

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3, NÚMERO 2: JULIO DE 2016. ISSN 2174-6796

[pp. 114-129]

Recibido: 23/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

La psyché y el giro fenomenológico-hermenéutico de la ontología

The "psyché" and the phenomenological-hermeneutical turn of the ontology.

Jezabel Rodríguez Pérez

Universidad Autónoma de Barcelona (UAB)

Resumen:

Tras la puesta en suspenso del dualismo ontoepistemológico moderno –definido en virtud de la dicotomía *res cogitans-res extensa* (en nuestros días reformulada a través del par conceptual mente-cuerpo)–, tres son los frentes que, de manera interrelacionada, se nos abren para analizar la problemática cuestión de la *psyché*: por un lado, el frente hermenéutico que críticamente rompe con toda clausura semántica o significación heredada de la misma; por otro lado, el frente fenomenológico, que tras la revelación hermenéutica de los prejuicios propicia la descripción de la *psyché* como fenómeno; por último, el frente ontológico, que dirige nuestra mirada fenomenológica a aquel lugar primigenio en el que acontece lo que Heidegger vino a llamar comprensión preontológica.

Palabras clave: *psyché*, comprensión preontológica, ontología, Heidegger, dualismo epistemológico.

Abstract:

After putting on hold the modern ontoepistemological dualism –defined under the

dichotomy *res cogitans-res extensa* (today reformulated through the mind-body problem)—, there are three fronts that, in an interconnected way, can be opened in order to discuss the problematic issue of the *psyché*: on the one hand, the hermeneutical front, which critically breaks all semantic closure or inherited meaning of the concept itself; on the other hand, the phenomenological front, which, after the revelation of the hermeneutical prejudices, promotes the description of the *psyché* as phenomenon; finally, the ontological front, that directs our phenomenological look at that primal place in which happens what Heidegger came to call preontological comprehension.

Keywords: *psyché*, preontological comprehension, ontology, Heidegger, epistemological dualism.

1. Introducción

Como bien es sabido, la filosofía se caracteriza por hacer cuestión de aquellas cosas que, situadas a nuestro alrededor, nos interpelan, despertándonos del letargo que muchas veces supone el transitar irreflexivo por el mundo. Precisamente, susodicho cuestionamiento implica un hacer problemático tales cosas, esto es, un poner en suspenso nuestra actitud espontánea con ellas toda vez que su función habitual se ve imposibilitada. Y es que, tal y como nos planteara Heidegger —e incluso un filósofo más cercano aún a nosotros, Ortega—, sólo cuando el pomo de la puerta deja de funcionar o la luz artificial cesa su actividad acontece la pregunta por su ser, esto es, la necesidad de desentrañar el carácter de su sentido.

Acorde con ello, en la inoperatividad de la cosa que contradice el quehacer usual del humano se halla la simiente del pensar filosófico, cuya apropiación teórica de los enseres conlleva la previa desapropiación de su empleo cotidiano. Y así, en esta especie de tránsito que va desde la cotidianidad de nuestro habitar mundano hasta la lejanía reflexiva que toda teoría demanda, encontramos dos modos eminentemente distintos de disponernos en vida: el primero, cargado de sentidos que orientan nuestra conducta hacia las demás cosas y seres; el segundo, despojado de aquellas creencias heredadas que procuran nuestra mimesis cultural.

Ahora bien, entre esos dos polos —el cotidiano y el teórico— que modulan nuestra disposición vital se encuentra un tercero, situado en el cruce de los mismos: hablamos del modo de estar fenomenológico, hijo de la filosofía y hermano de la cotidianidad que atraviesa toda actividad humana desde su comienzo. Es este modo de estar en el mundo, pues, el que nos interesa adoptar en aras de desplegar nuestros análisis concernientes a la *psyché*. Y es que, si algo nos ha invitado a poner en práctica Heidegger con radical sinceridad, ha sido, sin duda, aquella premisa fenomenológica que tanta resonancia ha tenido en las últimas décadas, a saber: ¡a las cosas mismas!

De esta premisa partimos, entonces, para desarrollar la labor que aquí nos reúne: esto es, arrojar algo de luz al problemático fenómeno de la psyché desde el claro ontológico (*Lichtung*) en el que Heidegger nos sitúa.

Habida cuenta del talante fenomenológico de nuestra tarea, ésta requiere para su adecuada consecución una serie de herramientas que, de manera deconstructiva, propician la denominada epojé, es decir, el suspenso de aquellas creencias que hasta ahora han dominado nuestro sentido común; en concreto, aquel referido a la psyché.

Así, el sendero que nos disponemos a recorrer, más que ocuparse de ampliar las fronteras de nuestro conocimiento a través de la acumulación de material cognoscitivo, se preocupa por el despojo del mismo, es decir, por la liberación de aquellos juicios y prejuicios que han determinado un modo concreto de aproximarnos a las cosas que conforman nuestro mundo –y, a su vez, a nosotros mismos–. De tal suerte, el acercamiento al ámbito de la psyché que aquí proponemos supone, por un lado, tomarla a ella como fenómeno mismo; y, por otro lado, analizar aquellos prejuicios que nos impiden dar cuenta genuina, cuando no inocente, de tal fenómeno. Nótese, con todo, que estos dos lados de los que hablamos no son excluyentes entre sí: por el contrario, ellos apuntan a una única acción en la que el pensar intuitivo y el conceptual se conjugan dialécticamente.

En efecto, allí donde el pensar intuitivo nos acompañará en nuestro proceder fenomenológico, alumbrando eso que denominamos fenómeno de la psyché, el pensar conceptual, por su parte, nos permitirá dilucidar aquellos prejuicios que, de haber sido tan recurrentemente frecuentados, se insertan en el común de nuestros sentidos, determinando formas específicas de experimentar lo que llamamos realidad.

Ahora bien, si queremos ser justos herederos o, cuando menos, seguidores modestos del pensamiento de Heidegger, nuestra aproximación a la problemática de la psyché no deberá delimitarse solamente por el horizonte fenomenológico, sino también por el hermenéutico. Se trata, en definitiva, de seguir el talante de aquel giro que acontece en la ontología del filósofo o, por así decirlo, en sus reflexiones en torno al ser en su diferencia con lo ente. Ciertamente, la ontología de Heidegger nos traslada a un ámbito comúnmente olvidado –pero no por lo que tiene de complejo frente a una intelección, la humana, que se dispone a discernirlo, sino por lo que posee de cercano–: nos referimos, como podrá intuir el avisado lector, a aquel contexto primigenio –preteórico– en el que nos encontramos de imprevisto existiendo; campo en el que se desenvuelven y desocultan los fenómenos de nuestro entorno de manera espontánea.

Ese lugar en el que el humano se halla de imprevisto, apropiándose y reapropiándose de las cosas que en rededor se disponen para su uso cotidiano, apunta al ahí (*Da*) del ser (*sein*), esto es, el espacio –no físicamente localizable, sino fenomenológicamente

sentido— en el que participamos del ser toda vez que nos descubrimos siendo como aberturas del mismo. Adviértase aquí la resonancia del Dasein heideggeriano; literalmente, tal vocablo nos remite al ahí del ser, entendiéndose dicho ahí como el horizonte, la apertura o el claro (*Lichtung*) en el que los fenómenos se nos manifiestan como tales¹.

Si bien el giro fenomenológico de la ontología heideggeriana nos remite, a nuestro entender, a las cosas mismas en cuanto apariencias o manifestaciones espontáneamente dadas —aunque progresivamente desveladas—, el cariz hermenéutico de la misma (ontología) nos lleva a reconocer en cada palabra —incluyendo la de cosa, fenómeno o ser— un fondo interpretativo. En efecto, el significado que pone en juego todo concepto supone ya, aunque sea de forma desapercibida, una interpretación, esto es, un modo de comprender eso que se nos manifiesta; el algo que hay frente a nosotros.

En el caso de la *psyché*, la interpretación o sentido hegemónico que ha determinado su significado contemporáneo —y, de manera primordial, su experiencia— concierne al dualismo epistemológico que enfrenta el sujeto con el objeto; la interioridad subjetiva con la exterioridad objetiva. Allá donde la tesis hermenéutica nos permite poner en evidencia el término *psyché* como un concepto que procura de-finir², interpretar o aprehender una experiencia, la aproximación fenomenológica nos posibilita penetrar en ella como tal experiencia, es decir, como fenómeno que se da de plurales modos para distintos individuos.

He ahí la importancia de los dos templos, del fenomenológico, en cuanto pensar sintético e intuitivo, y del hermenéutico, como pensar analítico y conceptual³. Hablamos de templos que, en cualquier caso, se integran en el plano ontológico toda vez que lo que se pregunta no es, meramente, un fenómeno más entre otros, sino el modo de ser de lo fenoménico mismo. Recuérdese, con todo, que si algo define al fenómeno, etimológicamente hablando, es el carácter inagotable de sus manifestaciones o daciones, esto es, la condición inacabada de las experiencias que de él pueden tenerse.

1. Sobre el término fenómeno, Heidegger nos dice en su *Introducción a la investigación fenomenológica*: «*Phainomenon* significa algo que se muestra. *Phainomai* equivale a “mostrarse”, *phaino* es igual a “traer algo a la luz del día”» (p. 27).

2. La de-finición supone, como su propio nombre indica, una de-limitación, es decir, un poner límites a la cosa, experiencia o fenómeno estudiado. Pertenece, pues, al ámbito del pensar conceptual. Sobre la diferencia entre el pensar conceptual y el intuitivo o sintético, véase la próxima nota.

3. En lo relativo a la diferencia entre el pensar conceptual y el intuitivo, cabe traer a colación los apuntes que un pedagógico Ortega nos otorga: de acuerdo con él, el pensar intuitivo (o *noein*) supone “*fijarse en algo de lo que se ve*”, por lo que nos remite de manera directa a la intuición sensible. En la medida en que este pensar supone ir acumulando progresiva y ordenadamente las distintas caras que nos presentan las cosas (fenómenos), se da en él una síntesis de las mismas; he aquí su carácter sintético. Por su parte, el pensar conceptual no implica o complica las distintas partes del fenómeno percibido, sino que las explica y analiza. De ahí que todo pensar analítico conlleve la separación o disgregación atómica de los fenómenos estudiados, abstrayéndolos de su condición sensual. Véase al respecto: *Investigaciones psicológicas* (OC, XII, 392-395) y *Origen y epílogo de la filosofía* (OC, IX, 350-375).

Ahora bien, como se verá en las próximas líneas, el acercamiento fenomenológico –en su conjugación hermenéutica– posibilita esclarecer no sólo cómo el humano tiene una experiencia determinada, sino también de qué manera la experiencia determinada tiene al humano, viéndose éste como poseído –o envuelto– por la misma.

En virtud de lo dicho, tres son los frentes que, de manera interrelacionada, se nos abren para analizar la problemática cuestión de la psyché: por un lado, el frente hermenéutico que críticamente rompe con toda clausura semántica⁴ o significación heredada de la misma; por otro lado, el frente fenomenológico, que tras la revelación hermenéutica de los prejuicios propicia la experiencia desnuda de la psyché como fenómeno; por último, el frente ontológico, que dirige nuestra mirada fenomenológica a aquel lugar primigenio en el que acontece lo que Heidegger vino a llamar comprensión preontológica⁵.

Si centramos bien nuestra atención, comprobaremos que estos tres frentes están entrelazados por la ubicuidad de la epojé que opera en ellos. En efecto, no sólo el proceder fenomenológico requiere desembarazarse de los sentidos adquiridos para su adecuada consecución; también el procedimiento hermenéutico: únicamente así alcanzaremos la denominada experiencia preontológica. Allá donde la hermenéutica nos permite poner entre paréntesis el entramado conceptual que rige nuestro habitual modo de interpretar el mundo, evidenciando la tendencia a sustantivar y a escindir la experiencia del mismo en dos esferas separables (el sujeto y el objeto), la aproximación fenomenológica nos ofrece las claves para poner en suspenso tal interpretación y describir el fenómeno vivido en virtud de sus expresiones inmediatas. Una vez realizadas las operaciones hermenéutica y fenomenológica, decíamos, nos hallaremos en la disposición adecuada para vislumbrar ese ámbito de comprensión preontológica o preteórica mentado por Heidegger. El cuidado de uno mismo comienza aquí: no tanto en la suma del saber teórico, cuanto en el despojo del mismo⁶.

2. Primer horizonte: la aproximación hermenéutica

Tal y como sugeríamos, la epojé articulada en nuestra aproximación hermenéutica

4. Recuérdese que la semántica, en cuanto disciplina que integra el estudio de la producción e interpretación del sentido, se centra en los significados, esto es, en la relación hallada entre el signo y los objetos designados. Véase para más información: J. Ferrater, *Diccionario filosófico (Q-Z)*.

5. Para que se comprenda el con-texto en el que surge dicha noción, cabe recurrir al Heidegger de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p. 337).

(...) sólo me puedo comportar [como Dasein] respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. (...) El ser (...) es comprendido todavía de forma preconceptual, sin un logos; por eso hablamos de comprensión preontológica del ser. (...) [La] experiencia óptica del ente presupone necesariamente una comprensión preontológica del ser (...).

6. Esta idea tiene claras resonancias taoístas: en efecto, el sabio oriental se caracteriza no por la cantidad de conocimientos que posee, sino por su capacidad de vaciarse y tornar su experiencia mundana transparente.

a la problemática de la psyché se desenvuelve en dos campos de análisis paralelos: por un lado, aquel referido al término psyché propiamente dicho; por otro, aquel concerniente al dualismo epistemológico sujeto-objeto. Si bien el primer campo nos lleva a dilucidar el significado mismo de la psyché y la experiencia que tal concepto ha procurado nombrar, el segundo nos permite evidenciar el estatus ontológico de la dualidad gnoseológica mencionada. Empecemos, pues, por el primero.

Si realizamos una incursión general en el vocablo psyché, comprobaremos que la terminología griega nos lleva a la noción de pneuma, correlato de la palabra latina anima; en ambos casos, su acepción nos remite al hálito o principio vital⁷. Ahora bien, dentro de este marco semántico, la psyché supone un genuino intento de nombrar aquella disposición del ánima hallada con singularidad en seres humanos. Este matiz último, el relativo a la condición peculiarmente humana de tal disposición vital, es de especial importancia; y es que el significado que entraña la psyché no se agota en la animalidad concerniente a todo ser vivo, sino que va más allá de éste, expresando a su vez un carácter intelectual. De ahí que la psyché pudiera considerarse una especie de facultad definitoria del ánima; una suerte de cualidad propiamente humana que otorga a su animalidad o viveza un estatus de marcado sello intelectual. Desde esta perspectiva, el término psyché señalaría aquella dimensión del ánima humana que, más allá de las operaciones vegetal e instintiva, posibilita un comportamiento racionalmente electo.

Hállese en esa dimensión racional o intelectual el lugar de lo que ulteriormente vendría a denominarse la yoidad, la consciencia o la subjetividad –comprendidos como receptáculos de la libertad frente a la determinación naturalista de lo corpóreo–. Surge así en la misma unidad que compone el ser humano una primera división; en ella se encuentra: por un lado, aquel nivel destinado a las funciones metabólicas e instintivas; por otro, aquel ámbito referente a la actividad reflexiva e introspectiva. Precisamente, la consolidación del sentido de interioridad racional que regiría la noción de psyché, ya comprendida en su acepción latina como mens o mente, determinaría el comienzo de la denominada Modernidad –encontrando en Descartes su máximo exponente o, por así decirlo, su punto de inflexión–.

Ahora bien, adviértase que el concepto de interioridad es un correlato de la idea de exterioridad: en efecto, el sentido espacial de lo interior conlleva la apercepción o captación indirecta de la exterioridad, así como lo diestro implica lo siniestro y el Norte presupone un Sur. En el caso del yo como primera denominación explícita de la propia interioridad, podríamos encontrar su antecedente en el mismo San Agustín⁸; en sus

7. Véase para más información: J. Ferrater, *Diccionario de filosofía (A-D)*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1991, pp. 102-105.

8. Así lo sugiere Luis Cencillo en unos análisis que compartimos: «Con San Agustín se descubre un nuevo objeto del pensamiento, la interioridad, a la que le corresponde un nuevo método: la introspección»

Confesiones queda desvelado un yo personal, tanto racional como emotivo, que se enfrenta a todo lo que no es él mismo –esto es, todo lo que escapa a su voluntad–. El mundo entorno, entonces, emerge como contrapuesto al yo, aunque también como una prolongación desbordante del mismo. Nótese, de esta forma, en qué medida se labra ya en el Medioevo el terreno en el que florecerá lo que venimos aquí a nombrar como dualismo epistemológico sujeto-objeto.

Ese yo o alma que personal e interiormente caracterizaba la individualidad humana en la Edad Media, vino a concebirse en la modernidad cartesiana como sujeto certero de todo conocimiento. Obsérvese aquí la resonancia del *hypokeimenon* aristotélico convertido en *subjectum*: si bien en Aristóteles el *hypokeimenon* pareció adquirir un sentido epistemológicamente exógeno, esto es, independiente de la mente humana toda vez que apuntaba a la esfera de la formalidad estructurante de los entes, el *subjectum*, en cuanto latinización del término griego, propició que tal sustrato formal fuera introyectado en la figura del hombre. Se dio lugar de este modo al sujeto como centro gravitacional de toda predicación: a partir de él, y en torno al mismo, los predicados eran formulados distintivamente. Véase así la correspondencia hallada entre una manera de concebir el mundo –en este caso, en virtud del sentido de interioridad/exterioridad– y la forma en la que se despliega el lenguaje que lo describe.

En efecto, allí donde el *hypokeimenon* y el *subjectum* apuntaron a aquel substrato imperecedero que determinaba la consistencia formal del ente, constituyéndose entonces como soportes de todo accidente o cualidad fenoménica peregrina, el sujeto se configuró en la Modernidad como una instancia enfrentada y separada de toda superficialidad, incluido el propio cuerpo. Fue tal la importancia del carácter cognoscente del sujeto, que el ser quedaría subordinado al pensar, siendo esta primacía epistemológica de la filosofía moderna inaugurada con la famosa expresión: «*cogito ergo sum*»⁹.

Se consolida así la noción de sujeto como portador de conocimiento subjetivo (dirigido hacia sí mismo) y objetivo (dirigido hacia lo considerado más allá de sí). Se trata de una operatividad racional que, en cualquier caso, es capaz de disponer del cuerpo sensible;

(*Filosofía fundamental II. Historia de los sistemas filosóficos*, p. 30). Démosle, con todo, la palabra a San Agustín:

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo (...). Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. (...) Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar (...). Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?» (*Confesiones*, Libro X).

9. Traducción latina de la expresión francesa que dice: «je pense, donc je suis» (R. Descartes, *Discurso del método*, Planeta, Barcelona, 1984, p. 27).

veces del propio, veces del ajeno. Escuchamos aquí el eco de la dicotomía cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*; dicotomía que, por otra parte, vino a determinar el supuesto teórico que concibe lo exterior al sujeto como objeto de su actividad racional¹⁰. El objeto y lo objetivo quedaron definidos, pues, en virtud de esa exterioridad que se contraponía al yo, fundamentalmente cognoscente a partir de Descartes¹¹.

Llegados a este punto, cabe distinguir el sentido ontológico del *objectum* de su acepción epistemológica: si en el primer caso hacemos alusión al término formal del ente, en el segundo nos referimos al término racional del conocer. A causa de su proyección gnoseológica, en la Modernidad el objeto se consolidó como receptáculo conceptual de la experiencia sensible y la acción inteligible. Contraponiéndose, pues, a lo pensante –propio del sujeto–, el objeto vino a ser lo pensado por el pensamiento. Nótese que, en el caso del *subjectum*, la implicación hermenéutica de esta doble lectura es mayor aún: y es que, si bien en la dimensión metafísica u ontológica tal concepto mantuvo cierto sentido –dicho modernamente– objetivo toda vez que comprendió la formalidad estructurante del ente como independiente del humano, en el plano epistemológico se llevó a cabo una antropomorfización del mismo. Dicho de otro modo: en la Modernidad aconteció el giro epistemológico del *subjectum*; concebido ahora dentro de la problemática del conocimiento, y no ya en el marco metafísico del ser, pasa a comprenderse como subjetividad gnoseológica. Tuvo lugar así el tránsito del *subjectum* ontológico al sujeto epistemológico.

En el plano lingüístico, esta diferenciación entre el sentido ontológico y el epistemológico se hará notar de manera sobresaliente. Y es que, allá donde el *subjectum* y el *objectum*, en su condición metafísica, pueden corresponderse a la substancia aristotélica y ser, por tanto, esqueletos de la predicación, el sujeto y el objeto, en la dimensión epistemológica que les caracteriza, se correlacionan con el actor y lo actuado respectivamente. En otras palabras: el sujeto se constituye como el conocedor, siendo el objeto lo conocido. Desde esta perspectiva, el objeto se instauraría como núcleo principal del conocimiento toda vez que desborda, o cuando menos fractura, los límites de la subjetividad que corresponden al sujeto en cuanto unidad yoica.

Es en este punto donde conviene retomar la problemática de la *psyché*, pues sólo cuando la yoidad adquiere un marcado sentido epistemológico puede atreverse a indagar sobre sí misma, dejando entrever su hondura psicológica. En efecto, la *psyché* deja de referirse únicamente a la esfera de la pura racionalidad del ánimo cuando se consolida la independencia gnoseológica del sujeto como agente empírico

10. Podría decirse que solo hay un caso en el que el yo no concibe la otredad como objeto o puramente objetiva, a saber: en la experiencia del otro yo (*alter ego*) o de los otros seres vivos.

11. Tal y como nos dice Ferrater Mora en su diccionario filosófico (tomo III): «`Objeto´ deriva de *objectum* que es el participio pasado del verbo *objicio* (...), el cual significa “echar hacia delante”, “ofrecerse”, “exponerse a algo”, “presentarse ante los ojos”» (p. 2403).

y psicoanalítico. En su distinción psicológica, la psyché, traducida ahora por mente y diferenciada del alma, ya no sólo integra la razón humana; también la dimensión personal y moral, esto es, la voluntad de hacer y deber hacer. Surge entonces la posibilidad –o libertad– de autogestión de la propia personalidad o el propio yo. No es casual, pues, que la psicología y la psiquiatría, en cuanto disciplinas, hayan surgido en un momento histórico en el que culturalmente la condición de persona o individuo humano era aceptada en su peculiaridad y carácter intransferible¹².

Vemos, de esta manera, cómo el concepto psyché adquiere su sentido personal o psicológico, referido al yo como unidad transversal de la experiencia sensible y la capacidad inteligible. Los términos psyché y sujeto vendrían así a corresponder a los planos psicológico y gnoseológico, refiriéndose ambos a esa estructura unificadora que supondría la *res cogitans* o el yo pensante.

Ahora bien, en la medida en que estos conceptos, aun en su transformación epistemológica moderna, proceden de la tradición metafísica griega y escolástica, mantienen en sí, de manera más o menos implícita, su fondo substancial. Ello puede constatarse a través de una analítica del lenguaje: en cuanto herederos terminológicos del *subjectum* y el *objectum*, tanto el sujeto como el objeto han tendido a definirse –esto es, a conceptualizarse– en virtud de cierta condición universal o imperecedera. Obsérvese, según lo dicho, de qué manera el sujeto y el objeto se trasladan al lenguaje predicativo como términos de relativa estabilidad: en cuanto polos mutuamente irreductibles de la estructura epistemológica, conforman el componente nominal o sustantivo de la predicación. Ambos, subrayábamos, son términos; etimológicamente quiere decirse que sujeto y objeto son de-finiciones, marcos hermenéuticos: el primero marca el comienzo y la unidad de toda acción, incluida la cognoscitiva; el segundo, marca la inteligibilidad de lo conocido y experimentado como cosa en sí, relativamente separable del sujeto¹³.

No es de extrañar, pues, que la psyché, siendo correlato psicológico del sujeto, viniera a definirse también en virtud de patrones substancialistas. Tal tendencia se vio consolidada mucho después¹⁴ con una creciente actividad científica que, bajo los efectos de las aspiraciones epistemológicas modernas, vislumbró en toda otredad –incluida la

12. Para un esbozo cronológico de la cuestión: J. Ferrater, *Diccionario de filosofía (K-P)*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1991, pp. 2737; 2742 y ss. También resultan extremadamente sugerentes los análisis de M. Foucault al respecto; véase *Historia de la locura en la época clásica* (Fondo de Cultura Económica, 2006) o *Enfermedad mental y personalidad* (Paidós, 2010).

13. Nótese que se dice “relativamente” –y no “absolutamente”– separable. Si bien con la tesis cartesiana comienza a fraguarse la dependencia ontológica del objeto con respecto al sujeto, es Kant quien, considerando el “en sí” de lo real como esfera inalcanzable, concibe el ser (efectividad o existencia) de la cosa como una im-posición del sujeto. Interesan a este respecto los análisis de Heidegger situados en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (capítulo dedicado a La tesis de Kant: el ser no es un predicado real. Trad. de J. J. García Norro, Herder, Barcelona, 2000, p. 54 y ss.).

14. Nos referimos, como se sabe, a los siglos XIX y XX; siglos en los que empieza a buscarse una base científica o empírica que fundamente el proceder de los estudios psicológicos –sobre todo con W. Wundt–.

psicológica o mental— un campo objetivo de estudio. Desde cierta tesitura naturalista, la *psyché* o mente fue comprendiéndose paulatinamente como la dimensión funcional del órgano cerebral, llegando a constituirse como fenómeno emergente del mismo.

3. Segundo horizonte: la aproximación fenomenológica

Si algo, justamente, nos advierte de manera crítica Heidegger, es ese carácter substancial u objetivo que ha definido, desde la antigüedad grecolatina hasta nuestros días, el modo de ser de lo ente, la realidad de lo considerado real. En efecto, ante la pregunta por el modo de ser de las cosas, la metafísica tradicional erigió su edificio onto-epistemológico en torno a conceptos tales como *eidós*, substancia, sujeto u objeto. El giro fenomenológico dado en la ontología de Heidegger posibilita, sin embargo, abrir alternativos horizontes de comprensión que den juego prioritario a vocablos como *physis*, temporalidad¹⁵, acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) o desocultamiento (*aletheia*). Se facilita así el tránsito desde una concepción o interpretación fundamentalmente sustantiva y determinista de lo que hay a otra basada en su dinamicidad e inconmensurabilidad —expresadas en el lenguaje mediante la figura del verbo—.

Adoptando un temple fenomenológico crítico, los componentes del mundo dejan de concebirse como meros objetos conocidos enfrentados a un sujeto concedor; tampoco los entes pensados o percibidos continuarían definiéndose en términos de una esencialidad inmutable. En contraste, un acercamiento riguroso al fenómeno de la vida nos permite comprender cada ente o individuo atendiendo su relación con los demás, esto es, a partir de sus relativas diferencias —las cuales, antes de definirse como permanentes, acontecen—. No es de extrañar, pues, que Saviani subrayara en su obra *El Oriente de Heidegger* (2004) las implicaciones lingüísticas del mencionado viraje ontológico. Según sus propias palabras:

[Heidegger] de-sustancializa *Wesen* y verbaliza *Sein* en *Seyn*, *Welt*, en *welten*, *Zeit* en *zeitigen* y *zeiten*, *Ding* en *dingen*. *Räum* en *räumen*, *Spiel* en *spielen*, *Sprache* en *sprachen*, *Stille* en *stillen*, *Ereignis* en *ereignen*, convirtiéndolos así en “actividades originarias”, no predicables, de un acontecer sin sujeto ni objeto expresadas con aparentes tautologías (“la cosa cosea”, “el mundo mundeá”, etc.) que fuerzan la distinción occidental sujeto-predicado¹⁶.

Teniendo en cuenta que esta transformación lingüística se relaciona con la ya expuesta deconstrucción hermenéutica, toca examinar hasta qué punto el acercamiento fenomenológico que Heidegger nos insta a realizar inaugura una comprensión

15. J. Adrián subraya lo importante que resulta en la obra de Heidegger la distinción entre temporalidad (*Zeitlichkeit*) y temporaneidad (*temporalität*). Para más información, véase: *Guía de lectura de “Ser y Tiempo”* (vol.1), Herder, Barcelona, 2016.

16. C. Saviani, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 46-47.

alternativa de la psyché. He aquí el punto central de nuestra propuesta: siendo los fenómenos y entes definidos en virtud de su condición espacio-temporal, y ya no meramente en razón de un estrato substancial, la psyché, desde el horizonte ontológico heideggeriano, no se consideraría más como una cualidad clausurada en la subjetividad –aunque sea bio-antropológica–; al contrario, ella se concebiría prioritariamente como un fenómeno intermedio y abierto. No es casual, en este sentido, que la psyché venga a definirse como aquel proceso de espaciación y temporalización en el que se desenvuelve el darse a la consciencia/experiencia de los fenómenos. Precisamente, es esta noción relacional y procesual de la mente la que articula la disolución de la dicotomía sujeto-objeto, así como el debilitamiento de cualquier intento de reificación de la misma.

Si nos cuestionamos seguidamente por el estatus ontológico de tal dicotomía, que nosotros haremos corresponder en términos contemporáneos con la dualidad mente-cerebro, comprobaremos que como consecuencia de la mencionada epojé (hermenéutico-fenomenológica) se produce una transformación del mismo. Ahora bien, antes de analizar en qué consiste este cambio, conviene esclarecer qué debemos entender por estatus ontológico. Inspirándonos en los análisis que Heidegger desarrolló en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* a propósito de la distinción metafísica esencia-existencia, el estatus ontológico vendría a indicar la situación y el modo de ser de la diferenciación misma.

Dado que lo que nos interesa examinar aquí concierne al dualismo moderno sujeto-objeto y a su correlato contemporáneo mente/psyché-cerebro, pondremos en cuestionamiento el carácter mismo de su distinción. Si anteriormente, en nuestra aproximación hermenéutica, atendíamos a los ámbitos distinguidos en y por la propia diferencia, ahora nos permitiremos tornar problemática la diferencia en cuanto tal, esto es, como estructura disyuntiva.

Siguiendo con los análisis de Heidegger¹⁷, tres son las concepciones mediante las que podríamos definir, de manera general, el estatus ontológico de la diferencia sujeto/mente-objeto/cerebro: la concepción real; la concepción formal o modal; y la concepción de razón. Nótese en qué grado cada uno de estos nombre ya indica el estatus de la diferencia misma, es decir, el presupuesto ontológico que sostiene la distinción entre el sujeto y el objeto o entre la mente/psyché y el cerebro. En el caso de la concepción real, sujeto y objeto o mente y cerebro se definirían como entidades realmente separables e independientes (he aquí el dualismo cartesiano de las dos res, cogitans y extensa). Por su parte, la concepción formal/modal de la diferencia misma supondría: bien la absorción del objeto/cerebro por el sujeto/mente –toda vez que

17. De nuevo, nos referimos a aquellos enmarcados en la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (op. cit.).

el primero se considera un modo cognoscitivo o prolongación formal del segundo (tal sería el caso de las posturas idealitas)–; bien la absorción del sujeto/mente por el objeto/cerebro –lo que conlleva que la dimensión psicológica o mental se defina reducidamente en virtud de los procesos neurológicos, esto es, bioquímicos¹⁸.

Como podrá observarse, ni la concepción real ni la formal/modal están exentas de problemas: en el primer caso, la principal problemática radica en cómo acontece la relación de dos cosas que se estiman ontológicamente separables y relativamente independientes; no es casual, pues, que esta posición no sea sostenida en la actualidad sin dificultad alguna. En el caso de la concepción formal/modal, el peligro estriba en la absorción o reducción de uno de los lados que componen la diferencia, anulándose así el valor ontológico del mismo. De ahí que, en aras de procurar cierta neutralidad ontológica, hayan surgido posturas como la que Bertrand Russell adoptó¹⁹: hablamos de un monismo neutral que, con claras resonancias spinozistas, concibe el nivel mental y el corporal como dos modos distintos, entre otros posibles, de [acceder a] una misma realidad. De tal suerte, ellos supondrían dos dimensiones paralelas de una idéntica estructura ontológica.

Más allá de este enfoque neutral –no libre, por lo demás, de críticas–, encontramos en Heidegger una alternativa sugerente para solventar las problemáticas que entrañan las concepciones real y formal del dualismo sujeto/mente-objeto/cerebro. Y es que, para el autor alemán, el estatus del mismo no sería ni real, al modo cartesiano, ni formal/modal, al modo idealista o fiscalista explicado, sino más bien hermenéutico. De ahí que la mencionada dualidad, en cuanto separación epistemológica originalmente moderna, adquiera desde el horizonte heideggeriano un estatus ontológico de razón; en efecto, su situación y modo de ser se corresponden con la actividad intelectual humana. He aquí, de nuevo, el sello hermenéutico de nuestros análisis: la división de los ámbitos subjetivo y objetivo no se considera ya una realidad primaria o un fenómeno primigenio en el que el humano se encuentre de manera espontánea; al contrario, ella presupone un modo de interpretar lo que hay.

Es en este último punto donde reside, a nuestro entender, la gran novedad del pensamiento de Heidegger: situándose en la tesitura fenomenológica de la que hablamos al inicio del presente texto, des-cubre²⁰ que la postura epistemológica

18. He aquí la simiente de la problemática reduccionista, determinante tanto de las posiciones fiscalistas como idealistas. En efecto, sea porque la mente se define en la exclusividad de los términos materiales –en este caso, fisiológicos–, sea porque ella se comprende como causa formal de todo lo que hay, la reducción no deja de producirse: en el primer caso, el fiscalista, la mente queda reducida al nivel de lo físico; en el segundo caso, el idealista, lo reducido sería el objeto en cuanto fenómeno dependiente en su mostración de la actividad mental –representada por la estructura del sujeto–.

19. Véase al respecto el artículo que J. Ferrater escribe en su *Diccionario filosófico* (p. 2899), y también la introducción *El problema mente-cerebro: estado de la cuestión* que J. J. García publica en la revista *Diálogo filosófico* (1996, vol. 34, pp. 4-33).

20. Nos permitimos poner el guión (-) en aras de subrayar el carácter de des-ocultamiento que tiene la

moderna implica la apuesta hermenéutica de un estado previo. Decimos que tal estado es previo no porque anteceda cronológicamente a cualquier interpretación que sobre él pueda darse, sino porque, en sentido ontológico, es condición de posibilidad de toda construcción teórica. Así, Heidegger resalta que, antes de hallarse el humano como sujeto conocedor enfrentado a un objeto conocido, él se muestra inserto como existente en un mundo repleto de entes; esto es, se desvela siendo en un contexto atravesado de significados que llamamos mundo. Sólo con posterioridad a esa situación primigenia de estar-en-el-mundo, sólo escindiéndose de las cosas en las que se encuentra como entremezclado, puede el humano concebirse en la lejanía que otorga la disposición teórica. El dualismo epistemológico del sujeto y el objeto sería, pues, un resultado de esa reflexiva perspectiva que el humano adopta frente a lo otro.

En la medida en que tal brecha gnoseológica se comprende como una tesis característicamente moderna, su estatus ontológico adquiere de inmediato un sentido hermenéutico; desde él, la diferencia sujeto-objeto y su correlato mente-cerebro se contemplan como interpretaciones propias del humano; maneras peculiares de experimentar eso que llama realidad. Del mismo modo en que decíamos que la psyché, en cuanto concepto, determinaba ya una forma de interpretar el fenómeno de la consciencia o del sentido racional del yo, la distinción sujeto/mente y objeto/cerebro presupone una definición específica de lo que hay –siempre posterior a la experiencia fenomenológica o preteórica de ello–.

Acorde con los análisis de Heidegger, las nociones sujeto y objeto, así como sus antecedentes terminológicos, el *subjectum* y el *objectum*, implicarían además un modo estático de comprender eso que se nos presenta como acaeciendo. De ahí que las cosas con las que habitualmente contamos en nuestra cotidianidad tiendan a comprenderse desde el horizonte epistemológico moderno como unidades físicas o conceptuales más o menos estables. De tal suerte, los entes, en cuanto modos individuales o concretos de ser (ser-algo), son generalmente definidos en virtud de su universalidad eidética o formal, subjetiva u objetiva. Diciéndolo con Ortega: el gerundio preontológico quedaría subordinado al participio metafísico²¹.

No es casual, como subrayábamos con anterioridad, que desde esta panorámica metafísica la psyché viniera a concebirse reducida: bien al sujeto, como facultad reflexiva interior; bien al objeto, en cuanto producto funcional del cerebro. Por fortuna, como también procurábamos enfatizar, el giro fenomenológico-hermenéutico de Heidegger nos permite empezar a comprender la psyché más allá de dichos reduccionismos, es

aproximación fenomenológica descrita, posibilitándonos a su vez resaltar su relación con la voz griega *aletheia* (desvelamiento) –que tanta importancia cobró en la obra de Heidegger–.

21. Nos dice el filósofo español en *Historia como sistema* (1984, Sarpe, Madrid, p. 64): «(...) lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida humana es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *Facttum*».

decir, como la relación misma del yo con el mundo. Queda ella de esta forma situada –si se quiere expresar en términos modernos– en el entremedio del sujeto y el objeto.

Nótese así en qué medida el fenómeno de la *psyché* podría concebirse como aquel ámbito en el que se desenvuelve la dimensión psicológica de un ente (el humano) caracterizado por su plasticidad ontológica. Esta perspectiva, que recoge las ideas de Heidegger anteriormente expuestas, implicaría comprender al ente humano como ser-en-el-mundo, esto es, como un ente abierto al ser de las cosas; ente que, en ningún caso, se define esencialmente en razón de su clausura epistemológica o psicológica –puesto que, como advertíamos, esto supondría ya una cierta apuesta hermenéutica o teórica–. Desde el horizonte heideggeriano, hacer mención de tal apertura ontológica conlleva enfatizar que el ser humano se da siempre siendo o existiendo entre las cosas, junto a otros entes y en un contexto cargado de sentido que dispone sus temple y conductas. La noción de plasticidad ontológica que nombramos posibilitaría, por su parte, acentuar la condición flexible, indeterminada, del humano: sólo entonces él podría constituirse como unidad autoconsciente y voluntaria de la experiencia.

4. Tercer horizonte: lo (pre)ontológico

El giro fenomenológico de la ontología de Heidegger nos permite, así, dar cuenta de ese suelo primigenio en el que el humano se halla de manera espontánea e imprevista: he aquí la dimensión preontológica señalada, también comprendida como preteórica. Decimos preontológica porque el humano ya es o está siendo, ya participa del ser o de lo que hay, antes de cuestionarse por su sentido y de establecer ontología o teoría alguna. De ahí que tal dimensión se considere radicalmente primera; a ella remite toda experiencia, constituyendo un límite irrebasable.

Comprender el fenómeno de la *psyché* desde este marco preontológico supone, acorde con nuestra propuesta, integrarla en la estructura del ser-en-el-mundo, concibiéndola como el en, esto es, como una forma de nombrar el modo –la apertura– en el que el humano es –o en el que acontece su ser–. De tal suerte, la *psyché* ya no queda definida en su esencia como una suerte de substancialidad o sustrato subjetivo, bien producido por la actividad electroquímica del encéfalo, bien resultante de un cúmulo de experiencias personales cristalizadas en la memoria. En contraste, ella integraría la condición espacio-temporal del claro –*Lichtung*, diríamos con Heidegger– en el que la experiencia humana se desenvuelve patentemente.

Ahora bien, en la medida en que Heidegger nos invita a pensar tal claro o apertura (pre)ontológica con la expresión *Dasein*, cabría considerar la *psyché* como su correlato psicológico; ello nos permitiría hacer justicia a la proyección hermenéutica de tales vocablos. Repitamos esta idea fundamental, base de nuestra propuesta: allá donde la palabra *Dasein* expresaría la dimensión ontológica que supone el ente humano como

apertura, el término psyché indicaría su correspondiente dimensión psicológica. Ello posibilitaría resaltar, a su vez, una noción hallada tanto en el campo semántico de la psyché como en el horizonte ontológico del Dasein: nos referimos a la noción de singularidad. En efecto: si el Dasein remite al ahí del ser como singularidad ontológica desde la cual se despliegan el tiempo y la comprensión del ente humano, la psyché, en cuanto dimensión psicológica –y, por ende, siempre derivada de aquel suelo (pre) ontológico–, expresaría la singularidad personal del mismo.

5. Conclusiones

Adviértase, con todo, que lo dicho hasta ahora no pretende restar importancia a los descubrimientos científicos que pudieran arrojar luz alguna sobre la naturaleza o biología de eso que llamamos mente; sean neurológicos, psiquiátricos o psicológicos. Lo que pretendemos subrayar aquí, al contrario, es que tales descripciones, naturalistas o psicologistas, no agotan la psyché como fenómeno. Es por ello por lo que la diferenciación entre los planos nombrados, que en cualquier caso muestran maneras diversas de aproximación a lo que hay, se torna menester: recuérdese que Heidegger situaría los estudios científicos, e incluso filosóficos tradicionales, en el plano teórico, considerados por él derivados toda vez que suponen un modo de interpretar ese haber preontológico o experiencial en el que nos hallamos primeramente de manera ineludible e involuntaria.

En aras de subrayar el carácter preeminente de dicha dimensión ontológica, cabe rescatar un fragmento del mismo Heidegger, no sin antes recordar que la «experiencia óptica del ente presupone necesariamente una comprensión preontológica del ser»²².

El conocimiento óptico [propio del científico] no puede adaptarse al ente (los «objetos») sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. (...) La revelabilidad del ente (verdad óptica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)²³.

Es aquí donde, a nuestro entender, hemos de situarnos si queremos abogar por un genuino cuidado de sí. Desde esta perspectiva, el cuidado de la yoidad supone, entonces, un cuidado de la apertura que somos; cuidado de los espacios y los tiempos que nos conectan con los otros seres y cosas, posibilitándonos vislumbrar en la traslúcida presencia de cada uno de ellos el atisbo de nuestro ser.

22. Heidegger, op. cit., p. 337.

23. *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 10.

BIBLIOGRAFÍA

De Martin Heidegger.

Introducción a la investigación fenomenológica; trad. de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2006.

Kant y el problema de la metafísica; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. de Gred Ibscher Roth; rev. de la trad. Elsa Cecilia Frost; ed., rev. de trad., trad. de apéndices y nota editorial de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013.

Los problemas fundamentales de la fenomenología; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

Ser y tiempo; trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

De otros.

Adrián, J.: *Guía de lectura de "Ser y Tiempo" (vol.1)*, Barcelona: Herder, 2016.

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid: Austral, Espasa-Calpe, S.A., 1968.

Cencillo, L.: *Filosofía fundamental II. Historia de los sistemas filosóficos*. Madrid: Syntagma, 1968.

Descartes, R.: *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta, 1984.

Ferrater, J.: *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.

García, J. J.: "El problema mente-cerebro: estado de la cuestión", en *Diálogo filosófico*, Madrid, 1996, vol. 34, pp. 4-33.

Leyte, A.: *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.

Ortega y Gasset, J.; *Historia como sistema*. Madrid: Sarpe, 1984.

Ortega y Gasset, J.: *Investigaciones psicológicas* (OC, XII, 392-395).

Ortega y Gasset, J.: *Origen y epílogo de la filosofía* (OC, IX, 350-375).

Saviani, C.: *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004.