo ipso*, una modalidad de conocimiento, es decir, en términos heideggerianos, una modalidad de apertura mediante la cual, desde una determinación no constreñida por la enunciación apofántica, el *Dasein* sabe de sí.

En virtud de lo dicho, lo abierto por el llamado se prefigura desde un carácter disruptivo, des-nivelador, de puro “quiebre” (*Bruch*). La mismidad se delinea como una modalidad que quiebra el entramado intencional del uno-mismo, donde, en verdad, no ha lugar el llamado de la conciencia, por cuanto el uno-mismo, consolidado en la cotidianidad, *no presta oídos*, permanece sordo ante tal eminente posibilidad: la de la mismidad. Ahora bien, cuando el *Dasein presta oídos*, a través del llamado, lo que descubre, además de una modalidad en relativo divorcio con la estructura del uno-mismo, es un saber(*se*) lacerante, primitivo, indígena, autóctono, salvaje e implícito, el cual, como se echa de ver, ha sido ya abierto y encontrado mediante la *pregnancia* relativa a toda facticidad, en virtud de la cual todo existente es sido. De otro modo: el llamado llama a la conciencia (de sí) a causa de que se ha topado, prestando oídos, con un ser-sí-mismo, desde y para con la facticidad, dentro de una conformación, relativa a la comprensión, de orden no-apofántico. No tiene más que sorprender que, desde la facticidad, la cual presenta un carácter por lo general heterónomo, el *Dasein* pueda encontrarse con una posibilidad de ser sí-mismo.¹⁷ En nuestra opinión, esto tiene que ver, justamente, con la relación que existe entre facticidad, entendida latamente como la dimensión relativa al haber-sido del *Dasein* y la conformación histórica latente en la tradición, y el existenciario “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*): siempre ya aquello que fue, y es heredado históricamente, le compete en su ser al *Dasein*, le afecta, pues todo lo fáctico ha de ser comprendido (cfr. *SuZ*, pp. 142-148). Las posibilidades, englobadas en el poder-ser del *Dasein*, están, por así decir,

¹⁷ ¿Cómo presentar un sí-mismo propio desde la impronta existencial relativa a la heteronomía e implícita en toda facticidad? A través del presente escrito, intentaremos dar una respuesta fehaciente.

temporalizadas por el “estado de arrojado” (*Geworfenheit*), y no en un estado de “flotación libre” (*freischwebend*) (cfr. *SuZ*, p. 156 y Vigo, 2014, p. 112).

El hecho de que el llamado llame, por lo demás, desde un carácter sísmico y “disruptor” con respecto al uno-mismo, se ve ejemplificado, de manera menos obvia —pero no por ello menos importante— por el papel, de características asimismo ambivalentes, producido por el saber(*se*) revelado en la facticidad como “encontrarse” (*Sich-befinden*). Si la facticidad, en su determinación heterónoma, se descubre siempre ya como “nuestra” (mía), esto significa, a la vez, que la mismidad es una forma de disrupción y “des-nivelamiento” sobre la cotidianidad, y que, como ella misma, queda ya conformada en el estado primario, perteneciente al modo de acceso no-apofántico, abierto por la facticidad.

Esto último es, a nuestro juicio, muy importante al momento de comprender sentencias del tipo “Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. El llamado concernirá al que quiera ser recuperado (devuelto)” (*Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will*) (*SuZ*, p. 271). Es, por tanto, solamente al amparo del rol metódico y temático de la facticidad sobre la mismidad del *Dasein*, como se entiende el doble uso que Heidegger parece emplear en la noción de “lejanía” (*Ferne*), la cual presenta un carácter de “ambivalencia” (*Zweideutigkeit*) no azarosa, sino en concordancia, justamente, con el análisis del llamado de la conciencia, y su posible determinación del sí-mismo como modificación de la estructura del uno-mismo, consuetudinaria de la cotidianidad impropia, y con la posibilidad de tránsito, a su vez, hacia el sí-mismo propio. Esta ambivalencia, como se deja ver, se presenta en el seno de la facticidad, pues ésta se piensa como un horizonte de carácter heterónomo, a la vez que se presenta, en su realce significativo, una vez ejercido el análisis fenomenológico, como algo que debe ser incorporado en el *modus vivendi* del *Dasein*.

En virtud de esta última sujeción, se puede entender mejor por qué la lejanía significa, a la par, “determinación óptica” (*ontisches Zunächst*), en la medida en que hace referencia a la modalidad cadente del uno, y también determinación ontológica en la medida en que hace referencia a una posibilidad, ligada y homologada, por y a través del poder-ser del *Dasein*. Esto es muy importante de cara al descubrimiento del llamado de la conciencia, a través de la determinación denominada por Heidegger “el querer-tener-conciencia” (*das Gewissen-haben-wollen*) (*SuZ*, pp. 295 y ss.), pues no sólo se comprenderá que el llamado llama “desde la lejanía”

(*aus der Ferne*), en su sentido relativo al uno-mismo, y “hacia[donde]” (*Woraufhin*) la lejanía, en dirección relativa al sí-mismo-propio, sino que instituye, por así decir, al llamado (de la conciencia) como determinación refractaria estructuralmente a modelos de comprensión relativos a la dialéctica: el llamado irrumpe, no como modo dialectico en relación al uno-mismo, sino, más bien, como su des-estabilizador, en la medida en que lo que llama en el llamado, o sea, el *Dasein*, tomado radicalmente como “poder-ser” (*Können-sein*), acontece, siempre ya, en el modo de la no-conformación con lo “cósico/objetualidad” (*Gegenständlichkeit*). El llamado de la conciencia acontece, es dado, entonces, como rendimiento de la “insignificancia” (*Bedeutungslosigkeit*) (*SuZ*, p. 273) por sobre la conformación del “para-qué” (*Um-zu*) del mundo,¹⁸ dejando al *Dasein* ante la posibilidad de un encuentro, por así decir, “cara a cara”, con su propio modo de ser, es decir, con el único modo a través del cual este ente tiene que ser su mismidad.¹⁹

Que el llamado de la conciencia esté vinculado con la facticidad lo muestra el hecho de que el llamado *no dice nada*, en el sentido restringido de que lo que el llamado abre es, en cada caso, un determinado modo de posibilidad existencial, la cual debe ser indudablemente distinguida de cualquier “objetualidad”. De ahí que Heidegger se manifieste en términos poco comprensivos cuando dice que el llamado posee un carácter relativo al “prevocar-[llamar]-hacia-delante” (*Vor-[nach-vorne]*

¹⁸ Hacemos mención del carácter de la “mundaneidad” (*Weltlichkeit*) y de la explicación que da el propio Heidegger sobre el aparecer de los útiles y el mundo entorno. El “contexto pragmático”, el cual comporta el mundo-entorno, queda emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” (*Um-zu*) de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-del” (*Worumwillen*) *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en cuanto para-algo, comporta. El existenciario del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” (*Bezugs ganze*), que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la totalidad de “condiciones respectivas” (*Bewandtnis ganzheit*) como su (auto)referencia hacia el *Dasein* —la significatividad y mundaneidad—. Lo importante, para nuestros intereses, radica en que el por-mor-de hace referencia a un aspecto sumamente autorreferencial con respecto al *Dasein*.

¹⁹ En resumen, éste constituye el aporte afectivo de la angustia: la destrucción del elemento de ilación o conformación hermenéutica del mundo, en su rendimiento de absorción, sujeción al sentido familiar del mundo. Por esta razón, Heidegger se permite decir que el llamado no dice nada (*SuZ*, p. 273).

Rufen). En efecto, si lo descubierto es, en cada caso, una posibilidad, esta posibilidad ha de presentar un carácter especial por cuanto queda marcada por la existencialidad, es decir, lo abierto por el llamado ha de determinarse en su carácter proyectivo-anticipativo, el cual es el modo en el que este *Dasein* se temporiza.²⁰ Esta tensión que parece existir entre una tensión proyectiva y una anticipación de lo ya-sido, es decir, con la facticidad, en nuestra opinión, es lo que constituye una primera aproximación de la mismidad, como decimos, englobada y presupuesta en el desarrollo de la facticidad. El llamado, entonces, cobra aquí importancia porque vincula al *Dasein* con una posibilidad que, siempre ya, debe ejecutarse al modo de una anticipación sobre la tensión “futurizante” de un proyecto.

Pero habría que enfatizar que el llamado de la conciencia, el cual permite una primera aproximación al “llamamiento del sí mismo hacia su poder ser sí mismo” (*aufgerufen zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen*) (*SuZ*, p. 274), no podría erigirse como primera atestiguación de la mismidad, si la posibilidad que realza no es concebida como anticipada, es decir, integrada dentro de un proyecto relativo al haber-sido, o sea, a la facticidad, porque la “anticipación” (*Vorwegnahme*) significa posibilidad de “adelantarse a la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) (*SuZ*, p. 299), ser capaz de integrar la posibilidad con nuestro respectivo modo de ser.

4. La posibilidad existencial

Como se echa de ver, en las dinámicas relativas a la anticipación, proyectiva y pre-vocante del llamado, esta misma facticidad parece no ajustarse en demasía sobre el carácter de lo “pre-vocante” (*Vorrufen*), por cuanto tal facticidad, en todo caso, vendría a cubrir el dominio de lo (ya) sido, esto es, justamente, no lo proyectivo, sino lo “retro-vocante” (*Zurückrufen*) (cfr. *SuZ*, p. 277). El llamado de la conciencia, entonces, “pre-voca” con la misma necesidad que “retro-voca”, porque, en términos generales, es un fenómeno en correspondencia con el ser del *Dasein* en cuanto cuidado, o sea, coloca al *Dasein* ante una posibilidad de experiencia en correspondencia con su específica temporalidad extática. En este sentido, el pasado no es algo que debe quedar atrás, como una sombra, sino, antes bien, el pasado, entendido a la manera

²⁰ Esto se colige por la estructura del cuidado (cfr. *SuZ*, p. 192).

de la facticidad, configura, por así decir, toda posibilidad proyectiva-“futurizante”, permitiendo así que la posibilidad quede arraigada en la propia “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) y, por ende, imposibilitando que el ser de este ente —el *Dasein*— sea subsumido por modalidades relativas a la *Vorhandenheit*, e incluso, yendo más allá, impidiendo que la posibilidad, de orden existencial y ontológica, sea aprehendida en abstracto, pues, al amparo de la facticidad, la posibilidad, que es el *Dasein* mismo, además de quedar vinculada a una historia y tradición, aporta al poder-ser de este ente su código afectivo, su encontrarse, el cual, como vimos en el apartado anterior, constituye una primera formalización de la mismidad.

Es menester un desarrollo más explícito del horizonte que permite la vinculación del llamado y la posibilidad, denominada aquí “retro- vocante”. Este análisis viene motivado a través de la intención de responder a las preguntas: ¿quién es el llamado?, ¿quién llama?, ¿y quién es llamado? Y ello por la razón de que el análisis quedó en una indeterminación intrínseca al propio llamado, en la medida en que lo que se descubría, en cada caso, mediante tal llamado (de la conciencia), era una posibilidad de orden existencial expresada en términos puramente negativos: esta posibilidad ontológica no era homologable a ninguna instancia *quidditativa*. Pero esta indeterminación, en cambio, es muy positiva, por cuanto potencia el carácter existencial del mismo llamado en cuanto no conformante con lo cósmico. Esto quiere decir, *grosso modo*, que la “indeterminabilidad” del llamado, como característica extraída de una lectura fenomenológica, tiene que ver con la estructura de aquello que siempre ya descubre la conciencia: la mismidad. El quién del llamado sería, entonces, el sí-mismo propio del *Dasein*. Que el quién del llamado sea la mismidad significa que lo abierto a través del llamado es el fondo indisponible de un modo de apertura, determinado por la facticidad, que el *Dasein* mismo es entrañablemente en cuanto realce de su propia estructura cardinal: el ser-en-el-mundo. Y ello en virtud del hecho de que lo que abre el llamado de la conciencia, desde la pregunta por su quién, es la mismidad como forma de apertura autorreferencial del *Dasein*, y en analogía con la angustia: el ser-en-el-mundo en cuanto tal, o sea, en cuanto “comportarse” (*Sichverhalten*) no consistente

propriadamente en ser “dentro-de[l]” (*bei*) mundo, sino, antes bien, en “ser-en” (*In-Sein*) el mundo, como *teniendo mundo*.²¹

Lo último manifestado, por lo demás, vendría a dar cuenta del carácter nivelador y desfigurador de la impropiedad, en la medida en que tal impropiedad es pensada como correlato de una huida: la huida del *Dasein* ante su mismidad, una mismidad que se reviste bajo el carácter de una apertura, plena y óptima, de este ente, en un matiz potenciador de la afectividad como eminente “temple anímico” (*Stimmung*), a través del cual el *Dasein* se topa con lo que realmente es: un singular poder-ser finito. Es curioso el hecho de que Heidegger tematicice, una vez realizado un análisis de la situación hermenéutica del ser-en-el-mundo, el sí-mismo del *Dasein* bajo adjetivaciones relativas a la “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*) y la “carencia de hogar” (*Unzuhause*) (*SuZ*, pp. 276 y ss.). Hacerlo conlleva la aceptación del siguiente *dictum*: el *Dasein* es, para sí-mismo, lo más “extraño” (*fremd*). De suerte que esta extrañeza deba ser reconducida desde la experiencia del ser-en-el-mundo, y bajo el horizonte de la confianza, o sea, de la cotidianidad del término medio. Lo realmente paradójico, a nuestro juicio, es que de la misma forma en que el ser-en-el-mundo se descubre, de modo propio y ontológico, en la cancelación e interrupción del mecanismo de ilación de la “condición respectiva” (*Bewandtnis*), el sí-mismo sólo es aprehensible como modalidad de temporalización ejecutiva de la extrañeza o la inhospitalidad. ¿Cómo es posible que algo que somos esencialmente, el sí-mismo, como nuestra posibilidad más propia y específica, sea, a su vez, lo más extraño? La razón de tal extrañeza tiene que ver con un

²¹ Aunque Heidegger no fuera muy pródigo a la hora de fundamentar la relevancia de los otros-*Dasein*, el fenómeno de la alteridad, en su libro *SuZ*, al menos, sí parece haber distinguido que, de manera fehaciente y clara, al “ser-con”, entendido como modalidad existencial posibilitadora de toda determinación comunitaria e interpersonal, le pertenece un peculiar modo de acceso: la “solicitud” (*Fürsorge*), la cual ha de ejecutarse, si se quiere propiadamente, en cuanto solicitud “anticipativo-liberadora” (*vorspringend-befreiend*) (*SuZ*, pp. 121-125). Esta constatación nacía de una previa separación ontológica entre el modo de aparecer del ente intramundano y los otros, pues los otros no están solamente “dentro-del” mundo, sino que tienen-mundo, a pesar de que en el análisis del útil se hubiera vinculado el modo de aparición de los otros al de los útiles, en el sentido de que, mediante el trato utilitario con los entes intramundanos, el otro quedaba ya dado como portador o usuario. Para un desarrollo más pormenorizado, cfr. Garrido-Periñán (2019b, pp. 175-200).

intento, de parte de Heidegger, de dar cuenta de una posibilidad de acceso, de manera plena, a una posibilidad genuina, altamente distintiva por cuanto existencial, que tiene que ver con lo que este mismo *Dasein* es. Es, dicho de otro modo, como si Heidegger hubiera pensado que la única vía para ser sí-mismo estribara en llevar a término una acción cuyo destino fuera preservar la posibilidad en cuanto posibilidad, una posibilidad cuasi-pura, sin mácula, y diametralmente opuesta a consideraciones objetivas o “cosificantes”. De ahí que se introduzca el término “nihilidad” (*Nichtigkeit*) (SuZ, p. 286), y no, precisamente, de cara a manifestar un nihilismo negativo, a la manera de la afirmación: “el ser del *Dasein* es la nada”, sino para potenciar el gesto, de corte fenomenológico, que consiste en la *preservación de la posibilidad en cuanto tal*. Que el llamado, en última instancia, llame al originario “ser-culpable” (*Schuldigsein*) tiene que ser puesto en relación, obviamente, no con una culpa cual pecado original, sino, más bien, con una advertencia: el sí-mismo del *Dasein* consiste en una determinación, relativa a su concreción existencial en cuanto ser-posible, que, considerada como tal, es decir, como determinación, nunca ha de resultar reificada, sino, antes bien, tomada de manera activa, o sea, contra la latencia cómoda y analgésica por la cual este ente vive su existencia de modo cotidiano.

La mismidad del *Dasein* consiste, por tanto, en la preservación de la (su) posibilidad en cuanto tal, a la manera de un eminente modo autorreferencial de apertura, mediante la cual este *Dasein* puede ser lo que es.

5. Inhospitalidad

La tarea es clara: consiste en establecer, habiendo reconducido con anterioridad los fenómenos a su estructura de comprensión previa (situación hermenéutica), las condiciones de posibilidad de la existencialidad misma, a través de la cual el poder-ser fáctico del *Dasein*, horizonte al que remiten los fenómenos de la conciencia, el llamado y la culpa, puedan, *stricto sensu*, ser llevados a término ejecutivamente (vía fenomenológica). Y esto es de vital importancia, pues la posibilidad eminente y peculiar, potenciada a través del acceso a la mismidad del *Dasein*, es sólo preservada si son seguidas estas pautas formales, o sea: el *Dasein* sólo puede resguardar un acceso y una obtención de la posibilidad existencial, posibilidad que él mismo es, si, como ser-en-el-mundo, siempre ya se encuentra dispuesto a ello, como queriéndolo.

A esta modalidad de querer ser consciente, la cual irrumpe como correlato de la atestiguación de un sí-mismo propio, lo llama Heidegger el querer-tener-conciencia (cfr. *SuZ*, pp. 288-289). Ahora bien, ¿no son las condiciones existenciales del llamado de la conciencia, en cuanto “pre-retro-vocante” (*Vor-zurück-Rufen*), para todo *Dasein*? ¿No estamos ante una abstracción? Esta indicación sobre el carácter abstracto de tales existenciarios se debe, en parte, a la naturaleza, de corte trascendental —proveer las condiciones de posibilidad de la experiencia de la existencialidad y preparar la pregunta que consolide el sentido del ser del ente por medio de la vía analítica existencial— que guía a los análisis de *SuZ*. Pero esto es, a nuestro juicio, tan sólo aparente, ya que el análisis existencial busca poner de manifiesto la experiencia de los fenómenos existenciales —o sea, los existenciarios— en su exclusiva y singular especificidad, de tal manera que lo realmente importante es su modalidad de ejecución. Que semejante empresa sea posible se debe, de nuevo, al rol que juega la noción del sí-mismo en los análisis del llamado, la conciencia y la culpa. De la misma manera en la que Heidegger, un poco antes, cuando intentó dar cuenta de la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental que propicia un encuentro pleno con el modo de ser del *Dasein* (*SuZ*, pp. 184-191), se refirió a un momento trascendental, que tenía como base la cancelación u obturación de los rendimientos de los respectos de conformación hermenéuticos del mundo —los “para qué(s)” (*Um-zu*)—, en una acentuación sin paliativos de la estructura autorreferencial relativa al “por-mor-de” (*Worumwillen*). En relación con el problema que estamos tratando aquí, con la posible abstracción relativa a los existenciarios sucede una cosa análoga. Y esto en razón del siguiente motivo: la “singularización” (*Vereinzelung*), determinada como consecuencia de la disposición afectiva de la angustia, es alcanzada solo en la medida en que el llamado —el cual conforma y activa todo acto de conciencia para Heidegger—, cancelando la absorción inherente a los modos de vida cotidianos, quebrándolos y dejándolos inoperativos, hace posible que el *Dasein* sea capaz de anticiparse a su respectiva “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*). Este poder adelantarse, que conforma la nervadura que abre el acto de conciencia, lograría una restitución de la impropiedad a la que está llamado todo *Dasein*, favoreciendo, a su vez, que este ente se confronte con lo que realmente es, siendo en correspondencia con su sí-mismo más propio. Puede no menos que asombrar, empero, que el establecimiento de la singularidad transcurra, se quiera o no, por una instauración de un determinado modo de

temporalización denominado por Heidegger el “más propio poder-ser” (*eigenstes Seinkönnen*), el cual sólo se hace, en términos efectivos, singular y específico, porque remite a una posibilidad de ser sí-mismo por parte de este ente-*Dasein*. Si no fuera porque la inhospitalidad originaria del *Dasein* remitiera a la posibilidad de un sí-mismo, no tendría ningún sentido hablar de singularidad existencial o fenomenológica, pues estaríamos tratando fenómenos no investidos de su propio y esencial carácter: que son dados.

Por tanto, la mismidad se ubica aquí como condición de posibilidad de la respectiva singularidad y especificidad de los existenciarios que vertebran la analítica existencial expuesta y desarrollada en *SuZ*.

6. Dejar-en-libertad a la mismidad: la responsabilidad

Heidegger manifiesta: “El de-dónde del llamar en el pre-vocar hacia es el hacia-dónde del retro-vocar. El llamado no da a entender un poder-ser general; el llamado abre un poder-ser como en cada caso singularizado, con respecto a cada *Dasein*” (*SuZ*, p. 280).²² Como se echa de ver, los efectos del llamado se ejercen como resultado de que, en cada caso, el *Dasein* pueda entenderse de manera singular, o lo que es igual, como movimiento refractario a la tendencia envolvente, por cuanto sustractiva, de la cotidianidad del término medio. Esta especial singularidad, signada en términos de “aislamiento” (*Vereinzeltung*), tiene que ser puesta en relación con nuestro desarrollo en torno a la mismidad, pues aislamiento o singularidad ha de significar, para Heidegger, la capacidad del *Dasein* de abrir su modo de ser en cuanto tal, sin el subterfugio del emplazamiento disposicional-afectivo ofrecido, de manera regalada, por el uno-mismo. Pero, el resultado —que el *Dasein* sea, en cada caso, *Dasein* y no un ente intramundano más— tiene que ser vinculado, tal y como se sigue del fragmento arriba mentado, con la posibilidad de que el “pre-vocar-hacia” (*Vorrufen auf*) y el “hacia-dónde del retro-vocar” (*Wohin des Zurückrufens*), entendidos como estructuras provenientes del ser-en-el-mundo, las cuales mueven al llamado en cuanto voz de la conciencia, se tornen coincidentes. Esto es sólo posible por la impronta que juega la noción de “mismidad” dentro de la constitución del llamado y la conciencia, y, en concreto, por el papel

²² “Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens. Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins”.

constituyente del existenciario, “facticidad” (*Faktizität*), ya, empero, incluido de manera tácita en la expresión “retro-” (*zurück*-). El llamado lanza al *Dasein* al futuro, englobando el porvenir de toda posibilidad como proyecto, pero el proyectar, que es ya siempre comprensivo, se torna de tal manera y calado que sus posibilidades —ésas específicas de un ente existencial como el *Dasein*— se giran, siendo retro-vocadas, hacia nosotros (mí). La facticidad, entonces, no es sólo el ámbito relativo a la heteronomía o lo heredado, sino que, antes bien, *pertenece al dominio de lo que queda por ser asumido dentro del proyecto de una existencia concreta*, de tal manera que la posibilidad no puede nunca ser aprehendida de manera abstracta, sino encarnada en un horizonte fáctico. En definitiva: por-mor-de la facticidad el proyecto es siempre un “proyecto-arrojado” (*geworfener Entwurf*).

El proyecto, por ende, en su determinación como arrojado, tiene que ser puesto en conexión con un desarrollo de la culpa,²³ entendida ontológicamente, es decir, sin mediación de una metodología succionada por el proceder de la *Vorhandenheit*. Esto quiere decir, *grosso modo*, que la culpa y el ser-culpable han de ser puestos y vinculados con el modo de ser del *Dasein* y, por ende, retraducidos en términos existenciales. En este sentido, Heidegger habla sobre la “carencia” (*Mangel*) (cfr. *SuZ*, p. 283), precisamente, en calidad de contraejemplo de lo que se quiere rescatar cuando se manifiesta la intención de ejercer un análisis fenomenológico-existencial sobre la culpa. Ahora bien, el carecer-de-algo puede servir de hilo conductor para un adentramiento más específico en la medida en que nos pone en relación con la vivencia de un “no” (*Nicht*). Mientras que la carencia puede ser desarrollada en términos cósmicos, como carecer de dinero para comprar una vivienda, el “no” es, según Heidegger, símbolo y expresión del “ser fundamento de una nihilidad” (*Grundsein einer Nichtigkeit*) (*SuZ*, p. 283), pues, *mutatis mutandis*, la experiencia, por decirlo así, intuitiva y empírica de carecer de algo, a pesar de constituirse como vía acreditativa para el análisis fenomenológico, sin embargo, está sustentada en una experiencia ontológica, la cual es entendida siempre como aquello que pertenece, de manera singularizada, a la experiencia

²³ En alemán, “culpa” (*Schuld*) o “ser-culpable” (*Schuldigsein*) tienen un sentido mucho más amplio que en el uso que se ejerce en lengua española, ya que ser-culpable, en alemán, puede significar, al menos: a) el hecho de tener deudas con o ante algo o alguien, b) deber algo, y c) los significados adyacentes a su sentido moral (cfr. *SuZ*, pp. 281 y ss., y Garrido-Periñán, 2017, pp. 159-182).

del ser del *Dasein*. Esta experiencia ontológica es la “nihilidad” (*Nichtigkeit*). De tal manera que Heidegger puede manifestar que la condición de posibilidad de ser-culpable ante algo o alguien se debe a que el *Dasein*, en sus entrañas, es ya culpable, en la medida en que su ser es, por entero, cuidado. Esta vinculación con el cuidado no es azarosa, ya que nos pone en alerta ante consideraciones que pudieran subsumir la culpa en un modo cósico de ser. Todo lo contrario: si la culpa es un correlato del cuidado, esto quiere decir que es el cuidado el que da cuenta de la culpa, no al revés. Por eso, el ser-culpable del *Dasein* tiene que ser vinculado con el horizonte de la temporalidad que este mismo ente siempre es. De ahí que Heidegger conecte el ser-culpable con los siguientes horizontes: a) el *Dasein* es culpable porque es “-yecto”, arrojado, no puede ser fundamento de sí, auto-determinarse (cfr. *SuZ*, p. 284); b) en cuanto “futurizante”, el *Dasein* es un pro-(yecto) desde posibilidades que implican una negación de una sobre otras, pues si elegimos algo, a su vez elegimos no hacer algo otro (cfr. *SuZ*, p. 285). Pero ¿por qué, entonces, hablar sobre la culpa y no, más bien, sobre la nihilidad o el carácter de cierta negación que envuelve el modo de ser de este ente llamado *Dasein*? Esta respuesta, la cual necesitaría un desarrollo explícito e independiente (cfr. Garrido-Perriñán, 2017, pp. 159-182), debería ser tenida muy en cuenta, en la medida en que Heidegger, no lo olvidemos, está tratando sobre la conciencia y, de alguna manera, de sus fenómenos adyacentes: buena y mala conciencia, los valores de lo malo y lo bueno, etc. No obstante, *pro domo* pensamos que podemos contestar a semejante pregunta: el tratamiento fenomenológico del ser-culpable, expresado en términos ontológicos, sólo se entiende si, en cuanto fundamento, está pivotando la experiencia de la mismidad, pues, siempre ya, con el problema relativo al ser-culpable, expuesto en “a”, de lo que se trata es de que el *Dasein* se recupere a sí mismo, haciéndose cargo de su “nihilidad” arrojada; en relación con “b”, lo importante es retomar una decisión que se decida resueltamente por sobre la impronta de “a”. Y, en nuestra opinión, es en “b” donde se juega todo el fundamento no sólo de nuestra investigación, sino de los fenómenos del llamado y la conciencia, pues, como manifestamos en la introducción del presente artículo, de lo que se trata es de dar cuenta del modo de hacerse cargo de lo abierto, por medio de la angustia, por el ser-para[vuelto-a]-a-la-muerte: el “ser-total” (*Ganzheit*) del *Dasein*. Si esto es verdad, lo que conlleva el horizonte “b” es que la comprensión, signada por una facticidad dispuesta afectivamente, implica un comprender de

índole ejecutivo, siendo análogo el hecho de que comprender sea igual a “hacerse cargo” (*übernehmen*) o “responsable” (*verantwortlich*) de lo que uno es (cfr. *SuZ*, p. 288). A esta experiencia resuelta la llama Heidegger “llegar-a-ser-libre” (*Freiwerden*) (*SuZ*, p. 287), la cual ha de ser entendida como correlato del querer-tener-conciencia. Y este “querer-tener-conciencia” (*Gewissen-haben-wollen*), por último, sólo es aprehensible si se pone en conexión con la mismidad del *Dasein*, entendida como “dejar-en-libertad” (*freigeben/Freigabe*) el sí-mismo propio (cfr. Garrido-Periñán, 2019b, pp. 175-200). Como se puede colegir, aquí se juega toda forma ontológica de responsabilidad, o sea, bajo la conformación de una mismidad que integre en su seno, en cuanto poder-ser más propio, y de manera análoga al hacerse-cargo, el no-hacerse-cargo, que es, justamente, el horizonte al que apuntaba la impronta afectiva de la facticidad, pues la elección —la de ser libre— se ejerce sobre el fondo indisponible de lo elegido, y el sí-mismo es su transformación en cuanto experiencia de la propiedad del *Dasein*.

7. Conclusión: la determinación de la mismidad y la modificación del horizonte de sentido

¿Cómo el *Dasein* se abre para sí? Ante tal cuestión, es menester retrotraernos a lo pensado sobre el estado de apertura implícito en el “ser-en” (*In-Sein*) (cfr. *SuZ*, pp. 130-180). Allí Heidegger da buena cuenta del modo en que, en cada caso, el *Dasein* se relaciona con su mundo como correlato del ser-en-el-mundo, ya que, para todo acto relacional, es supuesto un previo “estado de apertura” (*Erschlossenheit*) (cfr. *SuZ*, pp. 220-221). La determinación de la mismidad, en cuanto forma de tematización del ser-propio, ha de significar, si no se quiere caer en el proceder de la *Vorhandenheit*, una determinación que se lleve a cabo como correlato del estado de apertura del *Dasein* y, por ende, la tarea habrá de consistir en la posibilidad de vincular el poder-ser propio y singular con los momentos correspondientes a tal estado de apertura: la “comprensión” (*Verstehen*), la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) y el “habla” (*Rede*) (cfr. *SuZ*, pp. 134-166). Por eso, entre tanto, la determinación de la mismidad, en cuanto modo de apertura singularizada del *Dasein* sobre sí, tiene que apuntar al “instante” (*Augenblick*) de la posible unión de tales momentos. Esta determinación, de carácter unitario ya presentida en el cuidado, la llama Heidegger “resolución” (*Entschlossenheit*): “Este magnífico estado de apertura en propiedad, atestiguado en el *Dasein*

mismo a través de su conciencia —el silencioso proyectar dispuesto a la angustia hacia el más propio ser-culpable— [...]” (*SuZ*, pp. 296-297).²⁴ Aquí, quizás, lo más importante es el señalamiento de que todo acto resolutivo, proyectado como modo de ejecución del poder-ser en propiedad del *Dasein*, es un acto totalizante y holístico. La resolución realza el carácter vinculante, en relación con cada momento, abriendo así, para cada *Dasein*, una “situación” (*Situation*) individual, singular, intraducible para con el modo mediano de apertura relativo al unomismo, el cual siempre ya abre una “situación general” (*allgemeine Lage*) (*SuZ*, pp. 299 y ss.). Ahora bien ¿no parecen estas consideraciones, en torno a la mismidad, de nuevo, demasiado abstractas?

Pensamos que no. El *Dasein* siempre ya se constituye en relación cooriginaria con sus propios relatos²⁵ y, por ende, la determinación de la mismidad tiene que tomar la hechura de una *manera de ser*. También, por otro lado, la razón última de la mismidad, en el análisis de la resolución, tiene que ser desarrollada por cuanto esta mismidad lo que produce es una potenciación de la resolución, entendida como modalidad ejecutiva que se decide a ser conforme a la totalidad originaria atestiguada en el llamado de la conciencia, como algo que le va, de suyo, al *Dasein*. Para decirlo con Heidegger: la potenciación de la mismidad es como resultado de una *enfaticación del aspecto autorreferencial*, ya mentado con la expresión “por-mor-de” (*Worumwillen*), el cual ha de quedar ínsito en todo acto resolutivo. Esta modificación, dentro del comportarse del *Dasein*, tiene como consecuencia una reconducción del horizonte del sentido, por el cual se regula, comprende y ejecuta todo venir a presencia del ente. Tal realce en la significación aprehendida mediante el sentido, sobre aquello que es o aparece, toma la forma de la mismidad en la medida en que se pone en homologación con las estructuras singulares y existenciales del *Dasein*, modificándose, de esta manera, toda referencia

²⁴ “Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit — das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein — [...]”.

²⁵ *Grosso modo*, el *Dasein*, siendo un ser-en-el-mundo, es decir, un “comportarse” (*Sichverhalten*) proyectado en posibilidades de calado fáctico, no se instaura a sí-mismo, colocándose como el primer momento en la constitución, digamos de su subjetividad, sino que es, en igualdad de condiciones, cooriginario a sus relatos.

hermenéutica, todo acto valorativo y, por último, la misma ejecución, complicada en el acto, relativo al ser-en, de la comprensión.

La mismidad del *Dasein*, por tanto, puede ser entendida como una *reconducción*, la cual emerge del *modo autorreferencial potenciado* en el momento del llamado de la conciencia, un llamado decidido a ser resuelto y conforme a lo que es, el cual modifica la mirada o comprensión sobre los horizontes de sentido que sustentan al propio comportarse del *Dasein* “en-” (*in-*) el mundo: el mundo-entorno, donde se engloban las relaciones ocupacionales, el mundo-compartido, donde emerge el otro en tanto alteridad y, en definitiva, eso que somos (soy). La modificación de una mirada reconducida es, *eo ipso*, una modificación de la manera en la que ejecutamos lo que somos. Tal modificación ejecutiva no es si, antes bien, no es promovida por la mismidad, siendo su condición necesaria y suficiente.

Referencias

- Figal, G. (1991). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Anton Hain.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. Mohr Siebeck.
- Garrido Periñán, J. J. (2017). En busca del sí mismo perdido del *Dasein*: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 40, 159-182.
- ____ (2018). Horizontes fenomenológicos de la espacialidad en *Ser y Tiempo*: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein*. *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 150-174.
- ____ (2019a). La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75(285), 887-911.
- ____ (2019b). La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), 175-200.
- ____ (2020). Caminos y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución ontológica del mundo en *Ser y Tiempo*. *Trans/form/ação: Revista de Filosofía*, 43(número especial), 269-294.
- Heidegger, H. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.

- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken.* Vittorio Klostermann.
- ____ (1988). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Vittorio Klostermann.
- ____ (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 19. Platon: Sophistes.* Vittorio Klostermann.
- ____ (1995). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.* Vittorio Klostermann.
- ____ (2002). *Sein und Zeit.* Max Niemeyer.
- ____ (2006). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung.* Vittorio Klostermann.
- Hübsch, S. (1995). *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs.* Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. (2004). *Vorlesung zur Moralphilosophie. Vorlesung über allgemeine praktische Philosophie und Ethik. Nachschrift Kaehler.* Felix Meiner.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos.* Logos Verlag.