

Ser y Tiempo y la filosofía práctica: la paradoja de un “antiindividualismo singularizador”

Luis Alejandro Rossi*

Universidad de Quilmes, Argentina

¿Hay alguna clase de ética en *Ser y Tiempo*? Es conocida la postura de rechazo de Heidegger frente a la ética, en cualquier forma que se la entienda¹ (tanto en el sentido restringido de conjunto normativo determinado, que prescribe o considera buenas sólo algunas conductas y reprueba otras, sea como una explicación de la acción o una teoría acerca de lo bueno, es decir, entendiéndola como filosofía práctica a secas.) Sin embargo, ese rechazo explícito de cualquier tipo de reflexión ética es veinte años posterior a la publicación de *Ser y Tiempo*. Por supuesto, puede replicarse que la posición heideggeriana frente a la filosofía práctica es consecuente con su *forma mentis* en general y que la diferencia cronológica no está ligada a ningún cambio de actitud durante el tiempo transcurrido. El rechazo de Heidegger, o mejor dicho, su insistencia en que su horizonte de reflexión es previo a la posibilidad de toda teoría o de toda praxis, puede encontrarse ya en *Ser y Tiempo* cuando intenta explicar la relación de la cura con las dimensiones teorética y práctica de la vida humana.

“En cuanto totalidad estructural original, la cura es existencialmente *a priori* de toda ‘posición’ y ‘conducta’ fáctica del ‘ser ahí’, es decir, se halla siempre ya *en* ella. El fenómeno no expresa, por tanto, en absoluto una primacía de la conducta ‘práctica’ sobre la teorética. La pura intuición de algo ‘ante los ojos’ no tiene el carácter de la cura en menor grado que una ‘acción política’ o el recrearse para descansar. ‘Teoría’ y ‘práctica’ son posibili-

* Agradezco las amables observaciones de los profesores Sebastián Abad, Jorge Dotti y Antonio Marino, cuyos apellidos no coinciden alfabéticamente con la severidad de sus críticas.

1. Cfr. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), ahora reeditada en *Wegmarken, Martin Heideggers Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, especialmente, pp. 353-361. Traducción española por A. Wagner de Reyna, Buenos Aires, Sur, varias ediciones.

dades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura.”²

Dado que la ontología fundamental es la elucidación de dicha cura, es decir, de la estructura que Heidegger considera como el ser del ser-ahí, ello implica que toda tematización de una dimensión ética o práctica es un problema derivado en relación con lo que *Ser y Tiempo* intenta sacar a la luz, en tanto la acción es una de las posibilidades en que el ser-ahí puede conducirse con respecto al mundo de que se cura. No obstante, un examen un poco más detallado de algunas de las nociones centrales de la ontología fundamental (los “existenciarios”) nos permite comprobar que la obra de Heidegger es más locuaz acerca de la dimensión práctica del ser-ahí que lo que ella misma afirma.

Esta problemática tomó especial relieve en la investigación desde los primeros años 80, a partir de la edición de los cursos de Heidegger en Marburgo, inmediatamente anteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*. La reconstrucción del recorrido intelectual de Heidegger en los diez años anteriores a la aparición de su obra más importante, durante los cuales no publicó nada, mostró que, además de la evidente relación con las filosofías de Husserl y Kierkegaard, la reflexión heideggeriana encontró importantes estímulos en la obra de Lutero así como en la de Aristóteles. En el examen de la evolución del pensamiento temprano de Heidegger, diversos investigadores, entre quienes se destaca Franco Volpi, han puesto de manifiesto la reelaboración de los conceptos centrales de la *Ética a Nicómaco* por parte de Heidegger y la existencia de una relación de correspondencia entre dichos conceptos y las categorías de análisis usadas por Heidegger para indicar las modalidades de ser del alma humana³, lo que mues-

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1ra. ed., 1927); citamos según la traducción de José Gaos, debido a que su terminología se ha vuelto habitual en castellano (cfr. *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, primera edición argentina de la segunda edición mexicana de 1971, texto citado: pág. 214). Puede consultarse también la traducción más reciente de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. Brindamos entre paréntesis la referencia correspondiente al original alemán: *Sein und Zeit, Martin Heideggers Gesamtausgabe, Band 2*, 1977, pág. 257.

3. “Aristóteles, sobre todo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, proporciona el primer análisis “fenomenológico” de [la vida humana], identificando los tres movimientos descubridores fundamentales del alma, es decir *poiesis*, *praxis* y *theoria* y las tres disposiciones correspondientes, es decir, *techne*, *phronesis* y *sofia* [...] Heidegger reconoce en Aristóteles una fenomenología de las actitudes descubridoras de [la] subjetividad más rica y completa que la que Husserl desarrolla. En este marco, que se define por la apropiación fenomenológica de Aristóteles, al mismo tiempo con y contra Husserl, nace el análisis de la existencia de *Ser y Tiempo*.” Cfr. Franco Volpi, “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”, en Gianni Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994,

tra una relación profunda de la filosofía de Heidegger y especialmente de *Ser y Tiempo* con la filosofía aristotélica. Asimismo, los temas tratados por Heidegger en los párrafos 54 a 60 de *Ser y Tiempo* (la conciencia, el problema de la propiedad y el estado-de-resuelto) están relacionados con la problemática ética y con la filosofía práctica como tal. Sin embargo, no son éstas las direcciones que nos interesa examinar. Nos proponemos, en cambio, buscar de qué forma Heidegger responde a una cuestión puntual de filosofía práctica en *Ser y Tiempo*. Si bien la ontología fundamental se entiende a sí misma como previa a toda bifurcación en teoría y praxis, se enfrentan problemas de filosofía práctica y se les da una respuesta. Nos interesa mostrar que el sentido general de la orientación ética que se desprende de *Ser y Tiempo* no acerca a la filosofía de Heidegger a los lineamientos de la filosofía práctica aristotélica, a pesar de la procedencia de algunos de los conceptos principales de la ontología fundamental, sino, más bien, la aleja irremisiblemente. La cuestión ontológica cuyas consecuencias plantean ineludibles problemas prácticos (“existenciales”, según la traducción de Gaos) es la cuestión de la propiedad (*Eigentlichkeit*), de lo propio, en el nivel individual y en el colectivo. Nos proponemos examinar si la solución que Heidegger brinda es coherente, es decir, si existe una relación armónica entre las dos posiciones mantenidas por Heidegger en cada uno de los planteos o, como creemos, que se registra una contradicción entre ambas direcciones de la obra. Elucidar esta contradicción no obedece a un prurito filológico sino que sostenemos que es en ella misma, en el hecho de que se arrije a ella, que se puede comprender un rasgo importante de la relación de *Ser y Tiempo* con la filosofía práctica.

Nuestro examen va en una dirección diferente a la línea exegética antes nombrada (cuyo problema es esencialmente el proceso de formación del instrumental conceptual heideggeriano) porque nos interesa examinar cómo puede trazarse, a partir de la elucidación heideggeriana de la ontología fundamental del ser-ahí, un paralelismo con la ética kantiana. Dicho examen nos permitirá, en la segunda parte, ocuparnos de las relaciones que pueden establecer los seres-ahí entre sí. Sabemos que la presencia de Kierkegaard en los textos tempranos de Heidegger es insoslayable y que su concepto de existencia remite indudablemente al autor danés. Ello no obstante, la referencia a la ética kantiana nos servirá para señalar la dimensión práctica de las cuestiones aquí planteadas así

pp. 343-344. Cfr. también Hans-Georg Gadamer, “Die Griechen”, en *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*; Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1995, segunda parte, y John van Buren, *The young Heidegger*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994, cap. 10.

como para mostrar que la relación de *Ser y Tiempo* con el protestantismo, tantas veces señalada, puede tener un marco más amplio, esto es, que ella no se agota en las referencias evidentes a Kierkegaard y, por supuesto, a Lutero. La primera parte nos permitirá analizar la cuestión de la propiedad en su dimensión puramente individual, tal como aparece desarrollada en la mayor parte de la obra. En la segunda parte, el análisis del pasaje desde la dimensión individual a la colectiva deja ver, creemos, el modo poco armónico en que el ser-sí-mismo propio y el ser-con propio se relacionan en *Ser y Tiempo*. Sostenemos que hay una continuidad trabajosa y poco fluida entre ambas dimensiones, lo que se debe a los diversos impulsos recogidos por Heidegger en su obra. Las ambigüedades políticas de *Ser y Tiempo* tienen su razón de ser en la forma que Heidegger intenta pasar desde la dimensión individual del análisis y exposición de la ontología del ser-ahí a la dimensión colectiva del ser-con propio y la historicidad⁴. El análisis que pretendemos llevar a cabo es, en última instancia, de orden filosófico-político, por ello es que recurrimos a categorías como “individualismo”, en cierto sentido extrañas a las utilizadas por Heidegger, pero que permiten sacar a la luz las implicaciones políticas de sus construcciones conceptuales. La relación entre la cuestión de la singularización del ser-ahí, por una parte y el antiindividualismo que se manifiesta en la caracterización heideggeriana del ser-con propio, esto es, de la propiedad en su dimensión colectiva, tiene como fin elucidar lo que creemos que es la base para cualquier consideración de lo político en Heidegger: la forma en que este autor plantea el problema de la identidad colectiva.

El sí-mismo-propio y la ética kantiana

En esta primera parte intentaremos mostrar la existencia de una analogía estructural entre la ética de Kant y la propiedad del ser-ahí, tal como es planteada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Hablamos de una *analogía estructural* porque no olvidamos que el propósito de nuestro autor es la elaboración de una ontología y no la fundamentación de una ética o de una antropología filosófica. Sin embargo, podemos señalar una serie de elementos en ambas teorías que permiten establecer un conjunto significativo de puntos de coincidencia.

4. A ese respecto, Karl Löwith afirmaba que la adhesión de Heidegger al nazismo se explicaba a partir del concepto de “historicidad” expuesto en el § 74 de *Ser y Tiempo* (y que en un encuentro con Heidegger, éste manifestó su acuerdo con esa interpretación), cfr. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, pág. 79.

¿En qué se fundamenta esta analogía? ¿Qué es lo que la vuelve posible? En que tanto Kant como Heidegger comparten una misma concepción de la situación del ser humano en el mundo. Esta concepción es, evidentemente, la interpretación que del cristianismo hace el protestantismo, más específicamente, la que lleva a cabo Lutero⁵. Tanto el sujeto de la ética kantiana como el ser-ahí heideggeriano están yectos en un mundo. El sujeto de la ética kantiana está lanzado a un mundo en el que se carece de normas morales evidentes, el ser-ahí heideggeriano se encuentra ya existiendo, pero no conoce ni su “de dónde” ni su “hacia dónde”⁶. Ello se vuelve más claro si observamos que, desde el punto de vista del catolicismo, ambas situaciones serían incomprensibles, o al menos inaceptables, ya que para el fiel católico es la Iglesia misma la que brinda esas normas y explica el “de dónde” y el “hacia dónde”, a partir de las Escrituras. Podría decirse, desde un punto de vista católico, que la ética kantiana sería impensable, o, en el mejor de los casos, superflua, ya que en un tipo ideal de sociedad que se reconociese como católica ella implicaría la postulación de una situación de orfandad normativa, y, como tal, eso equivaldría al mismo desconocimiento que hace Lutero de la jerarquía romana. Con ello no queremos decir que el catolicismo y las éticas teológicas que puedan derivarse de él no reconozcan problemas éticos, sino que con el protestantismo el problema hermenéutico de las Escrituras se vuelve urgente. Si el creyente acepta que la Iglesia es un cuerpo místico y no hay salvación fuera de ella, ello tiene como consecuencia aceptar que es ilusorio creer que pueda encontrarse el camino que se dirige hacia el bien sin la mediación de aquéllos a quienes Dios invistió del carisma como para realizar esa tarea orientadora. Es decir, el católico no tiene los problemas hermenéuticos que se derivan de la libre interpretación de la Biblia postulada por el protestantismo. Esto no significa que en la órbita teológica y filosófica ligada al catolicismo no existan problemas éticos y hermenéuticos, sino que las dificultades para interpretar la Escritura están enmarcadas institucional-

5. Aunque creemos que la verdad de una obra no puede estar en la biografía de su autor, no deja de ser significativa para este problema la evolución personal de Heidegger desde sus orígenes y formación católicos al protestantismo durante la década del veinte. Hugo Ott, en su biografía de Heidegger relata que en Marburgo, Heidegger “...se comportó conforme a su reputación de protestante procedente del catolicismo. Ante Bultmann pasaba por ser *el* concedor de Lutero por excelencia, según leemos en carta de éste a su amigo Hans von Soden, del 23 de diciembre de 1923...” (énfasis del original). Cfr. Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid, Alianza, 1992 (1ra. ed. alemana, 1988), pág. 137.

6. “Luther avait chassé Dieu du monde en rejetant la médiation institutionnalisée dans l’Eglise catholique [...] [m]ais pour Luther, Dieu était encore accessible à la conscience individuelle par la foi, l’amour et, dans une certaine mesure, par la raison”. Cfr. Louis Dumont, *Essais sur l’individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pág. 74.

mente, ya que cuenta con la asistencia de un intérprete privilegiado, el sacerdote, quien, a su vez, se encuentra inserto en una jerarquía coronada por la autoridad del vicario de Cristo. A su vez, la institución regula las interpretaciones autorizadas remitiéndose a la tradición interpretativa acumulada en el saber teológico. Esto, repetimos, no significa que se descuente automáticamente la obediencia del inferior al superior o que impida la existencia de la duda, sino que existe una eticidad que la Iglesia presenta como derivada directamente de la Escritura y que dicha eticidad tiene intérpretes autorizados y privilegiados, quienes brindan la interpretación que la institución considera correcta y, en última instancia, poseen la autoridad para hacerla valer como tal, poniendo un límite a la posibilidad indefinida de seguir interpretando. Por el contrario, la postulación del sacerdocio universal y el destronamiento de la jerarquía eclesial y de su monopolio interpretativo por parte de Lutero tienen como consecuencia dejar al creyente sin mediaciones en su relación con la divinidad. Si el creyente protestante “se atreve a saber”⁷, si ya no necesita un sacerdote que piense por él, esto significa que no cuenta con ningún tipo de instancia que le permita comprobar si su interpretación de la Escritura es correcta⁸. Esta soledad del creyente deja ver el individualismo radical que presupone esta facticidad humana en el mundo. Existe el yo, inquieto por conocer de algún modo si está en camino de la verdad o hundiéndose más en el error, y a él se enfrentan el mundo y la divinidad⁹. Al haber desaparecido la institución eclesial en la forma vertical

7. Con ello no queremos decir que el “sapere aude” kantiano se derive directamente de Lutero, sino que nos preguntamos por las condiciones espirituales que lo hacen posible y que, por tanto, abren la posibilidad de que sea pensado. Sostenemos que en el marco que el catolicismo proporciona para la reflexión ética, una posición como el “sapere aude” sería inimaginable, puesto que sería condenada como soberbia, ya que se pretende saber algo que la Iglesia *ya sabe*.

8. Jean Grondin, en su reconstrucción histórica de la hermenéutica, asume dos importantes principios: poner en cuestión el punto de vista protestante, que da por sentado que la hermenéutica es una creación del protestantismo, y mostrar que las sucesivas teorías de la interpretación no obedecen a ninguna teleología histórica. Sin embargo, es sintomático acerca de la relación existente entre el protestantismo y la hermenéutica que el mismo Grondin no pueda aducir ninguna teoría novedosa de la interpretación entre Agustín y Lutero, al mismo tiempo que insiste en que ello no tiene que hacer caer en la creencia propagandística de los “siglos oscuros”. Asimismo, este intérprete señala que “la tradición de la hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo”, lo cual, en la práctica, significó un cuestionamiento a la creencia de Lutero acerca de que la Escritura era siempre clara y unívoca; cfr. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999 (1ra. ed. en alemán 1991), pág. 70-72.

9. Cabe preguntarse si el catolicismo realmente puede aceptar que la religión sea una mera cuestión de la conciencia individual. Cfr. al respecto las consideraciones de Carl Schmitt acerca de la transformación y sacralización de la esfera privada una vez que, luego de las guerras de religión y con el ascenso de la burguesía, la religión se convierte en un elemento de ella; Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 47-49.

y rígida que la entiende el catolicismo, toda interpretación acerca del mundo se inicia en el yo y sólo a él puede remitir, puesto que toda autoridad ya no tiene carácter de tal; ahora es la aceptación voluntaria del creyente la que puede investir a un intérprete del rango de autoridad y no a la inversa¹⁰.

El sujeto de la ética kantiana debe comprobar, al igual que el creyente del cristianismo reformado, si la máxima que guía su acción puede ser elevada a ley universal, es decir, si coincide con la verdad. Dicho examen es ejercido por el tribunal de la conciencia y transcurre exclusivamente *in foro interno*, del mismo modo que el cristiano reformado debe interpretar la Escritura por sí mismo, sin más guía que su propia conciencia. Si el sujeto kantiano debe comprobar si existe esa coincidencia entre lo que él quiere y la norma, es porque ella ya no es más evidente. Otra faz de la misma cuestión aparece en la consideración de las acciones y sus consecuencias. Lutero insiste en que no hay justificación por medio de las obras sino por la fe del creyente, esto es, por aquello que desde el punto de vista del sujeto se puede considerar como su convicción. Análogamente, Kant postula que no es la acción como tal lo que es bueno sino el principio práctico con que el agente la realiza. Lo que todo ello indica es que si no existe una concepción del bien aceptada por todos, si no hay un *ethos* al cual remitirse, es porque la *crítica*, tal como ha hecho Lutero con la jerarquía, ha desconocido su autoridad. Por tanto, sólo cuenta con su conciencia para poder determinar si obra moralmente o no.

Se podría afirmar que una de las fuentes importantes de la ética de Kant es la reformulación del antiguo problema de la filosofía moral griega: el control ascético de las pasiones¹¹. Si bien el sujeto kantiano puede decidir si obra mo-

10. "Luther et Calvin attaquent l'Eglise catholique avant tout comme institution de salut. Au nom de l'autosuffisance de l'individu-en-relation-a-Dieu, ils mettent fin à la division du travail instituée au plan religieux par l'Eglise". Louis Dumont, *op. cit.*, pág. 80.

11. En la "Metodología de la razón pura práctica", Kant recomienda como ejercitación "[...] hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma, en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su *libertad*; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor, no obstante, por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades [...]. El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en secreto, cuando, en las decisiones puras morales [...] se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien, *la libertad interna*; de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones hasta tal punto, que ninguna, ni aun la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón." Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, citamos según la traducción española de E.

ralmente o no, no se enfrenta a una alternativa basada en una pura libertad de indiferencia. El sujeto no se encuentra en una situación de indeterminación originaria en la que elige si obra según las inclinaciones o según la moral, sino que ya está, en tanto ser corpóreo, sometido a las inclinaciones, a las que se sustrae al obrar moralmente. De allí el dilema del que parte la *Crítica de la Razón Práctica*: determinar “si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad”¹². Al obedecer aquello que la razón prescribe y no seguir su impulso egoísta, reprime una pasión que, en tanto es humano, le es inmediata, no elegida. El hombre es libre sólo si obra racionalmente, si logra obedecer aquello que la razón prescribe¹³. Obrar moralmente lo eleva desde el mundo de los fenómenos regido por el determinismo mecánico al reino de los fines. La razón y las pasiones comparten dos cualidades principales: ambas provienen del ser humano y, asimismo, ambas ordenan impersonalmente. Al obedecer lo que la razón prescribe, el hombre se determina por su facultad más elevada, por aquello que lo diferencia de los animales, es decir, se humaniza. Al obedecer al impulso pasional, el hombre se esclaviza y se animaliza. El problema es que la razón legisladora no prescribe contenidos concretos. La razón ordena, pero no explicita *qué* ordena, por tanto, sólo dice que se la debe obedecer, pero en lo demás, es muda. El mandato último de la razón es, entonces, que el ser humano tiene el deber de elevarse hacia la humanidad y alejarse de la animalidad, pero carece de cualquier tipo de señalización que permita orientar a aquél que se ha *decidido* a realizar ese camino. Ni el carácter fenoménico –que en cuanto tal, como ya se afirmó, forma parte de la facticidad humana–, ni el obedecer aquello que prescribe la norma racional excluyen que ello se fundamenta en una decisión última por hacerlo. Kant no trata el problema de la decisión como tal, ya que en su teoría se supone una vinculación última entre el conocimiento y la voluntad en tanto se obra conforme a la moralidad¹⁴.

Miñana y Villagrana y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (s/n de edición). (Énfasis del original).

12. *Ibid.*, pág. 27.

13. Según Cassirer, “hay que tener en cuenta ante todo que estamos aquí, ciertamente, ante la antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple”, y más adelante agrega: “[I]a voluntad y el acto son, por tanto, “carentes de libertad” cuando se hallan determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetencia, por un estímulo “material” específico; son libres cuando se dejan determinar por la idea de totalidad de las determinaciones teleológicas y por el postulado de su unidad.” Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ra. ed. en alemán, 1918), pág. 294 y 295.

Sin embargo, desde una perspectiva como la de Heidegger se puede afirmar que el sujeto de la ética kantiana sólo llega a ser libre en la medida en que es capaz de realizar una decisión última (la “resolución”) en favor de una normatividad cuyo contenido no es evidente. Sólo sabe que es libre si obra por deber, pero desconoce el contenido concreto de aquello por lo cual rige sus actos, salvo por el hecho de que quiere que todos los agentes sometan las máximas que guían sus acciones al mismo tribunal de la razón.

Creemos que este esquema es el mismo que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* para exponer el pasaje desde el sí-mismo impropio a la existencia propia, el cual, más allá de su formulación en términos ontológicos, no deja de ser un *ideal fáctico*, es decir, tiene una fuerte connotación ética¹⁵. El ser-ahí se encuentra *yecto* en el mundo y carece de cualquier tipo de relación privilegiada o relevante con alguna parte o miembro de él. Si bien el ser-ahí es *ya* en el mundo, es *ya* cabe los entes, por tanto es una abstracción ficticia querer considerarlo al modo cartesiano, como un sujeto que tiene que comprobar si el mundo exterior existe, es cierto también que el mundo, según la analítica existencial, permanece en estado de oculto. El ser-ahí es en la verdad porque es esencialmente descubridor: abre, desemboza los entes *cabe* los cuales *ya es*¹⁶. Pero si el ser-ahí es descubridor, ello significa que el mundo se enfrenta al ser-ahí como esencialmente opaco y que esta opacidad es tenaz, puesto que el ser-ahí tiene que “asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de [*lo ya descubierto*]”¹⁷.

A la extrañeza del mundo se suma el carácter de ser del ser-ahí en su cotidianidad. Según Heidegger, el ser-ahí cotidiano está caído en el uno. La característica principal del uno es su impersonalidad. Esta impersonalidad, este aba-

14. Por ello afirma Cassirer: “La ética crítica no nos dice *por qué* el orden es preferible al caos, por qué la libre supeditación al imperio general de una ley que nos damos nosotros mismos es preferible al capricho de las apetencias individuales. En la crítica de la razón, de la teórica y de la práctica, se presupone la idea de la razón, la idea una última y suprema vinculación del conocimiento y de la voluntad”. Cfr. Ernst Cassirer, *op. cit.*, pág. 290.

15. Heidegger lo reconoce cuando afirma: “¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del “ser ahí” que se ha llevado a cabo en una determinada manera óptica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del “ser ahí”? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este *factum*, ni concederlo a la fuerza; hay que concebirlo en su *necesidad positiva* partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio”, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pág. 337 (SZ : 411).

16. “La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al “estado de ocultos”, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pág. 243 (SZ : 294).

17. “De aquí que el “ser ahí” necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, *defendiéndolo así contra* el “parecer...” y la “desfiguración”, y asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de ello”. *Ibid.*, *loc. cit.*

timiento de toda originalidad es lo que Heidegger designa como impropiedad: el ser-ahí caído en el uno no es sí-mismo, sino que es como *se es*.

Puede trazarse un paralelismo entre la descripción heideggeriana del uno y sus consecuencias para el ser-ahí en tanto ser libre y la concepción kantiana del agente sometido al impulso de sus inclinaciones. Ambas nos muestran una situación definida esencialmente por la falta de libertad y por la comodidad. La falta de libertad puede hacer pensar en una situación opresiva, sin embargo, tanto Heidegger como Kant describen un estado que el ser humano no sólo no quiere abandonar, sino que además se encuentra, en cierto modo, a gusto en él. Esta comodidad resulta esencialmente de la irresponsabilidad que caracteriza a tal estado. Esta falta de responsabilidad, esta autorización tácita a que otro decida en lugar de sí mismo, implica una completa ausencia de libertad, puesto que el principio del obrar es externo¹⁸. Ello nos lleva a que si la libertad es algo que debe conquistarse, se debe afirmar en consecuencia que la mayor parte de la humanidad no es libre, puesto que el obrar por deber no es lo que la mayoría acostumbra (de otro modo viviríamos entre santos, voluntades que siempre quieren el deber), y, asimismo, la cotidianidad del ser-ahí es estar caído, esto es, bajo el imperio del impersonal.

Del mismo modo que el sujeto kantiano se enfrenta al problema de la recitividad de su obrar solitariamente, el ser-ahí heideggeriano descubre, a través de la angustia, el temple de ánimo (*Stimmung*) fundamental, que está solo. La angustia singulariza al ser-ahí, le muestra su ser-en-el-mundo más peculiar, “que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades”¹⁹. La angustia, al singularizar, abre al ser-ahí como “*solus ipse*”. Heidegger advierte que este solipsismo no significa la institución de una cosa-sujeto aislada en un inocuo vacío, un tener lugar sin mundo. La angustia produce lo contrario, enfrenta al ser-ahí con su ser-en-el-mundo, esto es, lo saca de su estar caído cabe los entes, de estar absorbido en el mundo. Rompe la familiaridad que el ser-ahí tiene con el mundo y el ser-en pasa al modo existenciarario del *no-en-su-casa*, de la inhospitalidad²⁰. La singularización hace patentes al ser-ahí la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. Ya señalamos más arriba

18. “...en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el *señorío* de los otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del ‘ser ahí’. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es ‘sorprendente’, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” [...] El ‘uno’ [...] prescribe la forma de ser de la cotidianidad”. *Ibid.*, pág. 143 (SZ: 168).

19. *Ibid.*, pág. 208 (SZ: 249).

20. *Ibid.*, pág. 209 (SZ: 251).

que esta soledad radical del hombre puede ser entendida como una versión secularizada de la soledad del creyente frente a la divinidad. Aunque Heidegger no hace referencia a ello, hay una relación evidente entre su tratamiento de la angustia y el ser-para-la-muerte, esto es, la comprensión de la finitud de todas las posibilidades del ser-ahí en relación con esa posibilidad suprema e ineluctable y el tema bíblico de la incertidumbre de la hora de la muerte. Al igual que el creyente, que sabe que Dios puede venir “como un ladrón en la noche” (1, Tesalonicenses, 5), y por ello debe estar preparado, el ser-ahí propio vive en la consciencia plena de esa finitud, y, por supuesto, no se entrega al *carpe diem*; incluso Heidegger hace referencia a la reflexión religiosa acerca del tema en una nota a pie de página en *Ser y Tiempo*:

“No es ningún azar que los fenómenos de la angustia y del temor, que siguen por todas partes sin diferenciar satisfactoriamente, hayan entrado óptica y también, aunque dentro de muy estrechos límites, ontológicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que sucedió siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios.”²¹

La facticidad humana remite en ambos autores a una situación caracterizada por la incógnita y la sumisión. El ser humano se encuentra sometido a fuerzas que no puede dominar, pero que debe controlar si quiere ser libre. A su vez, la forma de ejercer este control (que es lo mismo que decir qué se debe hacer si se quiere recuperar la dignidad humana) tiene que provenir del mismo ser humano, dado que el mundo (las cosas y los demás hombres) no puede dar ninguna norma válida²².

La descripción de este *factum* nos muestra que no sólo el planteo de la ética kantiana es individualista, sino también el de la ontología fundamental. Sabemos que no es frecuente relacionar los análisis heideggerianos con este tipo de calificaciones y que ellas son consideradas usualmente como superficiales y vagas. Sin embargo, con ella queremos señalar que la praxis que se desprende de ambas teorías necesariamente enfrenta al agente a un obrar en el que se manifiesta su aislamiento radical. En el caso de Kant, ello se expresa en el

21. *Ibid.*, pág. 210 (SZ: 252).

22. “Semejantes indicaciones “prácticas” no las da la vocación de la conciencia, y no las da únicamente porque la vocación de la conciencia avoca al “ser ahí” a volverse a la existencia, al más peculiar “poder ser sí mismo”. Con las esperadas máximas inequívocamente calculables le rehusaría la conciencia a la existencia nada menos que *-la posibilidad de obrar*”, *Ibid.*, pág. 320 (SZ: 390).

establecimiento de normas racionales que deberían valer para toda sociedad humana, pero que no se corresponden con lo que realmente *se hace*; en el caso de Heidegger, por medio de la singularización que resulta de la comprensión de las posibilidades más propias. El énfasis de Heidegger en que el ser-ahí es siempre en-cada-caso-mío²³ tiene el propósito de señalar la intransferibilidad de las posibilidades propias y de hacer hincapié en la necesidad de tomar conciencia acerca de la propia responsabilidad por la propia existencia. Este punto de partida es individualista porque, si bien tiene como objetivo elucidar cómo es el ser humano en el mundo y mostrar cómo la filosofía moderna ha dado primacía a una forma de ser por sobre todas las otras, mitificándola y produciendo una ficción que, a su turno, declaraba que el mundo no era real y que debía probar su realidad frente a ella, por otro lado, los lazos que el ser-ahí tiene con el mundo deben ser quebrados de forma que se pueda romper el predominio del uno, bajo el cual es el ser-ahí en su cotidianidad. La demostración de que el concepto de sujeto es una ficción que ha terminado reificándose en la filosofía moderna no impide que la misma lógica de la pareja de opuestos propiedad/impropiedad implique el mismo individualismo de la filosofía práctica kantiana. No es posible que otro asuma la responsabilidad del ser-ahí por su propio ser, por tanto, no hay posibilidad de alcanzar un sí-mismo propio si no es por la resolución, del mismo modo que en la ética kantiana sólo el agente puede *querer* obrar por deber, es decir, obrar moralmente y no sólo legalmente. Heidegger comprende al ser humano desde el ser-para-la-muerte, la posibilidad que más lo singulariza, que más lo diferencia de cualquier otro. La consideración heideggeriana de la existencia traduce a términos ontológicos este individualismo de origen religioso y lo transforma en disposición permanente del ser humano.

La ética kantiana prescribe al agente que obre por deber, que determine su obrar por la razón. La analítica existencial, por lo menos de manera manifiesta, no realiza prescripciones, no se presenta como una ética. Sin embargo, es evidente que la vívida descripción que hace Heidegger del uno no está, para usar la fórmula weberiana, “libre de valores”. La analítica existencial se pretende un discurso *wertfrei*, con ese propósito, lo que Heidegger llama “el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica”²⁴ le permitiría ponerse a salvo de cualquier prescripción o valoración no explícita. Es manifiesto, a pesar de la pretensión de que ello es una pura descripción, el dictamen negativo

23. Eso significa que la esencia del ser-ahí está en su existencia. “Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente [son] modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto”. *Ibid.*, pág. 54 (SZ: 56).

24. *Ibid.*, pág. 271 (SZ: 330).

que Heidegger expide acerca de la cultura urbana contemporánea²⁵. Más allá del acuerdo o no con el diagnóstico heideggeriano, el juicio masivamente negativo acerca de la vida cotidiana dominada por lo público (*Öffentlichkeit*) acentúa los ecos de la antropología protestante en *Ser y Tiempo*, esto es, aquéllos que están ligados al radical aislamiento individual en que se encuentra el ser humano²⁶. La consecuencia de ello es clara: el andamiaje de la argumentación heideggeriana, independientemente de la segura procedencia aristotélica del concepto de cura o cuidado (*Sorge*), lleva a una concepción práctica completamente antiaristotélica. Una concepción aristotélica nunca podría haber puesto al ser humano en una orfandad tal acerca de qué es lo bueno ni tampoco, como veremos inmediatamente, podría encontrarlo a través de la vocación de la conciencia (*Gewissen*) (entendiendo este término en su significado heideggeriano). Vemos que la impronta aristotélica señalada por los intérpretes no se manifiesta en este nivel de análisis²⁷. La situación a que llegamos tiene algo de paradójico, pues si la impronta aristotélica de los conceptos heideggerianos trascendiera significativamente hacia su descripción de la situación existencial del ser-ahí, su analítica existencial hubiera sido menos individualista, pero, por el contrario, como en Heidegger es muy fuerte el influjo de la concepción protestante²⁸, ello le

25. La sospecha de que la descripción fenomenológica de la estructura del ser-en-el-mundo ya ha optado previamente por una forma de vida aparece expresada por Alphonse de Waelhens en su temprana obra sobre Heidegger. Allí afirma, luego de exponer la modalidad impropia de la existencia: “El lector podrá por sí mismo juzgar si todas las descripciones que acabamos de hacer respetan en realidad aquel principio antes formulado, según el cual la existencia cotidiana no debe ser considerada en ningún sentido desde el punto de vista de la apreciación moral”, A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, pág. 104 (1ra. ed. en francés, 1942).

26. Jürgen Habermas había señalado esta cuestión ya en 1959: “[...] en *Ser y Tiempo* quedaban elevados a un rango ontológico, bajo el título de forma de ser cotidiana del «uno», los conceptos que había puesto en circulación la crítica de la cultura, desde Oswald Spengler hasta Alfred Weber. Y como correlato de ello, estaba la radicalidad luterana del proyecto de la «existencia auténtica», que, «precurando la muerte», se asegura de su totalidad.” Jürgen Habermas, “La grandeza de un influjo (1959)”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, trad. de M. Jiménez Redondo de la 3ra. ed. aumentada, pág. 69.

27. Volpi asimila la deliberación y la elección aristotélicas a la constitución del ser-ahí, al cual siempre le va su propio ser y tiene que decidir qué hacer con éste, por ello afirma, identificando *phrónesis* y la propiedad del ser-ahí: “[y] así como para Aristóteles siguiendo la *phrónesis* se tiene éxito en ese decidir y en ese actuar que es la vida, para Heidegger, el ser-ahí se realiza en forma auténtica (*phrónimos*) sólo cuando se dispone a escuchar el llamado de la conciencia y reconoce este deber-decidir como el propio *érgon*, como la propia tarea específica o, mejor aún, como el propio ser mismo, asumiéndose todo el peso y sin reparar en la ayuda que el “Se” impersonal le ofrece.” Volpi, *op.cit.*, pág. 358.

28. John van Buren explica claramente esta situación: “According to Luther, “it is not that philosophy is evil” in itself for the Christian, but rather its “misuse”. One should “philosophize

impide cualquier consideración del ser-ahí que no ponga como notas esenciales la propia responsabilidad y, paralelamente, el aislamiento en que se halla yecto, carente de cualquier asociación humana mediadora o de hábitos que puedan volverse una disposición segura hacia lo bueno²⁹. Tanto el hombre de la ética aristotélica como el de la analítica existenciarista viven inmediatamente relacionados con el mundo circundante. Pero las coincidencias terminan allí. El hombre del que habla Aristóteles no se *enfrenta* al mundo circundante³⁰, éste no le es extraño ni hostil. No necesita singularizarse en relación con él, y, desde una perspectiva heideggeriana (y salvando el anacronismo obvio), hasta se podría preguntar si a los miembros de la *polis* no les ha sido arrebatado su ser, dado que no hay en ella escisión entre lo público y la conciencia individual. Ello tiene su traducción política en la continuidad que, según el Estagirita, existe en las agrupaciones humanas, desde la familia hasta la *polis*. Recordemos, además, para señalar las diferencias entre el *phrónimos* y el sí-mismo propio, que Aristóteles no señala como modelo del *phrónimos* al sabio, al guerrero valiente o al hombre piadoso (todos lo cuales podrían ser identificados como modelo del sí-mismo propio), sino al hombre público por excelencia, al político, más precisamente a Pericles:

“...pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres,

well”. The Luther-scholar Ebeling, with whom Heidegger later collaborated, argues that Luther defends the “true Aristotle” against Scholastic misinterpretations. Indeed, despite Luther’s sweeping rhetorical condemnations of Aristotle, his *destructio* of Aristotelian Scholasticism and of Aristotle’s own theological metaphysics entails simultaneously not only a retrieval of primal Christianity, but also (as in Kierkegaard) a highly creative and non Scholastic appropriation of Aristotle’s concepts of *physis*, *kinesis*, *dynamis*, *steresis*, etc., in his physics and practical writings.” John van Buren, “Martin Heidegger, Martin Luther”, en Theodore Kisiel y John van Buren (comps.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pág. 169. Sobre el tema del luteranismo, también Jorge Rivera, en las notas a su traducción de *Ser y Tiempo*, encuentra que conceptos como el de “conciencia” y “culpa” (“deuda” en la traducción de Gaos) se basan en que Heidegger “busca en qué consiste la radical culpabilidad de la existencia humana como tal. Muy probablemente hay aquí una influencia de la teología luterana [...]”, cfr. *op. cit.* nota de la pág. 490.

29. Acerca de la “tranquilidad de conciencia”, Heidegger afirma: “Su misión es hacer decir al hombre de sí: “soy bueno”; ¿quién puede decir esto y quién quisiera confirmarse en ello menos que justamente el bueno? En esta imposible consecuencia de la idea de la tranquilidad de conciencia no hace más que ponerse en primer término el hecho de que la conciencia voca un “ser deudor””, *SyT*, pág. 317 (*SZ*, 386)

30. Insistimos en que la inmediatez del ser-ahí con relación al mundo que lo rodea y sin el cual no es, no significa que esa familiaridad implique “confianza” en el mundo, como sí ocurre con el agente aristotélico. El mundo circundante de que se cura el ser-ahí está esencialmente oculto, así como lo está el ser-ahí para sí mismo.

y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos.”³¹

No hay ninguna duda, de acuerdo a la caracterización que hace de lo público en *Ser y Tiempo*, de que ni los políticos ni los administradores podrían ser para Heidegger el modelo del ser-sí-mismo propio. Se podría replicar que el político no agota la extensión del conjunto “hombres prudentes”, sin embargo, aun aceptándolo, es necesario concluir que el *phrónimos* representa un tipo humano sumamente alejado de aquél que decide acerca de su existencia en la soledad del llamado de la conciencia, puesto que para el ser-ahí descripto por Heidegger la angustia es un temple de ánimo señalado, mientras que para el hombre prudente aristotélico ella es irrelevante, si no un exceso.

La elección de un ser-sí-mismo, que como tal es de orden existencial, es decir, que no pertenece a la estructura existencial, tiene como correlato existencial el estado-de-resuelto. A su vez, éste, la verdad más propia del ser-ahí, es atestiguado por el fenómeno de la conciencia. Ella llama al ser-ahí, que está perdido en el uno. Este llamado de la conciencia no se produce a través de la exposición de un contenido concreto, ni del ejercicio de la crítica, sino simplemente del silencio. Esta sacudida provocada por la conciencia al ser-ahí, resalta su carácter de *factum*, que comparte con la angustia. La conciencia se revela al ser-ahí análogamente a como la razón práctica demuestra su propia realidad en Kant. La conciencia es por esencia, al igual que el ser-ahí, en-cada-caso-la-mía. No obstante, previene Heidegger, ello no la vuelve meramente subjetiva, sino todo lo contrario: su carácter existencial vuelve a su llamado tanto más inequívoco e inexorable. Agrega Heidegger: “[a] la “objetividad” de la invocación sólo se le hace justicia cuando la exégesis le respeta su “subjetividad”, que es lo que le rehusa al “uno mismo” el predominio”³². Esta denegación del predominio del uno es lo resuelto por el estado de resuelto. ¿A qué debe resolverse? “La respuesta sólo puede darla la resolución misma”³³. Al igual que la conciencia, cuyo contenido llamado es el ser-ahí mismo, el estado de resuelto es vacío, en tanto sus contenidos concretos sólo pueden derivarse de la posibilidad fáctica del caso. Volvemos a encontrar en Heidegger el mismo tipo de punto de partida para la praxis que ya habíamos visto en Kant: por medio de la conciencia, el agente descubre su estado de heteronomía, su estar caído, a esta toma de

31. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, (1140 b 6-9).

32. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pág. 303 (SZ: 370).

33. *Ibid.*, pág. 324 (SZ: 395).

conciencia debe seguir el hecho de la decisión, que es lo que permite alcanzar la libertad; pero la decisión como tal no tiene un contenido que no sea la misma persona que decide y se elige a sí misma³⁴, es decir, es libre y no queda sometida a la tiranía de las pasiones³⁵.

Todo ello permite ver un poco mejor la cuestión de la filosofía práctica en *Ser y Tiempo*. Como ya señalamos, la elucidación heideggeriana se presenta como un análisis ontológico, sin embargo, no están ausentes en él las cuestiones que tradicionalmente se incluyen bajo el rubro “ética”. Ello es así por la naturaleza misma de la analítica existencial, su pretensión de colocar todo *sub specie ontologiae* lleva a la anexión voraz de dimensiones de análisis como otras tantas partes de la estructura del ser-en-el-mundo. Dada la forma en que Heidegger presenta el problema del ser-ahí propio, es muy difícil no concluir de ello que alcanzarlo tiene el carácter de un imperativo moral, puesto que en ello va la libertad del ser-ahí. No se responde a la cuestión afirmando que tanto el ser propio como el impropio son posibilidades de ser del ser-ahí. Si queremos analizar las consecuencias que se desprenden en el plano práctico (más allá del carácter previo a él que la ontología fundamental se atribuye) la discusión nunca podría estribar en el carácter ontológico de la propiedad y la impropiidad, sino en si el ser-ahí puede ser libre en ambas. Y la respuesta del Heidegger de *Ser y tiempo* a ello es clara: en el uno no hay libertad. El ser-ahí es libre en la medida en que es fundamento de una imposibilidad: “la libertad sólo *es* en la elección de una [*de las posibilidades existenciales del ser ahí*], es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras”³⁶. Pero ello sólo es posible si el ser-ahí quiere-tener-conciencia, esto es, oye la invocación de la conciencia, que abre el más peculiar ser-deudor, el cual permanece cerrado para el uno³⁷.

El problema de la propiedad del ser-ahí implica que la ontología fundamental necesariamente debe decidirse por posibilidades ónticas determinadas, las cuales se traducen en conductas concretas, esto es, una ética sustantiva. Aunque Heidegger no explicita concretamente ninguna concepción de lo bueno ello no quita que el ser-ahí existe propiamente sólo a partir del estado-de-resuelto (el modo de ser impropio es irresuelto). Además, si se enfoca el problema a

34. La conciencia no puede dar máximas utilizables, afirma Heidegger, porque su vocación “no abre nada que pudiera ser positivo o negativo en el sentido de *aquello de que cabe curarse*, porque mienta un ser completamente distinto en sentido ontológico, la *existencia*”, *Ibid.*, pág. 320 (SZ: 390); cfr. más arriba, nota 21.

35. Las pasiones en el sentido clásico del término en el caso de Kant y las pasiones “democráticas”, es decir, de la sociedad de masas (del “uno”), en el caso de Heidegger.

36. *El ser y el tiempo*, pág. 310 (SZ: 378).

37. *Ibid.*, pág. 313 (SZ: 382).

partir de la posibilitación de la praxis, ella presenta, creemos, importantes coincidencias con la ética kantiana, con su individualismo, su consideración de la voluntad como aislada y ya caída, su mismo formalismo (en tanto, al menos explícitamente, carece de contenidos) y su misma pretensión de universalidad. El hecho de no establecer teóricamente un conjunto de normas concretas no exime a la ontología heideggeriana de no haberse privado de responder a cuestiones centrales de filosofía práctica. Establece la situación concreta del hombre capaz de obrar, establece las condiciones que hacen posible la libertad y las que la imposibilitan y, por último, establece una concepción formal de lo bueno que le permite juzgar las posibilidades concretas a las que los agentes se enfrentan. Más allá del carácter fundamental de la ontología heideggeriana y de su elucidación de la facticidad previa a toda teoría y toda praxis, las cuestiones tratadas desembocan inevitablemente en el concepto de autonomía. Si bien no puede hablarse en sentido estricto de autonomía porque ni la conciencia ni el estado de resuelto legislan de manera específica, sin embargo, los parámetros bajo los cuales Heidegger trata la propiedad del ser del ser-ahí sólo pueden ser comprendidos a partir de la dicotomía “autonomía/heteronomía”; de otro modo, no se entiende por qué el uno implica la pérdida de la libertad³⁸. Ello tiene que ver, también, con el concepto heideggeriano de propiedad, que, incluso si concediéramos que no es un concepto con una fuerte connotación ética, sí es claro que, tal como es tratado en *Ser y Tiempo*, implica un tipo de interpelación al lector que sólo podría ser calificada de protréptica. Puede parecer paradójico referir este adjetivo a una obra que tiene entre sus conceptos centrales la angustia y que hace de la relación con la muerte aquello que singulariza al ser humano. No hay duda de que *Ser y Tiempo* tiene un *pathos* claramente expresionista, hecho que establece sólidas vías de comunicación entre la obra heideggeriana y otras producciones culturales de ese momento. Sin embargo, la elucidación en términos ontológicos no neutraliza las opciones prácticas de esa misma ontología ni evita la aparición de la voz del propio Heidegger entre las estructuras formales del ser-ahí. Obviamente *Ser y Tiempo* no es una exhortación a una vida feliz, y ni siquiera es un tratado acerca de la vida buena; no obstante, busca en el lector (si se permite la expresión) una toma de conciencia para la cual, creemos, el término más aproximado es el de predicación protréptica³⁹.

38. “El *Dasein* no es absolutamente dueño de sí; lo llega a ser”, A. de Waelhens, *op. cit.*, pág. 200.

39. Este tema ya ha sido mencionado por Michael Zimmermann en su obra *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens, Ohio University Press, 1986, segunda edición revisada. *El ser y el tiempo*, pág. 325 (SZ: 396).

El pasaje desde el individuo a la comunidad

El análisis presentado hasta ahora se limita a la dimensión puramente individual del ser-ahí. Por más que el ser-ahí es siempre ya en un mundo, es decir, que en él existencia implica ser-cabe-los-entes y ser-con otros, el pasaje desde la impropiedad a la propiedad es tratado a lo largo de *Ser y Tiempo* bajo la forma de una saga individual. La dirección de *Ser y Tiempo* es la ruptura del ser-ahí con el mundo de la cotidianidad, el mundo del uno. El ser-ahí debe reapropiarse de su ser que le fue quitado por el uno, eso significa en última instancia el estado-de-resuelto.

Ahora bien, si la obra finalizara aquí, sería un eslabón más en la larga cadena de textos que desde Platón en adelante plantean la huida del mundo como el supremo bien del ser humano. ¿Por qué hablar de “huida”? Porque el estado de resuelto tiene como resultado una singularización radical que, aunque no signifique aislamiento, sí diferenciación. Responder que la propiedad no implica la ruptura de los lazos con los demás seres humanos elude la cuestión de la singularización, la cual está ligada a “salir del ‘estado de perdido’ en el uno”⁴⁰. La vida social está caracterizada como pérdida; la singularización del ser-ahí es una recuperación del sí-mismo frente a esa pérdida. De este modo, la analítica existencial tendría una grave falencia: sólo existiría una dimensión individual de la propiedad, pero no una colectiva. El ser-ahí resuelto puede ser propio, pero no podría serlo el ser-con otros. El ser-ahí se singulariza en la medida en que quiebra las “habladurías” del uno, esto es, cuando logra apresar el ser de los entes y el de sí mismo rompiendo el estado-de-interpretado vigente en la cotidianidad, por el cual, todo “se sabe” por una comprensión de término medio sin que haya una patentización de aquello de que se habla. En consecuencia, el ser-uno-con-otro, esto es, la relación que el ser-ahí tiene en la cotidianidad con aquellos cuyo modo de ser no es el del “útil”, es exclusivamente una dimensión impropia, imposibilitando una resolución colectiva por la propiedad, pues ello implicaría una singularización que no tiene de qué diferenciarse.

Con todo, Heidegger reconoce la posibilidad de un ser-con propio. El ser-ahí es capaz de “gestarse históricamente”, dando paso a la historicidad. La función de esta temporalización del ser-ahí en la filosofía heideggeriana es explicar la posibilidad de que el ser-ahí tenga una historia. Por tal, Heidegger entiende

41. Heidegger responde a la crítica de solipsismo afirmando: “[e]l ‘estado de resuelto’ no desliga, en cuanto ‘*ser sí mismo*’ propio, al ‘ser ahí’ de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo –si en cuanto ‘estado de abierto’ propio no es nada más que el ‘*ser en el mundo*’ propiamente?”, *Ibid.*, pág. 324 (SZ: 395).

un “advenir”, es decir, un estar orientado hacia el futuro, como lo está el ser-ahí propio para enfrentar la muerte, desde una reiteración, esto es, una revocación (un nuevo llamado) de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto pasado⁴¹. El desarrollo de la pregunta por el ser y la destrucción de la historia de la ontología son un ejemplo de esta revocación del pasado:

“El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser.”⁴²

La historiografía está impedida de llevar a cabo esa apropiación positiva del pasado porque lo ve como una cosa y no puede comprender las posibilidades peculiares de ese pasado, que no sólo “ya no es”, sino que precede siempre al ser-ahí. El pasado no es algo que quede a sus espaldas, el ser-ahí *es* su pasado⁴³, al igual que la filosofía *es* su historia y debe apropiársela para llevar a cabo la necesidad que está en ella. Podemos observar que la propiedad del ser-ahí cumple, con respecto a su pasado, el mismo periplo que Heidegger realiza a través de la historia de la filosofía. Heidegger vuelve a plantear el problema que “tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*”⁴⁴. La posibilidad de volver a preguntar aquello que se ha convertido en algo comprensible de suyo, algo que ha pasado a formar parte del estado-de-interpretado, característico del uno, es lo que Heidegger entiende como “apropiación positiva” del pasado. Por ello el pasado debe ser revocado. En el pasado del ser-ahí están sus posibilidades heredadas, aquello que lo “arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y [*traen*] al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su ‘*destino individual*’ ”⁴⁵. El ser-ahí se hace tradición de sí mismo en una posibilidad heredada y, sin embargo, elegida.

41. *Ibid.*, pág. 416 (SZ: 509).

42. *Ibid.*, pág. 31 (SZ: 28).

43. *Ibid.*, pág. 30 (SZ: 27).

44. *Ibid.*, pág. 11 (SZ: 3) (énfasis del original).

45. *Ibid.*, pág. 414 (SZ: 507) (énfasis del original).

¿Qué es lo que hereda y qué es lo que elige el ser-ahí, de modo que se geste históricamente y se geste-con otros? El pasaje de la dimensión individual a la colectiva está muy poco trabajado por Heidegger y se da por una especie de *diktat*.

“Pero si el ‘ser ahí’ que es en forma de ‘destino individual’ existe, en cuanto ‘ser en el mundo’, esencialmente en el ‘ser con’ otros, es su gestarse histórico un ‘gestarse con’ y constituido como ‘destino colectivo’. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo.”⁴⁶

El término “destino individual” indica la precedencia del pasado en el advenir del ser-ahí. Pero “destino colectivo” se contrapone a ser-uno-con-otro, que es el modo de ser del ser-ahí en la cotidianidad. El destino colectivo es el ser-con otros propio. ¿Cómo es posible el destino colectivo si la dimensión colectiva en *Ser y Tiempo* es caracterizada de forma masivamente negativa? El destino colectivo no es una mera suma de destinos individuales, al igual que el ser-uno-con-otro tampoco es un estar juntos varios sujetos. ¿Cómo puede forjarse un destino colectivo un pueblo, si ello no está relacionado con una suma de individuos? La respuesta de Heidegger es: en la coparticipación y en la lucha⁴⁷. El interrogante es, entonces, quién lleva adelante esta lucha, la cual no puede entenderse –repetimos– como una suma de decisiones individuales sino como una obra colectiva. Aquí Heidegger introduce un término mediador entre el ser-ahí, que como tal es individual, y la comunidad: la “generación” (*Generation*). Heidegger remite al tratamiento que hace Dilthey del término en su artículo de 1875, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, como ilustración de su sentido. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* no da ninguna explicación de su significado, solamente atribuye al ser-ahí tener un destino colectivo “en y con su generación”. En tanto ser-ahí propio, *es* destino individual, en tanto ser-con propio *es* destino colectivo. El ser de la generación, por el contrario, queda en una completa oscuridad. No obstante, a pesar de esta referencia, es llamativo que caracterice la generación a partir de la lucha, ya que en la exposición que hace Dilthey de este concepto, las generaciones son divisiones etarias a lo largo del tiempo pero de ninguna manera comunidades de lucha⁴⁸.

46. *Ibid.*, pág. 415 (SZ: 508).

47. *Ibid.*, loc. cit.

48. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band V, Erste Hälfte, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1982, pp. 35-40.

Creemos que la oscuridad en que queda este problema se debe a la imposibilidad de resolver de manera satisfactoria aquello que Heidegger designa como gestarse histórico de una comunidad. El hincapié de Heidegger en la necesidad de romper el dominio del uno resulta contradictorio con la posibilidad de revocar la herencia de la tradición. Esta contradicción se hace patente en el momento en que para alcanzar una concepción orgánica de la comunidad y que no sea entendida como un mero agregado, lo que, obviamente, remitiría a una concepción liberal de ella, Heidegger atribuye al ser-ahí, el que, en tanto existe, es *esencialmente* con otros. Ello no presentaría problemas teóricos, puesto que es lo afirmado en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo*. Lo que vuelve problemática esta postulación del destino colectivo es la simultaneidad de los destinos individuales que permiten el gestarse-con. Esta simultaneidad no puede darse precisamente por las razones que dio Heidegger para caracterizar la impropiedad y el mundo de la cotidianidad, al cual, el ser-ahí se sustraía, gracias a su correr al encuentro de su posibilidad más propia, enfrentar la muerte oyendo la vocación de la conciencia, no acallándola, como hace el uno. Este sustraerse, este singularizarse es la nota esencial del ser-ahí. Por tanto, el concepto “generación” viene a subsanar la celeridad del pasaje desde el destino individual al destino colectivo. La conformación de una generación aparece más que improbable en un mundo dominado por el uno, pero no porque éste la impida como se combate a un enemigo del que se tiene conciencia, sino por las características que tiene la dominación del impersonal. Ella es, de acuerdo a las exposiciones de los párrafos 27, 35, 36 y 37 de *Ser y Tiempo*, así como en la exposición de la historicidad impropia hacia el final de esta obra, el dominio de la subjetividad moderna⁴⁹. El único concepto que serviría para elucidar el de generación es el procurar-por anticipativo-liberador, forma propia del ser-con, en tanto en él, el otro no es tratado como una cosa, como ocurre en el modo sustitutivo-dominador del procurar-por, caracterizado por descargar al otro de su responsabilidad.

“...hay la posibilidad de un ‘procurar por’ que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su ‘poder ser’ existencial, no para quitarle la ‘cura’, sino más bien para devolvérsela como tal. Este

49. “Inconstante, en cuanto ‘uno mismo’, presenta el ‘ser ahí’ su ‘hoy’. Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquivo la elección. Ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, sino que se limita a retenerlo y a obtener la ‘realidad’ restante de lo histórico-mundano sido, los restos y las noticias “ante los ojos” sobre ello. Perdido en la presentación del hoy, comprende el ‘pasado’ por el ‘presente’. [...] La existencia impropriamente histórica, cargada con el ‘pasado’ que ha quedado a la zaga y que se ha vuelto irreconocible para ella misma, busca [...] lo moderno”. *Ibid.*, pág. 422 (SZ: 517).

‘procurar por’, que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a ‘ver a través’ de su ‘cura’ y quedar en *libertad para ella*.⁵⁰

Tal como Heidegger lo expone, el procurar-por anticipativo-liberador no tiene por qué implicar algún tipo de asociación o vínculo. Solamente significa un poder-ser *existencial*, es decir, óntico, no perteneciente a la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, que ayuda al otro a disponer de su cura, ergo, de sí mismo en tanto queda en plena libertad. Una vez más, vale la pena preguntarse cómo es ello posible, puesto que el ser-ahí puede empuñar su propio ser una vez que oye lo que voca la conciencia. ¿Qué clase de relación es el procurar-por anticipativo-liberador, de modo que pueda devolverle la cura al otro? Evidentemente, no es sustitutiva, no hay intercambiabilidad, como sí ocurre en la cotidianidad. El problema es cómo es en sí mismo posible el procurar-por no dominador. La respuesta de Heidegger es que cuando el ser-ahí realmente empuña su ser da origen al común entregarse a la misma causa y a la verdadera unión⁵¹. Es unión verdadera porque toma sobre sí la verdad más propia del ser-ahí, su posibilidad más peculiar. Vuelve a aparecer el mismo problema que con el término “generación” ¿de dónde surge esa unión?

Ambos conceptos dejan entrever que Heidegger supone que el empuñar el propio ser va acompañado de consecuencias ético-políticas.

“El ser-ahí resuelto puede convertirse en la ‘conciencia’ de los otros. Del ‘ser sí mismo’ propio del ‘estado de resuelto’ surge por primera vez el ‘uno con otro’ propio, no de los ambiguos y mezquinos acuerdos y las verbales fraternizaciones en el uno y lo que uno quiere emprender.”⁵²

Tanto la “generación”, como la “unión”, tienen lugar a causa de la realización existencial, concreta, de las posibilidad ontológica más peculiar que enfrenta al ser-ahí. Si en el ser-uno-con-otro cotidiano predominan la distancia, la reserva y la desconfianza⁵³, entonces, evidentemente, en el procurar-por anticipativo-liberador tienen que predominar sus contrarios: la proximidad, la confianza y la camaradería. Tenemos una pista más firme acerca de dónde

50. *Ibid.*, pág. 138 (SZ: 163) (énfasis del original).

51. *Ibid.*, pág. 139 (SZ: 163).

52. *Ibid.*, pág. 324 (SZ: 395) (trad. retocada).

53. *Ibid.*, pág. 139 (SZ: 163).

puede darse este procurar-por si recordamos que el destino colectivo queda en franquía en la coparticipación y en la lucha. Asimismo, “generación” connota necesariamente, como lo señala Dilthey, un grupo definido por sus edades semejantes y experiencias afines. No olvidemos, además, que aquello que singulariza a los miembros de esa generación es el ser capaces de enfrentar la muerte y no huir ante la angustia, no caer en el temor cobarde que huye de ella.

“Quien está resuelto no conoce el miedo, pero comprende, precisamente, la posibilidad de la angustia como *aquel* temple de ánimo que no lo paraliza ni confunde.”⁵⁴

El ser-ahí resuelto no retrocede ante la nada que la angustia devela y su temporalidad se origina en el primado del futuro, ya que en tanto resuelto, el ser-ahí ha elegido su héroe y responde así a una posibilidad ya sida. Por el contrario, el miedoso huye de la angustia pues huye del enfrentamiento con la muerte y está perdido en el presente; el miedo, en consecuencia, es un signo claro de la existencia impropia.

La reunión de estos elementos nos permite concluir que la dimensión colectiva en su forma propia en *Ser y Tiempo* tiene tantos puntos de coincidencia con lo que la literatura inmediatamente posterior al final de la Primera Guerra Mundial describía como *Fronterlebnis*, que es verosímil suponer que el ser-con-propio, la comunidad de lucha, puede ser comprendido como una transcripción de ella en clave filosófica. La experiencia del frente se había vuelto un tópico cultural en Francia, pero especialmente en la Alemania de la década del 20, como consecuencia del terrible recuerdo de la vida en las trincheras⁵⁵. Esta impresión se refuerza si recordamos que las características del mundo del uno son esencialmente urbanas, es decir, del mundo de la retaguardia, temeroso y ajeno a la heroicidad que se manifiesta en la lucha.

Se ha observado numerosas veces –y con razón– la relación entre la teoría de la temporalidad de Heidegger y el cristianismo. Sin embargo, las coinciden-

54. Y agrega Heidegger: “Si bien ambos modos del encontrarse, el miedo y la angustia, se fundan primariamente en un *haber-sido*, su origen, sin embargo, es distinto desde el punto de vista de la manera como cada uno de ellos se temporiza dentro del todo de la cura. La angustia se origina a partir del *futuro* de la resolución; el miedo, desde el presente perdido, que medrosamente tiene miedo del miedo, y así cae justamente en él”. Citamos según la traducción de Jorge E. Rivera (retocada), pues nos parece más clara en ese pasaje. Cfr. *Ser y Tiempo*, pág. 361 (SZ: 456).

55. La obra más célebre en ese género de narrativa fue la novela de Ernst Jünger, *Im Stahlgewittern* (1920), trad. española., *Tormentas de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987.

cias que hemos señalado, si bien establecen un rumbo diferente, no son mutuamente excluyentes con aquella interpretación. No afirmamos que todo *Ser y Tiempo* se resuelva en una transcripción filosófica de la *Fronterlebnis*, sino que, aun aceptando el trasfondo cristiano de la concepción heideggeriana de la temporalidad y de la existencia como trascendencia, ello no impide observar el lugar privilegiado que Heidegger atribuye al contraste entre “miedo” y “angustia”, ni la importancia que tienen el desarraigo y el olvido en la temporalización del primero. La argumentación heideggeriana pasa de la consideración ontológica “vacuamente formal” a la exaltación de formas de vida concretas (“posibilidades óticas”). El papel señalado de la angustia como revelador de la facticidad del ser-ahí no se agota en una mera constatación y la existencia propia puede encontrar una dimensión colectiva en el coraje que no teme a la muerte.

Sostenemos que en *Ser y Tiempo* hay una amalgama y un entrecruzamiento de la exposición de los existenciaros del ser-ahí, eminentemente individuales y singularizadores, con una teoría de la historicidad que intenta dar cuenta de la posibilidad de una dimensión colectiva caracterizada por el arraigo y la unión (a diferencia del uno, cortado de sus raíces y ávido de novedades, es decir, crítico y moderno). Sin embargo, no hay en el texto una integración armónica de ambas dimensiones porque la subjetividad moderna fustigada en el rechazo de la teoría del sujeto va asociada a una teoría de la individuación de inspiración protestante que vuelve a traer al subjetivismo a escena, bajo la forma de una conquista de la diferenciación completa (el “poder-ser-total”) por parte de aquél que empuña su ser propio con respecto al mundo cultural de la burguesía urbana, impiadosamente retratado como el mundo del impersonal. El querer dar cuenta de ambos temas a la vez, querer explicar cómo son posibles todavía el arraigo y la revocación del pasado en forma colectiva y por qué es necesario diferenciarse del mundo de la subjetividad, singularizándose “no subjetivamente”, lleva a la yuxtaposición en que se encuentran ambos en *Ser y Tiempo*. Creemos que la razón de ello se debe a que, a pesar de la primacía del futuro en la temporalidad originaria, el pasado recupera sus fueros en la ontología del ser-ahí a partir del hecho de que el ser-ahí es su pasado, lo cual implica en Heidegger un *deber de fidelidad* hacia ese pasado en la repetición, pues debe ser revocado para descubrir en él las posibilidades más propias. Pese a que nuestro autor señala que la repetición no puede consistir en una restauración del pasado, también afirma que la repetición es la tradición explícita, esto es, se abre “la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible”. Todo ello significa que el ser-ahí “elige su héroe”⁵⁶. De este modo, se vuelve más comprensible el rechazo de Heidegger por la cultura moderna. La revocación del pasado no puede resultar en un completo repudio de él, lo cual sería, además,

imposible ontológicamente. En este punto, las ambigüedades de Heidegger son notables: su teoría de la historicidad quiere traer a la presencia nuevamente aquello que ha sido ocluído por haberse vuelto comprensible de suyo. Pero eso mismo significa que toda la historia de la filosofía es una historia de encubrimiento y decadencia. La revocación del pasado tiene que sacar a la luz aquello del pasado a lo cual debemos ser fieles. Aun cuando no hay en Heidegger una formulación en términos de deberes, es claro que la precedencia del futuro no impide que el pasado adquiera esta doble significación continuamente superpuesta, ontológica, en cuanto horizonte de mis posibilidades más auténticas, por un lado, y mandato histórico, por el otro, en tanto debe ser revocado. De otro modo, “destino” en *Ser y Tiempo* sólo denotaría la forma en que el pasado gobierna las acciones de los hombres en el presente.

Así, encontramos que la teoría de la propiedad expuesta en *Ser y Tiempo* lleva en un primer término a la postulación de la propiedad del sí mismo entendido en forma radicalmente individualista, esto es, en términos de Heidegger, singularizadora. A su vez, cuando se quiere dar cuenta de la posibilidad de gestación de una identidad colectiva que no esté signada por la impropiedad, ella se presenta como la contraimagen de aquélla que fue definida como el imperio del impersonal, esto es, posee las características opuestas a los elementos básicos de la sociedad burguesa moderna. Pero esta misma analítica existencial del ser-ahí se apoya en uno de los pilares espirituales que dieron origen a esa cultura moderna e individualista que la misma obra repudia y quiere abandonar: el protestantismo en su versión luterana, de allí el resultado paradójico, desde una perspectiva filosófico-política: la imposibilidad de conciliar el ser-sí-mismo propio y el ser-con propio, el “antiindividualismo singularizador” de la obra.