

**POSIBILIDAD DE UN PROYECTO ÉTICO A PARTIR DE LOS MODOS DE
SER -DE LA AUTENTICIDAD Y LA INAUTENTICIDAD- Y DE LA
INTERPRETACIÓN DE CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD EN
“SER Y TIEMPO”**

JHON FREDY MEJÍA VARGAS

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFIA
BUCARAMANGA
2011**

**POSIBILIDAD DE UN PROYECTO ÉTICO A PARTIR DE LOS MODOS DE
SER-DE LA AUTENTICIDAD Y LA INAUTENTICIDAD- Y DE LA
INTERPRETACIÓN DE CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD EN
“SER Y TIEMPO”**

JHON FREDY MEJÍA VARGAS

**TRABAJO DE GRADO
PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR AL
TÍTULO DE FILÓSOFO**

**DIRECTOR:
JORGE FRANCISCO MALDONADO
DOCTOR EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFIA
BUCARAMANGA
2011**

*A mi madre y a mis
hermanos por su amor y su
apoyo incondicional.*

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	11
2. JUSTIFICACIÓN	13
3. BREVE EXCURSO SOBRE LA TRADICIÓN METAFÍSICA	19
4. ÉTICA Y ONTOLOGÍA	33
5. ESTAR EN EL MUNDO	38
5.1 MUNDANEIDAD COMO CARÁCTER ONTOLOGICO DEL <i>DASEIN</i>	43
5.1.1 Mundo circundante	45
5.1.2 Mundo público	48
5.1.3 Mundo propio	50
6. UNO – MODO DE LA INAUTENTICIDAD- ETAPA DE LA OCUPACIÓN (<i>Besorgen</i>)	51
6.1 DISPOSICIONES AFECTIVAS	58
6.2 LA CAIDA	64
6.3 LA ANGUSTIA	66
7. SÍ MISMO- MODO DE LA AUTENTICIDAD- ETAPA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO (<i>Selbstsorge</i>)	73
7.1 LA CONCIENCIA	73
7.2 LA CULPA	76
7.3 EL ESTADO RESUELTO	85
8. EL OTRO- CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD- ETAPA DEL CUIDADO POR EL OTRO O SOLICITUD (<i>Fürsorge</i>)	89
8.1 LENGUAJE	90

8.2 CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD	95
9. CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFÍA	105

RESUMEN

Título: Posibilidad de un proyecto ético a partir de los modos de ser –De la Autenticidad y la Inautenticidad– y de la interpretación de Cuidado como Responsabilidad en *Ser y Tiempo**

Autor: Jhon Fredy Mejía Vargas**

Palabras Clave: Mundo, Ser-ahí (*Dasein*), Cuidado, Uno, Responsabilidad, Sí mismo, Otro.

DESCRIPCIÓN:

Entre los pasos necesarios para llevar a cabo esta investigación vamos a tener que analizar, como primera medida, la mundaneidad. De esta manera podemos explicar los modos de ser del Ser-ahí (*Dasein*) frente al mundo (mundo circundante, mundo público y mundo propio). Luego miraremos quién es el *Dasein* que así es presa del mundo público y en qué consiste su autenticidad (*eigentlichkeit*) o inautenticidad (*uneigentlichkeit*); así como también abordaremos la posibilidad de cambiar este modo de desenvolvimiento del *Dasein*, que como veremos, bajo el dominio del *uno* desplaza el mundo propio por el mundo público. Luego nos ocuparemos de las disposiciones afectivas como manifestaciones del *Dasein* que lo conducen al reconocimiento de su mismidad. Después analizaremos la *condición de arrojado y la caída* en el mundo como la revelación de dicha inautenticidad, y, finalmente, realizaremos un estudio sobre el concepto de *cuidado como responsabilidad* y sus implicaciones éticas como el carácter auténtico del sí mismo a través de las estructuras del cuidado.

El énfasis principal que propone este ensayo recae precisamente en la estructura del cuidado como directriz para la interpretación ética del *Dasein*. En efecto, aquí dividimos el trabajo en secciones que pretenden mostrar este desarrollo de la comprensión y autocomprensión del *Dasein* en relación con el desarrollo de la noción de cuidado (*Sorge*); de manera que podemos definir a la Ocupación (*Besorgen*) como la actitud natural del *Dasein* o como la actitud primaria, después, al Cuidado de Sí Mismo (*Selbstsorge*) como una actitud media en la cual el individuo se ha abrazado a sí mismo atendiendo al llamado de la conciencia, y finalmente, al Cuidado de los Otros (*Fürsorge*) como una actitud avanzada o superior en la cual el individuo puede volverse a su vez conciencia de los otros, superando el solipsismo por medio del reconocimiento recíproco que se logra a través del lenguaje.

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Francisco Maldonado.

ABSTRACT

Title: Possibility of an ethical project from the ways of being, authenticity and inauthenticity, and the interpretation of Care and Responsibility in “Being and Time”.

Author: Jhon Fredy Mejia Vargas **

Key words: World, Being-there (Dasein), Care, One, Responsibility, Self, Other.

DESCRIPTION:

Among the steps needed to carry out this research we have to analyze, as a first step worldliness. This way we can explain the ways of being of being-there (Dasein) in the World (world around, world public and their own world). Then we will look at who's Dasein and the public world that is prey and what is its authenticity (Eigentlichkeit) or inauthenticity (uneigentlichkeit) and also we will discuss the possibility of changing this mode of development of the Dasein, which as it shall see, under the One's empire replaces the own world by the public world. Then we will address the affective dispositions as manifestations of Dasein that lead to the recognition of selfness. Also we shall discuss the condition of thrown and the falling in the world as the disclosure of such inauthenticity, and finally, we shall carry out a study on the concept of responsibility as Care and its ethical implications and so as the authentic character of the selfness through the structures of Care.

The main emphasis of this paper proposes is borne by the structure of Care as a guideline for the ethical interpretation of Dasein. Indeed, here we divide the work into sections that purport to show the development of understanding and self-understanding of the Dasein in relation to the development of the notion of care (Sorge), so that we can define the Occupation (Besorgen) as the natural attitude of Dasein or as the primary attitude; then the Care of self (Selbstsorge) as a medium attitude in which the Dasein has embraced himself attending to the call of conscience; and finally, the Care for others (Fürsorge) as an advanced or superior attitude in which Dasein can to become conscience for the others, and so overcoming the solipsism through mutual recognition that is achieved through language.

* Project Grade

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Directed by Jorge Francisco Maldonado.

INTRODUCCIÓN

El título de este ensayo tiene la intención de hacer claridad sobre la posibilidad de desarrollar un proyecto ético en “*Ser y Tiempo*”. La lectura ética propuesta para el trabajo es realmente controversial en el sentido de que Heidegger nunca tuvo la intención de desarrollar una ética en el sentido convencional; cuestión que el filósofo alemán nos confirma en distintas obras y también en la obra mencionada. Un lector desprevenido podría sacar la conclusión de que las cuestiones concretas del hombre no son la preocupación del autor y que simplemente desprecia tales cuestiones por considerarlas indignas y vulgares. Esto es desde todo punto de vista falso, no faltan en esta obra importantes referencias a una antropología filosófica y desde luego a una ética (las cuales son la motivación del presente escrito); pero no sólo aquí sino a lo largo de toda su producción filosófica Heidegger vuelve a las cuestiones últimas que intentan explicar el nihilismo que devora al mundo entero y especialmente a la Alemania de su tiempo, o el peligro que la técnica furiosa y desbordada representa (que ahora más que nunca es un tema de primera relevancia para la humanidad). La confusión mayor se presenta en lo que toca a la posición política ejercida activamente por el filósofo, especialmente el periodo comprendido durante su rectorado en la Universidad de Friburgo entre los años 1933 a 1934, época sobre la cual abunda documentación que señala abiertamente a Heidegger de haber sido un esbirro del movimiento Nacional Socialista, y que, por lo tanto, denuncian la falta de autoridad moral del filósofo para incursionar en tales temas. No falta literatura que denuncia las relaciones del filósofo con el movimiento Nazi¹ y que muestra hasta qué punto estuvo involucrado en actividades que no podían sino resultar vergonzosas y que sin duda empañaron su actividad filosófica. De todas maneras hay muchas sombras sobre estos episodios de la vida del filósofo que resultan por lo menos desconcertantes y ambiguos. No nos queremos pronunciar sobre estos temas sino únicamente sobre la obra del autor y lo que fue, a pesar de todo, un pensamiento bastante consistente durante su profusa e intrincada producción filosófica.

¹ Por ejemplo, Cfr. FAYE Emmanuel. *La Introducción del Nazismo en la Filosofía, En Torno a los Seminarios inéditos de 1933 a 1935*. Ediciones Akal S.A: Madrid. 2009. O este otro más conocido aún en nuestro medio, FARIAS Victor. *Heidegger y el Nazismo*. Ediciones Akal S.A: Madrid, 1998.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El tema propuesto para este ensayo tiene el propósito de indagar sobre los modos de ser del *Dasein*, esto en cuanto a los modos que le son auténticos y aquellos que le son inauténticos. Creemos que el carácter de la autenticidad puede ser orientado hacia una recuperación de sentido a un nivel ontológico. Sin embargo esta autenticidad no se da de manera inmediata sino que el *Dasein* la gana sólo en la medida en que puede tomar una postura frente al reconocimiento de su propia mismidad y sus posibilidades, y así, desde esta postura, relacionarse a un nuevo nivel con los otros. Por eso, someter a análisis el efecto del mundo público sobre este ser que cotidianamente habita-en-el-mundo es de gran importancia, ya que nuestra propuesta consiste en mostrar el fenómeno inauténtico del uno impersonal en la cotidianidad y de qué manera puede recuperarse el sí mismo como una meta deseable, pero no para dejar al sujeto hundido en su *sí mismo* sino para evidenciar que en el modo de la autenticidad la relación del *Dasein* con los otros es igualmente esencial, por lo que tiene que aparecer una ética que es adecuada a dicha autenticidad como una posibilidad de ser del *Dasein* que puede reivindicar así su condición mortal y su aparente vaciedad.

Esta idea tiene consideraciones de carácter ético que de alguna manera, creemos, están implícitas en la intención del autor en cuanto a la triple estructura del cuidado: la ocupación (*Besorgen*), al cuidado de sí mismo (*Selbstsorge*) y finalmente a la solicitud o cuidado de los otros (*Fürsorge*) por parte del *Dasein*, proyectando así un posible “para qué” de su existencia que le sería inherente.

No obstante, no se nos escapa aquello que Heidegger advierte en *Carta sobre el Humanismo*: “los títulos utilizados a modo de preludio, «propiedad» e «impropiedad» (autenticidad, inautenticidad), no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo «antropológico», sino la relación «extática» del ser humano con la verdad del Ser.”² Esto lo tenemos perfectamente claro, pero, aún así, la interpretación ético-antropológica tampoco ha quedado excluida con lo que aquí se ha dicho. Este asunto lo abordaremos en detalle en el apartado sobre *Ética y ontología*, por lo pronto nos

² HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl/ / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p 15.

limitaremos a señalar que es muy diferente hablar de “ciencia ética” a hablar de *ethos* original, que es como Heidegger entiende este asunto.

2. JUSTIFICACIÓN

La presente investigación tiene la intención de hacer claridad sobre algunos aspectos de la obra maestra de Martin Heidegger: *Ser y Tiempo*. En concreto nos referimos al tema ético; este planteamiento surge como una necesidad de dar cuenta acerca del sentido del ser y la existencia. Antes que nada es necesario hacer hincapié en el hecho de que el tema ético no es un tema explícito de *S* y *T*³ y muy al contrario el autor se cuida de que se lo tome de esta manera. No obstante, la literatura filosófica ha visto la necesidad de interrogar a Heidegger sobre este asunto porque ninguna auténtica analítica existencial que se precie de ser adecuada al ser-humano podrá desconocer su *ethos*. Es de esta manera que se han elevado voces que creen encontrar en Heidegger a un filósofo amoral y pernicioso en grado extremo (sólo por citar a alguien podemos mencionar a J. Habermas), y otros (por ejemplo, Apel, E. Levinas o P. Ricoeur, entre los que nos incluiremos), que pensamos que Heidegger nos ha dejado elementos imprescindibles en su obra para justificar una posición de carácter ético muy valiosa, y que, aunque bastante marginal y poco definida, establece fundamentos suficientes para desarrollar un trabajo en este sentido.

Siendo esto así es requisito para llevar a cabo este proyecto explicar las razones que nos impulsan a atentar de alguna manera contra la letra y el espíritu de la obra para indagar por una cuestión de la antropología filosófica en una obra que desde luego no tiene esta pretensión, ya que como sabemos, su interés consiste en la elaboración de una ontología fundamental a partir de la existencia. Esto lo deja muy en claro el autor en *S* y *T*⁴; también en dos obras posteriores, a saber, *El Problema de la Trascendencia y el Problema de Ser y Tiempo* de 1928 (apenas un año después de la publicación de *S* y *T*) en la cual el autor reitera que la analítica existencial del *Dasein* no se trata de antropología ni de ética, sino del ente en su ser en general⁵; además, en *Carta Sobre el*

³ Abreviatura para *Ser y Tiempo*.

⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 27. Allí el autor menciona diversas ciencias como la psicología filosófica, la antropología, la ética, la "política", la poesía, la biografía y la historiografía, que han tratado de dar cuenta acerca del ser-humano por diversos caminos pero que debido precisamente a esto sólo han conseguido mostrar rasgos parciales y alejados de la originariedad necesaria para lograr dicho propósito.

⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *El Problema de la Trascendencia y el Problema de "Ser y Tiempo"*. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. 1996. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de

Humanismo de 1946, la cual es quizás la única obra en la que el autor se extiende en las razones puntuales por las que nunca desarrolla una “ética” en el sentido convencional de la palabra. Esta última obra será fundamental para justificar nuestro empeño en alumbrar este aspecto de la obra heideggeriana, como pertinente y necesario, especialmente porque nos revela la dimensión de lo humano que se encuentra contenida en las páginas de *S* y *T* así como también las relaciones entre ontología y ética. Sin embargo, tendremos que dejar estas aclaraciones para después ya que por lo pronto es menester que entremos en familiaridad con los conceptos más básicos y miremos de manera preliminar la situación del hombre que está en el mundo y cómo su existencia se hace punto de partida de toda la investigación.

Lo primero que hay que observar al encargarnos de esta maravillosa obra llamada *Ser y Tiempo* es que es un trabajo sobre la existencia y específicamente sobre la existencia humana como un punto de partida para la comprensión de lo que es el ser, en este caso el ser del ser-ahí que es el hombre. El hombre en este sentido es realmente privilegiado y es llamado por nuestro autor “un claro (*Lichtung*) del ser”. La razón de este carácter tan particular del hombre, que de aquí en adelante será llamado *Dasein* (ser-ahí), es que este es el único ente al cual le va en su ser el ser mismo. Ahora, ¿Qué quiere decir esto? Pues bien, como ser que está en el mundo el *Dasein* posee una comprensión originaria que le permite desenvolverse en éste, eventualmente la mirada del *Dasein* se vuelve sobre sí mismo y la interpretación que de aquí surge es el estadio en el que el *Dasein* se llega a comprender como un ser ontológico, es decir, que tematiza su propio ser y le confiere un cierto significado en contraste con aquellos entes que no poseen el mismo modo de ser del *Dasein*. En otras palabras, solamente para el hombre el ser es problemático, sólo el hombre (hasta donde sabemos) se plantea este tipo de dificultades trascendentales, unos más que otros, en mayor o menor grado, pero en últimas todos. La analogía del claro del ser empleada sugiere un bosque espeso y oscuro donde no llega la luz del sol, en el cual, inesperadamente, aparece un rayo de luz; sin embargo esta luz no está ya definida sino que en una etapa previa aparece tenue y desvaída por lo que el ser de este claro aparece disimulado, incluso oculto. Parafraseando aquello que dice el

Filosofía Universidad ARCIS., p. 3. Este texto corresponde al § 10 del curso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (“Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz”), dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1928, en la Universidad de Marburg.

proverbio, que el bosque no deja ver al árbol, así tampoco esta comprensión primaria permite al *Dasein* interpretar su propio ser sino que lo confunde con los otros entes (que no son *Dasein*) al punto de que se deja interpretar por ellos y a partir de ellos.

Como podemos observar la condición originaria del *Dasein* es la de estar velado ante la verdad de su propio ser, es originariamente inauténtico; ahora, creemos que la idea que nos mueve descansa en el mismo fundamento de la verdad del ser a la que apunta Heidegger, no olvidemos que para la analítica existencial es clave la cuestión por el *sentido* (*Sinn*) del ser⁶. *La verdad del ser* de la que hablamos es quizás el concepto capital del pensamiento heideggariano. Este concepto se encuentra en correspondencia con todos los conceptos fundamentales de *S* y *T*. En efecto, el *Dasein* es un ser-ahí, y por ello Heidegger dice que es *lichtung* o claro del ser, pero este *ahí* no debe pensarse desde la espacialidad vulgar, sino antes que nada como un ser capaz de desocultar lo que está oculto, es decir, da luz donde no la hay, el ser es la luz y el ser-ahí es el claro en el cual se manifiesta este ser y su verdad. Esta es la auténtica significación de la *existencia*, la existencia antes que nada es el claro del ser donde acontece la revelación de la verdad del ser y el sentido es la decisión personal de un *Dasein* que se entrega al desvelamiento de dicha verdad del ser. Por eso no debe entenderse nunca la existencia como ‘realidad efectiva’ y la verdad del ser no debe confundirse con el concepto de ‘verdad’ en un sentido tradicional.

Uno de nuestros objetivos más acuciantes en este proyecto será señalar esta relación de la verdad del ser con el sentido de su existencia, en otras palabras, de un *para qué* de la existencia, lo cual acontece en la interioridad del *Dasein* y que depende en gran medida de su decisión, esto en tanto que puede perderse en la inautenticidad o bien ganarse en la autenticidad de la comprensión del sí mismo.

“El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La

⁶ Siguiendo a Steiner, este *Sinn* puede ser entendido como sentido, significado o propósito Cfr. STEINER, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica: México, 1986., p. 110.

existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse.”⁷

En la medida en que el descubrimiento del sentido del ser del *Dasein* acontece a través de una decisión personal podemos suponer la importancia capital que tiene el ámbito moral y la libertad de acción en toda investigación sobre la existencia humana.

Es precisamente de una catastrófica falta de sentido de lo que los críticos acusan al filósofo alemán y a su obra ya que ésta es considerada como un pensamiento de carácter dionisiaco heredado de Nietzsche. El fenómeno de *La muerte de Dios* puesto en evidencia por Nietzsche representa a los ojos de Heidegger el final de la metafísica tradicional y el advenimiento del nihilismo, éste es ni más ni menos que la declaración de la absoluta pérdida de fundamento del mundo suprasensible, la muerte irrevocable del idealismo y la total destrucción de toda apelación a la religión. Según Heidegger: “La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo.”⁸ La muerte de Dios proclamada por Nietzsche configura pues uno de los episodios más dramáticos del pensamiento moderno. La falta de sentido derivada de este acontecimiento implicaría efectivamente una imposibilidad ética y un relativismo axiológico insuperables. La expresión de esta orfandad de ideales, de una humanidad sin Dios y abandonada a sí misma puede ser perfectamente sintetizada en la célebre frase de Iván Karamazov: “Si no hay un Dios entonces todo está permitido.”⁹

La presente investigación de todas maneras se presenta como una interpretación personal que incluso pareciera contradecir la opinión del autor cuando define la

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 23.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza: Madrid, 1996. pp 190-240. Nietzsche enunció por vez primera la fórmula «Dios ha muerto» en el tercer libro del escrito aparecido en 1882 titulado «La gaya ciencia».

⁹ La frase aparece en *Los Hermanos Karamazov* de Fiodor Dostoievski en el capítulo titulado *El Gran Inquisidor*. La referencia a Dostoievski no es casual, según Steiner tanto Heidegger como sus coetáneos expresionistas veían a Dostoievski y a Van Gogh como los maestros esenciales de la verdad espiritual. Cfr, *Ibid*, p. 101

estructura del *Cuidado (Sorge)* desde un planteamiento que a primera vista puede parecer existencial y no existencial (es decir como responsabilidad), será nuestra función probar que la idea de *cuidado* como *responsabilidad*¹⁰ va mucho más allá de las definiciones usuales de tales conceptos en su sentido óntico. De todas maneras el propio autor se ha visto obligado a hacer su análisis ontológico partiendo del individuo concreto que es el *Dasein* y sus estructuras descubiertas a partir de las experiencias de *lo que es el caso cada-vez-mío* de este *Dasein*, aún para indagar sobre algo tan indefinible como lo es el ser.

Además de esto, admitimos que las estructuras implicadas en este proyecto abarcan una buena parte de la primera sección de la obra de *S* y *T* por lo que éste puede parecer bastante ambicioso, sin embargo, debemos hacer la salvedad de que el interés que tenemos al emprender este trabajo es el de contextualizar la temática ética y mirar las contribuciones de la obra a dicho tema. En este punto es oportuno aclarar que el trato dado a estas estructuras no deja de ser un mero acercamiento, esto en vista de la vastedad de los fenómenos desarrollados en la analítica existencial de Heidegger, por supuesto, esto no obsta para que no intentemos una exposición suficiente, clara y ordenada de los conceptos aquí expresados.

¹⁰ La idea de la responsabilidad en el terreno ético tiene su referente más reconocido en Max Weber, quien contrapone las *éticas de la convicción* y las *éticas de la responsabilidad* (BONETE, Enrique y ANDALUZ, Ana María. *Política desde la Ética*. Vol. 1., Ediciones proyecto A: Barcelona, 1998., pps. 137-146) ; por un lado, las éticas de la convicción son aquellas que se fundan en la convicción personal de actuar *bien* según un código de conducta moral-religioso, sin importar las consecuencias, un buen ejemplo de esta posición es *El Sermón de la Montaña*; por otra parte, las éticas de la responsabilidad son aquellas que asumen la responsabilidad por las consecuencias de las acciones, según Weber podemos identificar a Tolstoi con la primera posición ética “Tolstoi es visto como representante de una variante de la ética de la convicción, como un *virtuoso* del amor al prójimo..., expresa la máxima de *no responder al mal con la violencia*, y pone las consecuencias en las manos de dios..., y también recuerda Weber cómo el conflicto de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad se plantea con gran profundidad en la obra de Dostoievski, y en concreto en la escena de *El Gran Inquisidor* de *Los Hermanos Karamazov*”(Ibid., p. 146). En la interpretación tradicional política la ética de la responsabilidad se suele equiparar con la política de poder, esto en virtud de que las consecuencias tienen que ser sancionadas por los hombres y no por dios, pero no por todos los hombres, sólo el Estado dispone del uso legítimo de la fuerza y la violencia. Los críticos circunscriben a Weber en la ética de la responsabilidad como defensor a ultranza del Estado, sin embargo para él “no se puede identificar ética de convicción y falta de responsabilidad o, al revés, ética de la responsabilidad y falta de convicción” (Ibid., p.141), por lo que abogaba por una ética que fusionara estas dos propuestas, pero poniendo énfasis en el papel regulador del estado. La responsabilidad entendida desde nuestro punto de vista es muy diferente a lo que aquí se ha planteado, la razón principal es que *ser responsable*, desde la propuesta heideggeriana, se relaciona con un vuelco del individuo a su subjetividad como un *atender al llamado de la conciencia* (por lo que el Estado nada tiene que ver), esto, según nuestra interpretación, es condición necesaria para que el individuo pueda ser auténticamente responsable por los otros; desde la postura de Heidegger, ser responsable es reconocerse como originalmente *culpable*.

De lo que se trata en últimas no es de defender ni de atacar a Heidegger sino de aclarar aspectos que subyacen en su obra maestra y que sugieren las mismas inquietudes de otros pensadores con respecto al sentido del ser (su verdad), del comprender, y en un orden relevante sobre el sentido de la humanidad y de su historia.

3. BREVE EXCURSO SOBRE LA TRADICIÓN METAFÍSICA

Después de emprender esta exposición del problema debemos plantear de una manera general el contexto en el cual aparece la obra de Heidegger para entender en qué consiste la novedad de su pensamiento. Para esto tenemos que emprender un breve recorrido por la tradición de manera que el método y las motivaciones del autor aparezcan con claridad. Desde luego este no es el lugar para extendernos en análisis profundos pero sí para hacer un balance de los aspectos más relevantes sobre los cuales se ocupó Heidegger en su labor filosófica.

Para Heidegger la metafísica se caracteriza principalmente por un olvido del ser, sobre esto nos dice:

“el pensar está incesantemente acuciado por este único suceso, a saber, que en la historia del pensamiento occidental y, sin duda, desde sus mismos inicios el ente ha sido pensado respecto del ser, pero la verdad del ser ha permanecido impensada y no sólo ha sido denegada como posible experiencia al pensar, sino que el pensamiento occidental y, por cierto, en la figura de la metafísica se ha ocultado inconscientemente a sí mismo el suceso de esta denegación”¹¹.

Desde la perspectiva del autor el olvido del ser y por extensión el ocultamiento de la *verdad del ser* están arraigados a la filosofía desde sus primeros albores. En la filosofía antigua el olvido del ser está representado particularmente por Platón y Aristóteles. Con Platón el ser se vio subyugado por de la idea del *bien supremo*. La idea de este principio no es un evento menor, ni mucho menos común, realmente se trata del comienzo de una nueva era, Platón marca el comienzo de la Metafísica (este término aparece con posteridad). Es lo que en su momento Platón calificó como *La segunda navegación* y representa un punto fundamental desde el cual se replantearán todos los problemas filosóficos, “este punto consiste en el descubrimiento de la existencia de una realidad suprasensible, es decir, una dimensión suprafísica del ser.”¹² Reale y Antiseri señalan que la primera navegación hace referencia a la filosofía que se había desarrollado hasta

¹¹ COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo 3. Editorial Herder: Barcelona. 1990., p. 574.

¹² REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico: Antigüedad y Edad Media*. Vol. 1. Editorial Herder: Madrid, 1988., p. 126.

ese momento, una filosofía que se llamó naturalismo porque intentaba explicar el mundo a partir de fenómenos naturales tales como el fuego, el aire, el agua, etc. La segunda navegación, en cambio, es la aportación personal de Platón a la filosofía; ésta nace como una necesidad de explicar el mundo más allá de lo meramente sensible ya que por este medio el naturalismo no pudo dar cuenta del ser. Según Reale y Antiseri:

“En la primera navegación se permanece en una vinculación demasiado estrecha con los sentidos y lo sensible, mientras que en la segunda navegación Platón intenta una radical liberación con respecto a los sentidos y a lo sensible, y un desplazamiento decidido hacia el plano del puro razonamiento y de lo que se puede captar con el intelecto y con la mente exclusivamente”.¹³

Esta nueva explicación del mundo permitió fundamentar de una manera segura aquellas cuestiones que excedían el plano meramente físico, nociones como el bien y la justicia ahora encontraron arraigo en un mundo de formas puras que servían de *paradigma* a lo que se concebía como bueno y justo en un caso particular, de manera que surgieron nociones como lo bueno en sí o lo justo en sí. Este desplazamiento hacia las regiones suprasensibles inevitablemente introdujo una división tajante e irrevocable en el propio hombre y su manera de concebirse a sí mismo y al mundo, de este modo aparecieron divisiones tales como: la forma y la materia, o la razón y el mundo, o mente y cuerpo. Reale y Antiseri explican que la segunda navegación conduce a reconocer dos planos distintos del ser, uno, fenoménico y visible, y otro, metafenoménico e invisible y por lo tanto sólo accesible con la mente, o puramente inteligible. En el diálogo *Fedón, o Del alma*, Platón lo afirma de esta manera:

“—Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de seres, te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

¹³ *Ibid.*, p. 127.

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y estúpido que sea, que estrechado por tu método, no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.”¹⁴

Entonces, ahora son dos las especies de seres, y, además de esto, una de las especies es superior a la otra; la consecuencia que a ojos de Heidegger resultó tan desastrosa para el hombre es que estas escisiones del ser apuntan a la consagración de la razón como rectora de la verdad y al carácter prescindible de la vida concreta; en su opinión “el hombre no es de este mundo desde el momento en que el «mundo», pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá.”¹⁵

En Aristóteles el lugar del principio fundamental lo ocupa el *primer motor inmóvil*; Aristóteles inaugura la Ciencia Positivista, en buena medida por el interés que desplegó en ella y en todas sus variantes (superando en este sentido a Platón); Reale y Antiseri nos indican que el intento aristotélico por sistematizar el conocimiento empieza con la división que realiza a las ciencias en tres grandes sectores: a) ciencias teóricas, es decir, ciencias que buscan el saber por sí mismo; b) ciencias prácticas, es decir, ciencias que buscan el saber para lograr por su intermedio la perfección moral, y c) ciencias creadoras o productivas, aquellas ciencias que buscan el saber con vistas a un hacer, con el propósito de producir determinados objetos.¹⁶ Esta clase de ordenación y clasificación alcanzó su punto máximo con Aristóteles y su extremado espíritu metódico, siendo tan eficaz en este cometido que sentó un precedente definitivo para el porvenir de todas las ciencias. Nuestro interés no es el de discutir todas estas categorías, sino que se limita a comprender someramente cómo entendía Aristóteles la metafísica y por extensión al ser; en primer lugar, él no la llamaba así, sino *filosofía primera*, mientras que filosofía segunda era la física (incluyendo la matemática y la psicología). La filosofía primera o metafísica –dicen Reale y Antiseri– se ocupa de toda indagación que intente superar el plano empírico; tiene una supremacía frente a las demás ciencias porque no está vinculada con las necesidades materiales, esta ciencia resulta ser la más libre por excelencia. Además estos autores nos indican que en Aristóteles el ser se define como

¹⁴ PLATÓN, *Obras completas: Fedón o Del Alma*, tomo 5, edición de Patricio de Azcárate. Medina y Navarro editores: Madrid, 1871., p. 55.

¹⁵ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 6.

¹⁶ Cfr. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Op. Cit.*, p. 164.

substancia “ésta en un sentido (impropio) es materia, en un segundo sentido (más apropiado) es compuesto y en un tercer sentido (por excelencia) es forma.”¹⁷ Esta distinción atiende a una graduación del ser que va de lo sensible a lo suprasensible. La definición aristotélica de la metafísica más precisa reza: “es una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto ser. Ninguna de las demás ciencias considera el ser en cuanto ser universal, sino que, después de haber delimitado una de sus partes, cada ciencia estudia las características de dicha parte.”¹⁸ Esta definición es propiamente ontológica, con lo que parecería que se da un acercamiento a la postura heideggeriana, pero debido a la interpretación de ser como substancia podemos darnos cuenta que la ontología aristotélica es de una naturaleza muy diferente. Para Heidegger esta concepción esconde dos peligros, por un lado que el ser humano quede reducido a una “cosa” en el sentido de que la substancia es materia, en segundo lugar nos lleva a pensar al hombre, en cuanto ser racional, como aquel que da *forma* al ente, lo cual también es erróneo porque despoja al ente de su ser, “Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».”¹⁹

En la filosofía medieval las cosas no cambiaron mucho desde los tiempos de estos dos grandes maestros griegos puesto que los pensadores posteriores tomaron partido ya fuera por uno u otro, con la única, pero importante, variante de que ahora es la idea del Dios creador la que determina el acceso a la verdad, como podemos verlo en Santo Tomás de Aquino y en San Agustín. La idea de Dios como sustituto de aquel principio que sirve de fundamento a la realidad goza, como es obvio, de las mismas propiedades que ya veíamos sobre lo suprasensible, por lo que podemos encontrar ecos bastante claros de aquellos principios anteriores en la idea de Dios, pero además, según San Agustín, Dios se impone como *la verdad* por encima de la razón, de hecho es el fundamento que, por ir más allá de la razón, sólo puede ser comprendido desde la fe:

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 13.

“La necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su trascendencia respecto de ella. La verdad está, en la razón, por encima de la razón. Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una pura realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios”²⁰, además, Dios es creador pues “Él es la *essentia* cuya existencia atestiguan los demás seres, la inmutabilidad que el cambio exige como causa... Por su mutabilidad las cosas no dejan de proclamar: no nos hemos hecho a nosotras mismas, es Él quien nos ha hecho. Mas, porque de Dios les viene todo el ser que poseen, de sí mismas sólo tienen la incapacidad de existir por sí, que es el no ser; así, pues, en nada contribuyen a su existencia; en suma, han sido hechas por Dios de la nada, y eso es lo que se llama crear.”²¹

Dios es, pues, el ser mismo, por ser la inmutabilidad, mientras que todo lo demás es un no-ser por sí mismo. Esta es la explicación de que todo conocimiento tenga que ver con Dios y la noción de la omnipresencia divina ya que no se puede adquirir conocimiento de lo que es eternamente mutable sino que debe haber una esencia inmutable que sí se pueda conocer. Aquí, no obstante, persiste la idea de que la *razón*, por estar en relación con la inteligibilidad divina, es la puerta de entrada a la verdad; de hecho, la postura medieval pronuncia aún más el cisma entre lo divino y lo terrenal, esto se debe a que sólo la vida trascendente es verdadera y plena de ser, mientras que la vida terrenal es despreciable, carente de ser propio e impura. A nuestro juicio, resulta curioso cómo la idea de Dios como creador sugiere rasgos “humanos” (por decirlo de alguna manera) que los anteriores principios (bien supremo y motor inmóvil) no tenían, en efecto este Dios medieval crea a la manera de un artesano, como tal artesano ejerce una voluntad, la de hacer o no hacer, o hacer de una u otra forma, esta voluntad es lo que lo hace merecedor de adoración y gratitud por parte de los hombres de manera que Él es el *sujeto* por excelencia y todo el mundo es el *objeto* de su hacer.

Llegados a la modernidad pasamos a una etapa totalmente distinta en la que inicia el movimiento interno del subjetivismo del sujeto, y, en opinión de Heidegger, la muerte de metafísica. Esta etapa está marcada principalmente por Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche; la fuente de conocimiento pasa al sujeto llevando a un antropocentrismo

²⁰ GILSON, E. *La Filosofía en la Edad Media*, Tomo II. Biblioteca Hispánica de Filosofía: Madrid, 1958., p. 161.

²¹ *Ibid.*, p. 165.

radicalizado y a un nuevo nivel de extravío del ser, el solipsismo. Gran parte de dicho extravío tiene que ver con el desconocimiento de la esencia del hombre; según Heidegger, dicha esencia consiste en comprender la existencia como el *extático estar dentro de la verdad del Ser*. Aquí los términos *esencia* y *existencia* no son contrarios. Como es el caso en la metafísica tradicional, donde esencia es lo inmaterial trascendente y existencia es lo fáctico, lo concreto, la realidad efectiva; Heidegger explica cómo el significado de existencia permanece casi inalterado a lo largo de esta metafísica:

“La esencia extática del hombre reside en la existencia, que sigue siendo distinta de la *existentia* metafísicamente pensada. La filosofía medieval concibe a esta última como *actualitas*. Kant presenta la *existentia* como la realidad efectiva, en el sentido de la objetividad de la experiencia. Hegel define la *existentia* como la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche concibe la *existentia* como el eterno retorno de lo igual.”²²

Como es claro, en todos estos pensadores la concepción de la existencia como realidad efectiva no cambia sino aparentemente porque en el fondo este es el sentido convencional del término. Frente a todos ellos Heidegger se alza con su propio concepto de existencia, el cual es radicalmente diferente porque resalta que la verdad del ser ya está configurada originalmente en el hombre y esto es lo que posibilita la comprensión.

La modernidad, representada por los filósofos mencionados, resulta ser como tal el último estertor de la metafísica del ente, porque se trata, en esta etapa de la historia de la filosofía, del último tramo de la historia del ser, de un movimiento interior que Heidegger caracteriza como el movimiento de la subjetividad condicionada a la subjetividad incondicionada y desencadenada.

A partir de aquí nos atenderemos en este pasaje a la interpretación de E. Colomer en su estudio del problema de la subjetividad en la modernidad a través de estos cuatro pensadores por considerar que sintetiza muy bien la evolución de los problemas claves que combatirá Heidegger en su filosofía:²³

²² HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 10.

²³ Acerca de este recorrido de la subjetividad en la modernidad confróntese la obra de Colomer citada más arriba. pp. 575-579.

“Ese movimiento está representado por Descartes, el fundador, por Kant, que hace la figura de intermediario, por Hegel y Nietzsche que expresan respectivamente el cumplimiento de la subjetividad y de la metafísica en general y su inversión, y en fin por la moderna tecnocracia, que representa el estadio de la subjetividad desencadenada y de la muerte de la metafísica.”²⁴

Este movimiento de la subjetividad inicia con Descartes y su conocida máxima: *Ego cogito ergo sum* (yo pienso, por lo tanto soy). En esta pequeña frase se encuentran sintetizados, para Heidegger, dos problemas capitales de la modernidad; en primer lugar, el fundamento de la existencia y del ser pasan con Descartes a la interioridad del *yo (ego)*, el cual de aquí en adelante será el artífice de la realidad y por ende el fundamento de la verdad; en segundo lugar, el *yo* se define inmediatamente como el ente que piensa (*cogito*) y define así al hombre desde la racionalidad.

El sujeto – dice Colomer– a partir de ahora será el sustento de toda la verdad por ser el único ente que escapa a la duda universal, todo lo demás queda en entredicho, nada puede ser verdadero sin que antes el yo pensante así lo haya determinado y lo haya llevado a certeza después del examen de sus *cogitationes*, el resultado de tal examen – añade el comentarista– es la representación como producto de un proceso mental. Es así como las cosas sólo pueden adquirir consistencia sólo después de convertirse en objetos para el sujeto pensante. Resulta incluso paradójico que la verdad que de aquí surge es sólo una función de la certidumbre del sujeto humano. Eventualmente, apunta Colomer, “la idea platónica desciende de su lugar celeste y se instala en la conciencia humana... el mundo deviene imagen y visión del mundo”²⁵, es decir, el mundo deviene en representación.

Colomer destaca que las consecuencias de los planteamientos de Descartes tienen profundas implicaciones en la cosmovisión de su época. La objetivación del ente termina por desvalorizar al ente, ya que las cosas son simple y llanamente como ese “yo” se las representa, se ha perdido definitivamente la relación esencial con el ente, el mundo ha trocado en cosas a disposición, cosas que sólo tienen el valor que el “yo” en

²⁴ *Ibid.*, p. 576.

²⁵ *Ibid.*, p. 577.

su interior les otorga con arreglo a sus intereses. Esta actitud ante el ente libera al hombre del antiguo temor y respeto, que, por ejemplo, experimentaba el hombre medieval ante las creaciones de Dios, o el que podía sentir el griego a atentar contra aquel espíritu de la naturaleza que constituía al bien supremo; Descartes, agrega Colomer, ha instaurado así la era del subjetivismo y del relativismo.

La subjetividad condicionada desarrollada por Kant –dice Colomer– figura como un punto intermedio entre la subjetividad recién descubierta de Descartes y la subjetividad incondicionada de Nietzsche. Según Colomer: “en las tres grandes *Críticas* Kant eleva la razón pura al grado supremo de principio fundante de la naturaleza y de la libertad.”²⁶ El imperativo categórico kantiano que reza “haz que todas tus acciones tengan la misma validez que para todos los demás”, o de otra manera “obra de tal modo cual si la máxima de tu actuación hubiera de convertirse por tu voluntad en la ley de la naturaleza universal”²⁷ fue definido – como bien lo señala K. O. Apel– como un *factum* de la razón evidente porque resultó imposible para Kant elevar dicha máxima al grado de un principio fundamentado trascendentalmente. Es por ello que la libertad aquí tiene un papel importante, la acción llevada a cabo se da a sí misma la norma puesto que no tiene un fundamento *a priori*, tiene que proveerse el fundamento con arreglo a la razón que dicta el *factum* evidente.²⁸ En este sentido la libertad está relacionada con la *poiesis* – explica Colomer– porque es pura voluntad como querer, ella es formal pero se da su contenido en cuanto formal, es decir, la noción de libertad de Kant permite definir este querer como querer justificado, o más bien, en cuanto libertad de elección con fundamento racional. Como querer condicionado por la razón marca el punto medio, el querer, en opinión de Colomer, como querer desencadenado (que ya es propio de Hegel y de Nietzsche), es lo que delimita el punto de quiebre de la metafísica moderna.

En opinión de Colomer, Hegel da un paso más allá y radicaliza a tal punto las propiedades de la subjetividad que transforma el *ego cogito* de Descartes en sujeto

²⁶ *Ibid.*, 577.

²⁷ RICKEN, Friedo. *Ética General*. Editorial Herder: Barcelona, 1987., p 113. Véase KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. B 52.

²⁸ Cfr. APEL, Karl Otto. *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*. Traducción de Norberto Smilg. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona, 1998., p. 153. Véase KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Ediciones Espasa-Calve: Madrid, 1984., p. 46.

absoluto, según Colomer, la *Fenomenología del Espíritu* es el relato sobre este sujeto remontándose en la conciencia, a través de múltiples auto-representaciones, en los momentos finitos de la conciencia hasta alcanzar el saber absoluto. En Hegel, añade el comentarista, este sujeto quiere saberse a sí mismo como su modo más genuino de ser, por lo que se da una asimilación completa entre el saber y el querer, que en este proceso hacia la absolutización devienen en pura incondicionalidad. Así la conciencia, que es el campo de juego de este espíritu, pierde todo límite y termina sencillamente usurpando el lugar del ser. Para Hegel: “la experiencia que la conciencia hace dentro de sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de las conciencia o la totalidad del reino de la verdad y del espíritu.”²⁹ La verdad, como es presentada aquí, consiste en volver *concepto* todo aquello que se desenvuelve en la experiencia, esta concepción sólo puede ser posible porque, según este filósofo, “lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional”³⁰, como podemos ver el nivel que alcanza la noción de lo racional es el de un idealismo puro; por esta razón Colomer no duda en asegurar que “Hegel unifica así los dos aspectos de la metafísica moderna, el de la subjetividad representativa y el del querer”³¹. En Hegel –dirá Colomer– la subjetividad y el idealismo subjetivo culminan en una especie de certeza absoluta que, para Heidegger, no es otra cosa que un solipsismo dinámico.

Finalmente, Nietzsche es el auténtico verdugo de esta metafísica, lo cual realiza a través del proceso de inversión de las estructuras de la metafísica y coronando al sujeto como el epítome de toda realización histórica. Según Heidegger, Nietzsche es el primer pensador en darse cuenta de que la metafísica es un proyecto fallido que sólo puede tener una conclusión: el nihilismo. Al respecto heidegger nos dice:

“el nihilismo, pensado en su esencia es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es sólo una manifestación de la edad

²⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica: Madrid, 1985., p. 37.

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traducción Juan Ignacio Luca de Tena. Alianza Editorial: Madrid, 2005., p. 106.

³¹ COLOMER, Eusebi. *Op. Cit.*, p.578.

actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó habitual.”³²

Podemos ver que el nihilismo para Heidegger no es una ideología cualquiera sino que es el resultado de una larga historia de “decadencia” occidental atestiguada por el olvido del ser. Nuestro filósofo percibe el nihilismo como la conclusión inevitable del devenir humano que se ha perdido a sí mismo, por lo que la degradación de los valores y de los ideales no es más que consecuencia del colapso de su fundamento. Lo más insólito es que, a pesar de la patencia de dicho fenómeno, la humanidad no se da por enterada. El loco que anuncia la muerte de Dios (aforismo 125 de la *Gaya Ciencia*) se da cuenta de que ha llegado demasiado pronto a anunciar este hecho, a pesar de que la “putrefacción divina” es ya evidente. Ahora, qué impide que los hombres se den cuenta de su situación, la única respuesta es que algo ha tomado el lugar de Dios y lo ha suplantado:

“En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría.”³³

La técnica moderna y la razón que la sustenta son los nuevos ídolos de oro y ya no hay nada que limite su poder. En Nietzsche el ser humano se sabe solo y librado a su suerte, pero no lo reconoce, ya no hay un Dios allí arriba que distribuya justicia entre los hombres, ya no hay una idea precisa de lo que es bueno o malo y ni siquiera se entiende qué es lo que con esto se quiere decir pues el devenir del hombre está plagado tanto más incluso de maldad que de bondad (en el sentido tradicional de estas palabras); no hay un cielo aguardando en el más allá a quienes cumplen con los preceptos de la religión; la naturaleza cosificada por la conciencia racional no es más que materia prima disponible para el progreso del hombre; todo se ha tornado vano y carente de sentido, el hombre está entregado en definitiva a la nada. Colomer es claro en afirmar que ante esta perspectiva sólo hay una posibilidad: volverse anti metafísico, volver todo de cabeza transformando lo blanco en negro y viceversa. *El ultra hombre* – dice Colomer– es la

³² HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza: Madrid, 1996., p.p 190-240.

³³ *Ibid.*

respuesta nietzscheana a la recién descubierta angustia del hombre moderno, es el sujeto que no necesita ningún suelo firme que pisar, que se siente cómodo en el vacío y en el frío sin invocar la gracia y el calor divinos; es un hombre que ya no necesita de la moral pues se ha creado su propia norma, este hombre nuevo ya no necesita si quiera la compañía de sus semejantes ya que en la soledad se encuentra en su ambiente favorito, lo que antes era idea abstracta de la subjetividad se ha hecho carne con Nietzsche. *La voluntad de poder* –continúa Colomer–, ciega e insaciable, ha tomado el lugar de la razón, ahora la razón ha quedado sin fundamento por lo que ya no es ella la que dicta la norma y por lo tanto queda al servicio de la voluntad de poder; por vez primera la modernidad se ve asaltada en su propia esencia, la primacía de la razón debe resignar su lugar de privilegio al poder. Según Colomer, la voluntad de poder por ser tal voluntad sin regla es eminentemente un puro querer desencadenado, el poder quiere repetirse una y otra vez, es justamente lo que se ha llamado *El eterno retorno*, un ciclo infinito de lo mismo, muy parecido a la concepción hinduista de *la rueda del Samsara* pero sin la posibilidad de llegar al *nirvana*, es una visión tan desoladora de la existencia que ningún hombre podría soportarla sin enloquecer.

Sólo un ultra hombre podría aceptar semejante destino sin desfallecer en la melancolía y tal vez haya que dejar de ser humano del todo para conseguir tal estado, volverse inhumano, éste es el camino al que nos conduce la metafísica de la subjetividad, que tan claramente ha mostrado Nietzsche con su inversión de la metafísica. Esta inversión –según Colomer– reemplaza sin más el deber de la razón por el querer del poder. Al efectuar la apoteosis del hombre se ha humanizado el mundo al extremo más insólito. En este punto cabe hacerse la pregunta ¿qué es lo que quiere el poder?, ¿no es acaso más poder lo que quiere el poder? No podemos olvidar que en el mundo de la vida fáctica el ultra hombre no es más que una fantasía de tirano, recordemos que el ultra hombre es un ser solitario, para llevar a cabo sus fines debe manipular su entorno a libre voluntad y esto implica manipular a los hombres como si fueran cosas, máquinas o animales de granja (borregos diría Nietzsche). En términos de la técnica moderna más poder implica llevar a posibilidad lo que antes era imposible a cualquier costo, un humano que se ha hecho inhumano en la persecución de tal poder ¿no llevará acaso a la propia destrucción de todo lo que es humano?; he aquí una pregunta eminentemente ética que

nos ha dejado este análisis de la subjetividad, por esto se hace necesario replantear el significado del hombre más allá de este solipsismo. En palabras de M. Buber:

“...si se quiere llegar a una comprensión honrada, se tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente... este hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe: transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar: la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro”³⁴.

Entonces, el camino subjetivo sigue siendo inevitable para encontrar la adecuada comprensión, no obstante, debemos ser muy cuidadosos con la interpretación de lo que llamamos subjetivo en la obra heideggeriana ya que en efecto es un punto neurálgico de su filosofía y permanece como el *quid* de todo su pensamiento y de las críticas que se le imputarán a lo largo del tiempo, “Este *Dasein* neutral (ni masculino ni femenino) no es, por eso, tampoco el *singularius* egoísta, no es el individuo óntico aislado. No es la egoidad del *singularius* lo que se desplaza al centro de la problemática. Pero la consistencia esencial del *Dasein*, de pertenecerse a sí mismo en su existencia, es lo que ha de asumirse también en el punto de partida.”³⁵ Pero no ya de la misma manera como lo intentó la metafísica anterior sino insertando la subjetividad del sujeto en un mundo concreto. La herramienta de la que se va servir Heidegger para superar la metafísica de la subjetividad es la Fenomenología³⁶, como metodología aplicada a la vida fáctica y concreta. En la vida fáctica el hombre experimenta la existencia y se auto realiza a partir

³⁴ BUBER, Martin. *¿Qué es el Hombre?* Fondo de Cultura Económica: Bogotá. 1981., p. 19.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *El Problema de la Trascendencia y el Problema de Ser y Tiempo*. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1996. p. 4.

³⁶ La fenomenología como la entiende Heidegger consiste en el desvelamiento de lo que en primera instancia se muestra como oculto. Esto oculto es, sin embargo, lo más importante de todo. De manera que los fenómenos del mundo no permiten comprender inmediatamente aquello que está velado, es decir, la verdad del ser, pero es precisamente a través de ellos que se puede llegar a lo más esencial. “evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (HEIDEGGER, S y T. *Op Cit.*, p. 44). Por eso lo que llamamos vida concreta o fáctica sólo puede entenderse desde este *sentido* fundamental del *Dasein* en su desocultamiento de la verdad del ser a través de los fenómenos.

de situaciones que se le presentan y que afectan su modo de ser, “ahora bien, bajo el nombre de vida no hay que entender al hombre como un ente entre los entes o un sujeto frente a un objeto. En analogía con el yo trascendental de Husserl, la vida es aquí origen y por ello *vida en el mundo*.”³⁷ La relación con el mundo en este sentido no es opcional, siempre es en el mundo, sencillamente el hombre sin mundo no es posible, esta es precisamente una de las características de la existencia más relevantes y es la razón por la que Heidegger define al ser-humano como ser-ahí (*Dasein*). Este enfoque representa un cambio total con respecto a la antigua metafísica

Nunca debemos perder de vista que el trabajo de Heidegger se circunscribe en una ontología fundamental, la pregunta por el ser orienta y determina toda la investigación llevada a cabo en *S* y *T*, el conocimiento del ser está implicado en el conocimiento de cualquier cosa, preexiste y subyace al conocimiento de cualquier ente, en otras palabras, es el horizonte omniabarcador desde el cual se hace posible la comprensión. Comprender al ser es entonces un requisito insoslayable para toda comprensión en general. Para responder a la cuestión por el ser se hace inevitable recurrir al procedimiento trascendental³⁸, es decir, por las condiciones de posibilidad de toda comprensión, como el ser no es un ente fáctico es menester efectuar un repliegue al sujeto para acercarnos a él.

Con respecto al otro paradigma de la metafísica, la razón o racionalidad, tal vez podría parecer extraño que Heidegger haga muy poco uso de él en *S* y *T* y la causa de esto es que la razón es el concepto más problemático de todos, especialmente para él que intenta precisamente superar esta metafísica. La dificultad con respecto a la racionalidad es que nos remite inmediatamente a la relación sujeto-objeto y al problema de la verdad como correspondencia derivado de aquella. Por eso, la interpretación heideggariana no es que la existencia sea irracional, sino que la existencia no está dispuesta racionalmente. Siguiendo a A. Cortina:

³⁷ COLOMER, Eusebio. *Op. Cit.*, p. 483.

³⁸ No debemos confundir la trascendencia aquí mencionada con aquella que propone Kant. Según Heidegger: “La trascendencia del ser del *Dasein* es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental*. *La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis*.” (HEIDEGGER, *S y T. Op. Cit.*, p. 47).

“Gracias a las aportaciones de pensadores como Nietzsche, Heidegger o Gadamer..., que han borrado las diferencias entre verdades permanentes y contingentes: no puede decirse ya que existen en el hombre un punto central ahistórico y una periferia contingente, sino que la contingencia es la categoría central de nuestras vidas.”³⁹

En efecto es así, la razón en tiempos modernos ha perdido un lugar de privilegio que antes era absoluto, la época de la Ilustración ya ha pasado; pero no por eso se ha superado el peligro que se gestó durante su reinado. En el caos posterior a la muerte de los ideales emergieron triunfantes el nihilismo y la técnica furiosa.

³⁹ CORTINA, Adela. *Ética sin Moral*. Tecnos: Madrid. 1992, p. 106. En la introducción del citado libro encontramos este fragmento en relación con lo anterior: “el monólogo del antiguo comandante del cantón de Zurich abre programáticamente las páginas de una novela de F. Dürrenmatt –Das Versprechen – que anuncia en su subtítulo *Réquiem por las novelas policíacas* –viene a decir nuestro autor–, porque el azar, y no la lógica, el protagonista de nuestras vidas; es el caos –y no el cosmos moral– el escenario del gran teatro del mundo. Lo otro –la victoria de la justicia, la rehabilitación del héroe, la eficacia de la lógica– pertenece al número de esas *ficciones morales útiles*, que la humanidad ha ido creando para sobrevivir.” (*Ibid*, p. 12).

4. ÉTICA Y ONTOLOGÍA

De lo que hemos dicho hasta aquí es claro que la concepción que tiene Heidegger de la ética es muy diferente a la concepción clásica de la ética tradicional. Por esto es necesario aclarar esta diferencia con el fin de responder ciertas cuestiones: ¿Por qué Heidegger afirma que una interpretación ética de su obra maestra es inconveniente?, además, ¿Cómo entiende este autor en propiedad la cuestión ética?, y por último, ¿Qué le aporta esta interpretación a la comprensión de la obra maestra de Heidegger y a la comprensión de su pensamiento en general?

En *Carta sobre el Humanismo*⁴⁰ encontramos, a nuestro juicio, con mayor claridad que en ninguna otra parte cómo entiende Heidegger la ética y la razón por la cual se niega a emprender un trabajo explícito en este sentido. Evidentemente el autor entiende por la ética algo muy distinto a lo que tradicionalmente se concibe con dicho concepto, lo cual está en directa relación con la manera como él entiende la filosofía. Ya desde las primeras páginas de *S y T* Heidegger advierte de la necesidad de volver a los orígenes de lo que llamamos filosofía para comprender la necesidad de plantear una vez más la pregunta por el ser⁴¹, es decir, un regreso a los griegos; además, porque en su opinión, es allí en donde encontramos también la raíz del extravío metafísico, concretamente con Platón y Aristóteles quienes son los primeros en constituir un *corpus* de pensamiento sistemático. Cuando Heidegger habla de los orígenes del pensamiento se está refiriendo con más precisión a los Presocráticos cuya época está caracterizada por un pensamiento natural y por lo tanto libre de los supuestos científicos y metafísicos que después

⁴⁰ Esta obra es bastante polémica en vista de que aquí Heidegger admite que *S y T* es un proyecto fallido y por esto plantea la *Kehre* o vuelta. Muchos críticos consideran que estas dos obras son incompatibles porque piensan que se opera un evidente cambio en el enfoque de los conceptos de *S y T*; teniendo como consecuencia un pensamiento aparentemente contradictorio o por los menos confuso. Desde nuestro punto de vista consideramos que esto no es del todo cierto y más bien al contrario creemos que el uso de *Carta sobre el humanismo* es legítimo para nuestra empresa, que, como ya dijimos se limita esclarecer la temática ética. En primer lugar porque en esta obra el autor expresa de forma clara qué entiende por ética. Y en segundo lugar, porque, si bien Heidegger consideró un proyecto fallido a *Ser y Tiempo* fue en vista de los malentendidos que ocasionó el uso de una terminología que era fundamentalmente metafísica; pero no por esto rechazó la obra como tal ni su sentido. Lo que el filósofo lamentó de alguna manera fue el enfoque metafísico desde el que se le quiso interpretar, pues no comprendía las sutilezas de lo que él consideraba un pensamiento originario.

⁴¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 13.

representarían lo que él llama “el olvido del ser”. Es también allí, en esos orígenes, en donde tenemos que buscar la concepción de la ética heideggeriana. Al respecto nos dice:

“La «ética» aparece por vez primera junto a la «lógica» y la «física» en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época que permite y logra que el pensar se convierta en «filosofía», la filosofía en ἐπιστήμη (ciencia) y la propia ciencia en un asunto de escuela y escolástica. En el paso a través de la filosofía así entendida nace la ciencia y perece el pensar”⁴².

Por eso para Steiner: “un «pensador» es, a diferencia de un filósofo post-socrático o un académico, «responsable» de la pregunta por el ser.”⁴³

Ya podemos ver que para Heidegger la filosofía es la conformación del pensar originario en ciencia; por lo que el pensar se extingue justo en ese momento en el que se vuelve escuela de pensamiento. Es precisamente en la Academia platónica y en el Liceo aristotélico que el pensar se anquilosa y pierde la vitalidad de la que había gozado hasta entonces. Nombres tales como «ética», «lógica» y la «física» -dice Heidegger- aparecen justamente como principios de sistematización del pensamiento que antes de este momento no existían. Esto no significa que el pensar original desconociera aquello a lo que tales conceptos apuntan, lo que significa es que antes aquello no había llegado a conformarse en conceptos y posteriormente en disciplinas. Con la etapa de las escuelas y los maestros se establece el imperio de los poseedores de la verdad, el de la autoridad legítima, el de las ciencias independientes unas de otras; toda esta situación condujo, en opinión de Heidegger, al olvido del ser, porque a partir del nacimiento de las disciplinas particulares ya no hubo cabida para pensar al ser en su integridad. Vamos a los orígenes de la ética:

“Una sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del *ethos*. Dicha sentencia de Heráclito reza así (frag. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Se suele traducir de esta manera: «Su carácter es para el hombre su

⁴² HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 28.

⁴³ STEINER George. *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica: México, 1986., p. 45. Steiner además hace notar que la locución inglesa “to answer to” (que es la que él emplea allí en el texto original) [“responder a, corresponder a”] tiene el debido peso que Heidegger le atribuiría, con el significado, que de hecho tiene, tanto de “responder a” como de “responsabilidad” *Ibid.*, p. 45. Del mismo modo entendemos el término responsabilidad nosotros, en estos dos sentidos.

demonio». Esta traducción piensa en términos modernos, pero no griegos. El término ἦθος (*ethos*) significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre.”⁴⁴

Lo que hay que entender aquí es qué es *daimon*. Este término no sólo significa demonio sino en un sentido más original es inspiración divina o espíritu divino.⁴⁵ Por lo que la expresión más correcta sería “el carácter del hombre es su espíritu divino”. Heidegger interpreta aquí carácter como estancia y morada porque expresa la vecindad del hombre con lo divino y por lo tanto el *ethos* es el carácter del hombre que alberga el espíritu divino; esta caracterización del *ethos* como morada está en directa relación con la manera en la que Heidegger entiende el lenguaje: “el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre.”⁴⁶ Esta relación ciertamente no es peregrina, al contrario, nos está sugiriendo una de las ideas capitales del pensamiento heideggeriano que suele pasar desapercibida, a saber, que el carácter (*ethos*) se ejerce en el lenguaje. Las implicaciones de esta idea son importantes en el sentido de que es posible plantear que hay un determinado *ethos* que resulta adecuado para acceder a la verdad del ser, y que además, por ser tal *ethos*, tiene que ver en el comportamiento general del Dasein. Después veremos que es precisamente merced a esta interpretación del lenguaje que es posible superar el solipsismo humano y plantear el tema ético en *S* y *T*, además:

“si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.”⁴⁷

Como vemos la comunión de pensamiento-*ethos*-lenguaje está en la misma base de la búsqueda por *la verdad del ser*, o lo que es equivalente, *el sentido del ser*. También es

⁴⁴ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p.29.

⁴⁵ Según Wikipedia: “**demon (daimon en griego) realmente significa inspiración** espiritual o pensamiento creador Δαίμων y en latín *Dæmon*) es el término utilizado para referirse a diferentes realidades que comparten los rasgos fundamentales de lo que en otras tradiciones se denominan ángeles y demonios... Aparece, en pocas ocasiones, como un término análogo al teísmo con que se designa a los dioses.” (En línea. En: <http://es.wikipedia.org/wiki/Daimon>). La última definición citada es la que en propiedad emplea Heidegger; aunque, como allí dice, es una interpretación poco común.

⁴⁶ *Ibid* p.34.

⁴⁷ *Ibid* p.31.

claro que esta interpretación es realmente *sui generis*; el pensamiento heideggeriano ciertamente no tiene nada que se pueda llamar convencional y lo propio debemos decir con respecto a la ética, que aquí no opera como ciencia ética o filosofía moral; entenderla de dicho modo sería malinterpretarla gravemente. No es posible establecer un sistema de normas de conducta a partir de *S* y *T* y no es esa nuestra intención; no es eso lo que queremos desarrollar en este escrito. No podemos perder nunca de vista la preocupación del autor por la comprensión del ser (ontología) y desde esta perspectiva es que debemos abordar dicha temática. De manera pues que:

“sólo en cuanto el hombre pertenece al ser existiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego *véμειν*. El *νόμος* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana.”⁴⁸

De lo anterior es claro que no tiene ningún caso tratar de identificar rasgos de alguna corriente ética en particular en la obra de Heidegger, esto sería perder el tiempo. La ética heideggeriana debe entenderse de manera original en su relación con la comprensión del ser, por eso es que este pensamiento es mucho más radical que cualquier otro. La exigencia que hace Heidegger es que el hombre se cuestione profundamente por su ser, por su significado, por su existencia.

“Pero ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)?”⁴⁹

Lo asombroso de Heidegger es esa manera de expresar estas nociones holísticas que envuelven todo el tejido de la existencia; al contrario de lo que hacen otros que se concentran en uno u otro aspecto de la vida y se olvidan de que para dar cuenta de la verdad no podemos parcializar y compartimentar nuestro pensamiento. Podemos

⁴⁸ *Ibid* p.34.

⁴⁹ *Ibid* p.6.

entender ahora de qué va aquello de la pregunta por el ser, se trata sin duda de una pregunta trascendental, pero que al mismo tiempo nos dice algo de nuestra vida fáctica, “no puede haber dos conceptos o esferas tan diferentes como *óntico* y lo *ontológico*, pero ninguno de los dos tiene sentido sin el otro”⁵⁰ son como las nociones del día y la noche; de la misma manera que el autor nos exige una interrogación esencial en lo más recóndito de la subjetividad pero con la certeza de que la respuesta sólo puede lograrse en la comprensión de los demás que fluye en el lenguaje.

Muchas de las críticas que se dirigen al autor no comprenden estas peculiaridades de su pensamiento. Es por esto que tan amargamente se queja en *Carta sobre el Humanismo* de que se lo malinterpreta constantemente por oponerse a los conceptos tradicionales más sagrados; allí habla contra el «humanismo» por considerar que éste es inadecuado a la verdadera esencia humana y en cambio lo que se conoce bajo tal nombre no es sino mera imposición de los imperios de turno (Helénico o Romano o cualquiera que se quiera arropar con esta bandera), que imparten una concepción parcializada e injusta de la historia entonces se le acusa de “in-humano” y se teme la glorificación de la brutalidad bárbara; si habla contra la lógica y la pompa de la racionalización por considerar que la razón no es la única dimensión relevante del hombre se le tacha de “irracional” y de ser “a-lógico”; si habla contra el pensamiento moral, por considerar que éste no responde a la verdadera esencia humana y que la normatividad que de allí surge no es sino una ridícula pretensión de superioridad de unos cuantos, entonces se le acusa sin derecho a réplica de ser un “a-moral”. Si habla contra los valores admitidos como capitales entonces es porque para su filosofía no hay nada valioso, etc. Estas críticas desde luego se le presentaron a Heidegger constantemente debido a su empeño por destruir los prejuicios de la tradición, algunas veces tan contradictorias que se le podía acusar con la misma fiereza de ateo que de teologista. En fin, debido a las sutilezas de su pensamiento se ganó tantos adeptos como enemigos.

⁵⁰ STEINER George. *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica: México, 1986., p.108. Nos fundamos en esta interpretación en cambio de la opinión de Habermas, según la cual “Así como Kant y Husserl separan lo empírico de lo trascendental, así también Heidegger separa lo ontológico de lo óntico y lo existencial de lo existencial.” (HABERMAS, J. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Editorial Taurus: Madrid., p. 185.) Creemos con Steiner, por el contrario, que no tiene sentido hablar de lo óntico sin lo ontológico y viceversa pues son cuestiones correlativas.

5. ESTAR EN EL MUNDO

En el capítulo anterior quedó establecido cómo debemos entender la *existencia*. Allí se dijo que la existencia, para nuestro autor, es antes que nada el claro donde se manifiesta la verdad del ser y que esta es la causa de que Heidegger haya denominado al hombre: ser-ahí. La existencia entonces no debe entenderse como realidad efectiva o mera concreción material, que es la interpretación de existencia de la metafísica tradicional que se basa en el concepto de sustancialidad. Ahora lo que tenemos que hacer es bosquejar el fenómeno del *estar en el mundo* a partir de esta definición de existencia y por lo tanto debemos superar la creencia inmediata de que el mundo es nada más que un ‘lugar’ y que el hombre es independiente de dicho lugar. Además, es necesario aclarar que todo aquello que es inherente a la existencia es denominado por nuestro autor un *existencial*, razón por la cual no puede ser producto de accidente o contingencia sino que es necesario. Por otro lado *existenciario* llama a aquello que si es contingente, puede darse o no darse.

La estructura del *estar-en-el mundo* es propia del método fenomenológico, es un existencial en la medida en que la existencia se desarrolla en el mundo y nunca, desde ningún punto de vista, puede ser abstraída de éste:

“el *estar-en* no es una *propiedad* que el *Dasein* tenga a veces y otras veces no tenga, sin la cual él pudiera ser al igual que con ella. No es que el hombre *sea*, y que también tenga una relación de ser con el *mundo* ocasionalmente adquirida. El *Dasein* no es jamás *primeramente* un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una relación con el mundo.”⁵¹

Es precisamente en los fenómenos del mundo que se despliega el ser y es la razón por la que *S* y *T* se enmarca en la vida concreta del *Dasein* en el mundo.

La expresión *estar-en- el mundo* puede dar la falsa impresión de que nos referimos a una cosa que está “dentro” del mundo a la manera en un objeto está dentro de una caja.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 83

No es esto lo que Heidegger quiere decir porque esto sugiere una relación accidental de dos cosas que son independientes una de la otra. Esto es lo propio de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* y cuyas relaciones de lugar llamamos *categoriales*. Aquí surge la necesidad de establecer una diferencia ontológica: los entes del mundo que están simplemente ahí carecen de mundo mientras que el ente que es *Dasein* no puede nunca carecer de mundo. Las relaciones categoriales competen sólo a los entes que no son *Dasein*, los cuales de aquí en adelante llamaremos entes *intramundanos*, que los entes intramundanos no tengan mundo implica que tampoco puedan entrar en contacto unos con otros, por esto se dice que, en rigor, un ente intramundano no puede “tocar” a otro, no puede estar junto a otro, nunca puede estar en otro, etc., a un ente de esta condición no le son posibles estas relaciones sencillamente porque al carecer de mundo nada puede comparecer ante ellos y por lo tanto nada pueden tocar. Estas relaciones están siempre remitidas a un *Dasein* ya que estos entes comparecen para el *Dasein* en su mundo, y *comparecer* en este contexto quiere decir que aquello que comparece ya está previamente descubierto para el *Dasein* en su mundo.

Hemos dicho que esta manera de entender al *Dasein* en el mundo es inadecuada porque la relación del *Dasein* con su mundo es esencial y no casual. No es posible que el *Dasein* sea sin el mundo. El *Dasein* como un ser que está ahí existiendo tiene por necesidad que *estar-en* “algo” y no flotando simplemente en el vacío. Lo que hay que entender aquí es ese estar-en, pero no en el sentido usual de una cosa que está “en” otra cosa a la manera como el agua puede estar “en” un vaso, o la manera en que Fulanito está sentado “en” la silla, es decir, no nos estamos refiriendo a una relación de lugar cuando decimos que el *Dasein* es un ser que está en el mundo, lo que esta expresión en su sentido ontológico quiere decir es habitar, residir o estar familiarizado. Más exactamente, estas expresiones nos sugieren aquella pre-comprensión que es característica del *Dasein* y que le permite desenvolverse en el mundo de la cotidianidad sin necesidad de tematizar nada.

En cuanto a la *corporalidad* aplica lo mismo que ya veníamos diciendo de los demás entes intramundanos, la cual no debe ser nunca confundida con el ser del *Dasein*⁵². En efecto, corporalidad no es un término adecuado para el *Dasein* ya que nos remite a la ontología tradicional que se expresa en conceptos como sujeto y objeto, cuerpo y alma, mundo físico y mundo suprasensible, etc. Para evitar estas malinterpretaciones Heidegger opta por el término *facticidad* y se refiere a una manera muy distinta del *estar-en* del *Dasein* que permite superar “la ingenua opinión de que el hombre se en primer lugar una cosa espiritual, que luego queda confinada a un espacio.”⁵³ Lo que la facticidad mienta, más allá de esta corporalidad es la relación inmediata del *Dasein* con los fenómenos del mundo; que en cuanto existenciales son constitutivos de su mismo ser.

Heidegger aprovecha aquí la oportunidad que le da el idioma alemán ya que “in en alemán procede de *innan*, residir, habitar, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de habito y diligo”⁵⁴. Estas expresiones no mientan entonces la espacialidad en el sentido vulgar sino que sugieren ya un modo de ser y una posibilidad de actividad del *Dasein*.

Esta traducción tiene implicaciones profundas en la analítica existencial llevada a cabo por Heidegger, ya que desde el estar en el mundo se desvela la noción de *cuidado*. La posibilidad de actividad a la que hacemos referencia no es una posibilidad de actividad entre otras en su sentido óptico sino que es el *modo de ser* que tiene el *Dasein*, es el comportarse como tal del *Dasein* respecto del mundo, y que desde luego, no debe ser entendido como objeto de la voluntad, de la posibilidad de ser o no ser, sino ante todo aquello sobre la base de lo cual se funda todo ser, poder y hacer; toda actividad, toda acción y omisión. De lo contrario no sería esencial al *Dasein*. El cuidado, que se desprende de esta interpretación de *estar-en* como habitar, estar en familiaridad y hacer,

⁵² Aunque en el presente análisis sea apenas evidente este modo de entender la corporalidad se pierde sin embargo una buena oportunidad de entender la problemática de la “carne” que resalta Ricoeur en su obra *Hermenéutica del sí mismo*. La carne representa desde este punto de vista la más inmediata referencia con el mundo y por tanto abre un campo amplio de posibilidades en el estudio de las relaciones del ser con el mundo. Cfr. RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores: Madrid. p. 354-369.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *S y T. Op. Cit.*, p. 83.

⁵⁴ *Ibid.*, p.80.

debe ser entendido como un existencial y por lo tanto como una condición formal que después adquirirá distintos modos de ser.

El modo más inmediato de ser y que deriva de la cotidianidad del *Dasein* que está en el mundo es el de la ocupación, en su sentido óntico quiere decir: ocuparse de algo, llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto, etc. En cambio, para Heidegger:

“en contraposición con estas significaciones pre científicas y ónticas, la expresión ‘ocuparse de algo’ se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar en el mundo. Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo y en gran medida económico y práctico, sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge*, cuidado.”⁵⁵

Desde esta interpretación podemos ver claramente que se ha operado un cambio significativo con respecto al modo de entender usual de la metafísica ya que el acento de la primacía ontológica del “hombre” se ha desplazado desde el *conocimiento del mundo* hacia su ocuparse en el mundo. Esto se justifica porque la pre comprensión del mundo acompaña al *Dasein* en todo momento y le permite desenvolverse en éste de manera previa a cualquier racionalización o actitud temática, de la cual incluso se podría muy bien prescindir sin afectar por ello el desempeño de este *Dasein* en el mundo, de manera pues que la actitud temática es uno solo de entre la infinitud de modos de ser del *Dasein* mas no un existencial. “El estar-en-el mundo en cuanto ocupación tiene tanto óntica como ontológicamente la primacía. En la analítica del *Dasein* esta estructura encuentra su interpretación fundamentante.”⁵⁶ Esto es evidente ya que la vida en la cotidianidad se manifiesta como un actuar; sin embargo estaríamos malinterpretando la ocupación si la despojamos de toda racionalidad, lo cual en ningún momento puede ser aceptado, el comportamiento práctico no carece de una buena dosis de conocimiento, por ejemplo el conocimiento práctico de la técnica. Del mismo modo tampoco el conocimiento llega a ser completamente puro pues no deja de estar afectado por el influjo del mundo en el que habita el “sujeto” cognoscente y del mundo que así es tomado como “objeto” de conocimiento, relaciones que desde la analítica existencial

⁵⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

resultan ilusorias en cuanto a su pretensión de “pureza” e independencia de la vida fáctica.

Por otro lado, la ocupación por ser el modo más inmediato de ser acarrea dificultades interpretativas para el *Dasein* pues esta es la principal fuente de la *inautenticidad*. El ocuparse en el mundo tiene una repercusión bastante importante y es que el *Dasein* se deja absorber por aquello de lo que se ocupa. En efecto, el *Dasein* se define en primer lugar a sí mismo por esta ocupación, por su trato con los entes intramundanos, pues como decíamos antes este ocuparse tiene la prioridad a un nivel tanto óptico como ontológico. Esto desde luego no quiere decir que sea lo más importante para el *Dasein* sino que es lo primero y más inmediato en un sentido temporal, por eso es que es que tiene la primacía. El ocuparse –dice Heidegger– comporta un modo de ser que llamaríamos “negativo” según ese modo de caracterización del *Dasein* como un ocultamiento del modo de su ser auténtico, pero, en principio, de negativo no tendría nada, según los análisis que hemos hecho hasta ahora, en la medida en que la cotidianidad es por el contrario aquello en lo que nos movemos regularmente y todo el tiempo. De suerte que es lo más “positivo”, lo más ente, de todas las cosas.

Esta manera de abordar la problemática que se da en la analítica existencial del *Dasein* apunta a mostrar su ser no de una manera abstracta sino en toda su concreción, como un *factum*. El *Dasein* no puede aprehenderse sino como un ser que ya desde siempre se define en su trato con el mundo. A este fenómeno se le designa como *Aperturidad*, esto quiere decir que el *Dasein* se encuentra abierto al mundo de manera originaria y que posee una comprensión suficiente al respecto, lo cual se ve evidenciado por el trato con los entes y su manera de ocuparse de ellos. El término aperturidad atraviesa toda la investigación heideggeriana sobre la analítica existencial y tiene consecuencias muy importantes, pero la principal, sin duda, es que el mundo en el que el *Dasein* se mueve está originariamente abierto a la comprensión (de sí mismo, de todo ente y del ser en general). Por supuesto, el *Dasein* siempre está en relación con aquello que le rodea, con lo que comparece dentro de su mundo circundante. A esto hace referencia también el *ahí* que caracteriza al *Dasein* en cuanto claro del ser, según nuestro autor: “La expresión

“Ahí” mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es “ahí” [ex siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo.”⁵⁷

5.1 LA MUNDANEIDAD COMO CARÁCTER ONTOLÓGICO DEL *DASEIN*.

Es importante resaltar nuevamente que el concepto mundo hasta aquí desarrollado – señala Heidegger– no tiene nada que ver con una enumeración y sumatoria sistemática de los entes intramundanos, ni tampoco con una determinación tal como “naturaleza.” La naturaleza entendida desde el sentido de la física moderna debe comprenderse como justamente lo contrario, una desmundanización. “Ontológicamente el mundo no es una determinación de aquel ente que por esencia no es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo”⁵⁸, además, el mundo –como lo entendemos acá– antecede ya siempre al sujeto que se las ve con los objetos mediante el conocimiento y la acción, pues no es el sujeto quien entabla relaciones con algo en el mundo, sino que es el mundo el que empieza fundando el contexto a partir de cuya precomprensión puede salirnos al encuentro el ente. Una vez hechas estas aclaraciones pasaremos a las posibles definiciones de la palabra mundo que aparecen en *S* y *T*.

1. “Mundo se emplea como concepto óntico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo.
2. Mundo funciona como término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así ‘mundo’ puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes; por ej., al hablar del ‘mundo’ del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática.
3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial pre ontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo ‘público’ del nosotros o el mundo circundante ‘propio’ y más cercano (doméstico).
4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los mundos particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general.”⁵⁹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.

Las primeras dos definiciones aquí expuestas serían propias de la ontología tradicional, las cuales, desde luego, expresan una definición de “mundo” completamente “desmundanizada”. Ontología que por ende no capta el fenómeno de la mundaneidad. La primera definición apunta a la concepción clásica del realismo en su forma más tradicional, y es el mundo al que se acogen los positivistas; mientras que la segunda definición está en la línea del pensamiento idealista. Por otra parte las definiciones 3 y 4 son las que manejamos en propiedad en la analítica existencial. El mundo no aparece aquí a la manera que concibe el Realismo ni tampoco el sujeto se concibe a la manera del Idealismo. “El mundo no se concibe como algo objetivo que se contrapone por acaso a algo subjetivo, sino como una red de referencias significativas que incluye a los objetos, pero que en definitiva sólo tiene sentido para un sujeto.”⁶⁰

En adelante se van a resaltar tres matices esenciales en el fenómeno del mundo y que comportan la mundaneidad del *Dasein*, a saber, mundo circundante (*UmWelt*), mundo público (*MitWelt*), mundo propio (*SelbsWelt*). En este apartado nos limitaremos a señalar estos aspectos pero todavía en su modo de ser cotidiano ya que no hemos caracterizado el camino que conduce a los modos de ser más apropiados; estas estructuras podemos asimilarlas con las estructuras del cuidado que son correlativas a éstas y que para nosotros servirán de hilo conductor a lo largo de este proyecto, ya que marcan las tres etapas fundamentales del *Dasein* que conducen a consolidar nuestra propuesta ética, es decir: ocupación (*Besorgen*), etapa de la inautenticidad (Cap. 6); cuidado de sí mismo (*Selbstsorge*), etapa de la autenticidad (Cap. 7); y, finalmente, solicitud (*Fürsorge*)⁶¹, etapa del cuidado de los otros (Cap. 8).

Debemos dejar en claro que aunque desde nuestro punto de vista las estructuras del cuidado son correlativas a las del mundo, no obstante, no son estructuras perfectamente horizontales. La razón de esto es que las estructuras del cuidado pueden desarrollarse o

⁶⁰ COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo 3. Editorial Herder: Barcelona, 1990. P. 513.

⁶¹ El orden en el que aquí presentamos las estructuras del cuidado tiene la intención de mostrar una modificación de los modos de ser que conducen desde la ocupación (actitud primaria) y como modo de ser de la inautenticidad, que luego se transforma a través de la introspección que acontece en el reconocimiento de sí mismo como modo de la autenticidad (actitud media), y desde aquí da paso a la relación con los otros en cuanto al cuidado como responsabilidad (actitud superior).

bien quedarse en sus modos de ser más inmediatos; motivo por el cual la mundaneidad del *Dasein* resulta afectada por la estructura del cuidado que tenga la preeminencia en un determinado momento. En la cotidianidad es el cuidado como ocupación la estructura que tiene dicha preeminencia y por lo tanto la mundaneidad es interpretada por el *Dasein* principalmente como ocupación, lo que equivale a decir que en esta etapa el *Dasein* se relaciona con los otros y consigo mismo de una manera semejante a como se relaciona con los entes intramundanos, es decir, como objetos a la mano y disponibles para un uso predeterminado con vista a intereses que desde luego también reciben valor en cuanto a su utilidad práctica.

5.1.1 El Mundo Circundante

Esta estructura la definimos en propiedad desde el cuidado como ocupación debido a que es lo más inmediato al trato con el mundo y es lo que en un primer momento es susceptible de ser aprehendido. En el mundo circundante –explica Heidegger– podemos descubrir la espacialidad que es pertinente al *Dasein*, es decir el en-torno, pero que en la cotidianidad puede ser entendida desde la concepción vulgar de espacio. En el en-torno los entes intramundanos se manifiestan al *Dasein* en su condición de entes que pueden ser manipulados y por lo tanto como objeto de la ocupación, esto es posible en vista de que ya están desde siempre abiertos para el *Dasein*. Que el mundo circundante tenga para el *Dasein* esta condición de apertura se explica porque hay una suerte de comprensión pre-ontológica que le permite habérselas con los entes intramundanos, es decir que el *dasein* dispone de la posibilidad de actuar con ellos, tomarlos en las manos y encontrar un uso adecuado para ellos.

Para Heidegger es menester que se use una manera de designar estos entes intramundanos, que son objeto de la ocupación, con un nombre más apropiado que el de cosas (*res*), esta necesidad responde a la problemática de la que adolece la ontología tradicional, la cual no permite ver la red de referencias implícitas en todo trato con los entes. Para ello nuestro autor se va a servir del término *útil* (*Zeug*), este término tiene ventajas importantes y la primera de ellas es que hace énfasis en la *pragmaticidad* (*Zeughaftigkeit*) propia del *Dasein* que habita en el mundo, desde este punto de vista la

ocupación es esencialmente *praxis*. Por su parte la palabra “cosas” mantiene en la oscuridad dicho carácter relacional y más bien invita a pensar que esos entes son independientes del sujeto y que merced a esta independencia del ente se termine concibiendo un tal mundo exterior contrapuesto al de la conciencia del sujeto.

El útil tiene la característica de remitir a un conjunto determinado de otros útiles que son afines en cuanto a su función (sirve para “algo”), por lo que se habla de una *totalidad de útiles (Zeugganheit)*. De manera que el martillo lleva remite a un destornillador, éstos a su vez llevan a una caja de herramientas, ésta al taller en el que está la caja de herramientas, etc. El útil además hace referencia a su disponibilidad en cuanto herramienta para un determinado quehacer por lo que supone su *estar a la mano*⁶² es decir que no se limita a simplemente estar ahí sino que además está disponible para su uso.

Los entes a la mano que comparecen en el mundo circundante –asegura Heidegger– poseen la característica de remitirse los unos a los otros en un determinado campo de remisiones que generalmente está dado por la *obra*, que es lo que en última instancia se va a llevar a cabo; la obra inicia y acoge todo el entramado remisional; de este modo el martillo remite a la actividad de martillar, el martillar remite a un clavo, el clavo nos remite a la puerta que se quiere asegurar, etc. Este proceso nos lleva a una *totalidad remisional*. Esta característica de remitirse los entes unos a otros es clave para comprender la aperturidad que es propia de la ocupación y para comprender de qué manera el *Dasein* se desenvuelve en su mundo circundante.

La actitud temática –según nuestro filósofo– se caracteriza por acercarse a las cosas esencialmente como un *mirar-hacia*, mirada que carece completamente de la experiencia del trato, no sabe manejarse con los útiles, de allí que esta actitud aparezca en un orden secundario, ésta nunca podría ser la actitud natural frente al mundo porque

⁶² Podemos ver cómo los términos usados aquí por el autor para explicar los fenómenos de la ocupación (*Zeug, Zeughaftigkeit, Zeugganheit*) están, en su mayoría, emparentados, es decir, que pertenecen a una misma familia de significaciones en el idioma alemán. Esto mismo ocurre con la estructura del cuidado (*Sorge, Besorgen, Selbstsorge y Fürsorge*). Y también con la del mundo (*UmWelt, MitWelt, SelbsWelt*). Esta es una estrategia a la que Heidegger recurre con frecuencia en virtud de su concepción de que el lenguaje da cuenta del sentido del ser.

fracasaría, no sería capaz de ocuparse en su ambiente circundante. De allí que la preeminencia en la cotidianidad de la vida fáctica sea el ocuparse práctico, que es prioritariamente trato con las cosas, hay un cierto *mirar-hacia* al que apunta la totalidad remisional de manera que se puede “saber” cuando menos el “para-algo” de la obra; este fenómeno de comprender el para qué del ente se debe a la *condición respectiva*, que esta es una condición propia de los entes intramundanos. La *circunspección* es la visión propia que capta la totalidad remisional y pre-comprende la condición respectiva que es adecuada al útil; la circunspección no sólo entiende de la función de los útiles y su totalidad remisional sino que también tiene presente la finalidad de la obra, el para qué de todo este complejo remisional. La circunspección es la visión propia de todo comportamiento práctico, agrega el autor, el cual no debe ser entendido como puramente práctico pero tampoco como puramente teórico. Sin la circunspección no se podría emprender ninguna obra ya que el desempeño con los útiles no sería posible (es tal vez la razón que impide que la inmensa mayoría de criaturas puedan usar herramientas para llevar a cabo una obra). Para el ocuparse como tal:

“el bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento *en las velas* con el descubrimiento del mundo circundante comparece la *naturaleza* así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada en su puro estar ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda la naturaleza como lo que *se agita y se afana*, nos asalta, nos cautiva como paisaje...”⁶³.

Este pasaje de *S* y *T* describe muy bien el comportamiento eminentemente práctico de la ocupación que solo entiende su mundo circundante con vistas a su finalidad práctica y en cambio desconoce la motivación poética que se da en la mera contemplación.

Hay además un fenómeno que no podemos dejar de mencionar porque va a ser relevante en el análisis general que estamos llevando a cabo, en cuanto momento constitutivo de la mundaneidad, que es el *dejar en libertad*. Este concepto apunta a la misma aperturidad que es condición necesaria de todo comprender, el dejar en libertad es previo pues a todo trato con el ente y es de hecho lo que nos pone en la situación de dejar comparecer al ente intramundano que servirá de instrumento a la ocupación. Es así

⁶³HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 98.

como se comprenden las relaciones de *significatividad*, dejar en libertad permite que el *Dasein* sea “llamado” por aquello que está ahí, es en otras palabras, dejar que aquello se vuelva interesante, de manera que aquello que se hace interesante es precisamente lo más significativo. La significatividad está constituida por la precomprensión que logra el *Dasein* de las condiciones respectivas descubiertas en los entes; por lo que el ‘para qué’ que les es apropiado a tales entes es asimilado por la precomprensión como una *totalidad respectiva* compuesta de significaciones, para el autor: “Al todo respectivo de este significar lo llamamos *significatividad*.”⁶⁴ El dejar en libertad, por ser anterior al trato con el ente, es fundamento de la significatividad, y por lo tanto, es fundamento del conocer. Como explica Heidegger: “El *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en modo de ser de la condición respectiva, ente que de esta manera puede darse a conocer en su *en sí*.”⁶⁵ Después veremos cómo incide este modo de conocer cuando lleguemos al estadio de la comprensión de sí mismo y de los otros.

5.1.2 El Mundo Público

En los modos de ser de la cotidianidad este mundo público tiene una influencia decisiva; esto en vista de que el modo de cuidado pertinente al mundo circundante modela la interpretación del mundo público. Este modo, que es el de la ocupación, impone al trato con los otros condiciones que son pertinentes a los entes intramundanos, es decir, en cuanto a su utilidad práctica. La significatividad que resulta de esta comprensión “viciada” no permite comprender a los otros más allá de la inmediatez de la ocupación. Este modo de la ocupación, que debe llamarse *ocupación solícita*, conduce estas relaciones en doble vía, pues el mundo público se comporta regularmente hacia el *Dasein* a la manera de la ocupación solícita que el *Dasein* aplica a los otros. De esta situación surge el *estado interpretativo público* que conforma el sentido de ‘realidad’ y establece el modo de ser de todas relaciones humanas.

El mundo público puede ser reconocido precisamente en función de la obra. La remisión de entes nos lleva necesariamente a seres que no tienen el modo de ser de los entes sino

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 114.

que tienen el modo de ser de otros *Dasein*; por ejemplo, cuando la remisión del martillo, al clavo, a la puerta me lleva finalmente a mi vecino quien me ha pedido que le arregle la puerta. Cuando la remisión llega a este otro *Dasein* ya no hay *condición respeccional* o un para qué como tal sino que se habla de un *por mor*, es decir un “en beneficio” o “a favor” de otro; en este sentido la ocupación da paso a la *solicitud o cuidado de los otros*.

Por medio de la ocupación en el mundo circundante es que descubrimos a los otros. No obstante, advierte el autor, el *Dasein* puede percatarse perfectamente de que los otros no son “cosas” que están ahí al modo de los entes intramundanos sino que efectivamente son otros *Dasein*, y que, por ser tales, comparten la existencia como él, que se ocupan del mundo circundante como él, y que básicamente ejercen un cuidado como seres en el mundo al igual que él. Esta igualdad, en cuanto a sus condiciones existenciales, que es reconocida desde un primer momento, hace que el *Dasein* tome conocimiento inmediatamente de su *coexistencia* con otros en un mundo público.

En el mundo público el conocimiento del otro se da en virtud del co-estar comprensor originario. Pero este conocimiento, que se da como consecuencia de un ocuparse de lo a la mano en común con los otros, cuando está determinado por el cuidado como ocupación genera un tipo de solicitud que se mueve en caracteres deficientes (ocupación solícita), “el convivir de los que están dedicados a la misma cosa, con frecuencia sólo se nutre de la desconfianza.”⁶⁶ El *Dasein* en la cotidianidad aún se comporta según el ocuparse, es decir, que se dirige a los otros no como entes que son en el mundo sino como entes que simplemente están ahí. Esto son modos deficientes de la solicitud y consisten en el ocuparse del otro a la manera que se hace con los entes intramundanos. De esta manera el otro se convierte en una cosa, que está ahí disponible y a la mano. “El ocuparse solícito queda comprendido desde aquello que es objeto de ocupación y mediante su comprensión, el otro queda abierto primeramente desde la solicitud ocupada”⁶⁷. De esta forma la solicitud solo llega a comprender al otro de un modo deficiente a través de la reserva el ocultamiento y la simulación.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

5.1.3 El Mundo Propio

El mundo propio es el principal afectado por los modos de ser de la cotidianidad debido a que la estructura del cuidado más inmediata de alguna manera usurpa el lugar propio del *Dasein*, hurtándole su autonomía y su libertad de decisión. El modo de ser de la ocupación asumido en el mundo público, que deriva del trato con los entes pertinente al mundo circundante, absorbe la capacidad de autodeterminación del *Dasein*. La consecuencia natural de esta situación es la alienación de la comprensión del *Dasein* y el ocultamiento de sus posibilidades más propias.

El mundo propio se manifiesta a través de la obra como un *por mor* de sí mismo y en este sentido se vuelve *cuidado de sí mismo*. Este modo de ser se caracteriza por un *cada-vez-mío* de dicho *Dasein* que se impone como *factum* de la experiencia. Sin embargo, en la ocupación en el mundo circundante podemos comprobar que el *Dasein* se encuentra absorbido de una manera tan radical que se olvida de su propio ser y son precisamente los entes con los que se ocupa los que le toman el ser, el *Dasein* llega a una interpretación de sí mismo que está mediada por este actuar, por ejemplo, generalmente cuando a alguien en esta actitud absorta se le pregunta ¿usted quién es? Con frecuencia contestará haciendo mención de su oficio, yo soy el carpintero, o el albañil, etc. El propio ser desde luego va mucho más allá de esta relación con el ente intramundano pero tiende a obviarse porque la ocupación es lo que tiene la primacía. Con gran perspicacia agrega Heidegger: “El *Dasein* propio sólo puede encontrarse primariamente a sí mismo si deja de mirar o simplemente aún no ve sus propias vivencias y el centro de sus actos.”⁶⁸ Esta expresión la entendemos como el principio de una postura ética que supera el egocentrismo natural.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 144. Hay que aclarar que allí tiene un sentido crítico que, sin embargo, desde la perspectiva de esta tesis será interpretado tal y como se señala al final del párrafo.

6. EL UNO -EL MODO DE LA INAUTENTICIDAD – ETAPA DE LA OCUPACIÓN (*Besorgen*)

La descripción que se ha llevado a cabo en el anterior capítulo nos ha puesto en evidencia el fenómeno de la mundaneidad interpretada a la luz del concepto de cuidado en su forma más inmediata, es decir, como ocupación. Ha quedado claro que en la cotidianidad el *Dasein* es un individuo alienado por una precomprensión natural que, aunque resulta óptima en lo que tiene que ver con sus condiciones de supervivencia y de trato con el mundo que le rodea, impide su desarrollo pleno. Esta actitud natural no le permite al *Dasein* comprender el mundo, más allá de esta inmediatez, sino de un modo sumamente deficiente, razón por la cual la cotidianidad del *Dasein* se encuentra determinada por los modos de ser de la *inautenticidad*.

En este punto es radicalmente ácido el trabajo fenomenológico de la analítica existencial del *Dasein*. El problema al que apunta Heidegger en este sentido es que la ontología tradicional se basa en la *sustancialidad*, es decir, en clasificar al ser en la categoría que es exclusiva de los entes, en su *estar-ahí*. Esta caracterización del “yo mismo” como un auto darse obvio no es para nuestro autor nada más que una ‘tentación’ a la que nos empuja el propio *Dasein* desde esta perspectiva de la sustancia, de la corporalidad, de la identidad de lo que permanece constante en el tiempo como sujeto, base de toda experiencia fáctica. No obstante, la investigación del *Dasein* no se fundamenta en estas categorías sino que se fundamenta en lo que es realmente primario en el *Dasein*: su existencia. La respuesta fenoménica a la pregunta por quién es el *Dasein* en la cotidianidad no puede ser respondida satisfactoriamente desde este auto darse del yo mismo porque “la estructura del estar-en-el mundo nos ha mostrado que no hay inmediatez, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”⁶⁹, entonces, este autodarse debe ser cuestionado seriamente porque omite la relación del *Dasein* con su mundo circundante y con el mundo común que comparte con los otros *Dasein*. Este entramado de relaciones es precisamente constitutivo de la existencia del *Dasein* y sin el cual el *Dasein* carecería de sentido. El “yo” como lo entendemos a la luz de la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 141.

ontología tradicional se puede definir exclusivamente como “identidad”, ya que ella toma la posición local del cuerpo (o corporalidad) como punto de referencia de toda vivencia y de todo acontecimiento del ser; la localidad de la identidad es la explicación de que este sujeto quede atrapado en su subjetividad; esto es exactamente lo que sucede con el ego cartesiano, que termina dudando de todo el mundo alrededor porque sólo puede estar cierto de sí mismo como “presencia”.

Con esta afirmación Heidegger desafía los preconceptos de la ciencia sobre la identidad. Puede parecer realmente extravagante al sentido común y a la lógica ya que $A = A$ es la base sobre la que se apoya toda la producción científica. Sin embargo, Heidegger pone el énfasis en el camino que media entre la primera A y la segunda A, en el proceso que media entre el primer y el segundo término, porque en el desdoblamiento que se hace del término original se ha perdido la mismidad y la pretensión científica de igualdad. “Cuando el pensar, llamando por una cosa, va tras ella, puede ocurrirle que en el camino se transforme. Por ello, en lo que va a seguir, es aconsejable cuidarse más del camino que del contenido.”⁷⁰ Pero no hay que confundirse, Heidegger no rechaza la identidad como tal, lo que él rechaza es la desprevenición típica del científico. En primer lugar, porque no se da cuenta de que, en su ocupación con el ente, éste se ha “desplazado” en el tiempo y el espacio; todo ente está en perpetuo estado de transformación que desde luego se intensifica con la manipulación de la que es objeto en dicha ocupación. La interpretación de la identidad como presencia desde luego excluye este componente temporal-espacial. En segundo lugar, porque no se comprende que la identidad determina el acceso al ser, “el principio (de identidad) vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.”⁷¹ El ser es entonces, desde este punto de vista, determinado por la identidad como un rasgo de ésta; por eso es que la verdad del ser puede malinterpretarse, a saber, porque dicha identidad puede ser deficiente o inauténtica; al contrario de lo que la ciencia postula –dice nuestro filósofo– la identidad no es un rasgo del ser, si esto fuera así entonces todas las identidades expresarían al ser lo cual es absurdo.

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Identidad y Diferencia*. Traducción de Helena cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos: Barcelona, 1990., p. 61.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

“Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es.”⁷²

El reclamo de Heidegger es entonces superar la noción de identidad convencional como fundamento de la experiencia, ya veremos cómo es posible esto más adelante con el planteamiento de que la identidad auténtica efectuada a partir de la recuperación del sí mismo propio, la cual es la puerta de acceso a las posibilidades más propias de ser.

De lo dicho anteriormente sobre el mundo propio nos queda una fuerte sensación de extrañeza porque dejar de concebir la existencia desde el mismo centro de los actos, es decir, desde el “yo” que reclama en todo momento el ser propio, se antoja como una insensatez. ¿Qué más obvio puede haber que el “yo mismo”; es decir, lo que permanece a través de la multiplicidad de las vivencias, es el *cada vez mío* que reclama en la afectación de las múltiples experiencias sensibles su “mismidad”? La evidencia óptica parece corroborar esta afirmación ya que indiscutiblemente las percepciones simples nos indican que aquello visto, oído, sentido y que es siempre *cada-vez-mío* sólo afecta a cada *Dasein* y a nadie más. Desde este punto de vista no hay nada más evidente, cierto, pero la analítica existencial del *Dasein* exige que se responda a la pregunta sobre quién es el *Dasein* desde la evidencia fenoménica del existir cotidiano. Aquí ya no es tan clara la afirmación del “yo mismo”, dice Heidegger, ya que es posible que entre los modos de ser del *Dasein* en la cotidianidad se manifieste precisamente lo contrario: un “no-yo”, la pérdida del “sí mismo”.

Ahora, ¿Cómo puede perderse el sí mismo? Bueno, la estructura del estar-en-el mundo conlleva, como ya vimos, la coexistencia con otros *Dasein*, un co-estar que puede comprobarse en la cotidianidad y que comporta un carácter existencial. Los otros se

⁷² *Ibid.*, p. 66.

ocupan del mundo circundante de la misma manera que el *Dasein* se las ve en el trato con los entes a la mano. El mundo es desde siempre el que el *Dasein* comparte con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo público. El estar-en es un co-estar (ser-con) con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia*. Todo esto está muy claro, pero, ¿quiénes son esos otros? “*Los otros* no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes *uno* generalmente no se distingue, entre los cuales también se está”⁷³. En efecto, en la cotidianidad se da un fenómeno muy peculiar en el cual el sujeto individual se diluye en la impersonalidad de la “masa”, este fenómeno puede ser fácilmente reconocido en la manera usual de hablar de “uno” como de cualquiera:

A “uno” como padre le gustaría...

“Uno” piensa que las cosas son así...

No sería bueno que a “uno” le pasaran tales cosas...etc.

También cuando se habla del “se”:

“Se” dice que lo importante es...

“Se” piensa que lo mejor...

“Se” sabe que aquello...

Otra expresión muy común es aquella que se esconde en el grupo:

La “gente” debería trabajar por el bien común.

Ahora resulta evidente: “El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El *quién* es el impersonal, el *se* o el *uno*.”⁷⁴

Todas estas son expresiones típicas y las usamos inadvertidamente pero reflejan el fenómeno tan intrigante como peligroso de una personalidad que se funda sobre una alienación o que se funda en la impersonalidad. La consecuencia, a nuestro juicio, que tiene ese diluirnos en los otros es la pérdida de una responsabilidad concreta, que desde

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 143.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

nuestra perspectiva es constitutiva del *Dasein*. Esto no significa que deliberadamente tratemos de ocultarnos sino que es la forma, dada de antemano, de relacionarse en la convivencia. Veremos en la caracterización del uno qué tan profundamente arraigado se encuentra dicho fenómeno en todo comportamiento.

Es en consecuencia del coestar (ser-con) en el cual se encuentra el *Dasein* inmediata y regularmente, al igual que los otros, en una permanente ocupación común, que se conforma el mundo circundante público, en otras palabras el *Dasein* es un ser eminentemente social pues en su cotidianidad se mueve desde siempre en una determinada sociedad y se comprende a sí mismo a partir de las leyes y costumbres propias de dicha sociedad.

Compartimos pues un mundo en el que nos movemos bajo condiciones similares con aquellos con quienes tenemos contacto regularmente. Desde luego, algunos tienen más privilegios o una mejor posición que procuran conservar, otros en cambio buscan acceder a mejores condiciones y tratan de lograrlas. A este tira y afloja del cuidado en el que cada *Dasein* se mantiene respecto a los otros es lo que Heidegger llama *distancialidad*. Esta distancialidad es señal de que el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en todo momento. Desde que nace asume un rol social y se desarrolla en concordancia con éste. Es justamente esta situación de dejarse determinar por los otros (por la opinión común) en el convivir que acontece la pérdida del ser propio. La distancialidad a su vez se funda en la *medianía*, que no es nada distinto que hacer las cosas como “se” espera que “se” hagan, “se” goza como “se” debe gozar, “se” cree en lo que “se” debe creer. De esta manera el impersonal regula casi todos los ámbitos de la vida pública e incluso el ámbito de la vida “privada” (que desde este punto de vista es también pública), ya que: uno se tira una canita al aire como “se” suele hacer, uno se sale de los cánones como es de esperarse que alguien “se” salga de los cánones. En este sentido se trata de obrar según como la opinión pública dicta en cuestiones en las que creemos tener completa autonomía tales como las creencias religiosas, los gustos musicales, deportivos y estéticos, etc.

Con implacable frecuencia las muestras de originalidad mostradas por un sujeto suelen ser duramente castigadas; la reprobación pública⁷⁵, en este caso, es la herramienta como una sociedad lidia con tales “desmanes”, pero estos desmanes finalmente terminan también regulados por el uno, el uno ejerce una acción *niveladora*, es decir que abarca dentro de su influencia incluso los casos excepcionales. El uno –explica Heidegger– se reserva para sí todas las posibilidades de ser y las vuelve banales, anula el misterio y la curiosidad, la mirada pierde profundidad y se hace despreocupada; a un *Dasein* en esta situación ya nada le conmueve, todo se hace fingido y aburrido, pero no como determinación que uno ponga en el trato con las cosas, sino en tanto que estado de ánimo y horizonte de la comprensión del término medio.

Este proceso es entendido como *publicidad* (es la acción del dominio de lo público), “ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y en todo tiene razón”⁷⁶, opina sobre cualquier asunto sin saber nada. La publicidad es el dominio de la moda, de lo superficial, su lenguaje es el cliché y su imagen son símbolos que no significan realmente nada. Cuando la publicidad se hace cargo de algo es como si le quitara todo el contenido y se contentara con la apariencia, pura formalidad inane. Acompañando a E. Zuleta, notamos que los hombres en la actitud natural nos resignamos a “la aceptación de un mundo ya interpretado, sin tener conciencia de que se le ve como tal, es decir, como ya interpretado. Heidegger acentúa la acotación de que esa recepción de lo ya interpretado se produce sin sorpresa, sin asombro”⁷⁷. Para Zuleta no es que el mundo deje de ser asombroso sino que en la ofuscación del impersonal ya no se percibe el misterio y el asombro, antes al contrario estas actitudes se tornan indeseables. La apariencia de que ya todo está conocido y asimilado no deja espacio para el pensamiento ni para la filosofía, pues como desde la antigüedad Aristóteles señalaba: la filosofía es la capacidad de asombrarse.

⁷⁵ Dicha reprobación pública funciona como limitante válida en la obra de J.S. Mill y es un componente importante de su propuesta ética. Cfr. STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. España: Biblioteca Edaf. 2004. P. 171-208.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Op cit.*, p. 151.

⁷⁷ ZULETA, Estanislao. *S y T. El “Uno”*. En: Al margen. www.almargenonline.com/pdfs/Zuleta.pdf, p.124.

Para Zuleta esta pérdida de asombro es una de las más terribles consecuencias de los efectos de la publicidad ya que cuando el mundo deja de causar asombro desaparece como tal la capacidad de reflexión, simplemente se acepta toda interpretación vulgar sin preguntar por qué; aquí se revela la extrema docilidad de esta “masa” irreflexiva que Nietzsche calificaba como “el rebaño”, por este camino se impone con facilidad la fuerza bruta como única forma de dirimir conflictos. Como bien señala el pensador colombiano:

“Aceptamos como cosa dada una interpretación que ha llegado a ser común, pero no por elaboración de interpretaciones diferentes, no por un proceso de confrontación que conduce a una convicción común, sino porque de antemano se da como común. Una cosa es llegar a una convicción común a partir de puntos diferentes, otra cosa es presentar como yendo de suyo, como punto de partida, una interpretación que no se reconoce como interpretación sino que se reduce a la aceptación de lo común como evidente”⁷⁸.

Hay dos consecuencias inmediatas de este fenómeno del uno que explican su primacía en el convivir cotidiano del *Dasein*, son el *alivianamiento del ser* y la *satisfacción de requerimientos*. El alivianamiento –señala Heidegger– se refiere a un sentimiento de quedar libre de responsabilidad, pues al dejar que ese impersonal uno, que no es nadie, se haga cargo de las decisiones y de los errores se produce una tranquilidad soporífera. Este amodorramiento del *Dasein* lo priva también de las disposiciones, las cuales son el camino y la única esperanza de recuperar el sí mismo perdido (o, mejor dicho, encubierto) en el proceso. En cuanto a la satisfacción de requerimientos diremos que deriva del anterior en tanto que el *Dasein* se reafirma en su alienación al creer que siempre tiene la razón. Es un proceso que se retroalimenta sin cesar, que arrastra al *Dasein* a un envanecimiento insensato.

Por todo lo anterior es que Heidegger no duda en llamar a este fenómeno “la dictadura del uno” pero hay que recalcar que esta dictadura que describimos es un modo de ser del *Dasein*, un modo positivo en todo caso, en tanto que es lo más inmediato. Recordemos que el mundo circundante bajo el imperio del uno se transforma en el mundo de lo público, la obra del *Dasein* no es una auto-comprensión del sí mismo sino un adaptarse

⁷⁸ *Ibid.*

a la modelación que ejerce el impersonal. En efecto, el fenómeno positivo del estar-en-el mundo es la inautenticidad. Ésta es precisamente la pérdida del sí-mismo que afecta al *Dasein*, que además, como fenómeno positivo, en este caso implica que el verdadero quién del *Dasein*, en su convivir cotidiano es el impersonal uno; un yo, dice el autor, que no es realmente un yo sino que es los otros a la manera del uno. Esta inautenticidad es de tal naturaleza que modela el sentido de “*realidad*”, es el “*ens realissimum*”, una ilusión original, *el velo de Maya*. No obstante, la inautenticidad comporta un carácter existensivo, aunque es originaria, no deja de ser sólo una de sus posibilidades, sólo uno de sus modos de ser; la prueba de ello es que su influencia varía según las circunstancias históricas y el desarrollo “espiritual” presente en un determinado mundo público. En efecto, hay momentos históricos que permiten un mayor desarrollo de la autonomía y otros en los cuales la autonomía es reducida a su mínima expresión. Desde nuestro punto de vista, estas circunstancias son determinadas por los *Dasein* que logran desarrollar sus estructuras del cuidado a grados más elevados y que terminan influyendo en las instituciones públicas de una manera decisiva; en otras palabras, se trata de una situación política orientada por grados elevados del cuidado.

6.1 DISPOSICIONES AFECTIVAS

En este punto se impone la necesidad de que aclaremos qué son las disposiciones afectivas. Este fenómeno es muy importante para nuestra investigación ya que, como veremos, aquí encontramos la clave para romper las pesadas cadenas que la inautenticidad ha puesto sobre los hombros del *Dasein* que habita en la cotidianidad. A pesar de que la sensación de libertad también es palpable en la inautenticidad esta libertad a la larga se revela como ilusoria con respecto a las posibilidades más auténticas.

En efecto, toda comprensión e interpretación del *Dasein* está ligada de una manera fundamental a estas disposiciones afectivas. Ellas son precisamente las que impiden o posibilitan el acceso a una comprensión mucho más amplia y por lo tanto están fuertemente arraigadas a los modos de ser de la cotidianidad, ¿Por qué precisamente a los de la cotidianidad? Pues bien, porque en la cotidianidad y bajo el imperio del uno el *Dasein* se ha manifestado incapaz de reconocer su “sí mismo”, son disposiciones

afectivas como el alivianamiento del ser, la conformidad y el desentendimiento de toda responsabilidad concreta las que sumen al *Dasein* así dispuesto en esa modorra tan poderosa que incluso lo priva de su capacidad de entendimiento. Sólo una disposición inversa pero igual de poderosa puede despertar al *Dasein* de su largo sueño aunque ello conlleve despertar de un sueño plácido a una realidad de pesadilla, ya veremos por qué.

Las disposiciones afectivas en la cotidianidad son el fenómeno más inmediato y común que pueda haber. Se suele dar como cosa obvia el hecho de que constantemente nos “encontremos” en un determinado temple anímico, y, según Heidegger, sin embargo, tendemos a no notarlo porque lo “normal” es encontrarse en aquellas disposiciones de grado medio, como el estar irritado, tranquilo o distraído, pero a un nivel ontológico estas disposiciones resultan ampliamente significativas. “La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo”⁷⁹. Es así como el *Dasein* se percata de la existencia como una *carga*. Esto quiere decir que el *Dasein* debe hacerse cargo de sí mismo. En virtud de que estas disposiciones afectivas pueden ser tanto placenteras como dolorosas, y toda la gama de afecciones sensibles que hay de uno a otro extremo, es que el *Dasein* debe procurarse las sensaciones más agradables y evitar las que son penosas o difíciles de sobrellevar. El problema es que la mayor parte de las veces ésta no es una prerrogativa que pueda atribuirse y está más bien librado a las experiencias que le toquen en suerte; es en este sentido que la existencia se manifiesta realmente como carga en que siente de tal o cual manera y no puede hacer nada más al respecto que soportarlo, está-ahí para bien o para mal. El estado de ánimo puede muy bien estropearse y el estar ahí tornarse en un malestar-ahí, pero también puede tornarse hacia grados elevados en los que la carga parece difuminarse; esta es desde luego sólo una impresión ya que la carga vuelve a sentirse en toda su concreción justamente cuando los estados elevados se revelan en su fugacidad.

Vale insistir en que tampoco el estar-ahí debe ser entendido como el mero estar ahí de los entes intramundanos porque esto no es propio del *Dasein*, de aquí que el estar ahí no

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 138.

pueda aprehenderse como una auto percepción. Para Heidegger la facticidad del estar ahí debe entenderse desde el fenómeno del estar en el mundo. Esta situación es un *factum* de la experiencia. El *Dasein* está abierto a esta facticidad, él sabe que “es” y que “tiene que ser”, lo que por el momento no sabe o no quiere saber es “de dónde” le viene ese ser y “a dónde” debe dirigir ese ser. Recordemos que estamos hablando ontológicamente con estas expresiones, no nos referimos desde luego a caracteres ónticos como por ejemplo: provengo de mis padres y voy a llegar a ser un gran arquitecto; o vengo de Bucaramanga y voy para Cúcuta. No, no es eso lo que se pregunta con el “de dónde” y el “a dónde”. Lo que ontológicamente se quiere preguntar con ello es precisamente quién se es realmente y cómo es ese ser que el *Dasein* es, es decir, se pregunta por el *sí mismo auténtico*, por lo que ya se ha sido y por lo que es posible ser (en el modo de la autenticidad). A esta situación se la conoce como la *condición de arrojado*, esta condición de estar arrojado muestra cómo el *Dasein* habita regularmente en una incompreensión de su ser más propio precisamente porque lo esquiva, porque siente una aversión fundamental hacia ese ser propio.

Ahora miraremos las características más importantes de las disposiciones afectivas de manera que se vea la claramente el modo en el que determinan al *Dasein*. Según Heidegger hay tres cualidades de la disposición afectiva que muestran su esencial aperturidad:

*1. la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*⁸⁰

Lo que pone en evidencia este carácter de la disposición afectiva es que en ese esquivar aquello que causa aversión y que provoca que el *Dasein* vuelva el rostro con fastidio está señalada precisamente su condición de arrojado. Lo que esquiva el *Dasein* en su cotidianidad es la constante, permanente y detestable posibilidad de que la carga se manifieste con una intensidad que llegue a ser insoportable, esto se debe a que es precisamente ésta la antesala de la tenebrosa angustia. Todos tememos en mayor o menor grado este sentimiento porque es fundamental, o sea que afecta los fundamentos

⁸⁰ *Ibid.*, p. 140.

de nuestra “realidad”, porque todo ese mundo construido de ilusiones y esperanzas se puede venir abajo en un abrir y cerrar de ojos.

2. La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo.⁸¹

La evidencia que comprueba este carácter –afirma Heidegger– se encuentra en el estado de la indisposición afectiva o mal humor, esto es algo que puede comprobar cualquiera en su experiencia personal; el mal humor realmente puede cerrar la comprensión, puede sin duda frustrar la ocupación e inhabilitarla. El estado anímico nos sobreviene en ese estar entregado en la ocupación, además, –agrega el autor– no viene ni de afuera ni de adentro sino de ella misma, del trato ocupado irreflexivo como estar en el mundo. Una de las críticas de Heidegger a la metafísica es que no tiene en cuenta la originariedad de las disposiciones afectivas y su relación con las facultades de la comprensión y el entendimiento. Todo proceso racional está mediado por condiciones específicas del ánimo, es decir, el sujeto pensante posee un determinado temple anímico que sin duda afecta su capacidad de razonamiento; todos los esfuerzos metafísicos y científicos, especialmente desde el siglo XVIII (periodo llamado pomposamente “la ilustración” o “el siglo de las luces”) han procurado extirpar toda participación de las emociones en los procesos técnicos de la ciencia y del pensamiento en beneficio y exaltación de la razón y en detrimento de lo realmente humano. La aperturidad de las disposiciones anímicas es tan originaria y tan presente en todo momento y en todo sujeto cognoscente o no cognoscente que, por ejemplo, sólo se puede descubrir lo amenazante desde el estado anímico de la intrepidez o el temor, es la manera como funciona la apertura sensible, un estado anímico, dice Heidegger, es descubierto desde otro estado anímico, es una característica de las emociones que descubre las relaciones de significación.

5. El dejar comparecer de la ocupación circunspectiva tiene el carácter de un ser concernido.⁸²

⁸¹ *Ibid.*, p. 141.

La comprensión y la disposición afectiva están íntimamente relacionados pues son cooriginarios de la aperturidad. Se trata de un comprender afectivamente dispuesto; esto hace posible que el *Dasein* deje comparecer al mundo, porque puede ser tocado y sentido; el mundo le concierne, le importa; para el estado anímico simplemente es imposible ignorar aquello que le sobreviene y que tiene que ver con él; está en el comienzo mismo de toda ocupación y lo mueve hacia aquello que lo afecta. La circunspección propia de la ocupación está imbuida de emoción, en todo momento un temple anímico dirige la mirada, es lo que llama la atención de algo que está ahí y que por cualquier razón solicita al *Dasein*.

En *¿Qué es la Metafísica?* Heidegger vuelve sobre este tema de las disposiciones afectivas y vale la pena que tengamos en cuenta los análisis que se realizan allí. Especialmente llamativo es el hecho de que las disposiciones afectivas tienen una importancia decisiva para comprender cuestiones muy complejas de la ontología heideggeriana, a saber, lo que el filósofo denomina el ente en total y la nada. Es realmente curioso que los estados de ánimo ordinarios tengan algo que ver con estas cuestiones tan trascendentales. Sin embargo los razonamientos de Heidegger al respecto son tan contundentes que nos llenan de admiración por la originalidad desplegada en ellos. Veamos lo que el autor nos dice sobre los estados anímicos más fuertes:

“El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos releva el ente en total... Otra posibilidad de semejante patencia se ofrece en la *alegría* por la presencia de la existencia- no sólo de la persona-de un ser querido.”⁸³

Esta nivelación que se da con el aburrimiento de todas las cosas se expresa en la indiferencia hacia todo lo que ocurre a nuestro alrededor; esto es algo que cualquiera puede comprobar en su experiencia personal. Esta indeterminación anímica nos arranca de la particularidad de un momento y un lugar concreto para entregarnos a una

⁸² *Ibid.*, p. 141.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Traducción Xavier Zubiri, Buenos Aires: Fausto, 1992., p.68. No deja de antojársenos desafortunado que Heidegger no haya explorado mejor estas posibilidades “positivas” como medio de acceso a la verdad del ser, pero es evidente que tampoco las descarta.

generalidad indeterminada que se expresa en frases como “no me importa nada más” o “todo lo demás me da lo mismo”; es estos casos se habla de “todo” o “nada” en términos absolutos lo cual nos indica que nos figuramos al ente en total cuando estamos inmersos en estas emociones extremas. Pero el ente en total se nos muestra indirectamente, *en oposición a...* o bien, como *lo contrario* de... pues esto que queda como un espacio en blanco es *la nada*, la cual es el otro extremo respecto del *ente en total* y también puede ser sentida pero solamente hay una disposición anímica que nos puede colocar en su presencia en toda su gravidez y magnitud: la angustia; más adelante volveremos sobre esto.

Heidegger ha devuelto un lugar de privilegio a las emociones poniéndolas en la misma raíz de la relación del *Dasein* con su mundo. Siempre fue un fenómeno menor para la tradición, porque se aceptaba como cosa dada que el hombre se relacionara con el mundo primeramente por sus emociones. Incluso para muchos positivistas, las emociones no eran más que aquello que se oponía a la razón, con lo cual no les hacían ninguna justicia. La frase de Heidegger tan perspicaz que aplica a la verdad del ser también aplica en este campo: lo ónticamente más cercano siempre es ontológicamente lo más lejano de todo. Lo que con esto se quiere recalcar es que el estado de ánimo está abierto antes de todo conocer y querer. Que el *Dasein* deba someter sus estados de ánimo a la voluntad y al conocimiento es algo que se cae por su propio peso, pero ignorar la relevancia que ellos tienen para la comprensión es absurdo. Antes al contrario, cualquier querer o conocer –señala Heidegger– es posible sólo en virtud de la previa aperturidad de las disposiciones afectivas. En opinión del autor, no hay ninguna razón para rebajar tales disposiciones ante la evidencia de la racionalidad, lo cual ha sido una característica de la metafísica tradicional. Tampoco se puede afirmar sin más que las disposiciones afectivas carecen completamente de sentido y que son irracionales ya que acompañan siempre a la circunspección que posibilita el trato con el mundo, otra cosa es pensar que éstas pueden ser puestas al servicio de la razón o de la voluntad ya que esto sí es un sinsentido.

“Lo que llamamos *sentimientos* no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con

los que nos avenimos en una u otra forma...lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir.”⁸⁴

6.2 LA CAÍDA

En este apartado vamos a abordar el fenómeno de la *caída* que es la forma de la inautenticidad (o impropiedad). Este fenómeno comporta caracteres que ya de alguna manera quedaron bosquejados en la descripción sobre el estado interpretativo público del uno impersonal pero que aquí especificaremos un poco más. Tales caracteres son *la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad*. Estas formas de lo público son relativas desde luego al lenguaje, que aquí es una herramienta eficaz del dominio de los otros. Por eso, aunque el lenguaje tenga una importancia fundamental en el pensamiento heideggeriano nos dice que “sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en la recámara de sus manipulaciones.”⁸⁵

Como veíamos en el estudio sobre el uno, Heidegger piensa que el *Dasein* habita regularmente absorbido en la ocupación y se halla perdido en ella. El *Dasein* en esta condición ha rehuido a su ser más propio para sumergirse en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad que son lo pertinente al mundo público. No ser sí mismo representa una posibilidad positiva en el sentido de que es la condición más inmediata para el *Dasein*, es tan inmediata que debemos considerarla como un existencial también.

Ahora, exactamente ¿de dónde ha caído el *Dasein*? ¿Acaso en alguna etapa anterior el *Dasein* habitaba un lugar celeste de pureza y luz y por designios inexplicables ha caído de su estado de perfección? Pues no, no se trata de esto. El *Dasein* no ha caído al mundo, esencialmente ya estaba caído desde siempre en la inautenticidad y desde siempre ha esquivado su ser más propio y se ha entregado al mundo de los otros en la forma del uno. Este estado de inautenticidad no mienta un no-estar-ya-en-el-mundo

⁸⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁸⁵ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 34.

como tal, esto significaría estar muerto, es más bien una forma de estar en el mundo, una posibilidad del *Dasein*, uno de sus modos de ser.

La habladería, la ambigüedad y la curiosidad – explica el autor– no son fenómenos que coaccionen al *Dasein* desde afuera porque sus imposiciones no pueden atribuirse a nadie concreto allí en el mundo, a los “otros” tal vez podría pensarse, pero, ¿Quiénes son los otros? ¿Los medios de comunicación?, ¿los políticos que hacen las leyes?, ¿los chismosos del barrio? No, ninguno de ellos pero a su manera todos ellos también. Ellos sólo son otros indeterminados entre los cuales cada quien también se encuentra ya incluido; el uno impersonal es un fenómeno que surge desde la individualidad de cada uno, no como una sumatoria sino como pura indeterminación generalizada. “Pero sí es el *Dasein* mismo quien, en la habladería y en el estado interpretativo público, se confiere a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la carencia de fundamento, esto significa que el *Dasein* prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*”⁸⁶.

Para Heidegger, tanto la habladería como la ambigüedad crean la ilusión de que ya todo está plenamente conocido, se tiene una seguridad y una certeza de que se ha visto y se ha comprendido cuanto surge en la experiencia. Así no hay misterios que lleguen realmente a inquietar, todas las puertas están abiertas y todo cuanto pasa alrededor está fantásticamente bien: “las cosas son como son” -decimos habitualmente-. De esta manera ocurre inevitablemente un alivianamiento y un reblandecimiento de la capacidad de pensar. Esta refrescante seguridad se torna en tranquilidad, este estado de cosas excita la curiosidad puesto que surge la necesidad de que las dudas más fútiles que aguardan por allí en el interior de la “conciencia” puedan ser por lo menos reconocidas y así adoptar alguna de las opiniones puestas a disposición por el estado interpretativo público. Realmente el *Dasein* en la cotidianidad se afana por desaparecer las “telarañas” que pudieran amenazar su tranquilidad y de aquí que se lance a realizar los más absurdos autoanálisis. Esta condición es nada más y nada menos que una alienación completa. Lo más irónico de todo es que la alienación se disfraza de autenticidad, de manera que el *Dasein* ciertamente desconoce su extravío; pero no sólo eso, recibe

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 178.

exactamente la misma impresión de seguridad, tranquilidad y corrección de los otros que coexisten con él, por lo que la ilusión deviene en absoluta locura; por eso no puede saber nada y a su alienación le pone nombre folklóricos: progreso, vida concreta, ser echado para adelante, etc. “En último término queda indeterminado e incuestionado *qué* es lo que propiamente hay que comprender; queda sin comprender que la comprensión misma es un poder-ser que sólo ha de ser liberado en el *Dasein más propio*.”⁸⁷

Heidegger además señala que la caída sólo constituiría un dato fenoménico en contra de la existencialidad del *Dasein* si se considerara el fenómeno desde la perspectiva tradicional del yo-sujeto aislado, ya que al ocurrir la pérdida del sí mismo necesariamente habría que pensar que ese sujeto ha perdido su identidad. Esto no tiene ninguna discusión, pero ya hemos insistido en que nuestro autor no concibe al *Dasein* desde el aspecto de la identidad así entendida; antes bien el fenómeno de la caída es una prueba a favor de la existencialidad desde el punto de vista óntico-ontológico del estar-en-el-mundo.

Si alguien piensa que es posible una salida en masa de este estado, que se alcanzaría en una etapa culturalmente más avanzada que la actual, y que tal vez la correcta formación social bastaría para derrotar el fenómeno de la inautenticidad, está completamente equivocado. Ya lo decía Zuleta: “Gran parte de lo que llamamos educación estriba en la disolución de lo sorprendente en la dictadura del *uno*. Una crítica heideggeriana de la educación consistiría precisamente en mostrar los procedimientos con que se aniquila la capacidad de asombro y se enseña a pensar como *se piensa*.”⁸⁸ El fenómeno de la nivelación que vimos antes intervendría de inmediato en las intenciones de dicha cultura avanzada para apropiarse de todas sus expectativas.

6.3 LA ANGUSTIA

Hemos dicho que la inautenticidad es un modo de ser que perfectamente puede ser desplazado por el modo de ser de la autenticidad si se dan las circunstancias

⁸⁷ *Ibid.* 179.

⁸⁸ ZULETA, *El “Uno” Op. Cit.* p. 126.

adecuadas. Ahora, ¿en qué consiste dicha autenticidad y cuáles son estas circunstancias? Pues bien, si la inautenticidad es una negación del ser del *Dasein* la autenticidad sería el des-encubrimiento de dicha negación. La autenticidad es entonces, según nuestro filósofo, el des-encubrimiento del sí mismo del *Dasein*. Esta operación se puede comparar con un “re-nacimiento”, pues, al igual que nacer, es una experiencia dolorosa y es además la llegada a un mundo nuevo, al mundo propio; es dolorosa porque implica el abandono de la confiada tranquilidad en la que el imperio del uno mantiene cautivo al *Dasein* en un estar absorto en el mundo, cual cálido y confortable útero materno; es también como un nacimiento porque es el momento en el que el *Dasein* reclama su verdadero ser. Heidegger descubre que la disposición afectiva más original es la llave que permite al *Dasein* abrirse a su auténtica mismidad. Ahora ¿Cuál es esta disposición anímica que abre este ámbito para el *Dasein*? Es la angustia. El sentimiento más abismal experimentado por el *Dasein*.

Heidegger advierte que para entender qué es la angustia debemos primero entender qué es el miedo pues hay una relación fenomenológica entre estas dos disposiciones afectivas. El miedo se manifiesta como la huida ante lo amenazante, esta huida está motivada siempre y en todos los casos por un ente intramundano, por lo que reviste la forma de un miedo ante algo concreto. Ahora, dice Heidegger, la angustia también huye de algo, pero a diferencia del miedo, ella no huye de un ente intramundano por lo que no hay una condición respectiva que señale exactamente ante qué huye la angustia. Lo único que se sabe es que ya está en el mismo “ahí” y que “aquello” oprime hasta asfixiar, y sin embargo, en ninguna parte. La indeterminación de la amenaza al no poder volcarse hacia los entes intramundanos deja de tenerlos por relevantes. De esta manera el “mundo” en su totalidad se torna insignificante, se ha vuelto una “nada”. Pero la angustia, dice el autor, se angustia ante algo cercano sólo que aquello no está en el mundo. El decir cotidiano sobre lo que angustia a la angustia, agrega el autor, es que no era nada. Pero, algo tenía que ser porque el *Dasein* se halla sobresaltado y en desazón, sin embargo, no sabe por qué, el *Dasein* que aquí se mueve en la cotidianidad no lo puede saber porque él sólo entiende de lo que está a la mano, sólo entiende de lo que es relevante para la ocupación, por eso no ve nada y dice que lo que lo angustia no es realmente nada. “Por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha

mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es estar-en-el-mundo mismo*".⁸⁹ En efecto, la nada que amenaza es el mundo en cuanto tal. Heidegger, además, señala algo que resulta notable, que a pesar del estado de desazón, en la verdadera angustia nunca se pierde la cabeza, como sí ocurre con el miedo; la angustia se caracteriza por una suerte de quietud atenta, hiperconcentrada, por lo que no permite la confusión, es una calma chicha, un sentimiento muy parecido al de los guerreros justo antes de la gran batalla.

En este punto, "en la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El *mundo* ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros"⁹⁰. La angustia ha empujado al *Dasein* al aislamiento; le ha quitado la posibilidad de interpretarse a partir del mundo público. La carga, además, de una manera pre-comprensiva, siempre había empujado al *Dasein* a buscar refugio en la apacible morada del uno, es el acto imposible pero usual de querer descargarse, de soltar la carga; un movimiento que es llamado por Heidegger *la huida*. La angustia toma su forma más temible cuando la huida fracasa y la estructura del uno colapsa, en este momento el *Dasein* por fin reconoce que es un ser *arrojado al mundo*. Los premios dados por el uno al ser que ha tomado en su ser la inautenticidad: la tranquilidad y la autosatisfacción, desaparecen repentinamente, la ligereza y la autosuficiencia se muestran en su falsedad y el *Dasein* se desmorona porque al fin se ha dado cuenta que está solo, y quizás lo peor, que esta soledad le viene aparejada con la propia existencia. El *Dasein* arrojado al mundo y despojado de sus máscaras y prerrogativas, ahora, finalmente, se ve enfrentado a sí mismo. La angustia ha empujado al *Dasein* a enrostrar sus posibilidades más propias, para que tome su ser entre sus manos, ahora es *libre* para asumir su autenticidad y la posibilidad que desde siempre ha sido; este ser es el mismo que desde siempre ha estado entregado en cuanto a su estar en el mundo. Es importante tener en cuenta, advierte Heidegger, que el solipsismo existencial en el que el *Dasein* ahora se encuentra debe entenderse desde la ontología del estar en el mundo y no debe confundirse con interpretaciones propias de la metafísica tradicional que conciben al sujeto como una mera cosa-ahí situada en el vacío y carente de mundo; al contrario, si el *Dasein* ha convertido al mundo en una nada es para ganarlo en su verdadera

⁸⁹ HEIDEGGER, S y T. *Op. Cit.*, p. 188.

⁹⁰ *Ibid.*

concreción. Sólo después de haber descubierto su ser auténtico es que el *Dasein* puede entenderse a sí mismo con propiedad en su estar-en-el-mundo.

Cuando la estructura del uno colapsa también colapsa aquella familiaridad en la que nos encontrábamos en el imperio del uno. Recordemos que atribuíamos esta familiaridad al *Dasein* cuando definíamos la estructura del *estar-en* (cap., 5). Decíamos además que *estar-en* expresaba el sentido de *residir* o *habitar* en el mundo como en nuestra casa, en efecto, en el uno residíamos en completa familiaridad. En cambio ahora que la angustia se ha manifestado el *Dasein* se halla en la situación de *no-estar-en-casa* el *Dasein* siempre ha estado huyendo de esta desazón que es provocada por la falta de refugio y seguridad. Pero, como bien señala Heidegger, es precisamente un no estar en casa lo que es más propio del *Dasein*, la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental siempre ha puesto su mirada en el *Dasein* desde lo más profundo de su conciencia, es como si el *Dasein* por alguna suerte ya lo supiera y es por esto que se entrega con vigoroso fervor a la ocupación, se absorbe de tal manera entre los entes intramundanos como si quisiera esconderse allí de la mirada penetrante de la angustia, huye hacia el mundo público junto a los *Dasein* que coexisten a su alrededor como si de una estampida se tratase, el *Dasein* comprende la desazón, dice nuestro filósofo, en el cadente darse la espalda que atenúa el no estar en casa. Pero, una vez la angustia logra posar sobre el *Dasein* sus ojos de medusa, la desazón comienza a crecer sin control. Heidegger agrega que: “El tranquilo y familiar estar en el mundo es un modo de la desazón y no al revés, sólo porque la angustia determina desde siempre en forma latente el estar en-el- mundo. No-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario”⁹¹. Así es como la seguridad y la tranquilidad del uno se resquebrajan, como se resquebrajan también las paredes de su ilusorio refugio. Ahora el *Dasein* asume la verdad de su ser más propio, es un ser sin hogar, pero sólo porque siempre lo había sido y no lo sabía.

Al asumirse en su verdad, en su estar arrojado al mundo y sin protección alguna, empiezan también a desvanecerse los fantasmas de los que creía ponerse a salvo en su desesperada huida. El *Dasein* así reconoce cuan lleno de miedo realmente se encontraba

⁹¹ *Ibid.*, p. 190.

en su casa de cartón, el miedo se ofrece desde este nuevo punto de vista como lo más constante, claro, era el miedo de todo lo que amenazaba su frágil seguridad. El miedo, como ya lo vimos más arriba, es un sentimiento dirigido hacia los entes intramundanos, es decir contra algo que tiene una materialidad, una concreción, contra el mundo en su estar-ahí a la mano, también el *Dasein* en su circunspección puede darse cuenta de que también él está a la mano de lo amenazante. Esta concreción se interpreta así, desde luego, a partir de un modo de ser inauténtico, es decir, desde la mundaneidad que es pertinente a la inautenticidad. Y no obstante, la huida hacia el cadente mundo público era la respuesta normal del *Dasein*, el esquivamiento de su ser más propio era la única manera de lidiar con este miedo, olvidarlo, entregarse irreflexivamente al uno, esto generaba una sensación de confianza de la cual tan necesitado ha estado siempre el *Dasein*. ¿Cómo se explica esto? Repitamos. La angustia es la disposición afectiva más fundamental porque pone de manifiesto al *Dasein* en su condición de arrojado, pero como el *Dasein* huye de este estado originario se entrega al mundo de la ocupación con lo a la mano, el miedo que no tiene ese mismo carácter fundamental surge entonces como una angustia disimulada, porque, como lo más penoso para el *Dasein* es *sentir* pero no poder *ver* a la angustia entonces la descarga en el mundo fáctico en la forma del miedo, así puede ponerle un nombre, un rostro, intentar conocerla, etc., el miedo, en fin, es angustia en su modo inauténtico. Volviendo a *¿Qué es la Metafísica?* el autor nos dice:

“En la angustia el ente en total se torna *caduco* ¿En qué sentido? Porque la angustia no *aniquila* el ente para dejarnos como residuo la nada. ¿Cómo habría de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta *impotencia* frente al ente en total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente *en tanto que éste nos escapa en total.*”⁹²

Ciertamente la angustia es impotente frente al ente en total (al mundo); lo máximo que puede hacer es intentar la indiferencia y volver el rostro, pero no hay otra parte a donde volverse; la nada, que sería lo contrario a ese ente total que la angustia rechaza, no es un lugar luego tampoco es un refugio, por eso su efecto es un constante remitir al ente en total. “Esta total *rechazadora remisión* al ente en total que se nos escapa (que así es

⁹² HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Traducción Xavier Zubiri. Buenos Aires: Fausto, 1992., p. 73.

como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el *anonadamiento*.”⁹³ La relación con la nada se ha develado como la más esencial que puede haber para el *Dasein* que ha descubierto su fundamental estar fuera de casa. Lo que queda fuera del ente en total es precisamente la existencia.

Por consiguiente, “sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad.”⁹⁴

Esta definición de la existencia como aquello que se sostiene dentro de la nada puede parecer incompatible con la noción de mundo fáctico que señalábamos antes en el análisis de la mundaneidad (cap., 5); no obstante, este mundo fáctico no se refiere a una relación de objeto o cosa; se trata de todo aquello que supone el mundo como mundaneidad. La filosofía de Heidegger siempre juega con elementos que parecen inconciliables pero que resultan necesarios al momento de ver el panorama general que siempre está concentrado en el des-encubrimiento de la verdad del ser. Desde este punto de vista la noción de inmanencia es necesaria ya que no se rebaja la vida en el mundo a un mero dato fenoménico, como hizo la filosofía de la subjetividad en su momento, en lugar de esto el estar en el mundo es la condición originaria para que la verdad del ser se manifieste a través del *Dasein*. Por otro lado, dicha verdad del ser no tendría ningún asidero o fundamento si no se interpreta de manera trascendental (de lo contrario tendríamos simplemente un positivismo chambón), por eso para Heidegger los conceptos de mismidad y de libertad sólo pueden justificarse desde la patencia de la nada, la cual se descubre desde una experiencia óptica extrema, que mientras no se resuelva en angustia verdadera pertenece todavía a un modo deficiente o inauténtico de la existencia, pero una vez alcanzada tal angustia pone en evidencia la patencia del ente para la existencia humana y revela asimismo la condición trascendental del *Dasein*. Pero no nos confundamos “La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente*, sino

⁹³ *Ibid*, p. 74.

⁹⁴ *Ibid*, p. 75.

que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*.”⁹⁵ Luego, tanto el ente como la nada son manifestaciones del ser.

Estas relaciones del ser con el ente y la nada, aunque puedan parecer tan descabelladamente abstractas son en cambio muy perceptibles en la vida fáctica. Por poner un ejemplo, en las personas temerarias y en los héroes podemos apreciar la angustia en su máxima expresión, en estas personas podemos ver ese “dejar en libertad” la vida, el cuerpo, el mundo, todo; el temerario y el héroe están en otro plano de conciencia en el cual la angustia ya ha tomado asiento, ese abandonarse a la nada puede ser un rasgo distintivo del ser auténtico. Sin embargo, en nuestra opinión, no todos los que se colocan en tal situación deben ser considerados seres resueltos sólo por esto, hay que ser cuidadosos. No es el mismo caso el del temerario que el del héroe, el temerario suele ser valiente por las razones equivocadas, muchas de ellas pueden ser tenidas por necias y egoístas; el héroe, en cambio, es valiente porque lucha por los otros; no hay otra alternativa, y cuando la ocasión lo exige, suele sacrificarse a sí mismo por salvar a otros; el verdadero héroe encuentra la gloria sin buscarla.

⁹⁵ *Ibid*, p. 76.

7. SÍ MISMO - MODO DE LA AUTENTICIDAD- ETAPA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO (*Selbstsorge*)

Después de este análisis sobre el uno pudimos comprobar que el *Dasein* de la cotidianidad se halla inmediata y regularmente en un estado de inautenticidad. El *Dasein* ha desconocido su modo ser propio y lo ha resignado por una falsa sensación de seguridad. Fruto de este análisis hemos visto cómo es posible que el estado interpretativo público, en el cual el *Dasein* se encuentra sumergido, puede ser desplazado en su primacía por un modo de ser auténtico; movimiento que está profundamente determinado por el dolor que implica la manifestación de la angustia como disposición afectiva fundamental. La tarea en este momento consiste en desarrollar la idea de un *Dasein* en el modo propio de la autenticidad, es decir, un *Dasein* que se reconoce en su ser sí mismo.

7.1 LA CONCIENCIA

El fenómeno de la conciencia es esencialmente aperiente. Como ya vimos con la comprensión y las disposiciones afectivas, el papel fundamental de la conciencia es el de traer al *Dasein* que se encuentra perdido en el estado interpretativo público hacia la posibilidad de ser sí mismo más auténtica. La conciencia – explica Heidegger– se manifiesta como una llamada que apremia, pero “perdido en lo público del uno y en su habladuría, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, desoye su propio sí-mismo”⁹⁶. El ruido, la confusión y la carencia de sentido es lo característico del uno. Heidegger señala que el desorden que reina en la cotidianidad del mundo público desvía la atención del *Dasein* de esa voz que llama con insistencia, pero, esta voz no se parece en nada al ruido que inunda y satura los sentidos, la voz no suena con palabras, ni siquiera es un murmullo; su manifestación tiene la forma de una invocación silente que da a entender algo, la llamado da a entender en el sentido de que abre aquello que se encuentra obstruido por el barullo ensordecedor del uno que se da en la ocupación y en

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 266.

su co-estar con los otros, la llamada tiene que imponerse a toda esta algarabía con silenciosa insistencia.⁹⁷

Según Heidegger, tampoco debemos entender la llamada como un diálogo interior; en primer lugar, porque no se trata de ningún diálogo sino de un atraer al *Dasein* hacia sus posibilidades auténticas; en segundo lugar, es una tentación decir que la llamada procede del interior como una voz que quiere convencer al *Dasein*, pero no es nada de esto. Esta interpretación sería adecuada si entendiéramos al *Dasein* tradicionalmente, como un sujeto cuya interioridad debiera contraponerse a un mundo exterior, y no como un ser que está-ya-en-el-mundo; además, el llamado no surge para convencer al *Dasein* de nada, “el llamado alcanzará al que quiera ser traído de vuelta.”⁹⁸ Con la aperturidad de su mundo el *Dasein* se abre a sí mismo también, de esta manera es que puede entender que ya está comprendido desde siempre en sus posibilidades de ser más auténticas.

Que la llamada sea atendida por el interpelado (el *Dasein*), dice el autor, depende de que éste la interprete adecuadamente, porque, por lo pronto, el *Dasein* permanece en una indeterminación propia de su estar-en-el-mundo en la inautenticidad, él no sabe aún quién es porque eso es precisamente lo que la llamada está poniendo en duda. Pero el vocante (quien llama) permanece también indeterminado. Según el autor: “el vocante en la llamada —esto pertenece a su carácter fenoménico— mantiene absolutamente lejos de sí toda manifestación de sí mismo. Va contra el modo de su ser volverse tema de contemplación o de discusión.”⁹⁹ Que el vocante de la llamada permanezca indeterminado se debe a que no se ha atendido la llamada y que el interpelado aún está perdido en el uno, huyendo de la desazón y por lo tanto su condición de arrojado aún está cerrada a su comprensión. Únicamente cuando el *Dasein* se reconoce como un ser arrojado al mundo es que puede dejarse interpelar correctamente por la llamada.

Es la disposición afectiva (como ya antes habíamos visto, cap. 6.1), la que tiene la clave para hacer colapsar la estructura del uno y lo que permite que la llamada intime al

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 270.

Dasein a su sí mismo propio y a que se pueda proyectar hacia adelante a sus modos de ser auténticos. Ahora es claro –agrega el autor– quién es el vocante de la llamada: es el *Dasein* en su modo de ser auténtico que se halla fuera de casa, a la intemperie y sumido en la angustia, en el desamparo más absoluto clama con su grito silencioso e intima al poder ser sí mismo propio, del cual él uno no tiene noticia alguna, pues esto jamás ha sido tema de conversación y por tanto no puede ser del dominio público. En efecto, el *Dasein* que llama desde la conciencia es un *Dasein* desazonado y arrojado al mundo, pues “la desazón es el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo”¹⁰⁰.

Además: “La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein*, en el fondo de su ser, es cuidado.”¹⁰¹ El cuidado debe ser entendido como la posibilidad de anticiparse a su sí mismo auténtico y es justamente por esta razón que debemos entender la conciencia como un existencial. Esto no debe entenderse como que eventualmente todos los *Dasein* se van a revelar en su modo de ser auténtico porque esto es imposible. La experiencia fáctica nos dice que el fenómeno de la autenticidad es realmente extraordinario y esta es de hecho una consecuencia lógica del análisis llevado a cabo por la analítica existencial puesto que si la autenticidad fuera común entonces se convertiría automáticamente en el mundo común de lo público y por lo tanto devendría en inautenticidad, lo cual es una flagrante contradicción de los términos. No, no es de esto de lo que se trata el existencial de la conciencia como cuidado, lo que quiere decir es que la existencia tiene esta tendencia de buscar su autenticidad pero que muy raras veces es efectivamente asumida, así de fuerte es el dominio público que sustrae el ser propio al *Dasein*, así de fuerte igualmente es la disposición afectiva que hace colapsar este dominio. La angustia es un sentimiento realmente tan extraordinario como inopinado y aún no es garantía de nada realmente ya que si no se toma la decisión de abrazar con todo el ser esta autenticidad nada va a pasar, el uno volverá a tomar su lugar.

Heidegger afirma que “el análisis ontológico de la conciencia así comprendido es previo a una descripción psicológica de las vivencias de la conciencia moral y a una

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰¹ *Ibid.*

clasificación de las mismas.”¹⁰² Con esto queda claro que la conciencia existencial no debe ser entendida como si fuera un mandato universal, no es la voz de Dios que estipula cómo debemos ser todos los hombres. Lo que se llama “conciencia universal” no es más que la voz del uno, que se quiere hacer pasar por auténtica. La conciencia antes que nada es un fenómeno individual porque la llamada nos interpela desde lo más hondo de la experiencia personal, desde la experiencia que es en-cada-caso-mía. Es una cuestión de decisión personal, ¿no es ésta acaso una decisión ética en el sentido más auténtico?, esa es al menos nuestra propuesta y es así al menos como entendemos el fenómeno de la autenticidad.

7.2 LA CULPA

El análisis de la culpa llevado a cabo por Heidegger es bastante sugestivo e importante para el proyecto que aquí estamos realizando. Por una parte porque aquí se va a analizar la conducta moral en su sentido inauténtico; por otra parte porque de este fenómeno surge con claridad el carácter de la *responsabilidad*, que para nosotros va a servir de fundamento ético.

El concepto de culpa al que apunta Heidegger va más allá de las definiciones usuales desde la moral y el derecho. Por ejemplo, ser culpable por un mal que se le causa a otro, ser culpable porque se viola la propiedad de otro, ser culpable porque se viola una exigencia moral, etc., todos estos sentidos del término culpa apuntan a una acción que merece castigo, estar en deuda, o ser responsable de la deficiencia en la existencia de otro por una acción; esto quiere decir, según el autor, que se las incorpora en el ámbito del ocuparse solícito como una rendición de cuentas para satisfacer ciertos derechos. “La cotidianidad toma al *Dasein* como algo a la mano, objeto de ocupación, es decir, de manejo y de cálculo. La *vida* es un *negocio*, cubra o no sus costos.”¹⁰³ Por eso la actitud moralizante corre en este mismo sentido, ser moralmente *bueno* es por ello no tener un saldo rojo en la cuenta de las culpas, de allí que se busque la compensación a las faltas. En efecto, en lo que a la religión respecta (por lo menos a la cristiana) los pecados se absuelven con una cantidad bien dosificada de padrenuestros, avemarías y penitencias,

¹⁰² *Ibid.*, p. 264.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 283.

sean cuales sean dichos pecados; por otro lado, el derecho jurídico, aunque crea obrar de un modo totalmente independiente de la religión, obra exactamente de la misma manera, de modo que muchas veces permite la “reparación” de un crimen con el pago de indemnizaciones y fianzas, aunque con ello muchas veces no repare absolutamente nada.

Sin embargo, la idea de Heidegger sobre la culpa va más allá de estas interpretaciones comunes porque para él el *Dasein* es culpable en el fondo de su ser; antes de toda acción u omisión, es existencialmente culpable, “Este modo esencial de *ser-culpable* es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo “moralmente” bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera cómo ella se expresa tácticamente.”¹⁰⁴ El *Dasein* es originariamente culpable ante sí mismo en el sentido en el que antes veníamos hablando, es culpable porque vive en la inautenticidad porque regularmente él es quien no es, es decir, el “es” de una manera impropia de ser y desconoce e ignora su sí mismo auténtico. Desde este punto de vista él es un no-ser, no porque no exista sino porque existe de una manera que le es completamente inadecuada. Sin embargo este no-ser como su modo más inmediato y positivo es su fundamento, por lo que el filósofo nos dice que el *Dasein* tiene la negatividad como fundamento. Heidegger advierte que este fundamento no puede ser omitido ni siquiera en la etapa en la que se llega al des-ocultamiento del sí mismo propio, porque el *Dasein* aún en esta eventualidad siempre va a ser un ser arrojado al mundo y todas sus posibilidades de ser tienen que partir desde este fundamento lo que implica dejar en libertad estas posibilidades. El cuidado conduce al *Dasein* desde el fundamento de su negatividad hasta su ser en la autenticidad siempre anticipándose a su sí mismo más propio por lo que “el cuidado mismo, en su esencia, está enteramente impregnado de nihilidad”¹⁰⁵.

Ahora, la culpa ontológicamente se instala en el mismo cuidado que abre el *Dasein* a su sí mismo pero éste como tiene como fundamento la nihilidad que encubre y mantiene en la oscuridad la verdad del ser, también el ser-culpable original se cierra en cuanto arrojado y cadente. Esto no quiere decir que el ser-culpable no exista aquí porque como ya hemos dicho este ser culpable es lo que permite que seamos culpables en el mundo

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 279.

fáctico, es más acertado, asegura el autor, decir que el ser-culpable dormita. El *Dasein* finalmente se hace libre para ser su sí mismo auténtico cuando se manifiesta ese ser culpable originario. Es por consiguiente muy relevante que Heidegger haga énfasis en el poder volitivo del *Dasein* para oír la llamada de la conciencia y decida qué hacer al respecto, de manera que la conciencia llama al interpelado que ha tomado la decisión y se ha elegido a sí mismo. Por otro lado, “Lo que se elige es *tener-conciencia*, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*”¹⁰⁶. Esto quiere decir que el *Dasein* se ha puesto en disposición de atender la llamada de la conciencia. Desde este fenómeno tan peculiar es que se entiende la responsabilidad, como ser capaz de responder la llamada, “Comprendiendo la llamada, el *Dasein* deja que el sí-mismo más propio *actúe en él* desde el poder-ser que él ha escogido para sí. Tan sólo de esta manera puede el *Dasein* ser responsable”¹⁰⁷. La responsabilidad, pues, está aquí ligada al ser-culpable primordial.

El verdadero querer-tener-conciencia por su parte asume esta fundamental falta de conciencia en la acción porque ya de todas maneras se ha reconocido culpable ante los otros en la coexistencia. No evita romper las normas morales, pero eso no quiere decir que carezca de dirección en su acción, lo que quiere decir es que desde su primordial ser-culpable ha asumido la responsabilidad en su verdadera dimensión y por ello cuenta con un criterio mucho más auténtico que el seguimiento ciego y a ultranza de las normas, que no son más que imposiciones dadas desde el mundo público. El *Dasein* que se ha dispuesto a escuchar la llamada de su conciencia ha tomado una decisión de ser sí mismo y ello implica que se tome a su ser sí mismo absolutamente, sin reparos ni a medias tintas, aunque para ello tenga que oponerse a lo que lo rodea e incluso a sus convicciones adquiridas en su fundamento negativo como ser caído.

Según Heidegger, lo que la interpretación vulgar de la conciencia podría objetarle a la interpretación que hemos analizado sobre la conciencia como una intimación del cuidado al ser-culpable, son cuatro cosas¹⁰⁸:

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Confróntese Ibid.*, p. 284.

1. *La interpretación existencial no toma en cuenta las formas fundamentales del fenómeno, la “mala” y la “buena” conciencia, la conciencia “reprochadora” y la “amonestadora”.*

La “mala conciencia” hace referencia a sentir culpa en el sentido tradicional de la expresión, es decir, tomar conciencia de que se ha obrado mal, tanto por acción como por omisión. En este caso, aclara Heidegger, la voz de la conciencia que se atestigua se remite a ese hecho para censurarlo, por lo que se mueve hacia atrás. Según esta interpretación la conciencia se produce o aparece en el momento en el que la voz surge, la mala conciencia sólo opera después de un acto que se ha dado en el flujo de vivencias; la voz viene en forma recordatoria, y no anticipativa que es lo propio de la conciencia existencial, por lo que el ser culpable solo viene después del hecho y es por lo tanto una conciencia accidental. La voz que de aquí surge no puede nunca ser considerada una llamada que logre intimar al *Dasein*, simplemente es reprochadora. En ese remitirse hacia atrás este tipo de conciencia tiene presente su estado de arrojado y en cambio sus posibilidades auténticas le quedan completamente obnubiladas.

Si la “mala conciencia” no acertaba a la estructura originaria del *Dasein*, ironiza el autor, la “buena conciencia” todavía dice menos acerca de las auténticas posibilidades del *Dasein*. Como la “mala conciencia” ésta también es accidental, es decir que está presente según que no se haya cometido una infracción o que se haya conseguido reparar las infracciones cometidas de modo satisfactorio. Para Heidegger ni siquiera debe ser considerada como un fenómeno de la conciencia en vista de que se logra por ausencia de culpa (inocencia) y cualquiera se sienta libre de culpa está cerrado a la llamada de la conciencia; de manera que, en rigor, la “buena conciencia” es equivalente a ausencia de conciencia, pero lo peor, que aún falto de conciencia el sujeto así dispuesto tiene el convencimiento de ser realmente “bueno”, siempre y cuando no destaque demasiado y no infrinja abiertamente la norma; es la clase de sujeto que piensa que la ley no se puede quebrar pero acaso sí se pueda doblar. “La conciencia, que antes era la ‘emanación del poder divino’, se convierte ahora en esclava del fariseísmo.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 285.

2. *La conciencia habla siempre en relación a un acto preciso que ha sido ejecutado o querido.*

En efecto, como ya hemos visto, la conciencia, en su significado convencional, siempre se remite a un acto o a una omisión cuando se dirige hacia el pasado en su función reprobadora y cuando se remite al futuro en su función amonestadora tiene por objeto un posible acto (en cuanto deseo). Hemos calificado a esta conciencia de accidental y acomodadiza porque la culpa aparece de este modo como aquello que es merecedor de castigo y reparación, de modo que se realice su pronta superación. Es por esto que hay una actitud esquivadora con respecto a la culpa. Veíamos en el capítulo sobre las disposiciones afectivas lo que es esta actitud esquivadora, “*se*” esquivo precisamente aquello que realmente somos: el ser sí mismo auténtico; con este esquivar “*se*” ignora la llamada de la conciencia. Con el castigo y la reparación se habla en términos económicos que resultan extraños a dicho llamado; hay que pagar con esto o con aquello. Esta economía de la conciencia vulgar en cambio es bastante pertinente al ámbito de la ocupación en el que el *Dasein* se haya perdido cotidianamente; estas estrategias del mundo público son maneras de esquivar el ser-culpable original que abre las auténticas posibilidades del *Dasein* y su auténtica *respon-sabilidad*.

3. *Sabemos por experiencia que la “voz” no está nunca tan radicalmente vinculada al ser del Dasein.*

A esto viene aquello de la conciencia como reprobadora o como amonestadora porque es claro que en estos modos de la conciencia vulgar la voz de la conciencia se pone al servicio del cumplimiento de normas. En esta situación la silenciosa e íntima voz que llama a través del cuidado es sustituida por la sirena del carro de la policía y por el grito iracundo de la autoridad. El uno es quien habla en esa voz que reprime con tanta severidad y que sin embargo se presenta como imprescindible para mantener el orden y la paz. La causa de que dicha voz no esté radicalmente vinculada al *Dasein* es porque viene desde fuera del *Dasein*, es extraña para él y además tiene un garrote en la mano. En cuanto a la conciencia reprobadora ya se ha dicho suficiente hasta aquí pues es aquella

que se dirige a los hechos pasados. En lo que respecta a la conciencia amonestadora nuestro filósofo nos señala que es el fenómeno cotidiano más parecido a la conciencia existencial porque se remite hacia delante, no obstante, el parecido es apenas aparente porque sigue siendo tan accidental como la anterior; y, si mira hacia delante, es sólo para amonestar el posible deseo culpable y así curarse de tal culpabilidad por anticipado. Siendo así: “la conciencia comparece para la experiencia como un juez y un amonestador con el que el *Dasein* trata y negocia.”¹¹⁰

4. *La conciencia tiene esencialmente una función crítica.*

Claro, es la única función que de hecho conoce. La conciencia en su manera de operar en el estado interpretativo público tiene un papel un poco ridículo en el *Dasein* porque se activa con mayor intensidad precisamente en los periodos de soledad, casi como una sustituta y continuadora de la autoridad externa, cada quien se la lleva a casa todos los días y duerme con ella, o bien deja de dormir a causa de ella. Mientras más fuerte sea la presencia de las instituciones y las autoridades públicas más fuerte es la presencia de esta conciencia crítica, de manera que la tranquilidad se torna en un valor cada vez más escaso. En las sociedades modernas donde el imperio del uno ha alcanzado dimensiones monstruosas es bastante evidente el nivel de desasosiego y de infelicidad; pero, quién puede ser feliz si dentro de cada hombre cautivo de su mala conciencia mora un demonio que censura, calcula, sopesa y gobierna todos los aspectos de la existencia y que no obstante es ajeno a nosotros, un intruso.

Si nos detenemos a pensar un momento en estas consecuencias de dejarse determinar por los otros que sirven (como siervos) en la forma del impersonal uno ya no parece tan mala aquella idea heideggeriana de *ser fundamentalmente culpables* en lugar de ser sólo ocasionalmente culpables y casi siempre “inocentes” como profesa la conciencia vulgar. La propuesta de Heidegger es tomar nuestro ser entre manos, aferrarnos a él y ser responsables por él, también por los otros (ya lo veremos más adelante).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 286.

Queda abierta una pregunta, ¿cómo entiende Heidegger la moralidad? Así responde: “El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque ésta lo presupone ya para sí misma.”¹¹¹ Es el originario ser-culpable el que posibilita el ser moralmente bueno y no al contrario, es decir, en el contexto heideggeriano no está excluida la posibilidad de ser moralmente bueno, y, por lo tanto, tampoco rechaza la moral. La moralidad presupone al ser-culpable originario en virtud de que la moral aún en su contexto tradicional se concibe como vivir en la verdad. El problema que acarrea dicho término es que tiene una carga tradicional demasiado fuerte, de manera que el *Dasein*, en la situación de arrojado cadente, amarra los contenidos del mundo público a su noción de moral y de verdad de lo que consiguientemente sólo puede surgir una moral meramente material; si hemos de entender correctamente este asunto debemos concebir la universalidad del ser-culpable de un modo originario, porque lo que signifique la llamada de la conciencia como aquello que pide realización es únicamente verificable por el *Dasein* individual. Ahora, ¿cómo se puede entender esta idea de libertad (moral) en relación al estar-con-otros? Pues bien:

“El ser-con (estar-con) como relación existencial propia sólo es posible en tanto que cada co-existente puede ser y es propiamente él mismo, en cada caso. Pero esta libertad del estar-uno-con-otro presupone en general la posibilidad de la auto-determinación de un ente del carácter del *Dasein*”¹¹²

Sin embargo, no deja de ser todavía un verdadero problema entender cómo se funda la autodeterminación individual, sobre esto continúa diciendo el autor:

“ésta se funda en última instancia en la libertad del *Dasein*: la esencia metafísica fundamental del *Dasein* metafísicamente aislado tiene su centro en la *libertad*. Pero ¿cómo ha de aprehenderse metafísicamente el concepto de la libertad? Este parece demasiado vacío y demasiado simple. ¡No obstante, la inexplicabilidad óptica no excluye el comprender ontológico-metafísico! Libertad es el título para problemas centrales (in-dependencia, vinculación, regulación, medida).”¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*, p. 280.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *El Problema de la Trascendencia y el Problema de “Ser y Tiempo”*. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1996., p. 6.

¹¹³ *Ibid.*

En efecto, el tema de la libertad de la autodeterminación representa un problema serio en el ámbito óntico, pero a nivel ontológico representa posibilidades sumamente poderosas, que sólo adquirirán consistencia cuando se pongan en relación con la idea de cuidado como responsabilidad, tarea que quedará postergada para después.

Por lo pronto, volviendo al asunto de la culpa, vemos que para Heidegger “la idea de culpa no sólo debe ser elevada por encima del campo del ocuparse calculante, sino que debe ser desvinculada también de la referencia a un deber y a una ley, por cuya violación se incurriría en culpa”¹¹⁴. Este planteamiento contraría la idea del deber propuesta por las *éticas deontológicas* y específicamente la ética propuesta por Kant, quien concibe el deber como el fundamento de toda acción y por lo tanto como un *a priori* de la razón práctica. Sin embargo, vemos que esta idea tiene complicaciones que para Kant son difíciles de superar, porque, como señala Apel:

“La ley moral, en tanto que ley del deber, sólo puede tener sentido para un ser con intereses e inclinaciones. Por otra parte, Kant tiene que recurrir en su fundamentación última de la ley moral a una libertad y autonomía de la voluntad, ambas de carácter metafísico, como *ratio essendi* que –como él mismo sabe y destaca– no puede ser conocida o demostrada.”¹¹⁵

Kant se conforma con indicar que el quehacer moral se fundamenta en un *factum* evidente del deber. Esto nos parece sumamente extraño porque la libertad y autonomía como se presentan aquí realmente no son tales, el deber prima sobre la decisión personal, no actuar conforme al deber es, de hecho, ser moralmente malo, sin importar la situación. Esta manera de entender la problemática, como es obvio desde el análisis heideggeriano, forma parte de la ocupación; además, Heidegger se opone a aquella noción de Kant que imagina un tribunal universal de la conciencia que debería regular toda acción humana. Desde este punto de vista, “el *Dasein* es considerado como un ente del que hay que ocuparse, y este ocuparse tiene el sentido de la *realización de valores* o del cumplimiento de normas”¹¹⁶. Pero el mero actuar es esencialmente falto de conciencia, en este sentido no puede ser realmente responsable de nada, esto no impide

¹¹⁴ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 277

¹¹⁵ APEL, Karl Otto. *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*. Traducción de Norberto Smilg. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona., 1991., p. 153.

¹¹⁶ HEIDEGGER, *Op Cit.*, p. 287

que el uno impersonal se forme la ilusión de que ateniéndose a las normas es responsable y bueno en grado sumo. “-Yo soy bueno- proclama el uno pero ¿Quién puede decir esto, y quién estará más lejos de autoaprobarse que precisamente el bueno?”¹¹⁷, he aquí el problema moral más relevante de la norma, seguir la norma no garantiza que alguien es realmente responsable. Es lo mismo que pasaba con el imperativo categórico kantiano respecto a la mentira; idealmente la mentira debería ser execrada porque atenta contra la corrección del discurso, la argumentación y sobre todo por atentar contra verdad, pero en una experiencia fáctica aplicar tal principio sería lo más criminal e irresponsable que alguien pudiera hacer. Así es que Kant se veía forzado a responder que no mentiría. Incluso si en determinada circunstancia alguien inocente que huyera de sus enemigos, que lo buscan para matarlo, le pidiera que lo ocultara y como al llegar éstos le preguntaran que si ha ocultado allí a dicho sujeto él por la fuerza del deber debiera responder que sí, lo que equivaldría a entregarlo para que lo maten.¹¹⁸

Esta es la convicción de Kant y su apego a la norma. En este mismo sentido se pronunciaba Aristóteles en *Ética a Nicómaco* ya que hacía depender su interpretación de *lo justo* a partir de la correspondencia entre las acciones y la ley. Allí nos dice “lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad, y lo injusto lo que es contra ley y desigual”¹¹⁹; esta postura deriva a su vez de la concepción que Aristóteles tiene de la ley como fruto de las facultades superiores del hombre. Según el filósofo griego: “porque todas las cosas determinadas por la facultad de poner leyes son legítimas, y cada una de ellas decimos ser cosa justa”¹²⁰; de esta interpretación se desprende el planteamiento de que la ley es justa *a priori* por ser producto de las facultades del juicio (el entendimiento y la razón). No obstante, qué fácil resulta darse cuenta de que, aparte de esas facultades, otras menos legítimas intervienen a la hora de crear leyes; si Aristóteles tuviera razón toda la humanidad se regiría bajo las mismas leyes puesto que serían universalmente válidas, el problema radica, no sólo en la supuesta legitimidad de las facultades que las crean sino también en la legitimidad de los legisladores.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 285

¹¹⁸ Cfr. APEL, *Op. Cit.*

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. En: Proyecto Espartaco (<http://www.proyectoespartaco.dm.cl>), p. 128, (citado 20 de mayo de 2011).

¹²⁰ *Ibid.*

7.3 EL ESTADO DE RESOLUCIÓN

El estado de resolución es el estado en el que el *Dasein* llega a la verdad. “La aperturidad fue interpretada en forma existencial como la *verdad originaria*”¹²¹, este es el estado de la plena aperturidad por lo que aquí el *Dasein*, en cuanto resuelto como el sí mismo propio, está en su verdad. La verdad en cuanto constitutiva de su sí mismo auténtico debe ser entendida como un existencial. Es la verdad de la existencia.

En esta aperturidad todas las estructuras han quedado en libertad, en estar en el mundo para el sí mismo propio el *yo soy* se revela en toda su concreción, ahora, el *Dasein* puede proclamar el verdadero *yo soy* que le pertenece, que es sujeto y que puede decir de todas las experiencias que *son en cada caso más*; los entes intramundanos igualmente han sido dejados en libertad para que se muestren en su en sí, la comprensión de la significatividad ha dejado al descubierto las totalidades respeccionales que son objeto de la ocupación y que señalan todos los *por mor* en los que terminan, etc. La comprensión de la que goza ahora el *Dasein* lo pone en una nueva disposición frente a su mundo. No por encontrarse en esta nueva disposición – advierte Heidegger– han desaparecido los momentos anteriores de indeterminación, el estado interpretativo público del uno aún está ahí la diferencia ahora es que como ser arrojado al mundo ya no tiene reparo en perderse en el estado interpretativo del uno porque en la resolución puede comprender su estar perdido.

La resolución no aísla al *Dasein*, al contrario, en esta etapa de plena aperturidad es que el mundo surge en su máxima expresión. Surgen los otros, pero ya no como antes, la desconfianza ha desaparecido y podemos abrirnos a ellos y dejarlos ser lo que ellos son; el mundo común que compartimos con los otros no ha cambiado, no ha sido reemplazado, lo que ha cambiado es el modo de ser propio del *Dasein* con respecto a ellos, su solicitud es ahora auténtica y liberadora. Es así que aparece el verdadero convivir (o coexistir) con los otros porque ahora se les deja en libertad de ser. Además,

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 290

“el *Dasein* resuelto puede volverse conciencia de los otros.”¹²² Pero ¿en qué sentido debemos entender esto?, el *Dasein* en cuanto conciencia de los otros puede entablar relaciones auténticas con su entorno tanto en la ocupación con los entes intramundanos como en la solicitud porque entiende el mundo y a sí mismo en cuanto cuidado.

El cuidado es un anticiparse al sí mismo más auténtico, cuando esta misma estructura se aplica a los otros en la solicitud el *Dasein* está anticipando su autenticidad y por lo tanto llama silenciosamente a los otros a su des-encubrimiento. Para nosotros este papel lo desempeña un “maestro de la vida”, del que algunos tal vez hayamos tenido la experiencia de conocer en nuestra vida cotidiana; alguien resuelto puede cumplir con ese rol, aunque sin proponérselo siquiera, porque tiene una comprensión mucho más amplia y sabe que contra el barullo y la habladuría sólo el ejemplo silencioso pero constante surte efecto.

El *Dasein* ha escogido su estado de resolución. No fue un evento fortuito llegar a esta aperturidad, a este proceso de des-ocultamiento de su ser sí mismo más auténtico, sino una decisión tomada con todo el “corazón”; hemos visto lo doloroso que ha sido el camino; pero no debe entenderse que en esta etapa todos los problemas del *Dasein* han sido mágicamente solucionados, nada más alejado de la verdad. Lo que el *Dasein* ha comprendido es que la indeterminación es parte de su estar en el mundo, que la confusión se presenta a cada paso. El *Dasein* resuelto sólo está seguro de una cosa: de que está todo el tiempo y en cada momento en proceso de resolución. Como dice nuestro autor, el *Dasein* tiene ciertamente una determinación existencial por lo que “el *Dasein* se mueve con igual originariedad en la verdad y la no verdad”¹²³. Tendrá que volver a la irresolución del mundo público y tendrá ciertamente que volver a sumirse en la inautenticidad, pero ella ya no puede contrariar a la existencia resuelta. “El acto resolutorio no se substraer a la *realidad*, sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno”¹²⁴. Dichas posibilidades están relacionadas con lo que Heidegger denomina la *situación*. Desde que el *Dasein* es un ser

¹²² *Ibid.*, p. 291

¹²³ *Ibid.*, p. 292

¹²⁴ *Ibid.*

que está-ahí tiene una cierta espacialidad, ya se ha dicho que no es la espacialidad como la entiende la tradición y que es propia de los entes intramundanos que están solamente allí y nada más. Esta espacialidad que descubrimos en la situación es diferente porque se refiere a la forma como el *Dasein* “ordena un espacio” en su mundo merced a su facticidad, lo cual está directamente en conexión con posibilidades concretas de desenvolvimiento. Por eso, agrega el autor: “La situación es el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente.”¹²⁵ La situación entonces no se refiere a lo local, por lo que no tiene nada que ver con lo meramente accidental de una circunstancia dada, la situación tiene que ver con el lugar que asume el *Dasein* en su mundo, es decir, el lugar que realmente le corresponde como ser resuelto, es lo que el decir cotidiano expresa con frases como “encontrar su verdadero lugar en el mundo”; a esto es a lo que la conciencia nos impele, a entrar en la situación desde la cual comparecen las posibilidades que nos son auténticas. El uno por su parte sólo entiende la situación en su generalidad por lo que se pierde en lo más inmediato mediante el cálculo de las contingencias que él cree son su propia realización, es por esto que el uno se pierde en la ocupación, que es lo más inmediato de todo y se define a sí mismo desde este limitado trato con lo a la mano. “Solamente a la resolución le puede *sobre-venir*, en el mundo compartido y circundante, eso que llamamos los azares de la vida”¹²⁶. Esta afirmación del autor lo que nos sugiere es que sólo el *Dasein* que se halla resuelto ha asumido su vida y la ha tomado entre sus manos.

Como ser arrojado al mundo que es “el acto resolutorio tiene que contar con el uno y su mundo.”¹²⁷ Esta es una condición imprescindible para que podamos postular una posibilidad ética. Evidentemente la ética que pudiera surgir de todo este análisis no puede ser exclusiva de esta etapa de resolución sino que tiene que estar ya presente aún en el modo de la inautenticidad. Es claro para Heidegger que las instituciones del mundo público no pueden ser declaradas obsoletas simplemente porque sean públicas y como tales inauténticas, de ahí su interés por preservar la historicidad humana como constitutiva de su esencia existencial, “la historicidad constituye el corazón mismo del ser del ser-ahí. La esencia de la historia resulta de esta historicidad originaria...sólo el

¹²⁵ *Ibid.*, p. 293

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

ser-ahí puede y debe llamarse histórico”¹²⁸. Lo que queremos indicar con esto es que la misma historia atraviesa momentos de mayor o menor autenticidad en virtud de que el desarrollo histórico está movido por un ente que es esencialmente histórico, el *Dasein*. Los momentos de la autenticidad de alguna manera están también inscritos en esta historia que se forma de historias individuales que habitan un mundo común, y que luego se hacen parte de la cotidianidad y del estado interpretativo público merced a su inexorable proceso de nivelación. Este, no obstante, es el punto de partida que posibilita la resolución en cuanto mundo inmediato de desenvolvimiento del *Dasein*, y es a este mismo mundo común a donde van a desembocar las contribuciones de un *Dasein* resuelto; es un flujo constante que se retroalimenta. Sería una grave malinterpretación creer que el mundo público del uno se encuentra completamente inmóvil porque ya dispone de respuestas para todo y no se cuestiona nada; al contrario, el mundo del uno es vertiginosamente móvil, porque en su proceso de nivelación de todo lo original constantemente está asimilando nuevos puntos de vista ofrecidos por cada *Dasein* en su cuidar particular del mundo y de sí mismo. A fin de cuentas, dice nuestro filósofo, “la resolución no es sino el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida y que sólo es posible como cuidado.”¹²⁹

¹²⁸ COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo 3. Editorial Herder: Barcelona, 1990. P. 533

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 143.

8. EL OTRO -EL CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD- ETAPA DEL CUIDADO DEL OTRO (*Fürsorge*)

El análisis desarrollado hasta aquí ha puesto en evidencia momentos constitutivos de la analítica existencial llevada a cabo por Martin Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* que consideramos relevantes para el desarrollo de un proyecto ético. Así, hemos hecho un recorrido a partir de la estructura del estar-en-el-mundo y su mundaneidad como tal para acceder a los modos de ser de la inautenticidad del mundo público y luego a los modos de ser de la autenticidad en el des-ocultamiento del sí mismo propio. Pero como hemos dicho desde un comienzo, el planteamiento ético no es explícito en esta obra sino más bien marginal ya que para ello debemos considerar cómo el sí mismo auténtico puede allegarse efectivamente a los otros. Hemos partido del supuesto de que en la estructura de la autenticidad ya se encuentra prefigurado este contacto con los otros, de lo que se trata ahora en este capítulo es de poner estas relaciones al descubierto.

El *Dasein* que ha llegado al estado de la resolución desde luego ya no se comporta con el otro de la misma manera que lo hacía en su estado de irresolución, cuando se encontraba dominado por la influencia del uno; se ha operado un cambio fundamental en su modo de ser y esto tiene que verse reflejado en todos los aspectos de su vida. El *Dasein* en este punto ha alcanzado un nivel de comprensión que lo capacita para mantener relaciones de auténtico compromiso para consigo mismo pero también de compromiso para con el otro, lo cual demanda como condición previa un conocimiento recíproco. Heidegger lo explica muy bien, según él:

“No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio *Dasein* se haya comprendido a sí mismo lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él se haya hecho transparente para sí mismo”¹³⁰.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 149.

8.1 EL LENGUAJE

El lenguaje es la condición para la superación del solipsismo existencial al que ha llegado el *Dasein* con el descubrimiento de su sí mismo auténtico. Heidegger ha puesto el lenguaje en la misma base de la aperturidad, junto con la comprensión y las disposiciones afectivas. Gracias a esto el *Dasein* puede efectivamente salvarse de quedar completamente encerrado en sí mismo. Como ser que ya desde siempre está-en-el-mundo y que coexiste con los otros le está fundamentalmente vedada la posibilidad de este solipsismo porque si bien es cierto que en la angustia se vuelca hacia la “nada” y rehuye tanto al mundo como a los otros, el proceso de despertar su sí mismo auténtico vuelve a abrir al mundo y a los otros en una comprensión mucho más completa que nunca antes. El lenguaje juega un papel fundamental en la aperturidad porque no solamente el mundo y los otros se abren al *Dasein* sino que es la genuina posibilidad de que el *Dasein* se abra a los otros. “Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre existe, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.”¹³¹

Lo primero que hay que tener en cuenta es que, en palabras del autor, “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el *discurso (Rede)*, el discurso es la articulación de la comprensibilidad y lo articulable es el sentido y lo articulado es el todo de las significaciones, por último las significaciones devienen en palabras”¹³².

Esto quiere decir que el discurso por esencia siempre tiene sentido, siempre quiere dar a entender algo que compete a la subjetividad del *Dasein* que en cuanto comprensibilidad afectivamente dispuesta se expresa en el discurso como un punto de vista peculiar que está afectado por un estado de ánimo. En el discurso el *Dasein* puede comunicar algo que sólo él puede saber porque –como dice Heidegger– sucede en la privilegiada e intransferible experiencia de lo que es en-cada-caso-mío de dicho *Dasein*, por eso la

¹³¹ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 15

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p. 163

comunicación no debe entenderse como un transporte de vivencias desde la interioridad de un sujeto hasta la de otro; la comunicación es posible para Heidegger porque el mundo en la coexistencia es un mundo compartido y por lo tanto el otro demuestra que también está comprensible y afectivamente dispuesto hacia el mundo, de manera que compartimos significaciones y las damos a entender por medio de palabras, y no al revés; como ocurre en el *Crátilo* de Platón.¹³³

El fenómeno del escuchar que está directamente vinculado al lenguaje es para Heidegger igualmente fundamental: “escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto co-estar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo.”¹³⁴ Ya veíamos que la conciencia se manifiesta al *Dasein* por medio de una llamada y que él como interpelado sólo podía escucharla si previamente se hallaba en condición de comprenderla y ello sucedía en el reconocimiento del ser desazonado que lo reclamaba en la angustia; no obstante en lo que tiene que ver con el diálogo auténtico con el otro se exige previamente que se ponga en evidencia la condición del conocimiento recíproco; de esto nos encargaremos en el siguiente apartado.

En efecto, afirma Heidegger, sólo quien ya comprende puede escuchar; o lo que es lo mismo, sólo quien está abierto para recibir el mensaje del otro puede realmente escucharlo: “cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso del otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho, o mejor aún, estamos de antemano con el otro

¹³³ En efecto, en *Crátilo* las palabras por sí mismas ya expresan la realidad. La postura de Crátilo en este diálogo es que el lenguaje expresa la realidad con exactitud, razón por la cual quien conociera apropiadamente el arte de la denominación conocería la realidad que éste mienta. En opinión de Crátilo: “cuando nosotros hemos formado nombres, conforme al arte gramatical, con las letras a, p y demás, si se llega a suprimir, añadir, ó dislocar alguna de sus partes, no puede decirse que la palabra está escrita, sino mal escrita; y la verdad es que en manera alguna puede decirse escrita, sino que, desde que sufre alguna de estas modificaciones, lo que se hace es una palabra nueva. (PLATÓN, *Obras completas: Crátilo*, tomo 4, edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro editores: Madrid, 1871., p. 455). Según esta teoría el lenguaje debe expresar nada más ni nada menos que la realidad y no puede faltar un punto ni una letra en la palabra, con lo cual descarta de plano la posibilidad del error, como dice Crátilo: “Yo no creo tampoco que se pueda hablar con falsedad” *Ibid.*, p. 451), desde luego Sócrates combate esta teoría sofística por considerar que el lenguaje no basta para acceder a la realidad. extrapolando un poco esta cuestión, la postura de Crátilo se parece a la de la ciencia que desde un punto de vista meramente teórico cree conocer los fundamentos de la vida y el mundo.

¹³⁴ HEIDEGGER, *S y T. Op. Cit.*, p. 166.

en el ente acerca del que se habla.”¹³⁵ Estar con el otro acerca de lo que se habla nos pone en una relación de semejanza en el sentido de que entendemos un entramado de significaciones de una manera similar y las compartimos; esto desde luego está prefigurado por la tradición y la cultura, y, por lo tanto, forma parte del estado interpretativo público. Pero así mismo: “como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar se hace solidario de los otros.”¹³⁶ El lenguaje ha demostrado que puede brindar los fundamentos para la mutua comprensión y el conocimiento porque pone en contacto al *Dasein* con el entorno de su mundo público. El *Dasein* resuelto puede muy bien escuchar al otro, pero, por lo pronto, hasta que se pruebe cómo se da el conocimiento recíproco, la manera más eficaz de la que dispone para comunicarse con los otros es el *silencio*. “El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros.”¹³⁷ Esto es claro por lo que ya decíamos antes acerca de que el *Dasein* resuelto podía muy bien convertirse en *conciencia* para los otros a través del silencio, porque así podía demostrar con su desenvolverse en la cotidianidad su fundamental aperturidad al mundo.

Lo que sucede es que el discurso, a fuerza de estar en el mundo es también mundano, por lo que no está confinado a la interioridad sino que se expresa en cuanto que ya está afuera en el mundo, la coexistencia se revela en la disposición afectiva común y este co-estar es compartido explícitamente en el discurso, por lo cual es claro que no sólo damos a entender ideas sino también emociones. Nos abrimos a los otros de manera más plena incluso por esto que si simplemente comunicáramos pensamientos racionales. La causa de que siempre se haya privilegiado la razón sobre el lenguaje y por extensión sobre las disposiciones afectivas, en opinión de Heidegger, es que los griegos definieron al hombre con la expresión ζῷον λόγον ἔχον, la tradición tradujo esta expresión como: el hombre es el animal que piensa, definiendo el *logos* desde un sentido exclusivamente racional. Sin embargo, la palabra *logos* tiene muchas acepciones y la principal es que el *logos* se define como discurso por lo que la expresión a juicio de Heidegger debería ser

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 167.

“el hombre es un animal que habla”. K.O. Apel comparte esta idea y fundamenta su trabajo ético a partir de ella, pero este autor eleva la apuesta e introduce el consenso como la base de una ética práctica. Para Apel entonces la frase quedaría: “el hombre es el animal que argumenta”.

Consideramos importante detallar la concepción de una ética argumentativa como la que plantea Apel porque este autor pone la relevancia en el lenguaje y en la responsabilidad, dos ideas rectoras en esta exposición. Sin embargo, hay que hacer la aclaración de que Apel se encuentra más cerca de Kant que de Heidegger pero no tanto como para que no valga la pena mencionar brevemente sus tesis principales.

Para Apel las filosofías de la conciencia como las que desarrollan Descartes, Kant o Husserl, son por esencia solipsistas. Esto en vista de que se ven obligados a suponer otros “yoes” a partir de la conciencia del propio yo sin descubrir la intersubjetividad. Este tipo de filosofías no pueden llegar nunca a una ética como tal porque carecen del esencial trato interpersonal. Sin embargo, Apel considera necesario tener un fundamento objetivo que garantice la verdad de las normas éticas. Él toma como punto de partida a Kant pero reemplaza el “yo pienso” kantiano por un “nosotros argumentamos”. En esencia mantiene la reflexión trascendental kantiana pero la desplaza desde el pensamiento abstracto hacia el lenguaje razonado de la argumentación entre seres que están-en-el-mundo. El fundamento objetivo del cual se va a servir Apel es el de una comunidad ideal que valide el consenso ideal.

“la ética del discurso es la caracterización del discurso argumentativo como medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y el derecho... pues de lo que se trata es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres”¹³⁸.

La confianza que Apel deposita en la capacidad de consenso intersubjetivo está justificada por el supuesto de que quien argumenta (al menos en su comunidad ideal) lo hace con un sentido definido y con toda la intención de ser tomado en cuenta por los

¹³⁸ APEL, Karl Otto. *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*. Traducción de Norberto Smilg. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona. 1991., p. 148.

demás es decir que tiene una pretensión de verdad en cuanto autor de un discurso razonado y razonable. No sólo esto, sino que la comunidad de consenso exige que se garanticen las condiciones de bienestar de los participantes.

“Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas.”¹³⁹

Apel además incorpora a su doctrina el *cuidado* (*Sorge*) como responsabilidad que referida a la historia conserva las condiciones de vida y los logros socio-culturales, porque al incorporarse a la normatividad consensuada contribuyen al enriquecimiento de los ideales de la comunidad ideal. Esto está en directa relación con la idea planteada antes de que en el mundo del uno ya debía darse (y de hecho se da) una ética completamente funcional y válida porque ésta se alimenta de las contribuciones de los *Dasein* que llegan al estado de la resolución y que después son asimiladas por el incesante proceso nivelador de la publicidad.

Ahora, ¿en qué se pueden acercar Apel y Heidegger después de lo que hemos visto? Bueno, como el mismo Apel reconoce: “la ética discursiva toma en consideración la hermenéutica filosófica en el *a priori* de la facticidad e historicidad del ser-en-el-mundo humano de Heidegger.”¹⁴⁰ Apel, no obstante, no hace mención por ninguna parte de los modos de ser de la autenticidad y la inautenticidad; pero desde nuestro punto de vista esto no es del todo cierto, la apelación a una comunidad ideal para la validación del consenso no difiere mucho del planteamiento de la autenticidad pues: “según la ética del discurso, en esta capacidad de consenso se encuentra la implementación de sentido...”, para nosotros el sentido está directamente en relación con la verdad subjetiva y en Apel se entiende de la misma manera, Heidegger insiste en que “sólo a partir del «sentido», es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le

¹³⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

abre su claro al hombre en el proyecto extático.”¹⁴¹ El sentido desde la perspectiva heideggeriana, como decíamos desde el comienzo (cap., 2), está en relación con la trascendentalidad del Dasein en tanto que es claro del ser; el sentido se refiere a la disposición hacia la verdad del ser, que desde nuestro planteamiento es una disposición ética en cuanto que depende de la decisión personal. La diferencia fundamental es que el sujeto ético de Apel debe apegarse a la norma que imponga el consenso ideal aunque siempre tenga la posibilidad de argumentar su verdad y por ello siempre tiene la posibilidad de que su verdad se imponga, mientras que el *Dasein* heideggeriano sólo apela a su sí mismo resuelto, el cual impone su verdad a cualquier norma. De lo anterior es claro que en Heidegger no puede haber una ética en el sentido riguroso como la que formula Apel ya que el *Dasein* resuelto no se puede someter a ningún absoluto¹⁴², el sí mismo auténtico es su absoluto; sin embargo, volvemos a insistir que a pesar de lo anterior sí es posible al menos plantear un *ethos* propio del *Dasein* resuelto y que puede dirigirse a los otros con esta misma autenticidad, solo que no de una forma impersonal sino cara a cara, por decirlo de alguna manera, este *ethos* del *Dasein*, como nosotros lo entendemos, exige el conocimiento recíproco con los otros.

8.2 EL CUIDADO COMO RESPONSABILIDAD.

Lo que nos interesa en este momento es: 1) la posibilidad de conocer al otro y ver si se replica este mismo fenómeno, que se daba entre la voz de la conciencia y el *Dasein* caído, pero ahora entre el otro y el *Dasein* ya resuelto; y, 2) si resulta no ser así, entonces tendremos que preguntarnos cómo serían las relaciones con el otro desde un estado resuelto. Para poder responder a estas preguntas fundamentales debemos hacer un análisis más profundo de la estructura del cuidado de los otros o solicitud, de lo cual esperamos que salga como resultado que el cuidado en general debe definirse como responsabilidad.

¹⁴¹ HEIDEGGER Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 18.

¹⁴² Haciendo la salvedad del fenómeno de la muerte y de la finitud del Dasein, desde luego. El fenómeno de la muerte no se ha abordado en el presente trabajo por razones metodológicas; puesto que implicaban abordar el fenómeno de la temporalidad, que hemos preferido dejar de lado para delimitar esta temática ética.

Empecemos por la primera pregunta que tanto nos intriga: ¿Será que este conocimiento se da porque en el estado de la resolución el *Dasein* se vuelve al otro de la misma manera que lo hizo con su ser sí mismo auténtico? ¿Será acaso una cuestión de mera empatía? Pues bien, la idea de empatía parte del supuesto de que la relación de *Dasein* a *Dasein* es constitutiva de cada *Dasein* en la medida en la que tiene una comprensión de sí mismo y que de este modo conoce al otro. Es decir, que el *Dasein* conoce al otro por una especie de proyección de la comprensión de sí mismo sobre el otro. Según Heidegger, el otro desde este punto de vista no es más que un doblete del sí mismo. Pero, dirigirse a sí mismo no puede ser igual que dirigirse a otro, estas son maneras de relacionarse completamente distintas que suponen a los sujetos atrapados en su interioridad herméticamente y por eso no encuentran una manera mejor para explicar la intersubjetividad que trasponer el yo propio al del otro. Esta es la manera solipsista de explicar el fenómeno de las relaciones interhumanas y por esto es completamente inadecuada al *Dasein* que es un ser que está-en-el-mundo en coexistencia directa con los otros.

Con respecto a la segunda pregunta recurramos a una exposición del cuidado pero que ya plantee los modos auténticos e inauténticos de ser. El cuidado es aquello que define propiamente y en todo momento al *Dasein*. Es lo que constituye el sentido de su ser, o sea, su verdad. En la triple estructura del cuidado (cuidado de los entes, cuidado de los otros y cuidado de sí mismo) está implícita la principal caracterización ontológico–existencial del *Dasein*. Para Heidegger “el fenómeno del *cuidado* es el modo como el ser del *Dasein* será determinado en general”¹⁴³.

El cuidado, en la terminología heideggeriana, es definido como un *anticiparse* desde siempre a las posibilidades de ser más auténticas; aplicando esta definición fundamental al cuidado de los otros tendríamos que sacar como consecuencia que el *Dasein* se dirige hacia los otros siempre con la disposición de anticipar el modo de ser más auténtico de éstos, a pesar de esto, Heidegger muestra que:

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile. 1998., p 146.

“inmediata y regularmente el *Dasein* se mueve en modos deficientes de la solicitud, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, ... los modos de la deficiencia y la indiferencia... caracterizan el convivir cotidiano y de término medio”¹⁴⁴.

Pero la deficiencia no es adecuada a los modos de ser de la autenticidad. Según Heidegger:

“La deficiencia, como el no-estar-ahí de lo debido, es una determinación de ser propia de los entes que están-ahí. En este sentido, esencialmente nada puede faltar a la existencia, no porque ella sea perfecta, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí.”¹⁴⁵

La deficiencia en el caso del convivir con otros sólo puede hacer referencia a un *Dasein* irresoluto que está absorto en el mundo por la ocupación. En cuanto a un *Dasein* resolutivo la deficiencia sólo podría explicarse por un desconocimiento del otro, puesto que el otro se me revela en la cotidianidad de manera inmediata como un desconocido, pero, aún así, la deficiencia no puede hacer parte del *Dasein* resolutivo, por lo tanto se impone como necesidad existencial del *Dasein* que la indiferencia y la deficiencia desaparezcan de su modo de ser más auténtico. En virtud de su plena apertura el *Dasein* reemplazará sin dudas esta natural indiferencia por un interés total por el otro, conocer y dejarse conocer serán las máximas del *Dasein* resuelto en virtud de su aperturidad.

Hay dos maneras de interesarse por el otro así que nuevamente tenemos que comparar al *Dasein* resolutivo y al irresoluto.

En primer lugar la solicitud puede revestir la forma sustitutiva-aliviadora. La solicitud en su modo inauténtico se puede ocupar de la alimentación, del vestido, del cuidado del enfermo; todas estas posibilidades de la solicitud conllevan a que el *Dasein* quiera sustituir al otro en todo lo que tiene que ver con su ocupación, de suerte que el *Dasein* acaba por reemplazar al otro tomándole su lugar. Dice Heidegger: “esta solicitud sustitutiva y aliviadora del cuidado, determina ampliamente el convivir, y afecta por lo

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 278.

general a la ocupación con lo a la mano.”¹⁴⁶ En esta relación el otro se hace objeto de dominio y por lo tanto se hace dependiente pues puede perder la capacidad de hacer las cosas por sí mismo, pero, por otro lado, es también una de las expresiones más bellas de solidaridad de un humano que toma en su cargo el cuidado de otro por la indefensión en la que éste se puede encontrar; por ejemplo lo que pasa con un niño, un anciano o una persona lisiada o enferma; ciertamente estas son formas del cuidado pero que operan a un nivel existencial, aún así nada impide que en estas circunstancias también obre un sentido existencial del cuidado como el que vemos en la solicitud anticipativo-liberadora.

En segundo lugar tenemos la solicitud anticipativo-liberadora. La solicitud en su modo auténtico, “en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa a su poder ser existencial, no para quitarle el cuidado, sino precisamente para devolvérselo como tal.”¹⁴⁷ Esta es la manera como el *Dasein* devuelve al otro su auténtico modo de ser (como otros *Dasein*), es más llega a un nivel de comprensión del otro que lo deja libre a su vez para que sea él mismo. Como decíamos antes esta solicitud anticipativo-liberadora se manifiesta como una comprensión del *Dasein* resuelto acerca del otro en el sentido de que no trata de quitarle el cuidado como tal sino de devolvérselo. Este cuidado no tiene nada que ver con manipulaciones propias de la ocupación solícita; por esto no ocurre una sustitución en el cuidado del otro sólo porque se le ayude con circunstancias que la experiencia fáctica obligan a atender. Esto mismo ocurre en cuanto a la educación o la atención del necesitado, pues el *Dasein* resuelto entiende al otro antes que nada como ser de cuidado y procura su resolución tanto como procura la propia.

Para dejar al otro en libertad de ser lo que es (*dejar-ser*) debe existir como condición previa que el *Dasein* se decida por su resolución definitivamente ya que esta es la manera de hacerse transparente para entrar en verdadero conocimiento del otro. El dejar-ser es un fenómeno importante para el conocer en cuanto tal y para el desarrollo de la significatividad, como vimos antes (5.1.1). Ya desde la etapa de la ocupación se manifestaba este fenómeno del dejar-ser como un concepto fundamental en la comprensión del *Dasein*; ahora, sin embargo, en las etapas de la autenticidad, es cuando

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴⁷ *Ibid.*

se manifiesta en toda su dimensión este fenómeno. En efecto “el esencial conocimiento mutuo demanda un *llegar a conocerse*. Y cuando el conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, del ocultamiento y la simulación, se le hacen necesarios al convivir caminos especiales para acercarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta.”¹⁴⁸ Por eso es que cuando se llega a la resolución se gana lo que hace falta para establecer estas relaciones con el otro en su genuina dimensión porque el *Dasein* se ha llegado a comprender a sí mismo; el estado de permanente desazón que ha descubierto el *Dasein* en su ser más auténtico y que se ha revelado como constitutivo de su existencia lo impulsa desde este mismo momento a abandonar toda salida fácil y todo conformismo. Al tomar su propio ser en sus manos se ha hecho cargo de su existencia, o para decirlo mejor, ha comprendido que siempre ha tenido a cargo su existencia y había preferido rehuir a su más fundamental *responsabilidad*, por eso es que la responsabilidad es un existencial, desde el punto de vista que se ha propuesto esta tesis. Desde que el *Dasein* toma la decisión de afrontar esta responsabilidad y la asume como directriz de su vida ya se encuentra en condiciones de volver al mundo y a los otros, que en su angustia se habían transformado en una nada. Ahora la desazón es ese prurito que le recuerda constantemente que el mundo entero y él también se encuentran en juego en cada decisión, en cada determinación y que como ser arrojado al mundo es básicamente responsable por todo, esta es su *situación*, es el lugar que ha adoptado en el mundo, es el cuidado como responsabilidad que marcará sus pasos de ahora en adelante.

En este momento con su nueva situación el *Dasein* se encuentra en aperturidad completa, ahora puede dejar que el mundo comparezca porque lo ha dejado todo en libertad para asumirlo en su autenticidad. La responsabilidad que ha descubierto como constitutiva de su ser lo obliga a no permitir que los entes se le oculten, menos aún los entes que tienen su misma calidad como *Dasein*, ahora es también responsable por ellos, ahora es *conciencia* para ellos (como quedo apuntado en el cap., 4.3).

Esta noción de dejar libre comporta una posición ética inédita. Es cuando el *Dasein* empieza a actuar realmente “*por mor*” de los otros y donde se da el verdadero conocimiento de éstos. Aquí opera la auténtica significatividad porque así el mundo

¹⁴⁸ *Ibid.*, 149.

todo empieza a hacerse significativo para el *Dasein*. Como ya hemos visto, el proceso para llegar a estos modos propios demanda un gran sacrificio, el sacrificio de la comodidad y la despreocupación. El proceso empieza por cada *Dasein*, en la comprensión de sí mismo, esta es la condición para acceder a un conocimiento recíproco, a un mundo mucho más pleno de significatividad. El planteamiento ético que hemos podido bosquejar en este ensayo acerca de la obra maestra de Heidegger es este: Dejar en libertad – dejar ser, esta es la única manera honrada de conocer y reconocerse.

9. CONCLUSIONES

El tema que nos propusimos para el desarrollo de este proyecto ha demandado importantes esfuerzos de interpretación porque como ya anticipábamos desde un comienzo un planteamiento ético en Heidegger sólo puede ser encontrado hurgando metódicamente a lo largo de *S* y *T*. Es por eso que nos hemos visto en la necesidad de seguir la exposición de los fenómenos más relevantes para nuestra investigación en un orden similar al que aparece en la obra *Ser y Tiempo*; la principal dificultad que hemos tenido que remontar es que un planteamiento ético basado en Heidegger tiene que estudiar al ente desde lo que no es el ente, es decir, desde el ser.

Para emprender este proyecto hemos partido como primer paso de una aclaración del fenómeno más importante de toda la obra que es el estar-en-el-mundo. Es el más importante porque con él es que Heidegger marca un cambio fundamental respecto de la tradición de la filosofía del sujeto que caracteriza la modernidad, representada aquí por Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche. El sujeto que habita en el mundo ya está por esencia abierto al mundo y no demanda especiales representaciones intelectuales para conocerlo o interactuar con éste, razón por la cual llamamos *Dasein* a este sujeto, porque es el *ser-ahí*, el ser que ya desde siempre existe en el mundo.

Pero, el mundo en el que se mueve cotidianamente el *Dasein* es un mundo que se encuentra velado por un previo estado interpretativo público que aliena al *Dasein* porque lo priva de sus esenciales cualidades, en concreto de aquellas que tienen que ver con el cuidado. El mundo en la cotidianidad exige que la primera expresión del cuidado o sea el ocuparse, que es la primera por ser la más inmediata manera como el *Dasein* se relaciona con el mundo, absorba las demás posibilidades de cuidado como son el cuidado de sí mismo y la solicitud. No es que el ocuparse anule a las otras dos, porque esto es imposible en cuanto que son manifestaciones existenciales del *Dasein*, sino que la perspectiva del *Dasein* filtra las demás relaciones a través de la óptica del ocuparse. Entonces la inautenticidad se debe a la primacía del ocuparse como expresión del cuidado. Es más característico del ocuparse seguir instrucciones, obedecer, dejarse manipular, que comprender. Esto no quiere decir que en el ocuparse no se piense sino

que se piensa de otra manera, en virtud de la obra; al ser esta una visión más limitada el *Dasein* se deja tomar el lugar por otro que es el “uno”. El uno como publicidad aporta lo que el *Dasein* necesita saber en cuanto a su ocupación práctica, pero también aporta todas las demás opiniones e interpretaciones que sobre el mundo pueda haber. Esta satisfacción de requerimientos amodorra al *Dasein* y lo priva de su capacidad de tomar a cargo su existencia.

Debido a que el *Dasein* comprende de una manera que está afectivamente dispuesta es posible que acontezca el originario estado de la desazón. Cuando esto sucede el *Dasein* entra en la angustia que convierte en una nada al mundo, razón por la cual se ve obligado a volverse hacia sí mismo. El estado interpretativo público se torna inútil y se resquebraja. A partir de este acontecimiento el *Dasein* recobra su dominio de sí mismo, se hace responsable nuevamente de su existencia; puede volver a hacerse cargo de sí mismo como su posibilidad de ser más auténtica. Este volverse a su sí mismo propio implica el autoconocimiento que lo define esencialmente como un ser de cuidado, anticipa la autenticidad y ya no puede olvidar esta comprensión a la que ha llegado.

Las relaciones con el otro se vuelven auténticas también porque en este estado de apertura total se entra en conocimiento legítimo de los otros. En su condición de resolución el *Dasein* es impelido a buscar el cuidado de los otros con la misma urgencia que lo hace por su sí mismo propio. Esta legitimidad reemplaza a las opiniones y la habladería sinsentido del uno precisamente porque ahora el *Dasein* es *sentido* en toda la dimensión de la palabra. Este es el estado de la resolución que ha encontrado su sentido en su esencial hacerse cargo de sí mismo y hacerse cargo de los demás. No importa que el mundo común no haya cambiado lo que importa es que el *Dasein* sí lo hizo y lo hizo por una decisión de abrazar su ser sí mismo más auténtico. Como ser abierto en plenitud él abre y se abre, deja que la comprensión fluya por todo su ser y la deja fluir a su alrededor. El *Dasein* en cuanto ser de comprensión deja en libertad al mundo entero, incluyendo a los otros, dejarlos ser en libertad quiere decir que no los va a sustituir en su cuidado, él se vuelve conciencia, pero conciencia silente. Esta es la máxima expresión de transparencia porque así el otro ya no tiene que disimular, no tiene que ocultarse, frente a este ser que es conciencia puede abrirse sin temor ni desconfianza.

Solicitud o cuidado de los otros es un concepto sumamente menospreciado, quizá porque nunca fue desarrollado en profundidad por Heidegger, y sin embargo, pensamos que es un concepto clave de su pensamiento. En opinión de Habermas las formas de la vida son inmediatamente desvalorizadas por Heidegger “pues devalúa de antemano las estructuras del trasfondo que es el mundo de la vida, las cuales van más allá de la existencia aislada, considerándolas como estructuras de una existencia cotidiana de término medio, es decir, como existencia inauténtica”.¹⁴⁹ Esta conclusión desde luego es injusta porque no hay nada en *S* y *T* que impida que las estructuras del cuidado también evolucionen o se desarrollen junto con el *Dasein* que se resuelve, antes al contrario, esto es precisamente lo que implica y no se puede sostener que la solicitud sólo aplica a los modos inauténticos de ser. En opinión de los críticos esta filosofía se caracteriza por el solipsismo desesperanzado y opinan que la búsqueda de la verdad del ser no es más que una quimera o una utopía que está más allá de las capacidades humanas. Para ellos no es más que un astuto reemplazo de los conceptos que remiten a principios y fundamentos tan propios de la metafísica. Dicha búsqueda de la verdad del ser es tan abstrusa que escapa a cualquier razonamiento, y sin embargo, como Heidegger explica en su *Carta sobre el Humanismo*, el pensar es lo más simple, es la simpleza de pensar de manera originaria y pensar así es pensar por fuera de la ciencia y de la lógica, es el pensamiento que se abre paso poéticamente. Entender el planteamiento heideggeriano es difícil sólo en este sentido porque cuando se quiere encontrar un sistema aquí y racionalizarlo se le está haciendo injusticia.

La *solicitud* que hemos interpretado como responsabilidad por los otros en un dejar-ser no deja de parecer paradójica, ¿cómo se puede ser responsable por algo que hemos dejado en libertad? pero es que no hay otra adecuada manera de conocer y de ser libres que no sea precisamente dejar en libertad; es mejor dejar en libertad, especialmente cuando de personas se trata que obligarlas a que sean, obligar es abandonar la función del cuidado. En lo se refiere a la formación de ciudadanos, a la formación de niños y a la enseñanza en general, hemos visto que la *solicitud* puede tener dos expresiones la anticipativa-liberadora y la sustitutiva-aliviadora; en la etapa de la autenticidad es la

¹⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Traducción, Manuel Jiménez Redondo. Taurus editores: Madrid. 1993., p. 182.

primera la que tiene preponderancia, pero esta forma no excluye la otra que aplica al cuidado entendido existentially. De lo que el autor quiere prevenirnos es de que el conocer y el comprender están afectivamente dispuestos y por no darnos cuenta de eso dejamos muchas veces que las afecciones gobiernen nuestros actos de comprensión.

Toda *praxis* está motivada por el interés, por lo que Nietzsche llama *la conservación y el aumento*,¹⁵⁰ es el instinto animal que puja por imponerse, es ese amor a la materia que justifica todas nuestras acciones y que es característico del ocuparse calculante que hurta al hombre su ser verdadero. Nuestras valoraciones humanas son las que violentan nuestro entendimiento de aquello que conocemos, dejar en libertad no es equivalente a ser indiferentes, es justamente lo contrario. Pero, cuando hablamos de honradez de pensamiento o justicia en nuestras apreciaciones, ¿no estamos valorando también? En efecto es así, pero cuando ese valor lo hemos logrado en pos de esa verdad del ser que nos llama desde adentro ese valor se encuentra pleno de significatividad. Todo valorar – dice Heidegger – es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. Lo que nuestro autor pide es ser responsables también por las valoraciones, ellas son inevitables. Es en la interioridad del *Dasein* que se alcanza la medida que aplica el valor adecuado, y, el lenguaje, en cuanto morada del ser, hace que los hombres entremos en conocimiento esencial, nos iguala y mancomunada, hace que esta verdad del ser fluya de persona a persona.

¹⁵⁰ Allí se dice: “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir” Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza: Madrid, 1996. pp. 190-240.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl Otto. *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*. Traducción de Norberto Smilg. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona., 1991.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. En: Proyecto Espartaco, <http://www.proyectoespartaco.dm.cl>. (Citado 20 de mayo de 2011).

BONETE, Enrique y ANDALUZ, Ana Maria. *Política desde la Ética*. Vol. 1. Proyecto A ediciones: Barcelona, 1998.

BUBER, Martin. *¿Qué es el Hombre?* Fondo de Cultura Económica: Bogotá, 1981.

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo 3. Editorial Herder: Barcelona, 1990.

CORTINA, Adela. *Ética sin Moral*. Tecnos: Madrid, 1992.

FAYE, Emmanuel. *La Introducción del Nazismo en la Filosofía, En Torno a los Seminarios inéditos 1933 a 1935*. Ediciones Akal S.A: Madrid. 2009.

FARIAS, Victor. *Heidegger y el Nazismo*. Ediciones Akal S.A: Madrid, 1998.

GILSON, E. *La Filosofía en la Edad Media*, Tomo II. Biblioteca Hispánica de Filosofía: Madrid, 1958.

HABERMAS, Jurgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus editores: Madrid. 1993.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traducción de Juan Ignacio Luca de Tena. Alianza Editorial: Madrid, 2005.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica: Madrid, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza: Madrid, 1996.

_____. *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1992.

_____. *El Problema de la Trascendencia y el Problema de Ser y Tiempo*. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. En: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., 1996.

_____. *Identidad y Diferencia*. Traducción de Arturo Leyte. Editorial Anthropos: Barcelona, 1990.

_____. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Traducción Xavier Zubiri. Editorial Fausto: Buenos Aires, 1992.

_____. *Ser y Tiempo*. Traducción, Jorge E. Rivera. Editorial universitaria: Santiago de Chile, 1998.

PLATÓN, *Obras completas: Diálogos*, edición de Patricio de Azcárate. Medina y Navarro editores: Madrid, 1971.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico: Antigüedad y Edad Media*. Vol. 1. Editorial Herder: Madrid, 1988.

RICKEN, Friedo. *Ética General*. Editorial Herder: Barcelona, 1987.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores: Madrid, 1996.

STEINER, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica: México, 1986.

STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. Biblioteca Edad: Madrid, 2004.

ZULETA, Estanislao. *El “Uno”*. En: Al margen. www.almargenonline.com/pdfs/Zuleta.pdf. (Citado 10 de febrero de 2011).