

## ***Ser y tiempo* en la fenomenología ontológica sartreana: ipseidad y cogito prerreflexivo**

JUAN PABLO COTRINA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Jean-Paul Sartre anotaba en su diario de guerra el 1 de febrero de 1940 y en pleno campo de concentración: “Si quiero comprender la dosis de libertad y destino en lo que se llama ‘padecer una influencia’ puedo reflexionar sobre la influencia que Heidegger ejerció en mí. A veces, en estos últimos tiempos, esta influencia me pareció providencial (...)”<sup>1</sup>. Y es, precisamente, esta influencia que hoy, reunidos para conmemorar los 90 años de uno de los libros más importantes e inspiradores como es *Ser y tiempo*, deseamos dar a conocer a través de este trabajo que pretende, en primer lugar, mostrar las circunstancias históricas y personales que provocaron el encuentro de Sartre con Heidegger, encuentro que está mediado por la lectura de *Ser y tiempo*; en segundo lugar, explicitar la idea de *ipseidad* que Heidegger desarrolla en su obra capital y que, a nuestro modo de ver, es la principal influencia para la filosofía sartreana, sobre todo para su etapa onto-fenomenológica; y, por último, desarrollar cómo, a partir de la idea de *ipseidad*, aunque no la única, Sartre pudo repensar la noción del *cogito* heredado de la modernidad y así llegar a una de sus más importantes ideas en el ámbito fenomenológico, la de un *cogito* prerreflexivo.

### **§ 1. Sartre y la lectura de *Ser y tiempo***

Sartre refiere que su primer contacto con *Ser y tiempo* fue durante su estadía en Berlín entre los años 1933-1934: “en Berlín en el mes de diciembre compré *Ser y tiempo*, y resolví empezar a leerlo en Pascua, reservando el primer semestre al estudio de Husserl”<sup>2</sup>. Recordemos que el principal motivo del viaje a Berlín no fue leer a Heidegger, sino dedicarse al estudio de Husserl, cuya obra no era muy conocida en Francia en aquellos años. Es por ello que, a excepción de un par de artículos y, sobre todo, del trabajo de Levinas titulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*<sup>3</sup>, no había estudios referentes a la obra del fundador de la fenomenología, menos aún traducciones. Es por esta necesidad de conocer a profundidad esta nueva filosofía que Sartre viaja a Alemania. Allí, según nos cuenta él mismo, comenzó a leer *Ser y tiempo*, movido, quizás, por conocer mejor al movimiento fenomenológico que por ese entonces ya se oía

---

1 Sartre, Jean-Paul, *Diarios de guerra XI de 1939 - III de 1940*, Buenos Aires: Losada, 1985, p. 187. En adelante, citado como *Diario*.

2 *Ibid.*, p. 188.

3 Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: VRIN, 1994.

hablar en Francia en algunos sectores académicos, y en cual se incluía también a Heidegger como parte de él. Sin embargo, antes de continuar dando a conocer cómo fue este primer encuentro de Sartre con *Ser y tiempo*, es necesario apuntar que ya desde hace algunos años antes de su viaje a Berlín Sartre tenía conocimiento de Heidegger a través del conde Kuki<sup>4</sup>, un estudiante japonés que fue alumno de Heidegger en Marburgo y que en 1928 se traslada a París para conocer mejor la filosofía francesa siendo allí alumno de Sartre. Además, hay otra versión que manifiesta que Sartre también tuvo noticias de Heidegger por su amigo español Fernando Gómez quien fue alumno de Husserl y amigo de Heidegger, pero que abandono la filosofía para dedicarse al arte instalándose en París<sup>5</sup>. Así, queda claro, entonces, que es en Berlín donde se produce el verdadero encuentro de Sartre con Heidegger, ya que es allí donde Sartre accederá por primera vez a la obra que hoy celebramos: *Ser y tiempo*.

Ahora bien, la primera lectura de Sartre de *Ser y tiempo* no fue del todo satisfactoria por esos años, ya que apenas pasó las 50 primeras páginas del libro. Esto fue a causa de la fuerte influencia que Husserl había ejercido sobre él: tal influencia no le permitió comprender la intención fundamental de la obra y menos aún el vocabulario completamente nuevo de Heidegger para la filosofía. Así nos describe Sartre la impresión que provocó esta primera lectura:

lo esencial era por supuesto la repugnancia que me producía asimilarme a esa filosofía bárbara, tan poco sabia después de la genial síntesis *universitaria* de Husserl. Con Heidegger, se diría que la filosofía hubiera recaído en la infancia, no reconocía ya en ella los problemas tradicionales: la conciencia, el conocimiento, la verdad y el error, la percepción, el cuerpo, el realismo y el idealismo, etc.<sup>6</sup>

En esta cita podemos ver que aquello que le produjo rechazo a Sartre de esta primera lectura de *Ser y tiempo* fue la ausencia de temas que él, formado en la filosofía francesa de inspiración cartesiana, como la de Bergson, creía fundamentales para la filosofía. Es por ello que le resultó más comprensible y asimilable una filosofía como la de Husserl, que mantenía la terminología, más no el sentido, de la filosofía tradicional, que una filosofía como la de Heidegger, cuya crítica a la modernidad, produjo el rechazo de dicha terminología. De

---

4 Para conocer a profundidad la relación entre el conde Kuki y Sartre puede consultarse: Light, Stephen, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre. Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.

5 Gerassi, John, *Jean-Paul Sartre. La conciencia odiada de su siglo*, traducción de María Victoria Mejía, Bogotá: Norma, 1993, pp. 34-35.

6 *Diario*, pp. 188-189.

ahí que Sartre se sienta más unido a Husserl intelectualmente: “Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de *cartesianismo*. Yo era husserliano y lo seguiría siendo por mucho tiempo”<sup>7</sup>. Bajo la influencia de Husserl Sartre realizó cinco trabajos: *L’imagination* (1936)<sup>8</sup>, *La transcendance de l’ego* (1936)<sup>9</sup>, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité* (1939)<sup>10</sup>, *L’imaginaire* (1940)<sup>11</sup> y *Esquisse d’une théorie des émotions* (1939)<sup>12</sup>. Esta última obra formaba parte de una obra mayor denominada *La psique* que ya había alcanzado alrededor de cuatrocientas páginas en tres meses, pero se interrumpió. El motivo principal, según nos dice Sartre, es el desencantamiento que le iba produciendo la filosofía de Husserl al ir evolucionando desde un “realismo” valorable de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) a un “idealismo” inadmisibles de las *Meditaciones Cartesianas* (1929): “poco a poco sin que yo me diera mucha cuenta, las diferencias se acumulaban, un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir”<sup>13</sup>. Este idealismo se ve reflejado, para Sartre, en la forma como Husserl concibe a la conciencia a partir de *Ideas I*, ya que para él dicha concepción roza el solipsismo, del que no podrá deslindarse completamente Husserl ni aun apelando a la intersubjetividad monádica. De esta manera, y a pesar de poder nosotros encontrar serías limitaciones por parte de Sartre en la recepción de Husserl, podemos decir que a partir de este desencantamiento respecto del maestro Sartre decide buscar otro modo de hacer filosofía, un modo en el cual esté presente nuestra relación concreta con el mundo. Y es aquí donde Sartre vuelve a encontrar a *Ser y tiempo* y, con esta obra, a un Heidegger distinto a su primera lectura.

---

7 *Ibid.*, p. 188.

8 Sartre, Jean-Paul, *L’imagination*, Paris: PUF, 2012.

9 Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l’ego. Esquisse d’une Description phénoménologique*, Paris: VRIN, 2012. En adelante, citado como *TE*.

10 Sartre, Jean-Paul, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*, en *Situations philosophiques*, Paris: Gallimard, 2014.

11 Sartre, Jean-Paul, *L’imaginaire*, Paris: Gallimard, 2005.

12 Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d’une théorie des émotions*, Paris: Gallimard, 2011.

13 *Diario*, p. 189.

La segunda lectura de *Ser y tiempo* se da en el año 1939, cuando Sartre forma parte de la movilización del ejército francés. Allí, bajo el cargo de meteorólogo, Sartre tiene tiempo suficiente para releer a Heidegger. Esta relectura está motivada profundamente por las circunstancias de la guerra que él ya vive desde un año antes: “las amenazas <de la guerra> del 38 y después del otoño, me llevaban lentamente a buscar una filosofía que no fuera solamente una contemplación, sino una sabiduría, un heroísmo, una santidad, cualquier cosa que me permitiera aguantar”<sup>14</sup>. Es así que *Ser y tiempo* llega de nuevo a Sartre, a un Sartre que se siente comprometido totalmente en su situación y que exige de la filosofía ese mismo compromiso, pero esta vez la lectura de esta obra no revelará al Heidegger representante de una filosofía bárbara y antiacadémica de la primera lectura, sino a un Heidegger capaz de hacer comprender ese mismo compromiso que nos vincula a nuestra situación en el mundo. A partir de esto podemos entender el motivo por el cual Sartre valora de esta segunda lectura de *Ser y tiempo* dos ideas: la historicidad y la autenticidad. Esta última, para Sartre, ya lleva una connotación ética, como lo dirá más tarde en *El ser y la nada* (1943)<sup>15</sup>.

Luego de la lectura de 1939, formando parte de la movilización del ejército francés, Sartre será tomado prisionero en 1940 por los alemanes. En ese periodo de cautividad Sartre vuelve a realizar una tercera lectura de *Ser y tiempo* con un ejemplar que le es obsequiado clandestinamente por un abad alemán antinazi<sup>16</sup>. Paralelamente, Sartre va anotando en su diario algunas críticas y comentarios de su lectura. Ello le servirá más adelante para la realización de *El ser y la nada*, obra que mostrará una clara influencia no solo de Husserl, sino, y sobre todo, de Heidegger, un Heidegger que, a diferencia de Husserl, según Sartre, tenía algo de “patético”: que se expresaba en temas como la “muerte”, “destino”, “nada”, los cuales, aun siendo incomprensibles para mucha gente, llegaban en el momento oportuno<sup>17</sup>. Es por ello que Sartre verá en su encuentro con Heidegger, a partir de su lectura de *Ser y tiempo*, una cierta “correspondencia histórica”:

es verdad que hay una relación de correspondencia histórica entre nuestra situación y la suya. Y una y otra son el desarrollo de la guerra del 14, se sostienen. Por eso es que puedo descubrir esta asunción de

---

14 *Ibid.*, p. 189.

15 Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 2016. En adelante, citado como *EN*.

16 Cohen-Solal, Annie, *Sartre 1905-1980*, Paris: Gallimard, 1985, p. 216.

17 *Diario*, p. 191.

su destino de alemán en la Alemania miserable de postguerra para ayudarme a asumir mi destino de francés en la Francia del 40<sup>18</sup>.

De esta manera, hemos tratado de mostrar, en este primer punto, las circunstancias centrales que llevaron a Sartre a la lectura de *Ser y tiempo*, una obra cuya influencia marcará gran parte de su filosofía, en especial la influencia de una idea que, como dijimos en la introducción de nuestro trabajo, será de una importancia crucial para su etapa onto-fenomenológica: la idea de *ipseidad*. Veamos a grandes rasgos en qué consiste esta idea en el planteamiento heideggeriano.

## § 2. La idea de *ipseidad* en Heidegger

Desde sus primeras lecciones de 1919 en Friburgo, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el joven Heidegger manifestó su rechazo a la idea de sostener la existencia de un yo como vínculo necesario de nuestra propia vivencia. Este rechazo tiene un fundamento estrictamente fenomenológico, ya que se ampara en la intuición cuya importancia es reconocida por Heidegger<sup>19</sup>: “no solo no se comprende *inmediatamente* un yo, sino que al ampliar el campo de la intuición (...) se ve que el sentido de la vivencia no guarda ninguna relación con un yo singular (...) *el yo y la, de alguna manera, necesaria referencia al yo quedan fuera de alcance de la simple observación*”<sup>20</sup>. La intuición, entonces, revelaría que en toda vivencia no existe ninguna relación a un núcleo egológico y, a pesar de ello, para Heidegger, la vivencia siempre se da con un carácter de mismidad que le es inherente. Esta mismidad de la vivencia se da a partir de lo que Heidegger denomina “a-propiación”

---

18 *Ibid.*, pp. 191-192.

19 Heidegger en su curso de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, manifiesta que hay tres descubrimientos decisivos para fenomenología: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido auténtico de lo *a priori*. Entendiendo por intuición “un aprehender simple de lo categorial”. Este aprehender “se halla implícito en la más cotidiana de las percepciones, en cualquier experiencia” (Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, tomo 20, Jaeger, Petra (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979, p. 34. En adelante, citado como GA 20 [Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, p. 71. En adelante, citado como PHCT].

20 Heidegger, Martin, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, tomo 56/57, Heimbuchel, Bernd (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 68-69. En adelante, citado como GA 56/57 (Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, traducción de Jesús Adrián, Barcelona: Herder, p. 83. En adelante, citado como IF).

(*Ereignis*): “a-propiación no significa que yo me apropie de la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar (...). Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive solo así”<sup>21</sup>. Con esta noción de “apropiación” Heidegger nos muestra, desde sus primeras lecciones, otra posibilidad de poder pensar la relación con nuestra propia vivencia. Esta relación no es objetiva ni temática, en el sentido de que un yo se dirija reflexivamente hacia su vivencia y la tome por objeto, sino, es preteórica. Lo preteórico indica el carácter de nuestra experiencia originaria a partir de la cual vivimos en el mundo fácticamente sin tematización alguna de nuestra vivencia. Sin embargo, esto no quiere decir que vivamos en el mundo ignorándonos a nosotros mismos, al contrario, en toda vivencia ya existe una comprensión de sí. Esta comprensión de sí es una característica primordial de nuestro vivir factico y que Heidegger, en sus lecciones de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, verá en esta el fenómeno del “tenerse a sí” (*sich-haben*):

el tenerme a mí mismo no es un mirar fijamente un objeto, no es fijación, sino el vivo proceso de ganar y perder la familiaridad con la vida misma concreta; en tanto proceso, no es ningún detenerse en un objeto, sino (...) un provenir y un inclinarse en el que *soy comprensible para mí mismo* de un modo vivo, aun cuando lo experimentado pueda representar para mi existencia el más arduo enigma. El nexa *comprensible es la vida misma, y en ella tengo mi sí mismo*<sup>22</sup>.

En estas mismas lecciones que acabamos de aludir Heidegger hará una distinción dentro de lo que él denomina el mundo de la vida (*Lebenswelt*), que es el mundo en donde se desarrolla nuestra vida fáctica. Así, él distinguirá en este mundo de la vida tres mundos: el *mundo circundante (Umwelt)*, que es el “suelo de experiencia” en el cual vivimos ocupándonos preteóricamente y que puede ser el suelo, también para las distintas ciencias teóricas; el *mundo compartido (Mitwelt)*, que es el mundo en donde nuestras experiencias están relacionadas con nuestro prójimo con el cual convivimos. Este mundo compartido es el fundamento, para Heidegger, de toda ciencia de la sociedad humana. Y, por último, el *mundo del sí mismo (Selbstwelt)*, que es el mundo en el cual nuestras experiencias se dan en primera persona, es decir, toda vivencia en el mundo se da desde una mismidad que experimenta esa vivencia como suya. Esa mismidad

---

21 *Ibid.*, p. 75 (*ibid.*, p. 91).

22 Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, *Gesamtausgabe*, tomo 58, Gander, Hans-Helmuth (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993, p. 165. En adelante, citado como GA 58 (Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Francisco Lara, Madrid: Alianza Editorial, p. 174. En adelante, citado como PF).

expresa, para Heidegger, cierta “centralidad” de nuestra vida, aunque no destacada<sup>23</sup>, ya que en nuestro vivir fáctico estamos sumergidos en nuestra experiencia del mundo sin ninguna tematización objetiva de nosotros como experimentantes. A este mundo del sí mismo, remiten, según Heidegger, el mundo circundante y el mundo compartido porque es desde este mundo del sí mismo de donde se articula el mundo de la vida:

el *mundo de la vida*, el mundo circundante, el mundo compartido y el del sí-mismo, es vivido en una situación del sí-mismo. Lo que comparece en el mundo de la vida comparece en una situación del sí-mismo. El mundo de la vida se manifiesta de tales y cuales modos en y para cada una de las situaciones del mundo del sí-mismo. Esta *estabilidad* lábil, fluyente, del mundo del sí-mismo define siempre en cuanto carácter situacional el ‘de algún modo’ del mundo de la vida<sup>24</sup>.

Ahora bien, a partir de estas ideas de “a-propiación”, “tenerse a sí” o “mundo del sí mismo”, Heidegger ya está concibiendo desde sus primeros años lo que en *Ser y tiempo* (1927) denominará la *Jemeinigkei*t (ser-cada-vez-mío) que constituirá el carácter ontológico fundamental del *Dasein*. La *Jemeinigkei*t designa el hecho de que todo *Dasein* está entregado a sí mismo, que su ser le compete solo a él. En este carácter del *Dasein* se centra el cuidado de sí, es decir la preocupación por su propia existencia. Esta preocupación de sí no es para Heidegger algo de que lo *Dasein* puede desligarse, al contrario, el *Dasein*, como diría Sartre, está condenado a asumir y hacerse responsable de su ser. Es por ello que Heidegger dirá que “‘la esencia’ del *Dasein* consiste en tener-que-ser (*Zu sein*)”<sup>25</sup>. La *Jemeinigkei*t, a su vez, no expresa de ningún modo, como cree Taminaux<sup>26</sup>, la idea de un Yo ni de un sujeto, considerado este como *hupokeimenon*, sino, estaría más cerca “a la *Meinheit* de la que habla Husserl, incluso con la *ipseité* de Sartre”<sup>27</sup>. Esto quiere decir que con la *Jemeinigkei*t Heidegger estaría mostrando que todo comportamiento del *Dasein* en el mundo lleva en sí un sentido de pertenencia ineludible en primera

---

23 Heidegger refiere: “toda vida anímica vive de algún modo centrada en un sí-mismo –si bien de forma no destacada. Este fenómeno es ocultado fácilmente, por lo que puede creerse que la vida toda está determinada por el mundo circundante. No obstante, una consideración más cercana muestra la agudización de la vida fáctica hacia una vida del sí mismo” (PF, p. 216) (“*jedes seelische Leben lebt in irgendeiner Art **zentriert** in einem Selbst - wenn auch in unabgehobener Weise. Dieses Phänomen wird leicht verdeckt, so daß man glauben kann, das ganze Leben sei bestimmt durch die Umwelt*” [GA 58, p. 206]).

24 GA 58. p. 62 (PF, p. 73).

25 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübinga: Max Niemeyer, p. 41. En adelante, citado como *SZ*. (*Ser y tiempo*, traducción de José Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2006, p. 63. En adelante, citado como *ST*).

persona que expresaría cierto carácter de *posesión de sí mismo*<sup>28</sup>: “la referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío de este ente– tiene que connotar siempre el pronombre personal ‘yo soy’, ‘tú eres’ (...) Y, por otra parte, el *Dasein* es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el *Dasein* es cada vez mío”<sup>29</sup>. Sin embargo, este sentido de responsabilidad y pertenencia en primera persona que expresa el fenómeno existencial de la *Jemeinigkeit* puede dar lugar, para Heidegger, a dos modalidades distintas de este fenómeno. Por un lado, el *Dasein*, como refiere Heidegger, “puede ganarse a sí mismo”<sup>30</sup>, es decir, puede asumir responsablemente su ser, su propia mismidad. Al hacer esto el *Dasein* estaría existiendo bajo el modo de la *propiedad (Eigentlichkeit)*. Para designar la existencia del *Dasein* en esta modalidad Heidegger utiliza la expresión *Selbstheit* (sí-mismo o *ipseidad*). Por otro lado, el *Dasein*, también, “puede perderse a sí mismo”<sup>31</sup>, es decir, puede rehuir a la responsabilidad de su propia existencia y entregar esta responsabilidad a los otros. Con ello, el *Dasein* rechaza su propia mismidad, su pertenencia en primera persona, y prefiere existir bajo el dominio del Uno (*das Man*) que expresa la perspectiva en tercera persona. A esta modalidad existencial en la que el *Dasein* regularmente ya ha sucumbido Heidegger la denomina *impropiedad (Uneigentlichkeit)* y designa bajo la expresión *Man-selbst* (uno mismo) la existencia del *Dasein* en esta.

---

26 Para Taminiaux la idea de *ipseidad* o “sí mismo” que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* está fuertemente influenciada por Husserl. Es por ello, que para él la *egoidad (egoité)* no está ajena al *Dasein*. Cfr. Taminiaux, Jacques, “La herencia husserliana en la noción heideggeriana del *Selbst*”, en: Rizo Patrón de Lerner, Rosemary (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero, 1993, p. 225.

27 Adrián, Jesús, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Barcelona: Herder, 2016, p. 155. En adelante, citado como *Guía*.

28 Eduardo Rivera en su artículo “*Jemeinigkeit*” manifiesta: “Pero, en la *Jemeinigkeit*, además de la absoluta singularidad ejecutiva, hay otro aspecto distinto, que está íntimamente relacionado con el primero: el momento de la ‘*meinigkeit*’, de la ‘*miidad*’, si se me permite esta palabra horrible. La *miidad* es el *factum* de ser mío. ¿Qué quiere decir esto de ‘mío’? Quiere decir que el *Dasein* solo es ‘lo que’ es, en tanto que se posee a sí mismo, que está entregado a la responsabilidad de sí mismo” (Rivera, Jorge Eduardo, “*Jemeinigkeit*”, en: *Seminarios de Filosofía*, n° 11 (1998), pp. 88-89.

29 SZ, p. 42 (ST, p. 64).

30 *Loc. cit.* (*Loc. cit.*).

31 *Loc. cit.* (*Loc. cit.*).

De esta manera, tanto la propiedad como la impropiedad son modalidades de un único fenómeno existencial que sería la *Jemeinigkeit*: “ambos modos de ser, propiedad e impropiedad (...), se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío”<sup>32</sup>.

De estas dos modalidades la que ocupa mayor preeminencia en el desarrollo de la analítica existencial de *Ser y tiempo* es la de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Según nos dice Heidegger, no debemos tomarla como una deficiencia del *Dasein*, sino, al contrario, “la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”<sup>33</sup>. Esta determinación impropia se da desde la comprensión que el *Dasein* tiene de sí a partir de su existir en el mundo, ya sea desde su ocupación con los útiles, ya sea desde el trato con otros *Dasein*. Es por ello que en la determinación impropia el *Dasein* ha velado su propia mismidad, su *Jemeinigkeit*, ya que, al estar sumergido en la cotidianidad, no se produce en él ningún distanciamiento de esta sumersión que le permita develar su propio sí mismo, a no ser por el colapso de esta misma cotidianidad. Este colapso se da a partir del fenómeno de la angustia, que en *Ser y tiempo* tiene una importancia metodológica<sup>34</sup>, semejante a la *reducción* husserliana, mediante la cual el *Dasein* se hace autotransparente a sí mismo, se hace “consciente” de su mismidad al desconectarse de la comprensión de su mundo cotidiano, y con ello, de la comprensión que tenía de sí a partir de los otros: “la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público. Arroja al *Dasein* de vuelta hacía aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder estar-en-el-mundo”<sup>35</sup>. Así, la angustia pone al *Dasein* frente a su pertenencia en primera persona o, como Heidegger manifiesta en el párrafo de *Ser y tiempo* dedicado al fenómeno de la angustia, frente a su ser como un *solus ipse*<sup>36</sup>. Este *solus ipse* no expresa un sí mismo encapsulado ni, tampoco, un sujeto aislado, sino, un sí mismo ya abierto al mundo, que se comprende y asume la completa responsabilidad de sí. De esta manera, el *Dasein*, al asumir la responsabilidad de su ser, alcanza la modalidad de un existir propio.

---

32 SZ, p. 43 (*Loc. cit.*).

33 *Loc. cit.* (*Loc. cit.*).

34 *Guía*, p. 317.

35 SZ, p. 187 (*ST*, p. 206).

36 *Ibid.*, p. 188 (*Loc. cit.*).

La propiedad (*Eigentlichkeit*) es el modo por el cual el *Dasein* se apropia de la *Jemeinigkeit* que constituye su ser, de su mismidad, de su pertenencia en primera persona. Esta, como nos dice Heidegger, “no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial”<sup>37</sup>. En otras palabras, solo podemos llegar a asumir nuestra ser propio y con ello, alcanzar la *ipseidad* (*Selbstheit*), a partir de una modificación de nuestro acaecimiento en la impropiedad en la que ya estamos. Es por ello que Figal ha manifestado que el desarrollo de la *ipseidad* (*Selbstheit*) en *Ser y tiempo* solo se da negativamente y que Heidegger no llegó a hacer una descripción positiva de ella<sup>38</sup>. Sin embargo, en un curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, podemos ver que Heidegger trató de explicarnos con más claridad y de manera positiva en qué consistía la *ipseidad*. Esta, como podemos leer en dicho curso, constituiría la identidad del *Dasein*, pero identidad no en el sentido de una identidad egológica ni sustancial, sino de una identidad propia del carácter abierto de este:

El *Dasein* no es solo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal ni tampoco es solamente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el *Dasein* tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de *ipseidad* <*Selbstheit*>. Es de tal modo que, en cierta manera, se *posee en propiedad*, se tiene a sí mismo, y solo por eso puede perderse<sup>39</sup>.

Además de manifestarnos que la *ipseidad* constituye la identidad del *Dasein*, Heidegger nos señalará, en este mismo curso, otra característica positiva de esta: la de poder ser el presupuesto ontológico que posibilita la apertura del *Dasein* hacia el otro, ya que si previamente el *Dasein* no se ha apropiado de su mismidad, es decir, no ha llegado a ser una *ipseidad*, no podría reconocer a alguien ajeno a su propia mismidad: “la *ipseidad* <*Selbstheit*> –el que un ente tal se ocupe, en su ser, de su propio poder ser– es el presupuesto ontológico del *desensimiamiento* <*Selbstlosigkeit*>, en el que

---

37 *Ibid.*, p. 130 (*ibid.*, p. 148).

38 Figal, Günter, *Indiferenciación vital y distanciamiento. La actitud hacia sí en relación con Heidegger, Kierkegaard y Hegel*, traducción de Adrián Navigante. Buenos Aires: Biblos, 2010.

39 Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phanomenologie, Gesamtausgabe*, tomo 24, von Hermann, Fiedrich-Wilhelm (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975, p. 242. En adelante, citado como GA 24 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 1927, p. 214. En adelante, citado como LPF).

todo *Dasein* se relaciona con otro en la relación existente entre el yo y el tú”<sup>40</sup>.

De esta manera, hemos tratado explicitar, en sus rasgos más generales, lo que podemos entender por la idea de *ipseidad* en el pensamiento de Heidegger, poniendo atención, sobre todo, a lo manifestado en *Ser y tiempo*, para así desarrollar, en nuestro último punto, cómo esta idea influye en Sartre y le ayuda a repensar la noción del *cogito* moderno y, con ello, la idea de subjetividad.

### § 3. La noción del *cogito* prerreflexivo en Sartre

Sartre, desde su primer escrito filosófico, *La trascendencia del ego. Esbozo de una descripción fenomenológica*, trató de replantear la noción del *cogito* heredado de la modernidad a partir de su crítica a la idea del “yo” y a la preponderancia de la reflexión en nuestra experiencia vivida. En este escrito, de fuerte inspiración husserliana, se parte de la pregunta de si es necesario establecer en el propio seno de la conciencia un “yo” para poder hablar de una unidad de conciencia. La repuesta de Sartre será negativa, ya que para él, la conciencia, que desde el principio es considerada como *experiencia* y no como sustrato ni como un ámbito interno, se unifica a sí misma a través de síntesis intencionales de sus propias vivencias, síntesis que no necesitan de un polo unificador. Es por ello que el “yo” para Sartre no es inherente a la conciencia y su presencia en ella es inútil, y más que considerarlo como el responsable de la unidad de conciencia, debemos tomarlo como expresión de esta unidad previa: “la individualidad de la conciencia proviene evidentemente de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede ser limitada más que por ella misma. Ella constituye una totalidad sintética e individual (...) y el yo <je> no puede ser evidentemente más que una expresión (y no una condición) (...)”<sup>41</sup>.

Además, para Sartre, el “yo” no sería algo inherente a la conciencia porque solo surge a partir de un acto reflexivo mediante el cual tomamos por objeto a nuestra propia vivencia, y todo acto reflexivo siempre se da después de un acto prerreflexivo. Sartre llama prerreflexivo a todo acto en el cual la conciencia, como experiencia, está dirigida a su objeto viviéndolo intencionalmente y no ocupada en observarse a sí misma. En este nivel prerreflexivo no existe lugar para un yo, ya que toda mi conciencia esta entregada al mundo ocupándose de él:

yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan con valores, cualidades atractivas y repulsivas, pero yo <moi>

---

40 *Ibid.*, pp. 422-423 (*ibid.*, p. 356).

41 *TE*, p. 23.

desaparezco, yo me nihilizo. No hay lugar para un *yo* <moi> en este nivel, y esto no proviene del azar ni de un defecto momentáneo de atención, sino de la estructura misma de la conciencia”<sup>42</sup>.

Sartre nos propone un ejemplo de este ámbito prerreflexivo no egológico en el acto de leer un libro: mientras estamos absorbidos en la lectura de una novela, toda nuestra conciencia está volcada al libro, a los personajes, a los lugares, pero nunca hacia sí misma. Solo posteriormente, y luego de que la conciencia se ha tomado por objeto, puede existir un “yo estoy leyendo este libro”, es decir, puede surgir un yo como soporte de esta acción. Pero este yo no es más que la objetivación de la conciencia. Como dirá Sartre, “hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano”<sup>43</sup> y es por poner en un mismo plano al “yo” y al “pensamiento” que Descartes cayó en el error de la substancia pensante<sup>44</sup>, ya que el pensamiento es un acto prerreflexivo en donde la conciencia está dirigida intencionalmente a su objeto, en él no hay un yo todavía, sino solo cuando se produce un acto reflexivo sobre ese mismo pensamiento, es decir, cuando objetivamos nuestro acto de pensar. De esta manera, Sartre en esta primera obra desarrolla una concepción de una conciencia no egológica apoyada en su idea de un *cogito* prerreflexivo: un nuevo *cogito* que Sartre aun profundizará en obras posteriores. Sin embargo, nos limitaremos a lo desarrollado en *El ser y la nada* y a la influencia que la idea de *ipseidad* de Heidegger tuvo en este desarrollo.

En *El ser y la nada* Sartre profundiza en el *cogito* prerreflexivo y aclara porqué podemos seguir llamando *cogito* a una conciencia prerreflexiva, ya que podríamos pensar que esto es absurdo porque todo *cogito* es reflexivo. Pero, para Sartre, como lo muestra lo desarrollado en este libro, es válido seguir llamando *cogito* a esta experiencia prerreflexiva, ya que lo que caracteriza al *cogito* es ser autoconsciente, es decir, poseer una referencia a sí mismo, y toda conciencia prerreflexiva tiene una conciencia de sí. El asunto es cómo entendemos esa conciencia de sí. Es aquí donde juega un papel importante la idea de *ipseidad* que Heidegger desarrolla, sobre todo en *Ser y tiempo*, en donde nos muestra que es constitutivo del *Dasein* una cierta comprensión de sí mismo y esta comprensión no es teórica ni reflexiva, sino preteórica. De ahí que Sartre, manifieste que la conciencia prerreflexiva no se ignora a sí misma, sino que tiene una conciencia de sí que no es reflexiva, que no la toma por objeto. Como nos muestra Sartre a través un ejemplo: si estoy contando unos cigarrillos que están en la cajetilla, mi conciencia está dirigida a cada cigarrillo y no sobre mi acto contar, pero si alguien me preguntara

---

42 *Ibid.*, p. 32

43 *EN*, p. 19.

44 *TE*, p. 34.

qué estoy haciendo, no tendría ninguna duda en decirle que estoy contando. Es decir, en cada instante de mi acto de contar mi conciencia no se ignoraba a sí misma, ya que si fuera así me sería imposible responderle. Es por ello, que Sartre verá en la conciencia prerreflexiva lo que Heidegger vio en el *Dasein*: un ser que es cuestión de su ser<sup>45</sup>. Y esta es la condición necesaria para todo acto intencional<sup>46</sup>, ya que sería absurdo concebir una conciencia que piense, sienta, desee, ame, sin tener conciencia de sí misma como pensando, sintiendo, deseando o amando.

A esta conciencia prerreflexiva que Sartre postula en su fenomenología podemos llamarla *autoconciencia primera*, ya que es la autoconciencia básica de nuestra vida fáctica. En ella se da el carácter de *miidad (ipseité)*, como diría Sartre, o *Jemeinigkeit*, como diría Heidegger. Esta *autoconciencia primera* no es en absoluto un sujeto encapsulado en sí mismo, sino, un “sujeto de experiencia” abierto hacia el mundo, pero que da el sentido de propiedad a esta apertura. Es más, para evitar entender la idea de “sujeto” en términos substancialistas, denominémosle a esta *autoconciencia primera*, como lo hace Zahavi, “experiencia subjetiva”<sup>47</sup>. Esta es la experiencia primera que tenemos de nosotros mismos, por eso es “subjetiva”, y no porque exista un sujeto como un núcleo opaco y permanente alejado de nuestra experiencia y delante del mundo. De este modo, Sartre, a partir de la idea de *ipseidad* de Heidegger, nos muestra una nueva forma de ver a la conciencia y con ella a la subjetividad, subjetividad que en este sentido nuevo no está ajeno a la propia analítica del *Dasein* desarrollada en *Ser y tiempo*.

---

45 SZ, p. 42 (ST, p. 64).

46 EN, p. 18.

47 Zahavi nos manifiesta: “Una manera de captar este punto es reemplazando la frase ‘sujeto de experiencia’ por la frase ‘subjetividad de la experiencia’. Mientras que la primera frase puede sugerir que el Yo es algo que existe aparte de o por encima de la experiencia; y por esta razón algo que podría encontrarse en la separación de la experiencia e incluso algo que la experiencia ocasionalmente podría carecer, la segunda frase excluye estos tipos de malentendidos” (Zahavi, Dan, “Self and Consciousness”, en su: *Exploring the self*. Amsterdam Philadelphia: John Benjamin Publishing Company, 1999, p. 61).