

LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD EN *SER Y TIEMPO*

Héctor Oscar Arrese Igor

Universidad Nacional de La Plata, Argentina, Facultad de Psicología
harreseigor@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo intento mostrar que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* una ética de la autenticidad, que no consiste en la prescripción de reglas de acción, sino en una determinada actitud que el Dasein debe adoptar frente a su propia mortalidad. En relación con este objetivo, consideraré los problemas del estado de *Verfallenheit*, la angustia y la muerte como posibilidad propia. Estos temas son analizados desde el punto de vista de la dicotomía que Heidegger establece entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica.

PALABRAS CLAVE

Existencia, autenticidad, Heidegger, angustia, muerte.

ABSTRACT

In this paper I try to show that Heidegger develops in *Being and Time* an ethics of the authenticity, which doesn't consist in the prescription of rules of action, but in a certain attitude, which the Dasein has to adopt toward his own mortality. In relation to this aim I will consider the problems of the state of *Verfallenheit*, the anxiety and the death as an own possibility. These themes are analyzed from the point of view of the dichotomy that Heidegger establishes between the authentic existence and the unauthentic existence.

KEY WORDS

Existence, authenticity, Heidegger, anxiety, death.

El existencialismo de Heidegger ha sido muy influyente a lo largo del siglo XX, pero aún conserva su actualidad. Gran parte de la reflexión filosófica de *Ser y tiempo* está orientada a dilucidar la cuestión de la existencia auténtica, es decir, del modo de ser que nos permite realizar nuestra subjetividad. El problema de la autenticidad es relevante para la reflexión ética de nuestros tiempos, como ha mostrado Charles Taylor, entre otros (Taylor, 1992a), en su *The Ethics of Authenticity*. En esta obra Taylor argumenta que la ética debe ocuparse de aquellos valores que elegimos como prioritarios para nuestro proyecto de vida, por lo que determinan nuestra identidad. En este contexto, la cultura juega un factor determinante, dando contenido a nuestra libertad de elegir entre diversos cursos de acción, más allá de una idea abstracta de la libertad negativa (Taylor, 1985). De allí la importancia que Taylor le asigna a la promoción y protección de aquellas formas culturales de vida que le dan un sentido a la existencia de determinados grupos sociales (Taylor, 1992b).

Si bien la posición de Heidegger está muy alejada de la de Taylor, es interesante la conexión que establece entre la experiencia de la angustia y el acceso a la existencia auténtica. En este trabajo intentaré mostrar que Heidegger en *Ser y tiempo* propone en algún sentido una ética de la autenticidad, donde el llamado de la conciencia es la instancia que permite la transición desde una existencia inauténtica, propia del estado de caída, al de la existencia auténtica, propia del estado de resolución, donde el *Dasein* puede proyectarse desde sí mismo al futuro.

LA ANGUSTIA COMO EL MODO EMINENTE DE LA APERTURA DEL *DASEIN*

A fin de despejar el camino hacia el fenómeno originario de la totalidad del *Dasein*, Heidegger investiga el estado de caída (*Verfallenheit*), porque este es el modo en el que aparece el *Dasein*

a primera vista. Como ya se dijo más arriba, se trata del ser-en-el-mundo en el doble sentido del ser ante los entes como entes a la mano, en la relación instrumental propia de la cotidianidad, y el ser-con-los-demás propio del impersonal “uno” (*das Man*). En el estado de caída el *Dasein* entra con los entes en un plexo de relaciones signadas por la utilidad que le brindan de acuerdo a sus diversos fines y propósitos. La relación fundamental entre el *Dasein* y los entes es la intencionalidad, de acuerdo con la cual la conciencia se dirige siempre a un objeto. Pero también entabla una relación con los demás signada por la impersonalidad, en la que queda absorbido. Es el tipo de relación intersubjetiva anónima que se establece en la esfera de los discursos de la opinión pública donde ‘se habla’, pero no emerge la voz singular y característica de ningún individuo en particular. Allí el *Dasein* se limita a seguir las opiniones de la mayoría y no las pasa por el tamiz crítico de su propio análisis. El individuo se pierde en esta homogeneidad del nosotros, donde ya no tiene identidad alguna que defina su peculiaridad. El *Dasein* está como preso y capturado por aquello con lo cual entra en relación y comprende su ser propio en referencia a este encuentro. Es decir, el *Dasein* se interpreta a sí mismo en el estado de caída ya sea como una substancia, o lo que es lo mismo como un ente o una cosa más, o como un ser impersonal, gris y uniforme.

El estado de caída es una relación del *Dasein* consigo mismo que consiste en una huída permanente de sí mismo. En realidad es una huida de las posibilidades de ser que él mismo puede abrir para sí. Es decir, el *Dasein* huye en el estado de caída de su ser en el mundo y no ya de los demás objetos y sujetos. Por eso Heidegger utiliza la metáfora de que el *Dasein* se da la espalda a sí mismo, de modo tal que viene precisamente detrás de sí mismo (ST, 207; SuZ, 184-185). Pero el análisis de la caída no parece servir metodológicamente para buscar el fenómeno originario del *Dasein* por medio del cual este se abre a sí mismo en cuanto posibilidad de ser, porque la caída es una huída del

modo auténtico de ser del *Dasein*. Si bien la huida es lo contrario de la posición del *Dasein* ante sí mismo, puede servir de punto de partida para llegar al fenómeno buscado, que desde el punto de vista de Heidegger es la angustia (*Angst*).

Para determinar la disposición afectiva de la angustia, es necesario diferenciarla del miedo. Mientras que la angustia es el modo en que el *Dasein* huye de sí mismo, el miedo consiste simplemente en la huida ante un ente intramundano, esto es, ante un objeto, un sujeto o un fenómeno que nos sale al encuentro en el mundo como algo que parece amenazante. El miedo es una relación entre el *Dasein* y un ente diferente a él, mientras que en la angustia el sujeto y el objeto de este afecto son el mismo, porque el *Dasein* está en los dos términos de la relación (ST, 208; SuZ, 185). El miedo no significa que el *Dasein* le da la espalda al ente amenazante, sino que más bien se “[...] *vuelve hacia* el ente intramundano absorbiéndose en él” (ST, 208. “Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird”; SuZ, 186). Por el contrario, la angustia surge frente al estar-en-el-mundo como tal (“Das Wovor der Angst ist das in-der-Welt-sein als solches”, SuZ, 186). Por esta razón, la angustia no está en una relación respectiva, es decir, que no se refiere a ningún ente intramundano.

A diferencia del fenómeno del miedo, en la angustia el *Dasein* no está amenazado de no poder realizar una posibilidad fáctica en especial. Dicho de otro modo, la angustia se refiere a algo indeterminado, lo que significa que frente a esta disposición afectiva los entes intramundanos pierden importancia y significatividad. El mundo pierde toda importancia para el *Dasein* y solo queda él mismo frente a sí mismo. Lo mismo ocurre con el impersonal “uno” (*das Man*) y el estado de lo público. O sea que también pierde sentido la relación con los demás propia de la mundanidad. De allí que

[...] el ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia ‘no sabe’ qué es

aquello ante lo que se angustia. Pero, en ‘ninguna parte’ no significa simplemente ‘nada’, sino que implica la zona en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el ‘Ahí’ –y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime el aliento- y, sin embargo, en ninguna parte (ST, 208-209. “Daß das Bedrohliche nirgends ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese ‘weiß nicht’, was es ist, davor sie sich ängstet. ‘Nirgends’ aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon ‘da’ –und dich nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt- und doch nirgends” SuZ, 186).

Es decir, el *Dasein* no se angustia ante nada en particular sino ante la totalidad del mundo, como una posibilidad de ser para el *Dasein*. Por eso es que la angustia es la disposición afectiva y comprensora que abre por primera vez al *Dasein* el mundo en tanto que tal. La angustia conduce al *Dasein* desde su estar-en-el-mundo hacia el aislamiento y el estar solo frente a sí mismo. La razón de esto radica en que la experiencia de la angustia aleja al *Dasein* de los entes intramundanos, que se vuelven insignificantes. Por lo tanto, el *Dasein* se vuelve sobre su estructura ontológica, que está orientada a la comprensión del ser. Pero la comprensión del ser es posible solo en cuanto comprensión de las posibilidades de ser en el mundo. Por lo tanto, el *Dasein* se vuelve hacia sí mismo en cuanto poder ser-en-el-mundo (ST, 210; SuZ, 187-188). No se trata de ninguna manera de un solipsismo de tipo óntico, como si el *Dasein* fuera una cosa o substancia cerrada en sí misma e incomunicada con las demás substancias. Más bien es un solipsismo existencial, porque consiste en el aislamiento del *Dasein* frente a su más propia posibilidad de ser en el mundo. Dicho de otro modo, “la angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, 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” (ST, 210. “Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für ... (propensio in...) die Eigentlichkeit eines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist”; SuZ, 188).

La angustia devela de modo eminente la estructura ontológica del *Dasein* porque lo “desazona”, es decir, produce en el *Dasein* la experiencia del mundo como algo extraño (*Unheimlich*). Esto significa que el *Dasein* ya no se siente familiarizado con el mundo, no se siente en casa (*Zuhause*). Ha perdido la seguridad que le daba el modo de existencia del “uno” en la cotidianidad impersonal de la publicidad. En este sentido el *Dasein* queda aislado, no ya del mundo, sino más bien del estar-en-el-mundo. La angustia saca al *Dasein* de su estado de caída y de su absorción en el mundo. Heidegger explica el estado de caída a partir de la experiencia de la angustia, en el sentido de que la caída es en realidad el resultado de la huida del *Dasein* ante esta disposición afectiva. El *Dasein* siente al estar-en-el-mundo como algo amenazante y no se siente ya en su hogar, lo cual lo lleva a recluirse en la falsa seguridad de la experiencia impersonal del “uno” y en la tranquila vida cotidiana donde está en un trato familiar con los entes intramundanos. El estar en casa propio del estado de la caída es en última instancia un modo más de la disposición originaria del no-estar-en-casa (ST, 211; SuZ, 189). Pero la tranquilidad del estado de caída está siempre amenazada por la disposición originaria de la angustia. Como afirma Heidegger, “la angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona. En una forma especial, en la oscuridad no hay ‘nada’ que ver, si bien el mundo *sigue*, justamente, estando ‘presente’, e incluso *con mayor insistencia*” (ST, 211. “Die Angst kann in den

harmlosesten Situationen aufsteigen. Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem geheimhin leichter unheimlich wird. Im Dunkeln ist in einer betonten Weise 'nichts' zu sehen, obzwar gerade die Welt noch und aufdringlicher 'da' ist"; SuZ, 189).

El miedo, por lo tanto, es una forma impropia de la angustia porque es una disposición afectiva que tiene lugar en el estado de caída y frente a los entes intramundanos. Puede ser incluso una manifestación de la angustia originaria, aunque solo como una angustia que está oculta para el *Dasein* absorbido en el mundo y en el impersonal "uno" (ST, 212; SuZ, 189). Heidegger señala que el hecho de que la angustia esté fisiológicamente condicionada es una prueba más de que se trata de un fenómeno que condiciona al *Dasein* en su ser mismo. De todos modos, en el estado de caída es poco frecuente que el *Dasein* se angustie verdaderamente porque el modo impersonal del público "uno" impide el acceso a la dimensión originaria de esta estructura ontológica.

LA ANGUSTIA COMO EL SER DEL *DASEIN*

Heidegger sintetiza los resultados que ha obtenido en su investigación hasta aquí de la siguiente manera: "[...] el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo en condición de arrojado; el ante qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo" (ST, 213. "Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können"; SuZ, 191). La unidad de la estructura ontológica del *Dasein* se funda en el hecho de que al *Dasein* le va su ser en esta experiencia. Dicho de otro modo, el *Dasein* se angustia ante su poder ser en el mundo, y esto significa que el objeto de su angustia es él mismo. El *Dasein* se vuelve hacia sí mismo en la experiencia de la angustia, pero en el sentido particular de su capacidad de proyectarse. El

proyectarse a sí mismo es lo mismo que anticiparse a sí mismo. Por lo tanto, el *Dasein* se anticipa a sí mismo al experimentarse como posibilidad, tanto de ser auténtico como inauténtico. Este es el significado de la afirmación de Heidegger: “A esta estructura de ser del esencial ‘irle’ la llamamos el *anticiparse-a-sí* del *Dasein*” (ST, 213. “Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‘es geht um...’ fassen wir als das Sich-vorweg-sein des Daseins”; SuZ, 192). Pero el *Dasein* se vuelve hacia sí mismo en la experiencia de la angustia no como un mero poder-ser, es decir como un mero proyecto sin mundo. Por el contrario, el *Dasein* se proyecta o anticipa a sí mismo pero desde una posición que consiste en ya estar en el mundo. Por lo tanto, el *Dasein* se relaciona con el mundo no al modo en que un sujeto se relaciona con determinados objetos que pueden serle útiles, porque es la estructura ontológica misma del *Dasein* quien contiene en sí el elemento de la facticidad. Este término significa que el *Dasein* está arrojado al mundo, en cuanto que siempre debe proyectarse a partir de una situación que lo condiciona, dada por una relación determinada que establece con los objetos que encuentra en el mundo (ST, 214; SuZ, 192).

Heidegger concretiza aún más el concepto de proyección del *Dasein* en tanto que arrojado en el mundo a partir de un análisis de la facticidad. En primer lugar, el concepto de la facticidad hace referencia a que el *Dasein* se encuentra arrojado en el mundo en tanto que está absorto en la ocupación (*Besorgen*) con los entes a la mano. Dicho de otro modo, el *Dasein* establece un plexo de relaciones con los objetos del mundo en tanto que le son útiles para sus diversos propósitos en la vida cotidiana. Pero la facticidad del *Dasein* consiste también en una cierta relación con los demás *Dasein*, denominada por Heidegger como solicitud (*Fürsorgen*). Esta es la forma en que el *Dasein* coexiste con otros, pero no es una mera socialidad, sino que es un elemento fundamental de su situación, y, por lo tanto, de su capacidad de proyectarse. La ocupación y la solicitud son entonces dos formas del cuidado, ya sea por las cosas o por los otros (ST, 214; SuZ, 193). Ahora bien,

el *Dasein* se vuelve a sí mismo en la angustia respecto de como poder-ser, es decir, como libre. Esto implica que el *Dasein* puede tanto hacerse cargo de sí mismo cuanto huir de sí mismo en la existencia inauténtica del estado de caído. Pero cuando el *Dasein* está en estado de caído también se anticipa existencialmente a sí mismo, pero de un modo inauténtico. En realidad, esta misma estructura proyectual del estado de caída es una manifestación del fenómeno originario de la angustia.

Es decir que la totalidad estructural de la caída tiene un carácter originario porque está la base de todos los comportamientos del *Dasein*. Pero de la afirmación de que el *Dasein* es originariamente esta disposición afectiva de la angustia no significa que Heidegger otorgue al comportamiento práctico una primacía ontológica por sobre el comportamiento teórico. Por el contrario, reduce ambas formas de relacionarse con el mundo a manifestaciones de esta misma estructura básica. Dicho de otro modo, ‘Teoría’ y ‘Praxis’ son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado (ST, 215. “ ‘Theorie’ und ‘Praxis’ sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß”; SuZ, 193). Por eso Heidegger se niega a reducir a la angustia a tal o cual fenómeno, acto o tendencia particular, tales como la voluntad, el intelecto o ciertas emociones. Por lo tanto, quedan invalidados los proyectos de reconstrucción del fenómeno de la angustia a partir de estos elementos particulares. La angustia representa más bien la totalidad originaria del *Dasein*, o sea, que puede ser encontrada en cualquiera de sus modos de ser. De allí concluye Heidegger que “la voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el *Dasein* como cuidado, y no son simples vivencias ontológicamente indiferentes que tuvieran lugar en una ‘corriente’ enteramente indeterminada en su sentido de ser” (ST, 215. “Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferent, in einem seinem Seinssinne nach völlig unbestimmten ‘Strom’ vorkommende Erlebnisse”; SuZ, 194).

Por otro lado, la voluntad y el deseo, o como dice Heidegger, el querer, juegan un rol en la estructura ontológica del *Dasein*. Se trata de la dimensión que permite cerrar y completar la determinación de la estructura del cuidado. El querer significa la proyección del *Dasein* hacia una posibilidad concreta de ser en el mundo, que completa la estructura abierta por la anticipación del *Dasein* a sí mismo como ya siendo en el mundo en cuanto objeto de la ocupación y de la solicitud (ST, 216; SuZ, 194). En el estado de caído, el *Dasein* interpreta sus posibilidades de ser en el mundo a partir del esquema que le proporciona el estado público e impersonal del “uno”. Esto conlleva la limitación de sus posibilidades de ser que en realidad se reducen a las posibilidades de ser que se le están reconocidas a todos en general, pero que no tienen que ver con la realización de este *Dasein* en particular. Se trata de una forma de quietud porque de este modo se paraliza la proyección y la realización auténtica del *Dasein*. Pero es una quietud que no excluye la actividad febril de la ocupación en la vida cotidiana, sino que más bien la produce.

El *Dasein* en estado de caído puede entrar en alguna forma de activismo en la medida en que huye de sus posibilidades reales y las cierra para sí mismo. Entonces, también en el estado de caído el *Dasein* quiere realizarse a sí mismo, o sea, concretarse en la realización de tal o cual posibilidad de ser. Pero la diferencia con la realización auténtica del *Dasein* radica en que en el estado de caído las posibilidades no son nuevas ni positivas sino que resultan de la masificación y la homogeneización del *Dasein* en la vida pública, si bien a veces son modificadas estratégicamente para que parezcan ser posibilidades proyectadas de modo original y creativo (ST, 216; SuZ, 195). El querer en el estado de caído toma la forma del desear, que consiste en proyectarse falsamente al futuro. De este modo el *Dasein* desea realizar sus posibilidades, pero confunde el deseo con la realidad, o sea, que toma las posibilidades a realizar con el resultado de las posibilidades realizadas. Es un mundo hecho de deseos, que el *Dasein* nunca

llega a satisfacer pero que siempre permanecen allí orientando su ser en el mundo. La añoranza cierra las posibilidades auténticas de ser del *Dasein*; por lo tanto, el deseo es un modo de ser del cuidado, propio de la existencia inauténtica.

El deseo pone de manifiesto aquello que Heidegger denomina como la “inclinación” (*Hang*), es decir, la propensión del *Dasein* a “[...] ser ‘vivido’ por el mundo en el que cada vez está siendo” (ST, 217. “[...] von der Welt, in der es je ist, ‘gelebt’ zu werden”; SuZ, 195). Es decir que el *Dasein* no se proyecta a sí mismo en el deseo, sino que más bien se anticipa a sí mismo como ya realizado, se proyecta a sí mismo como ya completado, lo cual es un absurdo. Esto significa que el *Dasein* pone todas sus posibilidades al servicio de la inclinación, es absorbido de alguna manera por ella. De este modo, toda la estructura del cuidado queda modificada por el deseo y adquiere la forma de la existencia inauténtica. Otra forma del querer bajo el estado de caído es el impulso a vivir (*der Drang zu leben*), que significa la tendencia hacia un objetivo que es perseguido cueste lo que cueste. Pero ya no se trata de que el *Dasein* sea impulsado por una fuerza extraña, como en el caso del deseo, sino que más bien se mueve a partir de sí mismo. Pareciera que la forma del impulso es una forma de existencia auténtica, porque el *Dasein* encuentra el origen de su acción en sí mismo. Sin embargo, como apunta Heidegger, el *Dasein* queda reducido a un mero impulso que, a pesar de que surge de su estructura, en realidad lo mueve de modo tal que escapa a su control y dirección. Por otro lado, en la forma del impulso el *Dasein* se centra exclusivamente en la meta de realizar su objetivo, cerrándose a otras posibilidades de ser en el mundo. Por estas razones, la forma del querer como impulso no constituye una forma auténtica de existencia del *Dasein*.

EL ANÁLISIS EXISTENCIAL DE LA MUERTE

La experiencia de la muerte de los otros

Heidegger introduce el análisis del fenómeno de la muerte por razones de índole metodológica. Pareciera que el cuidado como estructura ontológica del *Dasein* no nos permite explicarlo como una totalidad, porque la anticipación constante de sí implica que el *Dasein* está siempre incompleto. Dicho de otro modo, dado que el ser del *Dasein* consiste en proyectarse siempre a sí mismo, es constitutivo de su ser el no estar nunca terminado y concluido (ST, 257; SuZ, 236). El *Dasein* puede ser comprendido como una totalidad solo una vez que ha sido completado, esto es una vez que ya ha realizado todas sus posibilidades de ser. Pero esto ocurre sólo una vez que el *Dasein* ha muerto. La muerte es justamente el cierre de todas las posibilidades de ser del *Dasein* pero a la vez es su realización total. Aparentemente se trataría de una totalidad óptica pero no ontológica, porque el *Dasein* no puede interpretarla de ninguna manera, toda vez que ya no existe cuando la muerte ha llegado. Es decir que la muerte ya no le permite al *Dasein* comprenderse y proyectarse a sí mismo. Sin embargo, Heidegger examina la hipótesis de que el *Dasein* pueda interpretar ontológicamente su propia muerte a partir de la muerte de los otros.

La experiencia de la muerte de los otros puede parecer poco apta para posibilitar la comprensión ontológica del *Dasein* de su propia integridad porque una vez que el otro ha muerto ha dejado de ser un *Dasein* y se ha convertido en una cosa, a lo sumo en un cadáver que puede ser objeto de la anatomía. Entonces el *Dasein* no podría reflexionar sobre su propia estructura ontológica a partir de la experiencia de una cosa como el cadáver de otro. Heidegger trata este problema a partir del análisis de la situación de un funeral. Cuando se vela a un cadáver no se lo trata como una cosa, es decir, como un objeto del mundo que puede sernos

más o menos útil para nuestros fines. Por el contrario, los deudos están con el cadáver bajo el modo del ser con los otros; en este caso, en la relación propia de la rememoración del otro *Dasein*. Pero tampoco puede entenderse a esta forma de coexistencia de los deudos con el cadáver del difunto como un modo de interpretación de la muerte particular e individual del *Dasein* que ya no existe más. La razón de esto radica en que los deudos asisten a la muerte del *Dasein*, pero como la muerte del otro, ya que la experiencia de la muerte es siempre personal e intransferible. El *Dasein* es reemplazable por otro solo en el modo de existencia de la caída, tanto en la ocupación con los objetos del mundo cuanto en la solicitud.

En el modo de ser impersonal y público del “uno”, todos los *Dasein* se vuelven homogéneos y, por lo tanto, sustituibles unos por otros porque se determinan a partir de alguna característica que comparten con los demás miembros de un grupo. Pensemos en el trabajo profesional o en el rol de empleado administrativo, cuando no en la pertenencia a una comunidad religiosa o club de fútbol. Pero esta forma de existencia es inauténtica y conlleva la obstrucción de las posibilidades más propias de ser del *Dasein*. Por lo tanto, la muerte de cada *Dasein* no puede ser pensada de esta manera, si es que debe abrirlo a sus posibilidades individuales de existir (ST, 261; SuZ, 240). De este modo, queda descartada la hipótesis de la experiencia del *Dasein* de su propia muerte a partir de la de los otros. Sin embargo, estas investigaciones preliminares de Heidegger sobre la muerte han arrojado ya algunos resultados, que pueden pasarse en limpio del siguiente modo. “1. Al *Dasein* le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser –un resto siempre pendiente. 2. El llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún-al-fin (el contra-ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de un no-existir-más (*Nichtmehrdasein*). 3. El llegar-a-fin implica para cada *Dasein* un modo de ser absolutamente insustituible” (ST, 263.”Zum *Dasein* gehört, so lange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird

-der ständige Ausstand. 2. Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins. 3. Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus"; SuZ, 242).

La interpretación existencial de la muerte

En primer lugar, Heidegger despeja algunos malentendidos acerca del significado ontológico de la muerte. La muerte no es un mero resto pendiente, es decir, algo que al *Dasein* le queda por experimentar. La razón de esto radica en que, en caso contrario, el *Dasein* sería interpretado como un ente intramundano más, como un objeto. Una planta que está creciendo también tiene a la muerte como un resto todavía pendiente o como algo que todavía no llegó. A fin de que el *Dasein* pueda interpretar existencialmente su muerte, lo que significa la posibilidad de comprenderse como una totalidad a partir de la muerte, esta última deberá más bien ser pensada como un modo de comportarse del *Dasein* frente a ella. Al *Dasein* no le sobreviene la muerte, sino que más bien existe vuelto hacia la muerte. Pero el *Dasein* se relaciona consigo mismo en la disposición afectiva del cuidado como con un conjunto de posibilidades de ser en el mundo. Por lo tanto, debe relacionarse del mismo modo con su muerte, aunque esta vez debe comprenderla como su posibilidad de ser más extrema, porque no puede ser superada en vista de otras posibilidades que se abrirían luego de su advenimiento. De allí la afirmación de Heidegger: "La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsunmöglichkeit*). La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*" (ST, 271. "Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit"; SuZ, 250)..

El *Dasein* está vuelto entonces a la muerte. Pero no se trata de una disposición o comportamiento de tal o cual *Dasein* frente

a la muerte, sino que es la estructura ontológica de todo *Dasein*, porque se deriva del cuidado como una relación originaria con las propias posibilidades de ser. Pero esto no significa que todo *Dasein* esté abierto a esta posibilidad propia, toda vez que el *Dasein* puede existir de diversas maneras. Aún en el estado de caído y en el impersonal “uno”, el *Dasein* se relaciona con la muerte, pero como un fenómeno anónimo. Se trata siempre de la muerte de otros y de nadie, la gente “se muere”. Y cuando el *Dasein*, en la forma de existencia del impersonal “uno”, habla de su propia muerte, se relaciona con ella como con algo que aún no ha ocurrido y de lo que, por lo tanto, se encuentra a salvo (ST, 273; SuZ, 252-253). Es decir que el *Dasein* en la existencia del “uno” se cierra a la muerte como una posibilidad propia de ser. Para permanecer en este estado, el *Dasein* elabora una serie de estrategias tales como el consuelo frente a la muerte, por ejemplo, cuando se le dice al moribundo que no morirá sino que volverá a su tranquila vida cotidiana una vez curado de su dolencia. O también cuando se recubre a la muerte con los rituales que la integran a la vida social, de modo tal de proteger al público de su experiencia. También el “uno” suele convertir al carácter irrespectivo de la muerte en respectivo cuando transforma la angustia originaria y ontológica en un sentimiento de miedo. Del mismo modo en que el *Dasein* tiene miedo de tal o cual fenómeno o cosa, se relaciona con la muerte como si fuera un ente más intramundano, quitándole su carácter existencial (ST, 273-274; SuZ, 253-254).

Por el contrario, el análisis existencial de la muerte revela que el *Dasein* se relaciona con ella en el modo de estar vuelto hacia su propio fin. Es decir, el *Dasein* existe solo en tanto que está en relación con la posibilidad de la muerte. Obviamente, no se trata de una relación con la muerte en la que el *Dasein* busque realizarla, puesto que en este caso el *Dasein* dejaría de existir a causa de la decisión de proyectarse a sí mismo en el suicidio. Tampoco consiste en que el *Dasein* calcule el modo y el

momento de la llegada de la muerte porque se trata de una mera posibilidad, o sea, que la muerte tiene un carácter indeterminado. Finalmente, Heidegger descarta la interpretación de la relación del *Dasein* con la muerte a partir de la espera de la muerte como un evento indeterminado e imprevisible, en el sentido de la *meditatio mortis*. La razón de esto es que el modo de relación de la espera interpreta a la muerte como un suceso por venir, aunque alejado de la existencia actual del *Dasein*. De este modo, el *Dasein* queda arrastrado por el hecho que espera, hacia el mundo y permanece en el estado de caída. El problema de la interpretación de la muerte en la forma de la espera radica en que esta es comprendida como un suceso intramundano, y por lo tanto, cierra las posibilidades auténticas de existir del *Dasein* (ST, 281; SuZ, 262).

Frente a estas interpretaciones inadecuadas de la muerte, Heidegger defiende la interpretación existencial que se funda en la anticipación de la muerte como posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) (ST, 281; SuZ, 262).. La interpretación existencial de la muerte exige entonces la explicación de aquellos elementos que la constituyen como la posibilidad más propia del *Dasein*. Con este objetivo, Heidegger analiza la definición de la muerte que se ha citado más arriba. En primer lugar, la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* (*die eigenste Möglichkeit*), porque es íntima e intransferible. Es decir, la posibilidad de la muerte arranca al *Dasein* de la existencia impersonal del “uno”, y lo devuelve a su ser más propio e individual (ST, 282-283; SuZ, 263). En segundo lugar, la muerte es la posibilidad irrespectiva (*die unbezügliche Möglichkeit*). Toda vez que la muerte devuelve al *Dasein* a su ser más propio, lo aísla y lo desvincula de las ataduras que mantenía con el mundo en el estado de caído, tanto en la forma de la ocupación como de la solicitud (ST, 283; SuZ, 263). También la muerte es la posibilidad insuperable (*die unüberholbare Möglichkeit*). La liberación del estado de caído despierta al *Dasein* a su finitud, y esto tiene como consecuencia una nueva forma de relación con los demás, marcada por el respeto de sus posibilidades auténticas de ser (ST, 283-284; SuZ, 264).

La muerte es asimismo la posibilidad cierta del *Dasein* (*die gewisse Möglichkeit*). Pero no lo es en el sentido de que el *Dasein* está cierto de su muerte como si se tratara de un suceso más que se da en el mundo, porque esto significaría una vuelta al estado de caída. Por el contrario, la certeza de la posibilidad de la muerte le permite al *Dasein* adquirir la certeza de su propia existencia, porque la posibilidad de la muerte es siempre personal e intransferible y le devuelve al *Dasein* su singularidad (ST, 284; SuZ, 264-265). Finalmente, la muerte es la posibilidad indeterminada en tanto que tal (*die als solche unbestimmte Möglichkeit*). La indeterminación de la muerte, es decir, el no saber cuándo llegará, despierta en el *Dasein* la angustia, que barre con las certezas y las seguridades con las que el estado del “uno” impersonal había ocultado su posibilidades existenciales (ST, 284-285; SuZ, 265-266). De este modo, el estar vuelto a la muerte libera al *Dasein* de las ataduras del estado de caído, abriéndolo a la proyección de sí a partir de su poder-ser auténtico. De allí las conclusiones de Heidegger: “el adelantarse le revela al *Dasein* su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte” (ST, 285. “Das Vorlaufen enthüllt dem *Dasein* die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von dem Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode”; SuZ, 266).

EL LLAMADO DE LA CONCIENCIA

Una vez que Heidegger ha mostrado que el cuidado es la estructura ontológica del *Dasein* y la muerte su posibilidad más propia, queda aún por ver el modo en que el *Dasein* puede liberarse de la

existencia en el modo impersonal del “uno” y acceder al modo de ser auténtico. Se trata de aquello que le permite al *Dasein* mostrarse a sí mismo la posibilidad de la existencia auténtica, para dejar de estar en la existencia del “uno” y encontrarse a sí mismo. Es entonces un “testimonio” que el *Dasein* se da a sí mismo de su ser más propio. Heidegger lo denomina como la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*) (ST, 288; SuZ, 268). Pero antes de emprender el análisis de este elemento de la estructura originaria del *Dasein* es necesario despejar algunos malentendidos. Ante todo el concepto heideggeriano de “conciencia” no se refiere a las vivencias psicológicas de la conciencia moral o a la conciencia en el sentido teológico de la presencia de Dios en el hombre. Tampoco se trata de un fenómeno que ocurra de vez en cuando en el *Dasein*, sino que más bien integra su estructura fundamental. Por lo tanto, Heidegger no busca una prueba inductiva de la voz de la conciencia porque la única metodología adecuada es la interpretación existencial.

Desde el punto de vista ontológico la conciencia *abre* algo, es decir, pone al *Dasein* en relación con algo. La hipótesis de Heidegger acerca del estatus ontológico de la conciencia puede sintetizarse como sigue: “el análisis más a fondo de la conciencia la revelará como una *llamada (Ruf)*. El llamar es un modo del *discurso*. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación (Anruf)* al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo una *intimación (Aufruf)* a despertar a su más propio ser-culpable (*Schuldigkeit*)” (ST, 289. “Die endringlichere Analyse der Gewissens enthüllt es als Ruf. Das Rufen ist ein Modus der Rede. Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein”; SuZ, 269). El punto de partida para analizar la voz de la conciencia es el *Dasein* en estado de caído, donde no puede oírse a sí mismo sino sólo escuchar la palabrería de lo “uno” impersonal. El *Dasein* se encuentra entonces perdido en el discurso uniforme y superficial

de lo público, donde el móvil usual es la mera curiosidad. Solo puede ser despertado de este estado en el cual está huyendo de sí mismo por medio de una llamada que provenga de él mismo. Pero la llamada no debe ser ruidosa ni ambigua porque, en caso contrario, el *Dasein* no podría salir del bullicio y el aturdimiento de la existencia impersonal del “uno”. Debe tratarse entonces de la llamada silenciosa e inequívoca de la propia conciencia del *Dasein* a él mismo, en la forma de una interpelación enérgica (ST, 291; SuZ, 271).

La voz de la conciencia significa dar a entender algo porque es un discurso que articula la comprensibilidad. Pero este tipo de discurso no debe ser pensado como una mera locución verbal del mismo modo que cuando en el lenguaje cotidiano se habla de la “voz” de la conciencia no se hace referencia al lenguaje escrito u oral, sino a un llamado interior que proviene del sujeto mismo. La llamada de la conciencia representa el quiebre del estado interpretativo del “uno” y la apertura al *Dasein* de nuevas posibilidades de ser, pero sujetas a su libre elección. Por eso dice Heidegger: “En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta” (ST, 291. “In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will”; SuZ, 271). La llamada apunta al sí mismo, es decir a la autenticidad del *Dasein*, y, por lo tanto, no toma en consideración al estado de existencia impersonal del “uno”. Al perder importancia el “uno”, el sí mismo del *Dasein* sale del escondite en el que estaba encerrado en el estado interpretativo público. El “sí mismo” al que se refiere Heidegger no es el resultado del análisis de las vivencias interiores del alma, o de una interioridad que esté separada del mundo exterior, dado que en realidad el sí mismo es parte de la estructura del estar-en-el-mundo (ST, 293; SuZ, 273).

Sin embargo, la llamada no le dice nada al *Dasein*, es decir que no consiste en ningún juicio afirmativo o negativo acerca de estados de cosas en el mundo. Tampoco entra en un debate con el *Dasein*, ni es un monólogo que este entablaría consigo mismo. Por el contrario, la llamada de la conciencia despierta al *Dasein* a su autocomprensión como una existencia con ciertas posibilidades propias. De este modo, el *Dasein* puede proyectarse, es lanzado por sí mismo hacia adelante de sí mismo. Si bien la llamada es silenciosa, no queda lugar a dudas entonces respecto a la dirección en la que apunta. A pesar de que la llamada es inequívoca, puede ser escuchada erróneamente por el *Dasein*, quien puede ser influenciado por el estado interpretativo del “uno” para comprenderla erróneamente. Ahora bien, una vez identificado el contenido de la llamada y su destinatario, resta saber quién es el vocante, el autor del llamado. Heidegger puntualiza que la conciencia se resiste a ser contemplada como un ente intramundano más, se “[...] rehúsa a responder a las preguntas acerca de nombre, condición, procedencia y prestigio” ([...]) (ST, 294. “Auf die Fragen nach Namen, Stand, Herkunft und Ansehen versagt er [...] die Antwort [...]”; SuZ, 274). La indeterminación de la conciencia no se presenta con ninguna característica particular, porque su ser se agota en el acto de llamar al *Dasein* a vincularse con sus propias posibilidades. La conciencia solo quiere que su llamado sea escuchado por el *Dasein*; por eso no quiere aparecer con contornos definidos, de modo tal de no distraer al *Dasein* y volverlo a la existencia impersonal del “uno”. En realidad el *Dasein* no tiene ninguna definición a la vista que le permita identificar quién lo llama porque quien llama es él mismo.

Por otro lado, la conciencia es la llamada del fenómeno originario del cuidado. Es decir, es la llamada silenciosa desde la angustia a relacionarse con las propias posibilidades de ser. La comprensión de la llamada hace entrar en juego otro elemento fundamental del *Dasein*, que es la culpa. Heidegger (2001, 283) se acerca al concepto existencial de la culpa a partir del análisis

de la expresión alemana “*Schuldigsein*”, o “tener deudas”. Esta expresión significa que uno tiene cuentas pendientes con alguien, es decir que debe restituirle al otro una cosa a la que tiene derecho. Este referente es propio del modo de existir en el estado de caído tanto de la ocupación cuanto de la solicitud. También la expresión “*Schuldigsein*” significa ser responsable de, ser la causa o autor de algo (ST, 302. “Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein -das heißt Grundsein einer Nichtigkeit” (SuZ, 283). En el caso del concepto heideggeriano de culpa, está pensado desde el punto de vista ontológico y no moral. La razón de esto es que la culpa moral está ligada al primer sentido de “*Schuldigsein*” y, por lo tanto, pertenece al estado de caído. A partir del análisis precedente, Heidegger concluye que el concepto de culpa debe ser desvinculado de toda referencia tanto al ámbito de la ocupación con los objetos en la vida cotidiana, cuanto a las relaciones que el *Dasein* mantiene con los demás en el espacio público de lo “uno”. Es decir que deben evitarse las connotaciones tanto legales y económicas cuanto morales de la culpa.

Pero también deben dejarse de lado las implicaciones metafísicas del concepto cotidiano de culpa. Se trata del supuesto de la deficiencia o falta de algo (*Mangel*), que significa que ahí no hay algo que debería estar. Pero esta es una categorización propia de los entes que están-ahí, y el ámbito del estar-ahí no pertenece a la estructura ontológico-originaria del *Dasein*. Por estos motivos, Heidegger opta por el análisis existencial del fenómeno de la culpa. El punto de partida de la investigación de Heidegger es la definición existencial formal de “culpable”, que reza como sigue: “ser fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*” (ST, 302; SuZ, 283). Pero, a pesar de que el *Dasein* es fundamento de sí, él no se ha puesto a sí mismo como fundamento, sino que se encuentra arrojado como un conjunto de posibilidades de existir. Tampoco es previo a su fundamento, sino que más bien es existiendo que el *Dasein* es el fundamento de su poder-ser. Es decir, que la nihilidad es el

ser mismo del *Dasein*, porque existe como su propio fundamento, pero no se trata de un fundamento puesto antes de su existencia. Más bien el *Dasein* existe como su propio fundamento, pero no como consecuencia de algún acto creador previo, sino desde la aceptación de su propio ser como posibilidad.

La negatividad del ser del *Dasein* reside no solo en la facticidad del estar arrojado, sino que también tiene que ver con el carácter de la proyectualidad misma del *Dasein*. Pertenece a su estructura ontológica la necesidad de elegir siempre una de las posibilidades que tiene frente a sí, lo cual significa el rechazo de aquellas que han quedado sin realizar. El *Dasein* está condenado a no haber elegido y no poder elegir jamás muchas de sus posibilidades de ser. Por lo tanto, el cuidado mismo, que es la estructura ontológica del *Dasein*, tiene mucha nihilidad en sí. El *Dasein* puede ser culpable moralmente de haber actuado bien o mal en la vida cotidiana, porque antes es ontológicamente culpable en virtud de la estructura del cuidado. Dicho de otro modo, la posibilidad originaria que tiene el *Dasein* de elegir entre diversas alternativas es el fundamento de su capacidad para actuar moralmente bien o mal. La llamada de la conciencia es entonces pre-vocante, o sea, que el *Dasein* es llamado hacia atrás, a asumir su condición de arrojado en tanto que fundamento negativo de su existencia (ST, 305; SuZ, 287). Una vez que el *Dasein* ha escuchado el llamado de la conciencia, puede elegirse a sí mismo, lo que implica hacerse responsable de su culpabilidad esencial. Gracias a la escucha del llamado el *Dasein* puede convertirse en el ser culpable que es en realidad.

Podría objetarse que la llamada de la conciencia es puramente amonestadora y crítica, o sea, que es negativa, pero que no tiene ningún contenido positivo. Si se entiende por contenido positivo una serie de indicaciones prácticas de acción, entonces la llamada de la conciencia solo tiene un contenido negativo porque se rehúsa a dar reglas concretas de comportamiento al *Dasein*. En el caso de que proporcionara al *Dasein* reglas de acción, estaría ubicada en el plano del estado de caída o en el impersonal “uno”,

pero no en el existencial. Dicho de otro modo, la llamada de la conciencia le quitaría al *Dasein* la libertad de proyectarse o de realizarse porque es el *Dasein* mismo quien debe decidir cuál posibilidad llevará a cabo y cuál no. La llamada de la conciencia apunta entonces no a modos particulares de acción, sino más bien a la posibilidad misma de actuar (ST, 312; SuZ, 294). Por lo tanto, la llamada de la conciencia tiene un contenido positivo, que es la autointerpretación auténtica del *Dasein*. La llamada silenciosa de la conciencia insta al *Dasein* a volverse silenciosamente hacia sus propias posibilidades de ser, en la desazón que provoca el aislamiento de los demás. Se trata de una forma eminente de apertura del *Dasein* hacia sí mismo, que Heidegger denomina como la “resolución” (*Entschlossenheit*). En pocas palabras, esta forma de apertura consiste en “[...] *el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable* ([...])” (ST, 314. “[...] *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* [...]”; SuZ, 297).

La resolución le abre al *Dasein* las posibilidades concretas que tiene de proyectarse como ser individual y particular y, por lo tanto, lo pone en situación. A diferencia de la resolución, el impersonal “uno” conoce solamente la “situación general” (*allgemeine Lage*), que le brinda las directivas para aprovechar las ventajas latentes en la situación de acción (ST, 317, SuZ, 300). La resolución, entonces, no aísla al *Dasein* del mundo y de los otros en el sentido de que quede existiendo en un vacío, tan solo en contacto con su interioridad, sino que lo pone en contacto con las cosas y los demás *Dasein* de un modo diferente a como lo estaba en el estado de caído.

A partir de lo argumentado hasta aquí puede concluirse que *Ser y tiempo* contiene una propuesta moral, si bien no una ética normativa, es decir, que no desarrolla una serie de reglas de acción. Por el contrario, Heidegger apunta al desarrollo de una disposición del *Dasein* frente a sus posibilidades de ser de modo tal que pueda proyectarse a partir de la aceptación de su

propia mortalidad. Finalmente, considero que puede afirmarse que el existencialismo heideggeriano contiene una ética de la autenticidad, que puede ser puesta en diálogo y contrastada con las demás propuestas morales que actualmente están sujetas a debate. ©

REFERENCIAS

- Heidegger, M., (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
Citado con la abreviatura *SuZ*. Traducción española a cargo de Jorge Eduardo Rivera C., en: (2006), *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Taylor, Ch., (1992a), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, Ch., (1992b), “The Politics of Recognition”, en: Gutmann, A., *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Taylor, Ch., (1985), “What’s wrong with negative liberty”, en: *Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, pp.211-229.