

Emergencias del ser: la finitud del ser en Fichte y Heidegger

Juan José Garrido Periñán*

Universidad de Sevilla

jjgarper@us.es

0. Introducción.

Todo pensador que se haya atrevido a atisbar el ser de las cosas es una metafísico. Un metafísico en un sentido exelso y eximio del término, pues éste fue el intento -desde otrora llevado a cabo por Platón- que toda filosofía ha soñado alcanzar: una explicación omnímoda de lo que realmente somos. De suerte que, en este mundo, todavía sigan habiendo metafísicos, atolondrados y subversivos a veces, sagaces y lúcidos las otras, para que la pregunta por algo así como el ser no se pierda entre tanta maraña de signos, datos, kilobytes, etc. La propia tarea de la filosofía reclama una metafísica que ha sido, por lo demás, el impulso que ha vertebrado esta meditación en torno al problema del ser en las filosofías de Fichte y Heidegger. Y cómo no, sin olvidar a Kant, quien nos mostró la fractura de este ensueño metafísico. La tesis que se maneja en el texto constituye una tentativa por articular, desde el problema del ser, la finitud – entendida ontológicamente- como el único modo posible de comprensión del ser. En este sentido, se ha pensado que, tanto Fichte como Heidegger, son pensadores que no denuestan la finitud, a pesar de las críticas heideggerinas que puedan existir al respecto de si Fichte, por mor del absoluto, olvida la finitud del propio ser. Que Heidegger piense el ser en el horizonte de la diferencia ontológica como finitud, esto es, como poder-ser, lo demuestra palmariamente la *analítica existencial* construida en *Ser y Tiempo* (1927), pero es más raro si decimos lo mismo sobre Fichte: ¿no reclama la “acción moral” [*Tathandlung*] un no-poder, una carencia, un anhelo, para ser? ¿no es éste el principio supremo para Fichte? Curiosamente, veremos cómo, si para Fichte el ser es acción, para Heidegger será “deber-ser” [*Soll-sein*], entendido, eso sí, como tarea de “apropiación” [*Eigentlichkeit*] de nuestra mas cercana y más real estructura ontológica: el *Dasein*.

Espero haber dejado claro, también, cómo absoluto y ser heideggeriano no están muy alejados, pues ambos son elementos de articulación y asentamiento explicativo para la finitud, para la acción moral. La finitud del ser, que atraviesa a todas las cosas, creemos que se

313

DICIEMBRE
2015

* Esta meditación ha sido posible al amparo de un estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura de Deporte (MECD) en relación a la convocatoria FPU13/00375.

comprende con el concepto fichteano de “imagen” [*Bild*]. La imagen, la conformación entendida como actividad que ésta implica, reclama que algo se dé, se contraponga. Y esto creemos que, salvando las distancias, une a Fichte con Heidegger.

1. Prolegómenos: Kant *dixit*.

La cuestión de la finitud, entendida ontológicamente, debe de hacernos pensar en Kant. Por esta razón, desde la definición kantiana que nos dice que *el ser no es un predicado real*, pensaremos, en un continuo dialogo entre Fichte y Heidegger, el problema de la finitud, o cómo la finitud es el horizonte inexorable para pensar la cuestión del ser.

1.1. El problema del ser a partir de Kant: ¿qué sucede con la finitud?

Kant, aparentemente un hombre de paz, tras su muerte, provocó una hendidura de tamaño colosal en el mundo filosófico: ¿cuál es el límite de nuestro propio conocer? ¿qué podemos conocer nosotros, seres finitos por naturaleza? La respuesta es, según el criticismo kantiano: “pues de veras muy poco”. ¿Y esto por qué? ¿cuál es el problema de que no podamos conocer, como otra vez, el *fundamentum absolutum* de todo ente? Principalmente, el problema reside en las condiciones de posibilidad del conocimiento, o que el conocimiento tiene posibilidad¹. La transformación del conocimiento en posibilidad, explica la revolución kantiana, su giro copernicano: de la realidad ya no cabe esperar más *dogmatismo*, es hora de reclamarle su legitimidad, entiéndase: de dilucidar los presupuestos de “aprehensibilidad” de todo ente. Es la hora de salir de la mayoría de edad para saldar deudas con un tiempo pasado de dogmas y creencias. Lo que podemos conocer nosotros, sujetos cognoscientes, no son las “cosas en sí” [*Ding an sich selbst*], sino lo proyectado por una conciencia, unidad rectora de toda fenomenalidad, una conciencia intencionada en algo que se da, en una afección, en la sensibilidad. Eso que se da, que el sujeto supone en la evidencia de su propio límite, es lo que, a nuestro juicio, la tradición ha denominado con el rótulo del “ser”. Y Kant tiene su tesis al respecto:

314

DICIEMBRE
2015

¹ Cfr. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (A 125), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1965. *Nota bene*: somos nosotros mismo los que ponemos y validamos el conocimiento, nosotros, seres finitos, los que colocamos algo así como un orden. En definitiva, si hay algo que permanece (*subiectum*) debe de radicar en nosotros, sujetos epistemológicos, sujetos llamados trascendentales. A partir de ahora, para nombrar la obra kantiana, utilizaremos la signatura *KrV*.

“El ser no es manifiestamente un predicado real, esto es, el concepto de algo que pueda agregarse al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí²”

Justamente, el ser no es un predicado real, no poder ser propiedad de las cosas, pues no lo aprehendemos, como sí lo hacemos, en cambio, del color rojo de una manzana, por ejemplo. El ser no es predictable a un fenómeno, aunque, por doquier, sea usada la expresión „la manzana es“. En la definición de que el ser es lo „puesto-allí“ [*Gegenstand*] -en cuanto objeto- por la actividad rectora de una subjetividad convertida en capacidad gestadora de formas³ [*Bild*], radica una „aceptación“ [*Annahme*] que debe ser pensada al igual que en la dialéctica fenómeno-noúmeno: para que el sujeto pueda poner algo así como una objetualidad, es menester presuponer que algo se da, a pesar de que no lo podamos conocer. Esta aporía, ha sido el caldo de cultivo de la determinación de todo neokantismo: somos escépticos, esto es, negamos que se puedan conocer las cosas realmente, o bien, al contrario, dilucidamos, como en el caso de Fitche, un sujeto-absoluto⁵ capaz de, en su inmanencia epistemológica, caber el mundo en tanto de sí. El escepticismo y el idealismo son intentos de apropiación de un *impasse* dejado atrás por Kant, son principios que, *grosso modo*, se gestan como actividades problemáticas de suyo: ¿hay alguna diferencia entre „verdad“ y „tener algo por verdadero“? ¿acaso, si sólo podemos conocer fenómenos y el ser no es un predicado real, qué nos queda, qué podemos conocer? Desde esta pregunta, creemos que puede ser fructífero el diálogo entre Fichte y Heidegger, justamente porque, más allá de la crítica heideggeriana al sujeto absoluto fichteano, la interpretación de éste servirá para tratar la polémica de la posibilidad de la aprehensibilidad de la cosa en sí, de un modo no sólo epistemológico- tal como Fitche lo

315

 DICIEMBRE
 2015

² KrV (A 598/B 626): “Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist boß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst”. Haremos, a lo largo de la meditación, nuestra propia traducción. No obstante, hemos tenido en cuenta las eximias traducciones existentes en lengua española de las obras de Kant, Fichte y Heidegger.

³ Cfr. *infra*, 2.

⁴ Heidegger, en una serie de seminarios para psiquiatras conocidos como “Seminarios de Zollikon”, en honor a la ciudad suiza (*Zollikoner Seminare. Herausgegeben von Medard Boss, Band 89*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 2006), pensando a raíz del problema de ser en Kant, explicita que toda determinación o “supuesto” [*Angenommen*] es posible sobre la base de una aceptación, fundamento de todo aparecer, es decir, para que podamos poner algo, es necesario que algo se dé, que lo aceptemos (apertura del ser). Nótese que esta aceptación no es de rango epistemológico, sino existencial-ontológica.

⁵ Véase lo que dice Kant en referencia al “hombre maravilloso” [*göttlichen Menschen*] (Cfr. KrV. A569/B597) que dota de sentido y unidad al conocimiento, en este caso el universo de las ideas de razón, carentes de fenomenalidad. A nuestro juicio, este hombre divino, o maravilloso, por esencia moral, no dista mucho del proteico yo fichteano.

⁶ Willaschek, M., *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2003.

entendió, en parte-, sino ontológico. Lo que nos interesa es el gesto de *titán* de Fichte: hacer cognoscible lo incognoscible a través de la estructura de la propia conciencia. Para ello sería conveniente advertir al lector que por conciencia no estamos entendiendo una unidad que sustente el fundamento epistemológico de todo ente, sino, principalmente, finitud. La pregunta kantiana, que a la vez afecta a Fichte, a nuestro entender, en la medida en que pregunta por el qué (cómo) puedo conocer [*Was kann ich wissen?*], está afirmando la inexorable determinación de toda finitud: el conocimiento humano es, *ipso facto*, limitado. Así lo piensa Heidegger:

“Todo poder que es dudoso, es en sí finito, co-determinado a través de un no-poder. La onnipotencia no sólo necesita, sino que no puede en absoluto preguntar por lo que ella puede, esto es, por lo que ella no puede⁷”

Limitados estamos porque nos he imposible conocer las cosas tal cual son. La distinción kantiana de la intuición entre *originarius* y *derivativus* así lo atestigua. Y es que el ser humano no tiene intuiciones extemporáneas: todo lo que conoce es ya conocido, ha tenido que existir ya antes⁸. Pero, entretanto, el canto nocturno dado por Kant, no tiene que desplazarnos hacia un estado de parálisis cognoscitiva, ni mucho menos. Esta mención radical, estructural para con la conciencia del sujeto, nos lleva a una honda paradoja, casi inexcusable: el sujeto es un ser finito, pero un ser finito que piensa⁹. Ésto es lo que, según Heidegger, constituye el problema que escinde el latido de toda metafísica: la articulación de la coyuntura entre finitud y pensamiento que, en su vocabulario, lo denomina con el rótulo de *Dasein*¹⁰.

⁷ Heidegger, M. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die Philosophische Problemlage der Gegenwart II Abteilung, Band 28*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997, p. 3: “Alles Können, das sich fraglich ist, ist in sich endlich, durch ein Nicht-Können mitbestimmt. Allmacht braucht nicht nur, sondern kann überhaupt nicht fragen, was sie kann, d. h. was sie nicht kann”.

⁸ Cfr. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik, I Abteilung, Band 3*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann ,1991, pp. 26, 31, 70 y 235.

⁹ Cfr. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, op.cit., (B. 72)

¹⁰ Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero –según pensamos– esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que “están-ahí” [Verhandenheit], le pertenece algo así como un “ahí” [Da]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el “camino” [Weg] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que, a lo largo de los años, ha sufrido una evolución en su significado. Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar donde acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que, con su modo de ser: la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser. Valga su

1.2. La finitud como encuentro: Fichte y Heidegger ante el no-yo y la nada.

No es un secreto que, para Fichte, el principio de todo ser es la acción moral [*Tathandlung*]. Por decirlo así, lo primero no es el ser, sino el deber. Esto significa, también, que, desde Fichte, haya un reconocimiento de la finitud, pues el deber desvela su propia imposibilidad, su intrínseco no-poder¹¹. El hecho indeleble de la acción, no debe entenderse, propiamente, como una lamentación que nos lleve a una impotencia epistemológica y ni mucho menos moral. Significa que lo que se ha llamado ser, o, antes, *cosa misma*, es un principio al que sólo le cabe, para poder-ser, conformarse en una acción. En el caso de Fichte, el principio de todos los principios, conformador y aglutinador de toda realidad, es el yo-absoluto¹². Heidegger va a pensar que este yo-absoluto es una forma de disimulo con respecto a la gran cuestión: la pregunta por el ser. Y lo es porque pone al ser como objeto, es decir, en la medida en que el yo consigue auto-determinarse como superación de todo no-yo – heteronomía-, en tanto totalidad absoluta de toda realidad, el ser no es pensado en su condición de garante de posibilidades donadoras de sentido, de posibilidades de ser. La crítica de Heidegger se asienta en la percepción nítida de que todo idealismo es un modo de fuga ante la finitud, pues, a diferencia de la mayor parte de la interpretación neokantiana, él verá que la cosa en sí, pensada como nada¹³, representa el límite que mueve al hombre a no olvidar su finitud. La cosa en sí no es un presupuesto metafísico, sino ontológico¹⁴. Que la finitud viene para quedarse, lo atestigua la interpretación heideggeriana – como sabemos heteroxa y peculiar- de Kant, su definición de ser entraña un asentimiento sin paliativos: para que podamos „poner-allí“ [Gegenstand] cosas, es necesario que algo se dé. Y esto es lo que, en palabra de

317

DICIEMBRE
2015

referencia en el *opus magnum* heideggeriano: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, pp. 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 50-63, 84, 114-117, 134-135, 143-144.

¹¹ Hegel, W-G. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, pp. 142-148. Piénsese en la pregunta kantiana *qué puedo conocer*.

¹² Fichte, J. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, vol. I. 2: *Werke 1793-1795*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart/Bad Connstatt, 1965, p. 296.

¹³ Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., pp. 16-18. Valga también la tematización que, en 1929, hace en su famoso *Was ist Metaphysik?* (*Wegmarken, I Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, pp. 103-122).

¹⁴ Debemos pensar que *la cosa en sí*, según Heidegger, no se conforma como presupuesto para, a través de un acción autodeterminante, ganar lo absoluto, ni tampoco puede utilizarse como recurso metodológico para ganar un ámbito que sirva para fundamentar un dominio de legitimidad de una conciencia trascendental –como en el caso de Husserl-, sino todo lo contrario, la cosa en sí es el modo cómo se muestra la propia finitud del *Dasein*. Justamente, *Da* y finitud, en este caso, significan lo mismo: dominios ontológicos donde se percibe – se asienta- la facticidad, *topos* de la existencia humana. Véase: Heidegger, M. *Der Deutsche Idealismus...* op. cit., pp. 47 y 50.

¹⁵ Fichte dirá que “el Yo pone originariamente, sin más, su propio ser”. Cfr. *Grundlage...* op. cit., p. 260.

Heidegger, no ha querido aceptar Fichte, queriendo superar la finitud a favor de un yo-absoluto, precisamente porque, desde la definición kantiana del ser como lo puesto [*setzen*] por el sujeto, el no-yo es pensando no como cosa real, efectiva en el mundo, sino como posibilidad de objetividad sin más¹⁶. Fichte necesita del no-yo en la medida en que no puede sustentar que el conocimiento surgue *ex nihilo*, desde el propio yo. Fichte nos ha hecho saber que el no-yo no es un principio ahí, puesto en una inmovilidad susceptible de contemplación. Más bien – y aquí está de acuerdo Heidegger- se está pensando que éste es „deber-ser“¹⁷: en la implementación de la actividad volitiva del yo que, con la deducción de sus categorías conformará el absoluto pensante, se fundamenta la imposibilidad de que el no-yo, *per se*, sea un objeto más del conocimiento. El no-yo es la „nada por autonomía“¹⁸, esto es, lo que permite que el objeto sea objetivo, y no un fenómeno desarticulado de la realidad. Sin el no-yo, la acción llevada a cabo por parte del yo sería ciega de suyo, incognoscible realmente.

Ahora bien, la crítica de Heidegger parece explicitar que Fichte es el pensador que, con un esmero denodado y un fingimiento digno de elogio, hace pasar por infinito lo que no es más que finito – el ser- . ¿Es esta crítica realmente acertada? Veámos lo que dice Heidegger:

“Siempre y cuando uno pueda mostrar que la posibilidad interna del ser está fundada en general en la nada, el concepto de ser es el documento más originario de la finitud, y cada comprensión del mundo tiene que parecer de la finitud”¹⁹”

318

DICIEMBRE
2015

1.3. Lo que nos define es el anhelo [*Sehnen*]: las carencias del existir.

La cosa en sí es una nada. Tanto Fichte, primero, como Heidegger, después, así lo piensan. Ahora bien, ¿cuál es el problema de fondo? ¿radicaría en la posibilidad de articular finitud y yo absoluto (infinito) a través de una acción autodeterminadora? ¿es ésta una tarea posible, legítima? ¿es este impulso un imposible? ¿es un anhelo?

¹⁶ Cfr. Heidegger, M. *Deutsche Idealismus...*, op. cit., p. 179: “Das Nicht-Ich ist nicht als wirkliches Objekt - ontisch - gesetzt, sondern die Möglichkeit der Objektivität überhaupt” [“El no-yo es no es un objeto ónticamente real, sino en realidad la posibilidad de la objetividad”].

¹⁷ Ibid., 107: “Mein Sein ist nie ein Vorhandensein, sondern was mir selbst zur Aufgabe anheimgegeben ist. Das Sein des Ich ist ein *Soll- Sein*” [“Mi ser nunca es un estar-ahí, sino lo que me está a mí mismo relegado en tanto tarea. El ser del yo es un *deber-ser*”]. Recuérdese también la proclama de Fichte “Tú debes, sin más” en *Grundlage...* op. cit., 450.

¹⁸ Cfr. Ibid., pp. 404-405.

¹⁹ Heidegger, M. *Deutsche Idealismus...*, op. cit., p. 342: “Sofern man zeigen kann, daß die innere Möglichkeit des Seins überhaupt auf das Nichts gegründet ist, ist der Begriff des Seins das ursprünglichste Dokument der Endlichkeit, und jede Erfassung der Welt muß von der Endlichkeit ausgehen”.

Fichte, en el §.10 de su *Grundlage der Wissenschaft des Parktischen*²⁰, muestra especial atención a este concepto: el anhelo es una suerte de necesidad interna que denota una carencia, un vacío o disgusto, que clama ser realizado, es decir, con la idea de anhelo, Fichte está explicitando que lo propio del sujeto es la carencia como principio, férreo e indeleble, de la subjetividad humana. Dicho de otro modo: la finitud. Por esta razón, la irrupción del yo absoluto no puede conformarse como presupuesto objetivo, dado de suyo en una objetividad, sino más bien constituye el presupuesto necesario de la intencionalidad posibilitadora de toda actividad trascendental: la acción o tarea. Más aún, el yo absoluto, o lo infinito, sirve para asentar la finitud en su propio modo de ser, hacerla comprensible, pues ¿cómo podemos entender el concepto de finitud racionalmente, un concepto que, por definición, está limitado por medio de su contra-concepto? ¿no es absurda la posibilidad de una finitud absoluta²¹? Si esto fuera así, no podríamos conocer nada y el saber sería una parodia hueca y estéril. El yo absoluto, por tanto, se da como propio modo de ser de la finitud, prefigurando un suelo para que ésta puede comprenderse de suyo, y no es un principio trascendente, más allá de la propia, en palabras de Heidegger, facticidad de la vida humana. Al igual que el ser de Heidegger, entendido como principio que posibilita la “aperturadad” [Erschlossenheit] de todo “venir-a-la-presencia” [Hervorbringen] del ente en la existencia fáctica del *Dasein*, el yo absoluto no puede ser visto como un objeto –o ente– que, con su inmanencia trascendente, esté más allá de la finitud (existencia). El yo absoluto es un principio universal que sirve para que podamos pensar la finitud, justamente como el ser heideggeriano a través de la diferencia ontológica, es el fundamento que, como apertura, permite que todo ente venga a la presencia, un fundamento que posibilita que algo así como “el ser” sea elemento de sentido.

319

DICIEMBRE
2015

2. La imagen [*Bild*]: la finitud en el ser humano.

Las distancias entre Fichte y Heidegger son grandes, ambos son pensadores de tiempos muy distintos, pero, en esencia, los dos son pensadores. Ser pensador quiere decir enfrentarse a los grandes problemas del mundo, los problemas de nuestra vida más radical. Desde esta

²⁰ Cfr. *Grundlage...* op. Cit., p. 431.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 447-448.

²² Este término también puede ser traducido como “estado de abierto” y, dentro de la analítica existencial heideggeriana, mienta una estructura básica del *Dasein*: que mientras éste exista, su existir consiste en estar abierto. ¿Abierto a qué? Al mundo, a las aficiones, al padecer, pues el *Dasein* humano, para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, es esa dimensión donde las cosas se dan y se reciben: el “ahí” del ser. Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 132-148 y 335-350.

suposición, creemos, que tanto a Fichte como a Heidegger, en sus proyectos filosóficos, les une la cuestión absimal de la articulación de lo finito e infinito²³, la de qué hacer con eso que llamamos *noúmeno* cuando, por doquier, nos manejamos con fenómenos limitados por las condiciones de posibilidad de toda experiencia: espacio y tiempo. Este es el problema que nos dejó Kant como legado, un desafío inquietante que ha conformado la mayor parte de la filosofía alemana del siglo XIX, y es la tentativa que mantiene prendados a ambos pensadores. A continuación, por tanto, pasaremos a ver como es posible pensar armónicamente los conceptos de anhelo [*Sehnen*] y esfuerzo [*Streben*] con los propios heideggerianos de propiedad [*Eigentlichkeit*] y actividad [*Bewegtheit*], en el horizonte filosófico de la imagen [*Bild*] del mundo, donde se asienta toda determinación cognoscitiva, teniendo presente, como sugiere nuestra tesis, que ambos son pensadores que, para pensar, no pueden evitar hacerlo desde la propia finitud del ente pensante: el ser humano.

2.1. La imagen: síntesis de un darse.

Fichte ha dicho en varias ocasiones, atendiendo a Kant, que lo que realmente existe, es decir, lo que realmente está ahí y es efectivo [*Realität*], lo tenemos que llamar imagen²⁴ [*Bild*]. Esta imagen es una síntesis de sensación e intuición, una síntesis ejercida por la acción de un sujeto que, correspondiendo al origen etimológico de *Bild*, forma, configura algo que se da y que está indeterminado por su naturaleza, el no-yo. El sujeto es, por tanto, un yo configurador [*bildende*]. Pero para que el sujeto pueda conformar una imagen, debe de haber algo que se dé, que se contraponga [*widerstrebt*] a la actividad moral del individuo: el anhelo y el esfuerzo son los síntomas de este imperativo de la acción proclamado por Fichte que, partiendo de una finitud inexorable e inviolable por estar vinculada a un no-yo, no permiten, a nuestro juicio, la disquisición meditativa de una proto-imagen²⁵ extemporánea. Por tanto, más

320

DICIEMBRE
2015

²³ Con esto no se quiere explicitar que, para Heidegger, el ser sea un infinito, un *Ens Summum*. Todo lo contrario: el ser de Heidegger está atravesado por las condiciones de posibilidad existencial de todo *Dasein*: finitud y facticidad. Permítaseme una cita propia: “Autor”...

²⁴ Cfr. Fichte, J. “Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre” en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, vol. I. 3: *Werke 1793-1795*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart/ Bad Connstatt, 1966, pp. 178-180.

²⁵ Se podría objetar, con razón, que el absoluto es una proto-imagen que permite fundamentar una unidad epistemológica en los diversos modos en los que el yo da forma o configura, pero, nuestra intención, justamente, es la de pensar la relación de esa formación – tarea del yo- con lo que se da. Y parar mientes ahí. En conclusión, evitamos el tema de si la imagen es un producto libre del yo, o cómo es posible que esté limitada por lo que se da, la cosa determinada, el no-yo.

allá de las derivas religiosas del último Fichte, rayana con la mística, pensamos que todo lo cognoscible, es decir, las imágenes, deben de estar emparentadas con algo que no es producto de la actividad del yo, aquello que se da.

2.2. Heidegger y la perversión de la imagen: el hacer propio y la movilidad como carácter del ser.

Heidegger lo tiene claro: para que podamos pensar, establecer conocimientos y distinciones categoriales, es necesario que algo se dé. Esto que se dá es el ser, la apertura²⁶ posibilitadora de toda concreción óntica. La forma en la que el existente se comporta con respecto a eso que se da, va a trazar buena parte del horizonte filosófico de la obra completa de Heidegger y tiene en *Sein und Zeit*, con la elucidación de una *analitica existencial*, un primer intento por acercar fenomenológicamente la cuestión de cómo es el comportarse²⁷ [Besorgen] del *Dasein* con respecto a su ser. El comportarse en medio de lo ente puede constituir un *dictum* que defina, en parte, el rótulo heideggeriano de *ser-en-el-mundo*. Justamente, el ente que está inmerso en el mundo, no puede salir de él, colocarse fuera como observador y contemplarlo, sino que tiene que bregar (existir) en el mundo. Por esta razón, en un escrito de 1938, *Die Zeit des Weltbildes*²⁸, Heidegger puede equiparar imagen [Bild] con modernidad, es decir, con la época moderna. Sobre todo, desde su análisis de la filosofía cartesiana²⁹, pues desde la imanencia de un *cogito* pensante todo lo que se dé, enfrente de él, debe de ser un objeto [Gegenstand] - si de veras es comprensible- „puesto“ [setzen] por éste. La imagen (moderna) para Heidegger es una perversión ontológica que ha hecho de la relevancia del darse del ser, mera condición de disponibilidad epistemológica, al amparo de un „engranaje“ [Ge-stell] que

321

DICIEMBRE
2015

²⁶ Esta “aperturabilidad” [Erschlossenheit] a lo largo de la obra de Heidegger, se ha entendido como “darse” [es gibt], como “iluminación o claro del ser” [Lichtung] e incluso tempranamente como “luz del ser” [Licht des Seins]. Lo realmente importante es comprender que el ser es lo que posibilita toda determinación, es aquello que brinda la posibilidad del *comportarse con respecto a algo*. La paradoja de todo esto, que a su vez define la *diferencia ontológica*, es que el ser no es un ente, ni suprasensible, ni trascendente ni extra-histórico, sino la “mismidad” [Selbst] del *Dasein*, es decir, su finitud, su “ahí”.

²⁷ Este comportarse, en un plano ontológico, quiere enfatizar que al *Dasein* le pertenece una “ligazón con el mundo” [Weltbezogenheit], es decir, que para definirse el *Dasein* necesita hacerse desde y con el mundo, no fuera de él. Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., 52-63.

²⁸ Cfr. Heidegger, M. *Holzwege*, I Abteilung, Band 5, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1977, pp. 75-114.

²⁹ Cfr. Heidegger, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, II Abteilung, Band 17, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994, p.195. En este curso en la Universidad de Friburgo del año 1923, Heidegger verá en Descartes la figura que inicia, en líneas generales, la época moderna, en un desplazamiento, promovido por la imanencia de un *cogito*, de la cuestión de la *alethéia* por lo *verum*. Entonces, a partir de Descartes, la verdad va a ser entendida como lo percibido por un sujeto que piensa bajo las condiciones de la validez y la certeza racional, matemática. Recuérdese que los griegos no poseían la noción de sujeto en tanto *subiectum*.

pre-dispone todo lo ente bajo criterios de calculabilidad y disposición³⁰. La salida heideggeriana a este *faktum* histórico es que el ser de lo ente no es susceptible de una conversión óntica. En otras palabras: el ser no puede pensarse como ente. ¿Y qué hacemos, pues? ¿Vivimos en un continuo discernimiento por esclarecer las condiciones de fenomenalidad de la diferencia ontológica? ¿nos refugiamos en una cabaña para, desde allí, vivir en un *ethos* propio y provincial?

La propuesta heideggeriana, al menos para el Heideger de la década de los 20, consiste- para conseguir una „vida propia“ [*Eigentlichkeit*]- en transparentar la estructura ontológica de lo que somos: ente devenidos en un mundo, que debemos ser en él y desde él, enfrentados en un combate con nuestra propia muerte³¹. Este combate, que otrora constituyó el gesto de titán fichteano por pensar lo absoluto desde una finitud radical, es posible bajo la condición de que el yo -para Heidegger algo más nimio como el *Dasein*-, es pura actividad³² [*Bewegtheit*]. Precisamente, el ser del *Dasein* consiste en estar volcado en una serie de intencionalidades que lo definen y atrapan, porque lo propio de éste es „estar-ocupado-en-algo“ [*aus-sein-auf-etwas*] – yo diría que atrapado en las cosas-. Como le sucedió a la premisa fichteana, la tarea de vivir en propiedad, se ha de realizar atendiendo a la determinación exterior o heteronomía; para Heidegger, en cambio, la tarea, o existencia, se despliega dentro del ámbito de un mundo inseparable al propio *Dasein*, que lo constituye³³. Esta es la razón de que la acción humana radique en salir de un estado dogmático, donde la estructura de la existencia se evade, se maquilla. Esta estructura es archiconicida, tiene el nombre del „uno“³⁴ [*das Man*]. ¿No es este estado impersonal, que te dice lo que debes hacer, cómo debes vestirte, cómo debe uno vivir, lo mismo que Fichte quería expresar con su conocido *dictum* sobre el *trozo de lana*³⁵?

322

DICIEMBRE
2015

³⁰ Piénsese en el criterio cartesiano de lo claro y distinto, es decir, en la certeza.

³¹ Cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 88-87; 144, 148, 300, 343, 353-355, 412.

³² Para una comprensión del concepto en la obra de Heidegger, recomiendo la lectura que hace éste de la elucidación aristotélica de *kinesis*. (Cfr. *Der Grundprobleme der Phänomenologie II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann ,1989, pp. 332-333, 356-343-349, 355-356). La movilidad denota el carácter cinético de la existencia del *Dasein* por su carácter de “arrojado” [*Geworfenheit*] en el mundo. En otras palabras, que para ser, el *Dasein* tiene que hacerse ante “el uno” [*das Man*] y el reconocimiento de la finitud, el “ser-para-la-muerte” [*sein-zum-Tode*].

³³ El ente humano que somos es ontológico en la medida en que es abrazado por un “ahí” [*Da*]. Este ahí es la dimensión de relevancia ontológica de un ente como el humano y, desde él, éste debe proyectar su existencia; a partir de él, es como el humano puede pensar algo así como un ser.

³⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 113-130; 184; 188; 252-255; 268; 274; 300, 339, 424.

³⁵ Cfr. *Grundlage...* op.cit., p. 326.

3. Conclusiones: la necesidad de la tarea y del darse.

Salvando las distancias entre los dos pensadores, sobre todo en la cuestión según la cual ambos abordan la pregunta por el ser, pensamos que es posible un acercamiento en la manera cómo piensan la finitud, más si cabe, desde la forma en la que reclaman para el humano una tarea. La tarea es la proclama de una lucha contra el *dogmatismo* y el *escepticismo*, que se fundamenta, desde la percepción ontológica de que el ser no un principio, por definición, puesto, susceptible de una contemplación desinteresada, sino que, para comprenderlo, ora hay que autoderminarlo bajo el horizonte de un yo-absoluto, ora es la apertura, que en su diferencia ontológica, posibilita que los entes se den, tenga un sentido y puedan ser pensados. Reconocemos, por tanto, las diferencias entre Fichte y Heidegger, diferencias casi insalvables en su mayor parte, que se acentúan, sobre todo, en la forma en la que piensan al sujeto humano: Heidegger ha intentado, a través de su camino pensante, „destruir“ [*Abbau*] esta categoría, para él, tan capciosa, a fin de dilucidar la cuestión del ser. Pero de la misma forma en la que reconocemos las distancias, observamos un acercamiento en la intención filosófica de ambos, ya que ambos parten de la premisa de que el ser constituye una tarea, una acción, un poder-ser. Y no lo olvidemos, este acercamiento ha sido posible porque el pensar, el de Fichte y el de Heidegger, pasando por su lectura del abismo kantiano, han reclamado para así un darse, un ser.

323

DICIEMBRE
2015

4. Bibliografía.

4.1. Bibliografía primaria.

Fichte, J (1966): “Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre” en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, vol. I. 3: *Werke 1793-1795*, , Stuttgart/Bad Connstatt, Bayerische Akademie der Wissenschaften.

– (1965): “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,” en *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, vol. I. 2: *Werke 1793-1795*, Stuttgart/ Bad Connstatt, Bayerische Akademie der Wissenschaften

Hegel, W-G (1986): *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 5, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Heidegger, M (2006): *Zollikoner Seminare. Herausgegeben von Medard Boss, Band 89*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann,

– (1994): Heidegger, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung, II Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann,

– (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik, I Abteilung, Band 3*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann,

– (1989): *Der Grundprobleme der Phänomenologie II Abteilung, Band 24*, , Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

– (1986): *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.

– (1977): *Holzwege, I Abteilung, Band 5*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann,

– (1976): *Wegmarken, I Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

Kant, I (1986): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Willaschek, M. (2003): *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

4.2. Bibliografía secundaria.

324

DICIEMBRE
2015

Fichte (2005): *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Akal.

– (1999): *Doctrina de la ciencia 1811*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Akal

– (1975): *Doctrina de la ciencia*, trad. Juan Cruz, Buenos Aires, Aguilar.

Kant, I (2005): *Critica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid.