

Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*. Acerca de Platón y Heidegger*

Original Science of Life: *sophrosyne*, in, world and *Dasein*. About Plato and Heidegger

Por: Juan José Garrido Perrián

G.I.: Ciencia, tecnología, sociedad y racionalidad práctica
Dpto. Metafísica, Corrientes Actuales de Filosofía, Ética y Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: jjgarper@us.es

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2015

Fecha de aprobación: 18 de octubre de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a05

Resumen. Hemos intentado pensar, conjuntamente, los horizontes fenomenológicos de la *sophrosyne* platónica y la ciencia originaria de la vida heideggeriana, a fin de esclarecer la génesis de todo fenómeno. Para realizar tal tentativa, hemos tenido que realizar un análisis de las dimensiones ontológicas del *Dasein*, en su comportarse en-el-mundo. Por último, se ha evidenciado cómo el único modo de acceso a esta ciencia pre-teórica es la fenomenología, en una radicalización del principio de todos los principios.

Palabras claves: Heidegger, Platón, fenomenología, ciencia originaria de la vida, *Dasein*

Abstract. We have discussed the phenomenological horizons of the Platonic *sophrosyne* together with the original science of life of Heidegger, in order to clarify the origin of all phenomena. To make such an attempt, we have made an analysis of the ontological dimension of *Dasein*, in its behavior-in-the-world. Finally, it has become clear how the only way to access this pre-theoretical science is using the phenomenology, in a radicalization of the principle of all principles.

Keywords: Heidegger, Plato, phenomenology, original science of life, *Dasein*

* El presente artículo se desarrolla con el apoyo de un estipendio de investigación proporcionado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD), del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375.

Cómo citar este artículo:

MLA: Garrido, Juan. "Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*". *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 68-81.

APA: Garrido, J. (2017). Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*. *Estudios de Filosofía*, 55, 68-81.

Chicago: Garrido, Juan. "Ciencia originaria de la vida: *sophrosyne*, en, mundo y *Dasein*." *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 68-81.

1. Prolegómenos: la necesidad de pensar a Platón.

En un tiempo de vanaglorias, nos creemos harto inteligentes para, de una forma rápida y eficiente, —casi ligeramente— criticar a Platón. Realmente es sorprendente cuán fácil se produce este hecho, cual si existiera solo una visión de Platón, y no, en cambio, muchos “platonos”.¹ Lo cierto es que es archiconocida la crítica hacia este como el padre de todo esencialismo (Cf. Lyotard, 2008). Estoy seguro que la posmodernidad no hubiera podido constituirse sin esta crítica férrea hacia el esencialismo, hasta el punto de que podríamos decir, por ventura, que toda posmodernidad es un intento hipertrófico de inversión del platonismo. Un platonismo que, *grosso modo*, ha de ser esencialismo, es decir, debe ser considerado como teoría omnimoda para todo lo ente. El esencialismo es toda aquella tendencia que parte del principio de que ha de haber un *principium* que regule y condicione a todo *principatum*. La posmodernidad lo ha denominado bajo el rótulo comercial de “grandes relatos de legitimación”, pues, entre otras cosas, han servido como comodín en un juego de cartas: para solventar la imposibilidad de una carencia que se supone estructural —ontológica—, es decir, la imposibilidad de que haya algo así como la Verdad, la Razón o el Ser. De suerte que para los posmodernos, la crítica al esencialismo viene de lejos, ejemplarizada en el *dictum* nietzscheano y agujereada por el pensamiento filosófico de Heidegger. Lo que sí es verdad es que, ciegos para el pensamiento de estos dos pensadores, la posmodernidad ha degenerado en un conformismo lacónico, rayano con el nihilismo, ya que parece que el ejercicio del pensar debe, para comenzar, despojarse del prejuicio de todo esencialismo, *mutatis mutandis*: del platonismo. Nuestra meditación, por lo pronto, no va a caer en la fragua infértil de la defensa de Platón —pues no es necesario—, en una tentativa refutadora para con la posmodernidad. No. Nuestra meditación intentará, a través del pensamiento del joven Heidegger, ubicar los límites de la crítica platónica, precisamente, con Platón, a través del intento heideggeriano de aprehender la cosa misma de la vida, liberada de toda mediación, toda *theoria*. El diálogo platónico que utilizaremos para este propósito es, sobre todo, *Cármides*, diálogo que hace justicia al carácter aporético que tiene la filosofía, resuelta a no resolver la hondura de la pregunta, pero, también, resuelta a no vanagloriarse en el necio camino de la ignorancia más supina.² Pasemos, pues, a pensar el diálogo platónico *Cármides*.

1 La obra platónica no es lineal ni homogénea. Alfred Edward Taylor, no obstante, sugiere que, estructuralmente, la obra platónica puede ser leída en base a 4 periodos (Cf. 2014: 29-31), pues el pensamiento platónico esconde muchas aristas, visiones e interpretaciones, muchas veces, no homogéneas.

2 Prueba de ello es el intento platónico de erigir un conocimiento basado en la *episteme*.

2. *Sophrosyne*: aporía como modo de ser.

Por su estructura formal y temática, se piensa que el diálogo *Cármides* pertenece al periodo de los primeros escritos platónicos, donde se hace gala de la aporía y es Sócrates pleno protagonista de la acción. Sócrates, junto a *Critias*, impresionado por la belleza del efebo *Cármides*, se siente inclinado a entablar conversación con el joven, que es *kalos kai agathos*, la armonía perfecta. En las primeras líneas del texto, puede observarse la tendencia erótica que la presencia del joven causa a los que, en ese momento, dialogan, especificando cómo Sócrates, en sus enaguas, es perturbado, con “fuego” (Cf. Platón, 1985: 330).³ La erotización del saber expresada por Sócrates, será hartamente importante, como se verá en los siguientes puntos de la meditación, cuando se comprenda cómo al *Dasein*, en tanto ente preñado de mundo (ser-en-el-mundo), le pertenece una “simpatía con la vida”⁴ [*Lebenssympathia*], es decir, una tendencia para con el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del ser⁵ (Cf. Heidegger, 1967: 142-148).

Lo primero que llama la atención, en el texto platónico, es la imposibilidad de concretizar el significado de la expresión *sophrosyne*, a menudo, interpretada como “sensatez”. Aristóteles, un poco más tarde, la definió en oposición a “desenfreno” [*akratia*] (Cf. 1999: 248; 1985: 170-171, 201, 439 y 478). Realmente, debido a nuestro proceder fenomenológico, *prima facie*, no nos preocupan las diversas modulaciones significativas del término a lo largo de la tradición, sino que, al contrario, quisiéramos poner de relieve el carácter aporético del mismo. ¿A qué se debe que, entre tanto y tanto diálogo, los allí presentes no puedan lograr un acuerdo sobre *qué-es la sophrosyne*? ¿Qué es lo que hace que la *sophrosyne* sea, necesariamente, aporética? No en vano hay hasta 6 intentos por definir a esta en una significación particular, es decir, en vislumbrar un *principatum* que haga de *principium* para todos los casos posibles. Prueba de ello son las siguientes definiciones: una, la *sophrosyne* se define como tranquilidad (Cf. 1985: 338-339); dos, como timidez y pudor (Cf. *Ibid.*: 340); tres, *Cármides* auspiciado por algo que, en el pasado, *Critias* dijo, la define como “ocuparse de lo suyo” (Cf. *Ibid.*: 342); cuatro, en relación al “ocuparse de lo suyo”, es definida como “hacer”⁶ (Cf.

3 “...entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder...”. Para todas las referencias de la obra platónica, utilizaremos la excelente traducción de la editorial Gredos, realizada por los profesores: Calonge Ruiz, Lledó Iñigo y García Gual.

4 Acerca de la simpatía por la vida: Cf. *infra.*, 3.1.

5 Esta tendencia, en *Ser y Tiempo*, tiene un nombre: pre-comprensión del *Dasein* con respecto al ser.

6 En este caso, se desconoce la naturaleza del hacer, si es “hacer” [*poiein*], “actividad” [*praxis*], “trabajo” [*ergasia*] o “lo hecho” [*poiema*].

Ibid.,: 343-344); cinco, a tenor de lo dictado por el Oráculo de Delfos: “conócete a tí mismo”, se esboza la posibilidad de que la *sophrosyne* sea saber de uno mismo (Cf. *Ibid.*: 348). También, de los demás⁷ (Cf. *Ibid.*: 349-350); y seis, la *sophrosyne* es apresada bajo la significación de ser algo útil y bueno (Cf. *Ibid.*: 358). Ninguno de los intentos de captar la esencia de la *sophrosyne* es válido, a pesar de que esta, por su carácter propio, sea una tarea excelsa, eximia, al ser considerada determinante para la felicidad (*eudaimonia*), esto es, para el cumplimiento de nuestro propio *telos*: “En cuanto a tí mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate” (*Ibid.*: 367-368). Decir felicidad, para Platón en particular, pero para el mundo mítico en general, es expresar el cumplimiento con nuestro propio ser. Este es el motivo de que la felicidad sea la meta de la vida humana. Pero, entonces, Platón, en un ataque de zozobra juvenil, ¿está apelando, en la medida en que no podemos saber *qué-es* la *sophrosyne*, a la imposibilidad de la felicidad? Quien haya leído algo de Platón, de sus diálogos, comprenderá cuán absurda es esta pregunta. La filosofía, precisamente, es el método más eficaz para la ardua tarea de la felicidad. Lo que hace de la *sophrosyne* sea un elemento indeterminado es, justamente, aquello que esta mienta. A diferencia de otras especulaciones acerca de útil o inútil, bueno o malo, bello o feo, la *sophrosyne* está indicando el *cómo* —más bien que el *qué*—, en una determinada circunstancia, soy sensato, prudente. El *qué*, la *quiddidad* de la *sophrosyne*, entonces, es la vida misma, la nuda vida.⁸ ¿Cuál es el objeto de la vida? ¿Podríamos determinar, poner en clausura, apresar, cuadricular, en un *principatum*, a la vida misma? Más aún, y en clara referencia fenomenológica: cuando decimos soy sensato, siempre soy sensato “en” [*in*], esto es, en “referencia a algo” [*zu etwas*]: ¿cómo tenemos que entender este “en”? ¿Acaso el sensato no es “en-el-mundo” [*in-der-Welt*]? ¿Está la sensatez libre de toda intencionalidad?

Para contestar a estas preguntas, nos apoyaremos en las meditaciones que Martin Heidegger realizó entre los años 1919 y 1920 (Cf. 1999: 3-117 y 1993a), justo después de la *Gran Guerra*, en torno al proyecto de la *ciencia originaria de la vida*, porque, si de veras es la vida el “suelo” [*Boden*] donde se asienta la *sophrosyne*, y no determinamos este suelo, será imposible una comprensión cabal sobre tal *sophrosyne*.

7 La constitución de este significado será importante para nuestro propósito, sobre todo, en la relación de la *sophrosyne* como “saber de los saberes” y la heideggeriana “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*].

8 Este carácter de la vida será la pura “movilidad” [*Bewegtheit*]. Heidegger, para realizar tal aserto, se basa en la interpretación de la expresión griega “*kinesis ton bion*”. (Cf. 1993: 28 y 1976: 176).

3. Ciencia originaria de la vida: la *doxa* como suelo fundante.

Sería más fácil que, como sucede en la ciencia física, pudiéramos subsumir la vida en un “objeto” [*Gegenstand*] que centrara nuestro estudio y nos proporcionara un método específico.⁹ Así sería más fácil, elegir entre el método deductivo, inductivo e hipotético-deductivo. Pero sucede que al intentar la gesta de articular un objeto para la vida, zozobramos. Lo que quiere hacer Heidegger con la constitución de una “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*] es mostrar lo que es común a toda ciencia, la captación de cómo [*Wie*] se llega a determinar lo determinado, el ente particular. Esta ciencia, por tanto, será ciencia de un “ser universal” [*allgemeinen sein*], que no es erigido, como lo hizo parte de la tradición onto-teo-lógica, en un principio supremo, extemporáneo, sino que será un saber del saber,¹⁰ un saber que es común en la medida en que su fin es el de transparentar el suelo donde nace toda determinación óptica, toda cosa particular:

Esta ciencia originaria no será la ciencia de un ámbito temático singular, sino de lo que, a cada una de las ciencias, es común; no la ciencia de un ser particular, sino la de un ser universal. Sin embargo, este ser universal solo se puede recuperar inductivamente desde lo particular (Heidegger 1999: 26).¹¹

Esta advertencia última no es baladí, pues constituye el punto de arranque, y distanciamiento, en oposición a la tradición que Heidegger, en innumerables ocasiones, ha denominado como meta-física.¹² De lo que se trata con la ciencia originaria no es la postulación, como *ex nihilo*, de un principio regulador de todo ente, allende la historia y la propia facticidad del *Dasein*; antes al contrario, se trataría de, partiendo de la cotidianidad, que nos a-propia, hendir un horizonte de “aprehensibilidad” de las cosas que se presentan. Este horizonte, fenomenológico, en la medida en que se propone la tarea de describir lo que “se da” [*es gibt*], es común para todo ente, común para toda ontología regional. En este caso, con Platón, se trata de partir de la *doxa*, del tener una opinión con respecto a algo:

9 *Gegenstand* es una de las traducciones al español de objeto. Para Heidegger *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quiddidad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*.

10 Platón, 1985: 350: “Digo, pues, añadió él, que, de entre todos los otros saberes, ella —la *sophrosyne*— es el único que lo es de sí misma y de todos los demás”.

11 “*Diese wird die Wissenschaft sein nicht von vereinzelt Gegenstandsgebieten, sondern von dem, was jedem von ihnen gemeinsam ist, die Wissenschaft nicht von einem besonderen, sondern vom allgemeinen Sein. Dieses kann aber nur gewonnen werden aus dem Einzelnen, induktiv*”.

Existe una excelente traducción al español por Jesús Adrián Escudero (2005). Para la presente meditación, emplearemos nuestra propia traducción.

12 La metafísica es aquella disciplina que hace pasar por ser lo que no es más que ente (Cf. 1976b: 103-122).

Porque es manifiesto que, si la *sophrosyne* es algo tuyo, tendrás una cierta opinión de ella; pues, forzosamente, estando en tí, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de la que se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la *sophrosyne*. ¿No te parece? (1985: 336).

Aceptar que, para saber, hay que partir de la opinión no debería ser azaroso. Presupone la “aceptación” [*Annahme*] de que el conocimiento se basa en un principio no-propio, sino trans-propio por la opinión general, por lo que, en *Ser y Tiempo*, es llamado *Das Man* (Cf. Heidegger, 1967: 126-130). Esto, además, nos pone en alerta ante las tentaciones sobre-teóricas que parte de la tradición filosófica ha tenido y, en concreto, nos permite mirar críticamente todas aquellas interpretaciones platónicas del primado del modelo de la *episteme* en toda génesis del saber. Que la génesis del saber sea la *doxa*, no significará que esta se conforme en ser mera opinión de algo —puro irracionalismo—, sino —y esta es nuestra interpretación— que es la *doxa* el suelo en donde se establece el conocimiento de la ciencia, de la *episteme*, que es siempre igual y universal, seguimos su definición, y no es negada en ningún momento, mucho menos por Platón. Heidegger lo tiene claro, al afirmar que, en verdad, el principio de toda ciencia no debería ser ni la *theoria* ni la *praxis*, sino lo “pre-teorético” [*Vor-theoretische*]:

Se ha de romper con esta hegemonía de lo teorético, pero no en la manera proclamada de un primado de lo práctico, ni, por este motivo, traer algo otro para que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal hace retroceder a algo pre-teorético (Heidegger, 1999:59).¹³

Pero, ¿cómo hacer propio lo pre-teorético? ¿Qué consecuencias tiene partir del principio de que lo primero en la constitución del conocimiento es la *doxa*? ¿Es esto pre-teorético algo estático, inamovible, o tiene que ver con el carácter móvil que según Heidegger tiene la vida misma?

Pasemos a ver la constitución de este elemento vertebrado de lo pre-teorético, para ver si es posible una ciencia originaria de la vida.

3.1. ¿Cómo tenerse a sí mismo? La simpatía por la vida.

Dice Platón, en boca de Sócrates, que la *sophrosyne* ha de intentar hacer transparente la estructura de cada uno de nosotros, es decir, que debe asumir la tarea de la descripción de nuestro propio modo de ser: “¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno

13 “Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in der Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist”.

de los seres?” (Platón, 1985: 350). ¿No es esta la tarea más básica para la ciencia originaria de la vida? ¿Es que, acaso, podemos hacer propio nuestro modo de ser si no logramos realizar una verdadera crítica de la opinión? Está claro que, en este punto, tanto el Platón socrático como Heidegger, no están muy distantes. Ambos están esbozando el proyecto, en palabras existenciales, del “tenerme a mí mismo” [*Mich-selbst-haben*] (Cf. Heidegger, 1993a: 164). Se tendrá que ver, pues, qué sea el “tener” y el “sí mismo”, pero, antes, se ha de tener claro cómo la *sophrosyne* juega un papel importante en este sentido, pues ella será *soteria phroneseos*, la que “salvaguarda el entendimiento” (Platón, 1983: 414).¹⁴ Justamente, la *sophrosyne*, al igual que la ciencia originaria de la vida, tiene la función de dotar, a la innumerable multiplicidad de saberes, el suelo común que estructura la génesis de toda irrupción del ente particular. Esta es la forma que debe entenderse la significación de *sophrosyne* como saber del saber. A partir de ahí, tendremos que preguntarnos cómo se puede acuñar un saber, una ciencia, presentado como “fenomenología del sí mismo” [*Phänomenologie des Selbst*] (Cf. Heidegger, 1993a: 167), de lo que no puede ser, por su naturaleza, constreñido en un objeto particular: la vida. Para ello será menester dilucidar la estructura de lo pre-teorético, principio, según vimos en el punto anterior, del conocimiento. ¿Podríamos pensar lo pre-teorético como una estructura de algo que “está-(contra)-ahí” [*Gegenstand*], como una suerte de conglomerado ordenado de cosas, a saber: la tradición, la cultura, la historiografía, los monumentos más emblemáticos, etc.? No. Cuando, con Heidegger, se versa de lo pre-teorético, o pre-mundano, se está apuntado a un fenómeno estructural de nuestro propio modo de ser, que no pretende constituirse cual *cogito* cartesiano, esto es, como excepción fenoménica en el mundo, por cuanto se erige en tanto substancia que piensa sin mundo (Cf. Descartes, 2004). El sí mismo es el modo de ser que es propio del ser humano, a diferencia de los animales y las plantas, un sí mismo trans-propiado en la medida en que se constituye como lo otro, entiéndase, como la opinión que se tiene de algo, una opinión que es impuesta, heredada por la tradición. Heidegger lo ha denominado “circunmundo” [*Umwelt*]. ¿Es lo pre-teórico esta dimensión del circunmundo, esto es, aquella dimensión de lo heredado, propia de la *doxa*, que nos rodea en nuestra cotidianidad? Esta pregunta escinde un ambigüedad estructural de lo pre-teorético en Heidegger: lo que se nos presenta como lo “inmediatamente” [*unmittelbar*] dado, por ejemplo, la manzana que está encima de la mesa del comedor, no son sus colores, su forma, su peso o textura, o las formas cotidianas y respetuosas que yo tengo de comérmela, sino la manzana “de golpe” [*in einem Schlag*] (Cf. Heidegger, 1999: 71),¹⁵ la manzana en

14 “*Sophrosyne* es la salvaguardia del entendimiento [*sotéria phroneseos*] que acabamos de considerar”

15 Donde Heidegger pone el ejemplo de la cátedra. En este caso, el filósofo alemán quiere distanciarse de la actitud husserliana de la *epoché*, considerada por él como un modelo teórico, es decir, de “privación”

su horizonte mundano, la manzana que “mundeá” [*weltes*], es decir, la manzana preñada de mundo, en respuesta a un horizonte vital, hermenéutico. Nosotros vemos la manzana en una mesa en que nos comimos aquel maravilloso solomillo de cerdo ibérico, la mesa inagotable —como la magdalena de Proust— donde celebraste aquel cumpleaños, donde te regalaron aquel presente tan esperado. La referencia a la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] de la mesa, por tanto, muestra que lo pre-teorético es ese horizonte donde se gestan las formaciones fenomenológicas y hermenéuticas de nuestro mundo, de lo que se da. Nosotros, según Heidegger, profesamos una simpatía por ella, una tendencia hacia un “nexo-vital” [*Lebenszusammenhang*] (Cf. Heidegger, 1993a: 165).¹⁶

a. El sí mismo y el tener: ser-en-el-mundo.

“Ser-sí-mismo” y “tener” son dos ámbitos ontológicos que le competen, en exclusividad, al *Dasein*. La afirmación de que el ente que somos nosotros mismos, llamados otrora *animale rationale*, en tanto *Dasein*, es un caballo de batalla del propio Heidegger con la tradición, pero, en el contexto biográfico de 1919, supone un desafío contra los excesos teoréticos de la fenomenología,¹⁷ que Heidegger cree vislumbrar, sobre todo, en los usos de la *epojé* y la *reducción trascendental*.¹⁸

[*Ent-leben*] del fenómeno en devenir de la vida.

- 16 Seguramente, como comenta el Prof. Jesús Adrián Escudero, este “mundear” que utiliza Heidegger en 1919, esté claramente vinculado con el “Principio de determinación material de la forma” (Cf. 2010: 104-121) y Emil Lask (1923).
- 17 Hasta la época de *Ser y Tiempo*, esto es, desde el “entre” que va de 1919 a 1927, Heidegger, a través de los cursos de Friburgo y Marburgo, va gestando lo que será la analítica existencial del *Dasein*. El diálogo con Aristóteles —y Platón— se torna fundamental, porque Heidegger ve en las meditaciones de estos una vía de escape para las aporías de la fenomenología trascendental del propio Husserl, enclaustrada en la propia inmanencia del yo-trascendental. Heidegger quiere, por así decir, dilatar el campo de fenomenalidad de aquello que se da —y que para el propio Husserl constituía el *principio de todos los principios*— a través de la apropiación de las virtudes dianoéticas aristotélicas. Con Platón, como es sabido, se muestra más reacio. No obstante, el objetivo era elaborar, desde un sentido de la *praxis* como el propio e ineludible modo del ser del *Dasein*, una fenomenología de la facticidad, a saber, un pensamiento que se haga cargo del hecho de que lo primero para el ser humano es estar-ya-con-lo-otro, constituirse con-lo-ya-dado. Véase al respecto, para la apropiación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles y Platón previa a *Ser y Tiempo*: (2005; 1993b; 1992; 1985 y 1976a). Sobre Husserl (1977: 51). Por último recomiendo el artículo de Jesús Adrián Escudero (2001:179-221).
- 18 El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista que, de continuo, nos vemos absorbidos. Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seefelder Blätter* (Cf. 1966: 253).

La reducción era el reducto fenoménico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la reducción gnoseológica y eidética: Cf. 1977: 62-63 (reducción gnoseológica); 68 y 103-107 (reducción eidética); 98 y 1959: 71. (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

La fenomenología, aún a sabiendas de lo que nos define es una tendencia hacia lo que está afuera, hacia lo otro llamado intencionalidad, según Heidegger, ha implementado un modelo epistemológico del saber, constituyéndose en un yo-trascendental, que piensa teleológicamente objetos, el mundo y las cosas. Así, lo dado es reducido al modelo epistemológico de un paradigma teleológico, lo que se presenta lo hace con las reservas del yo, inmanente, que está ahí, anclado en toda intuición fenomenológica. Con las palabras del propio Heidegger, la vida queda sometida y soterrada al mero “pro-ceso” [*Vorgang*], lo que “se da” [*es gibt*] es depauperado en su fuerza fenomenológica, en su darse de golpe, en su “mundear”. Por eso, se permite decir Heidegger que, con este modelo, la fenomenología se convierte en un saber “des-vivificador” [*Ent-leben*] (Cf. 1999: 74). La “vivencia” [*Erleben*] fenomenológica no es la de un yo, que piensa, articulador de noesis-noema, sino que estas —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” (*Ibid.*: 75).¹⁹ Lo que se nos da, lo hace al modo del “puñado de cosas” [*Haufen von Sachen*], cosas que están vivas, moviéndose, cambiando, y que, por nuestra estructura ontológica, nosotros, los seres humanos llamados *Dasein*,²⁰ estamos-ya-en-ellas.

Ahora bien, habría que preguntarnos, si la ciencia originaria de la vida, al igual que la *sophrosyne* como elemento que custodia, o salvaguarda, el saber, tiene como fin el transparentar nuestro propio ser, o en palabras de Heidegger, la tarea de dictar una fenomenología del sí mismo —cuyo dos eslabones son el esclarecimiento de eso que llamamos “sí mismo” y “tener”—, ¿no es necesario, pues, probar, dar cuentas, de tal experiencia que, como en el caso de la manzana antes mentada, hemos intentado nombrar bajo la cobertura del “mundear”? ¿Qué es lo que se está buscando con la ciencia originaria de la vida? Lo que se busca es lo “inmediato” [*unmittelbar*] dentro del horizonte de mediaciones que, para decirlo al modo fenomenológico, constituye la actitud natural:

El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; en cambio, solo en casos excepcionales estamos instalados en una actitud teórica... ¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es dado? No, puesto que lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado a empujones de mí, el yo histórico; el mundear ya no es algo primario. Dado es ya una silenciosa, insignificante, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante. El darse es muy probable que sea ya una forma teórica. (Heidegger, 1999: 88-89).²¹

19 “*Die Erlebnisse sind Ereignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt*”.

20 Habrá que tener en cuenta que el *Dasein* no es igual a lo que, en la tradición filosófica, se entiende como *animal rationale*. (Cf. 1976b: 313-364).

21 “*Das Umwelteleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt... Wie erlebe ich das Umweltliche, ist*

Esto lo puede decir Heidegger, porque, en consonancia con la percepción del hombre mítico, él no piensa al modo de la subjetividad (*subiectum*). Lo que nos define es el modo de ser del “comportarse”²² [*sich-verhalten*] con respecto a algo. En este sentido, podríamos decir que no se nos presenta, primero la manzana como un “objeto” [*Gegenstand*], ni mucho menos, vemos las cualidades geométricas de la manzana, sino que nosotros, en tanto que somos, estando-en-el-mundo, “estamos-ya” [*ist schon*] en el “mundear” de ella. Por decirlo así, estamos “familiarizados” [*Vertrautsein*] con ella. Es imposible, empero, imaginarse sin la manzana, o lo que es lo mismo: ser-sin-mundo. Hablar de “conciencia” [*Bewußtsein*] se hace esquivo y hasta complicado, pues de lo que se trata aquí es de pensar lo propio nuestro, la “mismidad” [*Selbstheit*], nuestro propio modo de ser, en base a este comportarse. La subjetividad, si es que cabe emplear este concepto, consistirá en inclinarse a horizontes mundanos, es decir, horizontes de tenencia de un determinado modo situacional, lo que, en palabras fenomenológicas, constituye la misma fenomenalidad (Cf. Heidegger, 1993a: 166). La indeterminación del objeto para con la ciencia originaria de la vida, *mutatis mutandis*, para la *sophrosyne*, es debida a que, precisamente, para poder ser, nosotros tenemos que pensarnos “en” un mundo. Este “en” es, a mi juicio, el prolegómeno de lo que posteriormente va a constituir, para Heidegger, el “ahí” [*Da*] del ser, y que englobará el rótulo esquivo de *Da-sein*. Este “en” es el horizonte de esta tenencia con respecto a la situación en la que se abre el mundo, la apertura del campo de fenomenalidad de las cosas. La simpatía de la vida es, por tanto, esta inclinación hacia esta apertura en tanto que nos comportamos “en” un mundo, no fuera ni dentro de él. Comportamos la simpatía.

b. ¿Cómo acceder al fenómeno de la ciencia originaria de la vida? Radicalizar el principio de todos los principios de la fenomenología.

A estas alturas de la meditación, podemos decir ya que el método de la ciencia originaria de la vida ha de ser la fenomenología. Precisamente, ante todo, porque de lo que se trata es de traer a presencia el “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del “darse” [*Gegebenheit*] mismo del ser. La hermenéutica,²³ para Heidegger, en

es mir gegeben? Nein, denn gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, dases weite ist bereits nicht mehr primär. Gegeben ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber. Die Gegebenheit ist also sehr wohl schon eine theoretische Form”.

22 Este comportarse, constituyente de lo que en palabras actuales sería nuestra subjetividad o intersubjetividad, es definida en *Ser y Tiempo* en tanto disposición afectiva. (Cf. 1967: §§ 39, 40, 67, 69, 70 y 71).

23 Obviamente, esta hermenéutica es muy especial, por cuanto no abandona los prerequisites de toda fenomenología: el principio de todos los principios.

el modo de su proceder fenoménico, es la única capaz de abrir la situación en la que se abre el mundo, la vida. Heidegger dice esto al respecto:

Dondequiera se hace la vista gorda a la exigencia fundamental de la fenomenología de poner a un lado cualquier punto de vista. Este hacer la vista gorda es la insistente prueba para esto: que no se ha comprendido el propio sentido de la fenomenología. Si falta el enfoque fundamental del mirar a la cara de la fenomenología, todas las objeciones planteadas, por muy perspicaces y significativas que puedan ser, pierden su validez (1999: 109).²⁴

Y es que, para tomar correctamente la fenomenología, hay que atender a la misma vida, a lo abierto en el campo de fenomenalidad de lo que se da. ¿Cómo puedo abordar, entonces, con rigor, esta situación del “mundear” de la vida? En este caso, Heidegger sugiere que se acate el *principio de todos los principios* husserliano, que nos dice que hay que tomar: “todo lo que se da originariamente en la intuición... hay que tomarlo simplemente como se da” (Cf. Husserl, 1977: 54 y Cf. Heidegger, 1999: 132). Solo así, si realmente somos tan radicales como para acatar tal principio, la fenomenología “nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable” (Heidegger, 1999:132). Justamente, ahora, la fenomenología, como la *sophrosyne* platónica, es la encargada de proporcionar la *salvaguarda del conocimiento*. ¿Por qué? Porque la “aprehensibilidad” de tal principio radical en torno a lo que se da, permite que se revele el cómo surge cualquier conocimiento, cualquier ontología regional, cualquier ciencia de un ente particular. En ese sentido, como se ha dicho, la ciencia originaria de la vida se determina como la *sophrosyne* platónica: dice lo que somos nosotros mismos, pues nosotros estamos “entregados a” [*Hingebenzu*] la donación fenomenológica, y por otro, constituye lo común a todo saber, el saber del saber, al considerar la génesis de todo lo que se da, los fenómenos particulares. Heidegger llega a radicalizar el principio husserliano en 1919 llegando a afirmar que “todo lo real puede mundear, pero no todo lo que munde necesita ser real” (1999: 110).²⁵ No se puede decir más claro: como lo inmediato de la vida misma, esto es, el “mundear” no está sujeto a un paradigma teórico, la pregunta por la realidad sobra, sobre todo, si entendemos por realidad el acto de “estar-ahí” [*Vorhandenheit*], la *efectuación*. Para el principio de todos los principios que atisba Heidegger en el “mundear”, le es indiferente si algo se ajusta a la adecuación de la existencia entendida como “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*]. Lo que se abre es tan radical y distinto que no

24 “Überall ist die fundamentale Forderung der Phänomenologie übersehen, von allem Standpunkthaften abzusehen. Dieses Übersehen ist der eindringliche Beweis dafür, daß der eigentliche Sinn der Phänomenologie nicht verstanden wird. Fehlt die rechte Grundeinstellung gegenüber der Phänomenologie, dann sind alle vorgebrachten Einwände, und mögen sie noch so scharfsinnig und bedeutsam sein, hinfällig”.

25 “Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, brouch real zu sein”.

presenta los caracteres “ónticos” del “estar-ahí”, ya que el modo de ser basado en la efectuación es singularmente para las cosas, los entes a los que no le pertenece la pregunta por el sentido del ser.²⁶ ¿No es la vida del ser humano otra cosa bien distinta que el efectuar de un ente concreto? Para Heidegger sí, sin lugar a dudas. La radicalidad del principio de todos los principios es la radicalidad por aprehender el propio modo de ser del *Dasein*, un modo de ser basado en el “comportarse hacia algo” [*Verhalten zu etwas*]. Se está poniendo, por tanto, en juego nuestro propio modo de ser, que compartimos con el “mundear” de las cosas, pues, como “ser-en-el-mundo”, no nos podemos constituir, ni pensar, sin este ámbito de relevancia que, aquí en nuestro texto, se ha denominado como “en”, “tener”. La “simpatía por la vida” que, desde el pensar platónico de la *sophrosyne*, se realza, constituyendo una fehaciente verdad: lo que somos es un modo de ser. De ahí nuestra imposibilidad de ajustarnos a una objetualidad.

4. Conclusiones.

Nuestra meditación es un intento arriesgado por conjugar, en un mismo cuerpo, el concepto platónico de *sophrosyne* y el proyecto juvenil heideggeriano de la ciencia originaria de la vida. Tal intento no responde a una decisión azarosa del autor, sino a la evidencia de que ambos conceptos hacen referencia a una misma realidad: hacerse cargo de cómo aparecen las cosas, por un lado, y, por otro, ambas expresiones le conciernen dilucidar cómo acontece la génesis de cualquier ciencia, que entendemos en tanto ciencia positiva o particular: la física, la psicología, la geografía, etc. Aunque se antoja esquivo —y quizás paradójico— intentaremos resumir en los siguientes puntos lo alcanzado:

En los diálogos platónicos, sobre todo en los primeros, se deja muy en claro que el objeto de la *sophrosyne* es la propia vida. ¿Cuál es el objeto de conocimiento para la ciencia originaria? La misma vida. Asimismo, esta ciencia originaria, tiene que hacerse cargo del “ser universal” [*allgemeinen sein*], es decir, intentar esclarecer lo común a todo saber. Por otro lado, resulta que la vida, por su condición fenomenológica, no puede ser aprehendida según los criterios epistemológicos de toda objetualidad. ¿Cómo se esclarece, entonces, el fenómeno de la vida? Para ello, antes, es menester dilucidar los fenómenos situacionales del “en” y mundo.

También, se piensa, con Heidegger, que para poder determinar cómo aparece todo saber —finalidad de la ciencia originaria—, antes, se debe poner en

26 Los entes que no son *Da-sein*.

claro la estructura del ente que se pregunta por esa misma ciencia: el *Dasein*. La “subjetividad” del *Dasein*, lo que es el *Dasein*, es definida en tanto “comportarse” [*sich-verhalten*].

Finalmente, el “en”, entendido como suelo para toda fenomenalidad, ha de pensarse como lo que Heidegger denomina en tanto “pre-teorético” [*Vor-theoretische*]. ¿Cuál es el método, esto es, el único camino de acceso para la ciencia originaria de la vida? La fenomenología, en concreto, en el uso radical del *principio de todos los principios*.

Bibliografía

1. Aristóteles. (1999). *Retórica*, Madrid, Gredos.
2. _____. (1985). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Madrid, Gredos.
3. Adrián, J. (2010). *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder.
4. _____. (2001). “El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 3, pp. 179-221, disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493>.
5. Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
6. Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 62*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
7. _____. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
8. _____. (1993a). *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/1920)*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 58*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
9. _____. (1993b). *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. II. Abteilung, *Band 22*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
10. _____. (1992). *Plato: Sophistes*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, *Band 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

11. _____. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
12. _____. (1976a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 21, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
13. _____. (1976b). *Wegmarken*. Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
14. _____. (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
15. Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana XIX/I*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
16. _____. (1974). *Formale und transzendente Logik*. *Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
17. _____. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*. *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
18. _____. (1959). *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. *Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
19. Lask, E. (1923). “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre”, En: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
20. Lyotard, F. (2008). *La posmodernidad explicada a niños*, Barcelona, Gedisa.
21. Platón. (1985). *Diálogos I*, Madrid, Gredos.
22. _____. (1983). *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
23. Taylor, A. D. (2014). *Platón*, Madrid, Tecnos.