

La existencia propia como contra-imperativo ético en Ser y tiempo

The authentic existence as ethical counter-imperative in Being and time.
A própria existência como um contra-imperativo ético em Ser e tempo

Ignacio Seguel Dawson  *

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

El siguiente trabajo se propone elaborar un problema ético-práctico en relación con el concepto de propiedad que Heidegger plantea en Ser y tiempo. Este problema es el resultado de la dependencia indirecta que el filósofo establece entre la propiedad y la angustia. En efecto, ya que sin la experiencia de la angustia no se manifiesta la llamada de la conciencia ni, por lo tanto, la resolución, la existencia propia no es posible sin la angustia, y aquella queda reclusa a ser el mero resultado de un proceso con un fuerte componente pasivo y exento de voluntad, a la par que el Dasein queda abandonado a su impropiedad y alienación, sin poder hacer nada para modificar la forma en la que se relaciona con su existencia. Si bien el acto resolutorio implica un componente, por así decirlo, positivo del Dasein, ni angustia ni llamada son cosas que estén bajo su control, de lo cual se sigue que la condición de impropiedad o propiedad son el resultado de condiciones puramente arbitrarias y aleatorias.

Palabras clave: propiedad – Dasein – imperativo ético – Heidegger.

Abstract

The purpose of the following work is to elaborate an ethical-practical problem in relation with the concept of authenticity that Heidegger presents in Being and time. This problem is the product of the hint dependence that the philosopher establishes between authenticity and anguish. Indeed, as without the anguish's experience there is no call of the conscience or neither, therefore, the resolution, the authentic existence is not possible without the anguish, and it stay secluded to be just the outcome of a process with a strong passive component and exempt of will, as well as the Dasein is left to his inauthenticity and alienation, without the power of doing anything to modificate the form in wich he relates with his existence. Even thought the decisive act implies a component, in a manner of speaking, positive of the Dasein, neither anguish or call are things that are under his control, wich it follows that the conditions of inauthenticity or authenticity are the outcome of purely arbitrary and random conditions.

Keywords: authenticity – Dasein – ethic imperative – Heidegger.

Resumo

O trabalho a seguir se propõe a elaborar um problema ético-prático em relação ao conceito de propriedade que Heidegger suscita em Ser e tempo. Esse problema é o resultado da dependência indireta que o filósofo estabelece entre propriedade e angústia. De fato, pois sem a experiência da angústia não se manifesta o chamado da consciência nem, portanto, a resolução, a própria existência não é possível sem angústia, e que se limita a ser o mero resultado de um processo com forte componente passiva e livre de vontade, ao mesmo tempo em que o Dasein é deixado à sua impropriedade e alienação, sem poder fazer nada para modificar a forma como se relaciona à sua existência. Embora o ato resolutivo implique um componente, por assim dizer, positivo do Dasein, nem a angústia nem o chamado são coisas que estão sob seu controle, do que se segue que a condição de impropriedade ou de propriedade é resultado de condições puramente arbitrárias e aleatórias.

Palavras chave: propriedade – Dasein – imperativo ético – Heidegger

DOI: 10.5281/zenodo.6910561

*Contacto:ignaci david95@gmail.com Licenciado en Filosofía Universidad Andrés Bello, estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado.

1. INTRODUCCIÓN

Ser y tiempo (desde ahora *ST*) es la obra capital de Martin Heidegger, cuyo contenido destaca por una propuesta “antropológico-ontológica” que pretende erigirse sobre una concepción novedosa de la existencia humana. En efecto, la oposición del *Dasein* al ente que simplemente está-ahí [*Vorhandensein*] se fundamenta sobre la convicción de que *lo que es* el hombre dista por completo, ya desde su raíz más originaria, de lo que son los demás entes. Es aquello, como se recordará, lo que de hecho impulsará a Heidegger a rechazar la legendaria caracterización aristotélica de “*zoón logón ejón*” (animal que habla o que posee razón) para lograr capturar la esencia humana, pues ello supondría partir por el intento de asir su estructura ontológica *desde* el estar-ahí, siendo esta “una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein*” (Heidegger 69).

Entre los caracteres de ser propuestos en esta propuesta ontológica *sui generis* que es *ST* – la cual tiene siempre como objetivo último una ontología general de la realidad y no sólo del *Dasein* – se exponen cuestiones como el estar-en-el-mundo, la comprensión hermenéutica, el estar vuelto hacia la muerte, la posibilidad, la angustia, la propiedad, y, por supuesto, el cuidado, siendo este último la estructura trascendental por excelencia, en cuyo ser se funda el resto de caracteres ontológicos.

De entre los caracteres mencionados anteriormente (apenas un pequeño esbozo de los que *ST* inscribe), este escrito pretende detenerse en el análisis de la denominada *propiedad* [*Eigentlichkeit*] y de la *impropiedad* [*Uneigentlichkeit*] bajo una *mirada ética*, no que se “impone” frente a los conceptos dados, sino que implica la profundización ética de los mismos, en tanto estos se presentan en sí mismos como *teniendo que ver con la orientación práctica que toma la vida de un determinado individuo*. Es decir, poseen una determinada resonancia ética que invita al sujeto a plantearse su lugar en la existencia y lo que *hace* con su vida. De hecho, un paso más allá hay quienes afirman que ya el mero concepto de cuidado [*Sorge*] posee este carácter ético (cf. Escudero 2002), en analogía a la *cura sui* propia de la filosofía clásica.

Esta invitación que *ST* lleva a cabo, no obstante, no puede traspasar la esfera del mero *pensar* y no logra inscribirse como un *vivir* la propiedad, ni un luchar, conquistar, o dirigirse activamente hacia aquella, pues esto (y como se espera demostrar) atenta contra la estructura que Heidegger plantea en el proceso de *transformación* desde la impropiedad a la propiedad, tomando esta expresión como la posibilidad de que comparezca para el *Dasein* la posibilidad de su propiedad. En tanto que mediada por la angustia, la existencia propia o auténtica se sostiene como resultado de un primer estadio de pasividad y receptividad que le supone un déficit ético-práctico, pues produce el efecto inmediato de *abandonar al Dasein en su impropiedad*.

Para demostrar esto se seguirá un proceso de tres pasos: en primer lugar, se dilucidarán los conceptos de propiedad e impropiedad, es decir, se expondrá cuál es su significado y rol en la existencia humana acorde a *ST*; en segundo lugar, se describirá el proceso de *transformación* desde la existencia impropia hacia la propia en una reconstrucción del texto, suponiendo un proceso de *cinco pasos*; y finalmente, se expondrá por qué este proceso de transformación conlleva un fuerte componente de pasividad que le supone al *Dasein*, al menos hasta cierto punto, este abandono a la impropiedad que recién se ha mencionado.

2. LA IMPROPIEDAD Y LA PROPIEDAD DEL DASEIN

Antes que todo habría que dar una breve revisión de dos elementos que son decisivos para Heidegger: el tener-que-ser [*Zu-sein*] y el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]. Estas dos estructuras – o estas dos indicaciones formales, para hablar con precisión – son expuestas por Heidegger en el párrafo 9 de *ST*, y a pesar de que no tengan demasiada elaboración en el grueso de la obra, son determinantes para la forma en la que se deba comprender cada una de las ideas que

posteriormente serán desarrolladas.

Pues bien, el ser-cada-vez-mío no es más que la entrega que cada Dasein tiene hacia su propio ser, configurándose como una experiencia de vida absolutamente irremplazable. El Dasein está referido a sí mismo, es decir, involucrado con su propia existencia, de un modo tal que ningún otro ente conocido tiene una relación que le dé parangón. El ser del Dasein le es dado como algo que se convierte en una cuestión, en un dilema para sí mismo o, llevándolo hasta su punto extremo, en un problema (Heidegger 69 y ss.).

Esto recién dicho cobra mayor grado de alcance cuando se le piensa intrínsecamente unido al tener-que-ser. Esta segunda indicación no nos señala otra cosa que la obligación permanente que cada uno de nosotros tiene a decidir qué hacer con el propio ser, es decir, con lo que cada uno es. Un sombrero o un zapato no tienen esta "cualidad" (Heidegger probablemente negaría que es una cualidad), ni tampoco las nubes o ni siquiera los animales. Ellos, más bien, se dirigen de forma mecánica hacia cada uno de sus comportamientos. En cambio, el Dasein se erige como un ente al cual le compete una responsabilidad consigo mismo enteramente diferente: la de *decidir qué hacer con aquello que se es, o sea, decidir cómo hacerse cargo de la referencia que tiene a sí mismo, a su propio ser.*

Teniendo esto en cuenta es que se puede pensar en los conceptos de impropiedad y propiedad con mayor grado de precisión. Estas son maneras en las cuales el Dasein "decide" (o no) qué hacer consigo mismo, es decir, formas en las cuales el tener-que-ser y el ser-cada-vez-mío se configuran, modos en los que el hombre es capaz de llevarse a través de la vida. Ahora bien, la diferencia radical que poseen estas dos posibilidades, dicho semánticamente en bruto, es que en la impropiedad se es el uno-mismo [*Man selbst*] mientras que en la propiedad se es sí mismo (Heidegger 155).

Lo anterior es claramente oscuro. Habría que dilucidar, en primer lugar, qué quiere decir el "uno-mismo" y, con tal propósito, el uno en general. Pues bien, "el uno" es aquello que al menos preliminarmente podría equipararse con "la masa". La masa tomada como un conglomerado social inidentificable, indeterminado, como un "montón de personas", pero sin que el uno sea ninguna de ellas, sino todas ellas al mismo tiempo y abstractamente, es decir, tampoco como su suma. Esta masa es aquella que se encarga de conducir al Dasein, es decir, de decirle cómo tiene que orientar su ser.

El filósofo de Messkirch incluso llega a proponer que "el uno despliega una auténtica dictadura" (Heidegger 153), en tanto que él *nivela* todas las posibilidades vitales del ser humano, es decir, obnubila su radical libertad (y obligación) de escoger qué hacer, cómo orientarse, como responsabilizarse de su ser, para dar con un patrón habitual el cual es simplemente "emulado". Pero no simplemente "emulado" como algo que se aprecia externamente y que luego se repite, sino como algo que logra establecerse como auténtica estructura de ser del Dasein mismo. En efecto, "el uno es un existencial" (*id.* 155), es decir, no es una "masa externa", sino algo del Dasein mismo.

En pocas palabras, el uno es la masa social indeterminada que nos estructura, y el uno-mismo es el estado de alienación que le corresponde. Esta alienación, no obstante, dista de ser el único *modo* por el cual el Dasein puede vincularse con el uno, pues ella más bien se condice con el existencial uno en su versión impropia, siendo aún posible una relación propia o auténtica con el uno que, si bien no "erradica" de él pues, entiéndase, en tanto que existencial el uno no puede nunca no ser (a excepción de una vez que el Dasein ha muerto, claro), logra concebir en su quehacer cierto grado de autonomía.

En el uno-mismo no se es sí mismo, "se es los otros", pues ellos, aunque siempre tomando por esta expresión una abstracción y no alguien determinado, han decidido ya de antemano lo que cada uno tiene que hacer y ser. Por supuesto, además cada uno de nosotros *forma parte* de ese "otros", de ese "uno", y refuerza su poder (Heidegger 153).

La alienación [*Entfremdung*], por su parte, es invocada por Heidegger cuando describe la caída [*Verfallen*]: “el cadente estar-en-el-mundo es, además, *alienante*” (Heidegger 202), siendo la caída la inmersión natural que el ser humano tiene con su “medio” (tomando esta expresión latísimamente), es decir, con el mundo, el cual involucra en sí la absorción en el uno. Para fundamentar lo anterior no cabe más que recordar que en la caída “el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno” (*id.* 200).

La tesis de Heidegger es, por lo tanto, que el ser humano está alienado de sí mismo, estructurado por patrones sociales ciegos, y delegando la responsabilidad que tiene consigo, con su propio ser, a los demás. El Dasein no se hace cargo mientras se halla en este estado, sino que “otros” se hacen cargo, mientras que él se alivia del peso de su existencia (Heidegger 154).

Por el otro lado, la propiedad es el estado en el cual el ser humano se orienta lúcidamente, decide, se hace cargo, toma su ser responsablemente, acepta que se va a morir y, por así decirlo, “coge al toro por las astas”. Es un estado de autodeterminación, aunque no una *pura* autodeterminación, sino que siempre formulado desde la base de una serie de elementos no deliberados (la finitud, el coestar, etc.).

La propiedad surge en directa relación con la muerte, siendo esta descrita en ST con la famosa formulación de ser la “posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general” (Heidegger 284). No obstante, esta imposibilidad, lejos de ser una pura fuerza negativa, al mismo tiempo abre todas nuestras posibilidades en tanto que nos hace comprenderlas como finitas. Cuando percatamos nuestra muerte, comprendemos que todas nuestras posibilidades vitales vienen mediadas por ella y nos hace elegir las de verdad por vez primera (*id.* 285).

La propiedad es la condición “activa”, por así decirlo, del Dasein, lúcida, deliberante, que capta la radical finitud de su existencia, de la obligación y carga que esta le supone, y se responsabiliza de aquello en un proceso desalienante. La diferencia entre los estados que se han descrito puede ser caracterizada también como que, mientras en la impropiiedad uno se relaciona consigo mismo desde el punto de vista de la tercera persona, en la propiedad lo hace más bien desde la primera persona (Carman 285).

La condición propia de la existencia, es decir, la existencia plenamente asumida, puede ser equiparada con un *concepto ético-práctico de la libertad*. En efecto, ella es, para empezar, un estado en el cual el ser humano ha logrado desprenderse de una condición de alienación (o al menos la ha transformado existencialmente) y se haya por primera vez dispuesto a orientar lúcidamente el curso de su existencia.

Si bien hay autores que rechazan la idea recién expuesta persiguiendo un concepto de libertad de Heidegger más extenso y no carente de fundamentación en lo absoluto (por ej. Flórez 2008), el cual aplica no sólo al hombre sino también a los entes intramundanos, esta investigación propone que la propiedad posee una resonancia ética-práctica clara, la cual se puede obtener haciendo apenas un pequeñísimo ejercicio constructivo y no quedándonos de una forma absolutamente literal dentro del texto (además, y como se expondrá un poco más adelante, hay algunas pistas evidentes).

Ahora bien, si se mira lo anterior en retrospectiva podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿qué es *mejor*: la impropiiedad o la propiedad? Pues es posible afirmar que, si bien en ST hay algunas cosas que podrían ser interpretadas como una neutralidad valórica, es evidente que hay una *predilección* por la propiedad, ya fundamentada en ST, ya fundamentada por el mero sentido común resultante del análisis de la carga conceptual de Heidegger. En efecto, si uno le diese a escoger a un individuo cualquiera entre una existencia alienada, nivelada, donde no se hace más que seguir las indicaciones sociales como si no fuera más que un corcho flotando en un gigantesco océano, y, por el contrario, da a elegir también una existencia autodeterminada, lúcida, donde uno da cuenta de su ser y lo orienta activamente (o al menos lo deja orientar libre de una pura alienación), la decisión se presentaría más o menos clara.

No obstante, no tiene nada de antinatural el pensar que no se pueda suponer una superioridad de la propiedad por sobre la impropiedad. Por ejemplo, Heidegger afirma que “la impropiedad no es un ‘ser menos’ o un grado de ser ‘inferior’. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger 70). Uno podría servirse, como es lógico, de este pasaje, y otros, para establecer que la pareja de conceptos impropiedad/propiedad no puede ser leída en términos “morales” (Vattimo 45). En específico, yo tampoco pienso que el concepto “moral” sea el más idóneo para pensar esta relación, pues aquello supondría que la existencia impropia incurre en alguna especie de inmoralidad, lo cual no parece tener demasiado asidero. No obstante, esto no quiere decir que la propiedad no pueda erigirse como una condición *deseable* y mayormente *elevada* para el Dasein.

Lo primero que habría que entrar a pensar es si esta afirmación de Heidegger de que la impropiedad no es un ser menos ni uno inferior esté dicho realmente en clave valórica y que pueda, por lo tanto, ser leído de aquel modo, tal como se ha hecho muchas veces. Pues, en realidad, la razón por la que Heidegger argumenta que no es inferior, no se plantea como un siendo “igual de valiosa”, sino como *operando activamente* en lo que el Dasein hace y es.

Piénsese del siguiente modo. Reestructurando un poco, se podría afirmar que de la premisa de que “la impropiedad puede determinar al Dasein” se sigue la conclusión de que “la impropiedad no es un ser inferior”. No obstante, en tal premisa no hay alusión alguna a que la propiedad no pueda determinar de *mejor forma* al Dasein que la impropiedad, sino más bien a la idea de que la impropiedad *no le es indiferente*. Por lo tanto, más que en términos valóricos podría decirse que esta aclaración de Heidegger es en términos ontológicos, y que busca poner a estos estados en igualdad de condiciones no respecto a qué tan buenos sean, sino respecto a cuánto inciden en el hombre y en cuánto afectan su ser. Y sólo en este sentido son, por supuesto, absolutamente iguales.

Ahora, por el otro lado, el lenguaje con el cual Heidegger describe al uno en su versión impropia dista mucho de ser neutral desde el punto de vista valórico, como si este se mantuviera anclado firmemente a la descripción científica fenomenológica de mostrar las cosas tal cual como son. Al contrario, el uno se presenta como banalizando lo originario, trivializando lo laboriosamente conquistado, debilitando la fuerza del misterio, nivelando y siendo una dictadura (Heidegger 153), ocultando al Dasein su ser propio (*id.* 215), e incluso a la impropiedad misma como un “perderse” y a la propiedad como un “ganarse” (*id.* 70). Y asimismo se podría seguir recolectando de *ST* un monto no menor de consideraciones similares.

Es cierto que uno todavía tiene la posibilidad de decir que estos conceptos (banalizar, trivializar, debilitar, ser dictadura, perder. . .) son utilizados de todas formas por Heidegger como exentos de valor y como una mera descripción del estado de las cosas a pesar de su evidente carga valórica, pero al parecer de esta investigación aquello implicaría ya una caridad excesiva. Al contrario, en esta clase de lenguaje Heidegger deja entrever (no tan) silenciosamente su inconformidad para con el uno-mismo y la condición de la existencia impropia. Al igual como lo hace – y quiero insistir en este punto – el mero sentido común cuando examina estas cuestiones y sopesa entre lo indeseable y lo deseable de los estados impropio y propio de la existencia. Por supuesto, el “sentido común”, si hay uno, jamás ha sido un argumento último en filosofía, pero esto no implica erradicarlo por completo de la reflexión filosófica o hermenéutica.

Ahora bien, si acaso ya se puede tomar a la propiedad como poseyendo algún valor especial, como algo que se erige como objeto de predilección, o incluso, como señala Carman, como algo “obviamente bueno” (286), ¿acaso no se podría articular la idea de que la existencia propia sea, por su mera naturaleza, un *imperativo ético formalísimo y radicalmente sui generis*? ¿Y también que Heidegger de algún modo u otro promueve a la existencia propia como algo hacia lo que *deberíamos apuntar*? Pues este escrito propone que, si bien es una forma interesante y legítima de asirlo, hay *condiciones estructurales* en *ST* que impiden que la propiedad sea tomada legítimamente como un imperativo ético, si tomamos por esta expresión justamente algo a lo cual “debamos apuntar”. Se volverá sobre esto más adelante.

3. LA TRANSFORMACIÓN HACIA LA EXISTENCIA PROPIA

En lo que sigue se efectuará una exposición del proceso de transformación desde la existencia impropia hasta la existencia propia que *ST* propone estructurada en cinco pasos: 1) la impropiedad, 2) la angustia, 3) la llamada, 4) la resolución, y 5) la propiedad. La tesis de este artículo es que este proceso se halla presente en *ST*, aunque no de modo explícito pues, si bien no es un orden que Heidegger haya planteado él mismo, se podría afirmar que subyace silenciosamente a la metodología evidentemente dispersa que Heidegger legó en este aspecto.

El primer paso, si acaso se le puede llamar así, es lisa y llanamente la condición de impropiedad alienada de la que ya se ha hablado. En ella, el Dasein no es sí mismo, no decide por sí, no orienta lucidamente su existencia, no asume expresamente su libertad, sino que, por el contrario, deja que una masa abstracta lo determine por entero y le imponga la forma que han de adquirir todas sus posibilidades vitales. En esta primera configuración existencial se ve la manera habitual en la que, acorde a Heidegger, viven los hombres. No es algo a lo que se decida llegar, es algo en lo que ya se está desde siempre.

El segundo paso ya consiste derechamente en que el Dasein experimente angustia. La angustia es, como se recordará, una disposición afectiva de especial interés para Heidegger y que se caracteriza por hacer comparecer una serie de elementos fenomenológicamente relevantes. Ella no es frente a ningún objeto determinado, sino que es frente al mundo en cuanto tal (Heidegger 211), es decir, ante el simple hecho de estar-en-el-mundo como un ente que existe, y además ella logra “aislar” al Dasein en aquella existencia. Aislamiento que, si bien existencial y no trascendental, le ha valido cierto paralelo no carente de fundamento con la *epoché* husserliana (por ej. Chillón 2018).

Ahora bien, para ir al meollo del asunto de la angustia recuérdense las siguientes palabras, importantísimas y fundamentales: “La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto* hacia el más propio poder-ser [*Möglichkeit*], es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para... (propensio in)* la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre” (Heidegger 212).

Dos cosas se dejan traslucir de lo recién citado. En primer lugar, la *dependencia* de la propiedad hacia la angustia y, en segundo lugar, la *equiparación* de la libertad a la propiedad. Esta es la pista (o más bien una de ellas) a la que se ha referido anteriormente. Heidegger dice que la angustia libera su “ser libre para la propiedad” y “su ser libre para la libertad” en el mismo párrafo. La relación, al parecer de este escrito, es innegable. Además, uno podría tomar este pasaje y otros cuantos más que tienden a lo mismo y borrarlos completamente de *ST* y aún mantenerse fiel a la idea de que la propiedad del Dasein es al mismo tiempo la libertad humana debidamente conquistada sin desmedro alguno de lo planteado.

Como es bien sabido, Heidegger erige su propuesta filosófica notoriamente influido por el filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard. Es más, gran parte de su aparato conceptual es tomado prestado directamente de aquel pensador de Copenhague. En efecto, los conceptos de posibilidad, nada, culpa, huida, libertad, caída y angustia son a lo menos siete de los elementos que se logran identificar con facilidad en ambos pensadores, no logrando agotar la totalidad de las similitudes, y presentando toda una serie de relaciones internas parecidas entre sí. Como ejemplo no hay más que recordar la ilustre sentencia kierkegaardiana: “la angustia es la realidad de la libertad frente a la posibilidad en cuanto posibilidad” (Kierkegaard 88).

Ahora bien, ¿cómo es que la angustia libera la posibilidad de la propiedad/libertad? ¿Qué es lo que sucede realmente en esta modalidad óptica de existencia? ¿Es acaso una mera arbitrariedad el que se proponga a la experiencia afectiva de la angustia como reveladora de la libertad? ¿Pues qué tiene que ver, de hecho, la angustia con aquella? Heidegger alude a la angustia como posibilidad previa a la propiedad debido a una cuestión muy particular: que en la angustia el mundo significado por el uno se vuelve indiferente, insentido, sin importancia. Él se raja por entero. Entre los muchos rendimientos existenciales y fenomenológicos que la angustia pretende

tener este es uno de los más relevantes, y sin lugar a duda el más relevante para los propósitos de esta exposición.

Que el mundo significado por el uno se “caiga” quiere decir que aflora la *desazón* [*Unheimlichkeit*] de la existencia, la condición de desamparo que le es tan intrínseca y tan insuperable para nosotros, siendo esta además previa a todas las significaciones familiares que le damos a nuestra realidad. Por lo tanto, “antes” de que el uno nos estructure con una idea de – o más bien dicho, un comportamiento referido a – qué es la vida, la muerte, lo bueno, lo malo y todo lo demás, hay una condición más original: que ninguna significación está dada de modo inmanente, y de que todas están escritas “por sobre” la inhospitalidad radical que la vida es desde siempre.

Esto es invocado por Heidegger a través de una metáfora, si se le puede llamar así, recurrente a lo largo de su pensamiento que acusa el hogar, la casa, la familia. El mundo ya significado por el uno se presenta *familiarmente*, hogareñamente, como algo a lo que uno tiene por costumbre y confort, mientras que la desazón de la angustia comparece como la perplejidad del no-estar-en-casa, es decir, sin refugio alguno. Dándose además el caso de que “El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario” (Heidegger 213).

Que la desazón sea algo más originario no puede querer decir otra cosa salvo que las significaciones que el uno le da a la vida siempre tienen un dejo de construidas artificialmente, es decir, en ausencia de un garante último en el ser de las propias cosas. La vida se presenta, en su estructura más pura, como un vacío existencial, como un desamparo angustiante y sin un sentido aparente. Y una de las principales razones por las que esto es así no es sino la presencia terrible e insoslayable de la muerte, que se erige como una posibilidad insuperable y tremenda, y la cual ya lo tiene a uno marcado desde el día de su nacimiento.

Es sobre esta condición en la que el uno señala el familiar camino que el hombre ha de seguir. Elaborando un poco por sobre lo planteado, se puede afirmar que el uno dice al Dasein desde siempre cómo comportarse, cómo ser feliz, libre, sano, cómo enfrentarse a la muerte, qué es el mundo o incluso Dios, lo que tiene que hacer y quién él mismo es. Sin embargo, el hombre se angustia y todo aquello se deshace, torna superfluo y la condición real e inhóspita de la vida comparece para el Dasein paralizado por esta afección. La angustia tiene que, en primer lugar, *rajar el uno* para que el individuo pueda conquistar su libertad.

Lo anterior no indica, por supuesto, que ya por el mero hecho de angustiarse uno sea libre, sino que esta experiencia afectiva *posibilita* el ejercicio de la libertad asumida. Es como si un prisionero estuviera tras las rejas, hasta que de súbito los barrotes de esta cayeran. . . pregúntese: ¿es el prisionero por razón de este simple evento ya un *hombre libre*? Pues por supuesto que no. Aún se halla prisionero. No sabemos si logrará escapar o si siquiera lo intentará. No obstante, sí sabemos que se le ha presentado la *posibilidad* para salir de la cárcel. Es esto mismo lo que hace la angustia. “Libera de” el uno para que el Dasein *pueda* asumirse, pero no implica que este se asuma como una consecuencia necesaria.

La angustia, por lo tanto, posibilita al ejercicio de la libertad y es esta la relación eminente que se gesta entre estos conceptos. También se ha dicho que la angustia es *ante* la libertad (Safranski 188) lo cual también es un enfoque viable, y probablemente aún más si se tiene presente la influencia kierkegaardiana, no obstante, más originariamente es lo que ya se ha señalado. Pues, si bien claramente hay algo angustiante en la libertad que el Dasein es desde siempre, uno no se angustia *debido* a aquello, sino que aquello es *exhibido* en la angustia, la cual es *ante la muerte y el sinsentido*.

El *tercer paso* es lo que Heidegger denomina la “llamada de la conciencia” [*der Rufer des Gewissensrufes*]. Esto significa, en pocas palabras, que el Dasein siente la carga de su *conciencia moral* y la *culpa* que se le presenta ya por el mero hecho de existir y estar obligado a decidir y responsabilizarse. Esta conciencia moral culposa, está lejos de ser una engendrada por la construcción de una moral fundamentada en el vínculo social, más bien, al contrario, tiende

a alivianarse en la familiaridad del uno y la vida social. Es más, sólo cuando el individuo se encuentra aislado en la angustia, es decir, sin el cobijo del uno, es cuando puede aceptar su propio ser-culpable.

En la conciencia moral el Dasein es “*llamado* hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser” (Heidegger 299), o sea, abre al ser humano la responsabilidad ética que le compete desde siempre en cuanto él es *poder-ser* o *posibilidad*, una que además viene siempre caracterizada por un tener-que-ser, o sea, tener que hacerse cargo de aquella posibilidad que le compete de forma tan estructural. Que el ser humano es llamado por su conciencia quiere decir, en una palabra, que es invitado a hacerse cargo activamente de su ser y a orientarse de forma distinta a la de una condición de tranquila mansedumbre fundamentada en el yugo del uno-mismo. No obstante, y como ya mencioné anteriormente, esto no quiere decir que *ya no se esté en el uno*, pues él es un existencial, sino que hay una *modificación existencial en la forma en la que nos relacionamos con él*.

Ahora bien, esta llamada no surge en un momento cualquiera, sino exclusivamente en presencia de la angustia: “La llamada [de la conciencia] *templada por la angustia* le hace posible por primera vez al Dasein proyectarse a sí mismo en su más propio poder-ser” (Heidegger 299, énfasis mío). Ella viene templada por la angustia pues se requería de una disposición afectiva que en primer lugar “silenciara” la voz del uno e hiciera aflorar la desazón de la existencia para que la voz de la conciencia pudiera hacerse presente.

En todo caso, la conciencia, acorde a Heidegger, no llama a ningún imperativo concreto o ideal universal de orientación práctica, sino exclusivamente al ser propio asumido expresamente. En efecto, la conciencia no puede pretender “delimitar una singular y concreta posibilidad de existencia” (Heidegger 301), sino únicamente *abrir* las posibilidades en cuanto tal. Asimismo, tampoco da a “entender un poder-ser universal o ideal” (*ibid*), sino lisa y llanamente la máxima referencia al poder-ser.

Considerando lo anterior, Heidegger niega que la conciencia moral entregue al hombre una forma universal con la cual pueda orientarse. Al contrario del caso de la ética kantiana, en la cual, como ya es sabido, se formulan *leyes prácticas* que valen “para la voluntad de cualquier ente racional” (KpV A35), la experiencia de la conciencia moral en Heidegger, cuyo fundamento último, muy lejos de ser la *razón pura*, es derechamente la desazón de la existencia y la responsabilidad para con el propio ser, tiene como principal rendimiento ético-práctico el ser empujado a la propia posibilidad, es decir, al ejercicio real de una libertad que no contiene en sí ni siquiera un ápice de orientación práctica definitiva e inherente.

La conciencia, por tanto, no dice nada (Heidegger 295). Lo cual mienta que esta no se erige con ningún “*haz a, b o c...*”, sino con algo así como un abstracto e indeterminado “*haz... propiamente*”. Por lo tanto, *lo que se haga* es totalmente indiferente a la propuesta heideggeriana, pues ella coloca sus ojos en *cómo se haga*: ora por la mera alienación del uno, la cual nivela las posibilidades de ser del individuo y le indica desde siempre cómo actuar, ora por la autodeterminación de la condición propia de la existencia personal.

En el *cuarto paso* se da lo que Heidegger denomina la *resolución* [*Entschlossenheit*]. Ella implica la determinación a la propiedad, a la elección, a la libertad, a la responsabilidad ética. Resolverse, en estricto rigor, es “el acto existencial de hacer la elección de un ser-sí-mismo” (Heidegger 290). La resolución es la actitud mediante la cual se elige factualmente la propiedad, el impulso vívido e intencionado a tomar la existencia entre manos.

En lo anteriormente citado, elegir un “ser sí mismo”, expresión a lo menos extraña, mienta el *ser uno mismo libre de la alienación de los demás*. Ello no quiere decir, por supuesto, que el Dasein se vea erradicado absolutamente del uno desde su raíz, sino que permanece en él, pero con una orientación distinta, teniendo en cuenta que, como señala Brito (2018), “lo que en el fondo cambia cuando el Dasein se resuelve, lo que en verdad, y desde siempre, puede transformarse es el Dasein mismo en su *disposición*” (93). El uno, en tanto que existencial, es un carácter de

ser irrevocable del Dasein, totalmente insuperable, pero susceptible a ser encarado de un modo distinto, vélgase: propiamente. Y, en realidad, lo mismo ocurre con todos los existenciales.

La resolución es, por lo tanto, el desprendimiento del estado natural del uno tal como se presenta habitualmente, la decisión fáctica por antonomasia que modifica la absorción absoluta del hombre en la masa y entrega la posibilidad de que él se oriente distintamente a través de ella. En el uno natural no se elige, no se decide, sino que se “emula” estructuralmente, a la par de que se es la masa (el llamado *uno-mismo*).

En este estado mediano carente de autodeterminación, la resolución finalmente elige comenzar a hacer las elecciones que correspondan para orientar lucidamente la propia existencia. Estas “elecciones que correspondan” no acusan, como ya habíamos adelantado en cierto modo, *máximas materiales* que ST establezca para con el ser humano, sino la obligación real de *cada Dasein particular* a tomar estas elecciones, independiente del producto que genere este quehacer.

Lo anterior supone claramente un *componente volitivo* no menor, en tanto que acusa decisiones, elecciones, actos de la voluntad. Heidegger, si bien rehúye usualmente de este tipo de conceptualización, deja entrever aquí hasta qué punto la *deliberación* o hasta la *libertad* juegan un papel decisivo en ST, tanto así que se hayan en el centro de la distinción entre impropiedad y propiedad. En efecto, “el traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo *propio*, deberá llevarse a cabo como una *reparación de la falta de elección*. Pero reparar la falta de elección significa *hacer esa elección*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo” (Heidegger 290).

En lo citado anteriormente, Rivera traduce por “hacer esa elección” lo que en el texto original aparece como “*Wahler dieser Wahl*”, lo que supone un *elegir* la elección, y no un hacerla. Por supuesto, el sentido de fondo de la cuestión se mantiene impertérrito en la traducción que señalamos y no es propósito nuestro indicar esto como un error, sin embargo, es interesante notar el carácter *duplicativo* que posee el texto en alemán. Se elige la elección misma pues, en el estado de impropiedad del uno-mismo esta elección se haya completamente obnubilada, cerrada, mientras que en la resolución se elige comenzar a elegir, hacerse cargo activamente de la serie de decisiones prácticas que suponen la existencia humana en tanto que ella compete una “elección originaria” (Cataldo 17).

La resolución es, en definitiva, el paso último para entrar de lleno en el estado de propiedad, en la cual el Dasein decide comenzar a decidir la orientación de su ser, y no sencillamente dejarse arrastrar por las imposiciones sociales y culturales que ya lo han estructurado de antemano.

El *quinto paso* es, como ya se veía venir, sencillamente la propiedad. En ella el hombre, si bien aún estructurado por el uno, transforma existencial y vitalmente su relación con él y no lo aprehende como a un estado de mera alienación pasiva, sino como la condición de posibilidad de la existencia propia en general.

La anterior idea de que el uno sea la condición de la posibilidad de la propiedad puede causar cierta sospecha. Pero piénsese del siguiente modo. Sólo *porque* cada Dasein fue condicionado con unas costumbres, con un pensamiento, y con un modo de ser determinado entregado por el uno y el coestar [*Mitsein*] en general, es que de hecho *puede* transformar la relación que tiene con estos elementos, pues si ellos no hubieran estado de antemano hubiese sido imposible relacionarse con ellos de otra forma. Acorde a esto mismo es que se comprueba que la existencia propia de Heidegger no es tampoco el producto de un *acto refundacional* pues lo anteriormente dado persiste, pero *existencialmente modificado*.

4. LA EXISTENCIA PROPIA COMO CONTRAIMPERATIVO ÉTICO

La propiedad es algo *bueno*. Hay razones para creer esto presentes en *ST*, pero aún más en el análisis de estos conceptos. En efecto, hay que incurrir en muchos esfuerzos, mucha conceptualización extremadamente rigurosa, y muchas posturas bastante contranaturales y contrainstintivas para lograr afirmar que un estado en el cual decido cómo orientar mi existencia no sea *mejor* a que un estado en el cual me encuentro bajo el yugo aplastante de una masa que decidirá y configurará mi ser sin yo apenas percatarme.

Considerando lo anterior, se podría, eventualmente, pensar a la propiedad como un imperativo ético formal en el sentido de asirlo como una idea que tiene una implicancia clara en la determinación de la voluntad. Es decir, pensarlo como un ideal al cual dirigirse, como algo hacia lo cual apuntar en la vida. Y esto no es absurdo a modo de interpretación de *ST*. No obstante, al parecer de este escrito hay condiciones estructurales en *ST* que impiden esta lectura.

Cualquier imperativo ético, por muy formal que sea, tiene como requisito previo la posibilidad de *realizarlo*. Y este realizar ha de ser, por supuesto, un acto humano ejecutado deliberadamente. Por lo tanto, no se puede esgrimir a modo de imperativo ni cuestiones imposibles de llevar a cabo ni cuestiones que no se hallen bajo la *jurisdicción de la deliberación*. Un imperativo ético que tenga sentido posee como requisito fundamental la idea de que *pueda ser elegido* en contraste a otras maneras posibles de orientar la existencia o la modalidad formal de ella. Y da el caso de que la existencia propia de Heidegger de hecho no se puede elegir.

Para probar esto se puede comenzar por analizar algo relativamente obvio: la experiencia emocional de la angustia no es algo que se decida, sino que más bien ella se presenta bajo la manera de una afección, al igual como lo hace cualquiera de estas disposiciones. Yo no puedo “decidir angustiarme”, tal como no puedo decidir atemorizarme o avergonzarme. En efecto, no es algo que *yo hago*, sino algo que *me pasa*. Y esta es una distinción radicalmente importante para el hilo argumentativo que aquí se desarrolla.

No hay ningún ente intramundano que genere la angustia ni tampoco ninguna condición puntual que posibilite su comparecencia. Al contrario, “la angustia puede surgir en las situaciones más anodinas” (Heidegger 213), es decir, más insignificantes o aleatorias. Frente al poder de la angustia, el individuo se halla en un rol eminentemente pasivo y receptivo, pues es ella quién lo toma a su propio antojo.

De idéntico modo, la llamada de la conciencia no se haya bajo la posibilidad de ser ejecutada por propia voluntad, sino que simplemente se aparece al Dasein una vez que este se ha angustiado y ha visto envuelto en la desazón. En efecto, “la llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. ‘Algo’ llama, inesperadamente e incluso en contra de la voluntad” (Heidegger 297). La llamada es, por lo tanto, de igual manera algo que *me pasa*, es decir, un fenómeno que surge en la existencia humana sin la incidencia de la deliberación.

Esto recién dicho, el que la angustia y la llamada no sean cosas que el ser humano pueda elegir o consumir intencionalmente, lejos de ser un simple detalle irrelevante, constituyen un problema bastante importante para tener en cuenta en *ST*, un problema que podemos considerar ético-práctico. Pero no tanto por el hecho mismo de que la angustia y la llamada presenten este carácter de afección, es decir, no asiendo estas ideas de Heidegger de forma aislada a su rol en un esquema superior de pensamiento, ni analizándolas de manera exclusivamente interna.

Si acaso se toman a la angustia y a la llamada y se las caracteriza provisionalmente como fenómenos reales de la vida (pues puede ser discutible en qué medida estas son experiencias que efectivamente ocurran en la vida humana, y sobre todo teniendo en cuenta el grado de especificidad con que Heidegger las describe) es obvio que no pueden ser actos de la voluntad deliberante. No obstante, el problema ético práctico surge en relación con el *efecto* de estas ideas

tomando en cuenta su *valor metodológico* en ST y no estrictamente su *contenido*.

Este valor metodológico mienta la transformación desde la existencia impropia hacia la propia que fue reconstruida en el punto anterior de este trabajo. La angustia y la llamada son pasos imprescindibles en este proceso, de modo tal que si ellas no se manifiestan tampoco lo puede hacer la existencia propia en lo absoluto. Sin embargo, el hecho de que estos elementos, angustia y llamada, no se puedan decidir, que no estén sujetas a la voluntad, posee el efecto inmediato de que, al menos en primera instancia, *la existencia propia misma no es algo que se pueda decidir*, y que, al menos hasta cierto punto, debería considerarse también ella misma como “algo que me pasa”.

Aquí no se aduciría a la idea de que la totalidad de la transformación de impropiedad a propiedad constará de esta pura pasividad y afección, pues la *resolución* a la que Heidegger se refiere implica claramente un acto volitivo (al menos en cuanto acto resolutorio), vélgase, un elegir comenzar a elegir, que no se puede ser otra cosa que una determinación de la voluntad (y quién piense lo contrario ha de explicar qué se supone que significa “elegir” sino un acto deliberante). Sin embargo, esta pasividad y ausencia de deliberación sí se hallan presentes en la angustia y la llamada, las cuales son pasos de hecho anteriores a la famosa resolución del Dasein.

Este resolverse, que implica estructuralmente un acto de la voluntad – y esto a pesar de que Heidegger rehúya de este tipo de conceptualización – viene previamente condicionada por la pasividad y la receptividad de los fenómenos de angustia y llamada. Por lo tanto, yo no puedo determinar mi voluntad (aunque sólo sea de una manera formalísima) en *vistas a* la existencia propia, tal como se hace en la resolución, si es que antes no ha ocurrido que me haya desazonado y oído la llamada de la conciencia. Acorde a esto, puedo elegir la existencia propia en el momento en que me resuelvo, es decir, en el acto resolutorio, mas en lo que respecta al grosor de mi transformación hacia la propiedad, no puedo hacerlo.

Para dilucidar estos últimos párrafos piénsese en la siguiente analogía. Hay un hombre que se encuentra prisionero, el cual estima a su eventual libertad como a algo conveniente, deseable. Esta libertad de hecho puede ser alcanzada por el hombre, si es que acaso ocurre una específica serie de eventos que la posibilite. Esta serie de eventos podría ser perfectamente la siguiente: en primer lugar, que haya un terremoto en la zona dónde reside la prisión; en segundo lugar, que dicho terremoto produzca que los guardias de la prisión se distraigan y dejen sin vigilar una posible vía de fuga; y, en tercer lugar, que el hombre prisionero aproveche la oportunidad que se le presenta y escape de la prisión. Tómense estas condiciones como si fueran las únicas bajo las cuales le fuera posible conquistar la libertad.

Ahora bien, este hombre prisionero efectivamente *puede* ser libre, tal como la existencia propia es una *posibilidad* que el Dasein tiene. De igual forma, este hombre, llegado el momento, puede *hacer algo* para salir de la prisión, tal como el Dasein tiene la posibilidad de *resolverse* llegado el caso. No obstante, el prisionero no puede *hacer nada* para que se produzca un terremoto cuyo efecto sea la distracción de los guardias, lo cual le dará la oportunidad de escaparse, tal como el Dasein no puede *hacer nada* para angustiarse (así como no se puede producir un terremoto) o para que la llamada lo invoque (como no puedo procurarme la vía de fuga producto de aquel desastre), pues estas cosas están absolutamente más allá de la jurisdicción de la deliberación en ambos casos.

Por lo tanto, ¿puede el hombre prisionero ser libre? Sí, es una posibilidad. No obstante, a buenas y a primeras estando en su condición de cautividad habitual, en la ausencia de un terremoto, y a sabiendas de que sólo aquel terremoto le propiciará la posibilidad de fugarse, ¿puede hacer algo, lo que sea, para ser libre? Pues la respuesta es categórica: no puede hacer nada. Y tal como este hombre no tiene más alternativa que esperar a que en algún momento acontezca un terremoto, el Dasein impropio no tiene más alternativa que esperar a que en algún momento le acontezca la angustia para conquistar su propiedad, dándose el caso de que ninguna de las dos cosas se puede generar voluntariamente.

Dicho esto, es que se puede vislumbrar con claridad el problema ético-práctico de ST: el hecho de que la angustia sea necesaria para apropiarse de la existencia implica que un Dasein impropio no puede hacer nada para salir de su condición de alienación y que queda totalmente entregado a ella, en una condición de pura pasividad, receptividad, y espera. No hay nada que se pueda hacer en primer lugar sin la aparición de un gran fenómeno que cambie las cosas: la angustia y su respectiva llamada. Esta receptividad podría llegar como mucho a ser una suerte de ética vocativa (Brito 186), es decir, una ética que implique un responder, obedecer, a un llamado. Sin embargo, ¿qué hay del sujeto al cual aquel llamado nunca se le hace presente? ¿Queda totalmente entregado a los caprichos del destino sin poder hacer nada? ¿Qué hay del individuo al cual no le llega la angustia, frente a la cual no tiene nada que hacer? ¿Simplemente queda condenado a una vida de alienación hasta la muerte?

El lector de *ST* promedio tal vez se sienta tentado a considerar la propiedad como a una condición superior de la existencia. Sin embargo, aquel mismo lector que vea en la existencia propia una condición *deseable* deberá enfrentar el siguiente desvarío: él no puede hacer nada para ver a tal deseo satisfecho, es decir, no puede efectuar ninguna acción para conquistar aquella modalidad de ser, pues no puede hacer nada para sentir angustia ni tampoco puede hacer nada para que la conciencia lo llame. Al contrario, sólo le queda una cosa: esperar.

5. CONCLUSIONES

Podría sospecharse que Heidegger se vio tentado, entre otros motivos, a colocar la experiencia emocional de la angustia como puntapié inicial en el proceso a la conquista de la propiedad por la necesidad de que la “salida” del uno no pudiese ser un proceso meramente cognoscitivo, teórico, y hasta frívolo. Así como si esta disposición existencial pudiera ser el resultado de una tranquila evolución racional, de maduración tranquila y deliberada que se dejara aprehender como el mero efecto de un pensamiento bien hecho.

De hecho, el primer antecedente de algo así como un “despertar” en la historia de la filosofía se da, por supuesto, de la mano de la alegoría de la caverna de Platón, donde el individuo liberado se encuentra sujeto a un proceso de índole intensamente más fuerte a la de una mera elevación cognoscitiva: “si [al hombre liberado de la caverna] se le *forzara* a mirar hacia la luz misma, ¿no le *dolerían* los ojos y trataría de *eludirla*, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que estas son realmente más claras que las que se les muestran?” (*Rep.* 515e, énfasis mío).

Este individuo que Platón describe en su despertar está un proceso de choque, de dolor, de confrontación; es un estado al cual en primera instancia se le rehúye y al cual sólo se llega en medida de que se es forzado a aquello. El tomar al ser tal cual como es adopta la forma de una transfiguración intempestiva, tormentosa, marcada por la resistencia, por el deseo de refugiarse en el confort de la costumbre y obviar el hecho de lo cierto.

Nietzsche, por su parte, tenía ideas que parecían apuntar a lo mismo:

“El gran desprendimiento llega de súbito para aquellos que están tan atados, como un terremoto: el alma joven se ve de repente sacudida, desprendida, arrancada, – ella misma no entiende lo que le sucede. Una impulsión y congestión la domina y se apodera de ella como un mandato; una voluntad y ansia, de ir adelante a toda costa, a donde sea, se despierta” (Nietzsche 71).

Posiblemente Heidegger tuviera algo relativamente similar en mente. La conquista de la existencia propia no puede ser un proceso de pura calma, como avanzando pacíficamente en el descubrimiento de axiomas lógicos e ideas lejanas. Al contrario: el ser humano es arrancado de raíz de su confort habitual, de su tranquila e impávida alienación, con el resultado de ser

arrojado de lleno al vértigo absoluto de la libertad que ya es desde siempre, a esa condición elemental en la cual su vida no tiene una orientación clara, y en la cual ella comparece como un sin propósito originario, como un absoluto enigma cuya única certeza verdadera y completamente fundamentada es el hecho pasmoso de que se va a morir, y de que a esa muerte la tiene que enfrentar solo.

Un proceso como este no se puede emprender, como es de esperarse, sólo a través de la toma de conciencia en el sentido ordinario de la palabra. Como de decir en la interioridad mental que se es impropio, pero que la propiedad parece mayormente razonable, es decir, algo a lo cual dirigirse por pura serenidad de la deliberación. Algo tiene que haber de más grande y de más siniestro que logre despertar al Dasein de su pérdida de sí, es decir, del ensueño y la ordinariéz en la que vive desde siempre.

Acorde a esto, es totalmente comprensible el que el proceso de conquista hacia la existencia propia tome la forma de una *experiencia radical*. No obstante, el inconveniente que ya he expuesto seguirá en pie: peca de abandonar al Dasein a su impropiedad y de mantenerlo cauto en la pasividad de la espera, a la vez que en el más estricto rigor no incita ni puede incitar a la conquista de este estado de existencia, sino que, al contrario, abandona al hombre a su condición de alienación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brito, Rodrigo. *Heidegger y la existencia propia: una ética para enfrenar la actual crisis planetaria*. Santiago: RIL, 2018.
- Cataldo, Gustavo. "Muerte y libertad en Heidegger". *Revista Philosophica* 26 (2003).
- Carman, T. "Authenticity". *A companion to Heidegger*, eds. Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Chillón, José. "Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger". *Alpha* 48 (2018): 215-232.
- Escudero, Jesús. "'Ser y Tiempo': ¿una ética del cuidado?". *Aurora* 13 (2002): 74-79.
- Flórez, Jorge. *La libertad esencial pensada por Heidegger*. En Cuadernos Filosófico-literarios N° 24. Manizales: Universidad de Caldas, 2008.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 2016 (5a edición).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras completas III*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Platón. *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1986.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1997.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1998.