

ÉTICA Y DASEIN

VIRTUALIDADES Y LÍMITES DE *SEIN UND ZEIT* DE M. HEIDEGGER PARA LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA ÉTICA

Bien es sabido que el libro *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) de Martin Heidegger es un libro capital dentro de la literatura filosófica del siglo que está por concluir. No sólo debido a la variada influencia histórica que pudo haber tenido, sobre todo como matriz de lo que se dio en llamar el «existencialismo», sino también en virtud de su propia empresa intelectual o de aquello que, con un lenguaje que la misma obra intenta superar, constituye el objeto —o los objetos— de su investigación. Heidegger intenta un nuevo comienzo para la filosofía. La empresa de *Sein und Zeit* es la crítica radical de todo el caminar de la metafísica occidental («deconstrucción» de la metafísica, como está en boga decir hoy), para arribar a una experiencia *originaria* del Ser que posibilite un nuevo pensar. En ese sentido, es claro que la pretensión de *Sein und Zeit* es claramente metafísica. Lo que se está buscando, en palabras del mismo Heidegger, es replantear la *pregunta por el sentido del Ser*¹. Esta pretensión metafísica del texto puede hacer aparecer extraña la idea de hablar de ética a partir de *Sein und Zeit*. Sin embargo, el famoso problema de la vinculación personal de Heidegger con el nacionalsocialismo ha hecho que numerosos pensadores se hayan preocupado por las posibles y quizás ocultas consecuencias que el pensamiento heideggeriano pueda tener para la ética. Se teme que el pensar de Heidegger pueda, eventualmente, conducir a un espacio teórico que abra la posibilidad de una disolución ética o que contenga en sí mismo los gérmenes de un «fascismo intelectual». Lamentablemente, son pocos los pensadores que han asumido una crítica seria desde esta perspectiva que no se confunda con la mera actitud «chismosa» de recordarnos continuamente la peripecia personal del autor dentro de los turbios años de la dictadura fascista en Alemania. Falta, sin embar-

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, § 1, pp. 2 y ss.

go, un análisis *interno* de la obra —y no de la biografía de Heidegger²— que pueda dar cuenta, desde el punto de vista estrictamente teórico —si es que las hay—, de las posibles virtualidades totalitarias y nihilistas del pensamiento heideggeriano. Naturalmente, existen notables excepciones a esta carencia. Pienso en el ensayo de Habermas titulado *Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger*, publicado como parte de su libro *Der philosophische Diskurs der Moderne*³, o aún en un escrito de Fernando Savater llamado *Heidegger para la ética* que forma parte de su libro *Ética como amor propio*⁴. Ambos intentos se hacen desde la esquina de una cierta tradición ilustrada comprometida con la necesidad de llevar a su culminación el «programa» de la Modernidad hasta sus últimas consecuencias, lo cual, a mi modo de ver, limita el éxito de la crítica. Porque —y esto es mi opinión personal— desde esa perspectiva hay cosas de la filosofía de Heidegger que difícilmente pueden ser entendidas y, además, porque sostengo que, en efecto, es necesario pensar de una manera distinta a la que nos han venido imponiendo la Ilustración y la Modernidad. Y no pienso que no querer ser ilustrado sea, necesariamente, querer ser «nazi».

De esta forma, mucha de la crítica que se le hace a Heidegger es de raigambre ética. Es una pregunta por las consecuencias morales de una determinada manera de entender los fundamentos últimos de la realidad y de nuestra experiencia de la misma. Es interesante también hacer notar que no fue esa pretensión metafísica de *Sein und Zeit* lo que más llamó la atención ni lo que jugó un papel preponderante en la recepción que se hizo de esta obra. Lo que más ruido hizo fue eso que Heidegger llama la «analítica del *Dasein*» y que se parece mucho —por más que Heidegger diga que no— a una suerte de «antropología filosófica»⁵. Para decirlo brevemente, la vía que Heidegger escoge para arribar al Ser exige pasar por el único «ente» que se caracteriza por tener, mejor dicho, por ser, él mismo *experiencia del ser*. Buscando el Ser, Heidegger se topa con el hombre y es sólo a través del análisis de la realidad humana que podremos sacar algo en claro sobre la posibilidad de un acceso renovado y originario al Ser⁶ que sirva de base a una metafísica radical. Sobre esto me detendré más adelante. En todo caso, lo que me interesa subrayar ahora es el hecho de que el análisis del *Dasein* está muy claramente puesto dentro del horizonte de una preocupación metafísica. Heidegger no se propone, directamente, hacer una antropología filosófica. Pero,

2 En ese sentido, el famoso libro de Victor Fariás (*Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1987) me parece muy estéril.

3 Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

4 Madrid: Mondadori, 1988.

5 Martin Heidegger, *o. c.*, § 5, p. 17.

6 Martin Heidegger, *o. c.*, § 4, pp. 11 y ss.

de hecho, su análisis del Dasein refleja una muy precisa idea del hombre y sus posibilidades. Más aún, nos ofrece una caracterización radical de la realidad humana que tiene consecuencias éticas muy interesantes. Y ésta es la vertiente de la cual me ocuparé. En este ensayo me propongo mostrar las virtualidades que dicho pensamiento sobre el hombre tiene para una comprensión de la ética que quiera ir más allá del nivel siempre muy superficial de la discusión sobre las «normas» o los «enunciados» morales. Pienso que *Sein und Zeit* abre, de hecho, una perspectiva muy original sobre la realidad humana que nos permite ahondar de manera radical en el famoso problema de los fundamentos de la ética. Esa es la novedad profunda de *Sein und Zeit* que quisiera sacar a la luz aquí. Pero, además, deseo también mostrar cómo Heidegger no sólo «pasa de largo» ante lo que, a mi juicio, es el aporte más original y preñado de posibilidades de su reflexión, sino cómo, debido a ciertas opciones teóricas que toma a medida que recorre el camino de su preguntar en *Sein und Zeit*, conduce su pensamiento hacia un callejón sin salida que lo pone a coquetear con el nihilismo moral y con lo que Habermas llama un *decisionismo vacío*⁷. Es decir, en el presente ensayo voy a prescindir —hasta donde sea posible— del horizonte ontológico de *Sein und Zeit*, para resaltar las dimensiones más propiamente antropológicas que sin duda se encuentran presentes en dicho texto, en orden a explorar las posibilidades hermenéuticas que esta faceta de *Sein und Zeit* ofrece para nuestra comprensión del fenómeno moral.

1. ÉTICA Y EXISTENCIA

Sein und Zeit comienza adentrándose sin mayores preámbulos en la problemática más clásica que se pueda imaginar en filosofía: el Ser. No para escribir una nueva «teoría del Ser», ni para exponer la historia de esta idea, sino nada más y nada menos que para encontrar su sentido originario, el cual, según Heidegger, ha sido mal comprendido desde los inicios mismos del filosofar. El libro, de hecho, se abre con la afirmación de que la «pregunta por el Ser» ha sido, sencillamente, olvidada, independientemente de que se haga o no metafísica en la actualidad⁸. La obra va a proponer entonces una profunda revisión de las diferentes formas en las cuales la filosofía occidental ha comprendido o creído comprender ese «objeto» fundamental y fundante de la reflexión filosófica que es el Ser. Como quiera que la pregunta por el Ser ha sido sencillamente escamoteada a todo lo largo y ancho de la llamada «historia de la filosofía», Heidegger propondrá, entre otras cosas, una «destrucción» de la historia de la onto-

7 Jürgen Habermas, o. c., p. 183.

8 Martin Heidegger, o. c., § 1, p. 2.

logía que nos permita un «nuevo comienzo» para el pensar, un inicio que haga justicia a esa olvidada pregunta que debería ser, en realidad, la pregunta filosófica por antonomasia⁹. Por «destrucción» entenderá Heidegger más bien algo similar a lo que hoy en día suele llamarse «deconstrucción»¹⁰. Pero Heidegger no va asumir esa tarea crítica sin más. *Sein und Zeit* tiene el indudable valor de ser una obra realmente investigativa: es un caminar hacia un horizonte que se intuye pero que aún no se tiene entre las manos. No es una «puesta en escena» más o menos teatral de unos resultados ya obtenidos previamente que se presentan como si se estuviera en su búsqueda inquisitiva. Un simple *scholar* (que no es lo mismo que un filósofo) hubiera emprendido así la erudita crítica de la historia de la metafísica, sin revelarnos la idea del Ser que lo guía en dicha empresa diseccionadora. Probablemente nos la mostraría *al final, como si fuera* el resultado de esa ingente tarea. Pero Heidegger *no tiene* la respuesta a la pregunta por el sentido del Ser al comienzo. Tiene que ganarla primero, aunque sea de manera provisional, para poder tener un lugar filosófico y experiencial desde el cual emprender la crítica. Y esa búsqueda de una respuesta previa, aunque provisional, a la pregunta por el Ser, es lo que ocupa la mayor parte de *Sein und Zeit*. Es por ello que el lector de *Sein und Zeit* no dejará de asombrarse al constatar que la obra parece perder su tono y problemáticas sobriamente clásicos para adentrarse en las aguas de algo que tiene que ver más bien con lo que se ha dado en llamar «antropología filosófica» o incluso con lo que después se llamó un tanto vagamente «filosofía existencialista». De la austeridad del Ser pasamos, de pronto, a un «análisis de la existencia» en la cual salen a nuestro paso reflexiones sobre la «angustia», el «miedo», la «autenticidad», la «decisión», etc. ¿Por qué habrá que pasar primero por ese camino para llegar al Ser, por qué descender de la enrarecida atmósfera de la abstracción metafísica para peregrinar por el *inferno* de la existencia humana y sus angustias?

En la respuesta a esta pregunta reside la singular originalidad de *Sein und Zeit* dentro del panorama de la filosofía contemporánea. Lo que tiene de moderno, pero también lo que tiene de avizorador de un horizonte que va más allá de la modernidad sin más. La razón es comprensible: el Ser no es un objeto entre otros, al cual tengamos un acceso directo. *El Ser es siempre el ser de un ente*¹¹, dice Heidegger, y con ello salta más o menos a la vista la poca claridad con la cual ha sido tratado el asunto en la historia del pensamiento: la pregunta misma es oscura y plantearla correctamente revela grandes dificultades: ¿cómo acceder al Ser si no es un «objeto» que se haga presente de la misma manera que nos hacen frente las demás cosas del mundo? Heidegger recurrirá a un análisis formal del pre-

9 O. c., § 6, pp. 19 y ss.

10 O. c., § 6, pp. 22 y ss.

11 O. c., § 3, p. 9.

guntar mismo, en el cual destaca que todo *preguntar* es siempre un *buscar*¹², una búsqueda de «cómo es» y «qué es» (*So- und Daßsein*) ese ente concreto. Esa pregunta tiene para Heidegger una triple estructura: en toda pregunta hay *algo sobre lo que se pregunta* (das Gefragte), *algo hacia lo cual nos dirigimos para preguntar* (es decir, el objeto mismo, das Befragte) y *aquello que se pregunta, aquello que se quiere saber, «el contenido» de la pregunta o, mejor dicho, de la respuesta que se pretende* (das Erfragte). En la pregunta por el Ser heideggeriana es relativamente fácil de ver *das Gefragte*, en cuanto preguntamos por el Ser, y *das Erfragte*, aquella respuesta que esperamos, que no es otra que saber cuál sea el *sentido del Ser*. Sin embargo, no hay un objeto, un «ente» en el mundo al cuál podamos dirigirnos para hacerle la pregunta y buscar en él la respuesta. Mejor dicho, desde el punto de vista de la mera posibilidad lógica, podríamos dirigirnos a todos los objetos. Sin embargo, Heidegger observa que, en efecto, sí hay un ente al cuál se le debe hacer la pregunta, en virtud de poseer un «primado» óntico y ontológico¹³ sobre todos los demás. Este «ente» es el *Dasein*, es decir, el hombre¹⁴. El *Dasein* es el único ente que *pregunta por el ser de las cosas*. Y este preguntar por el «cómo» y el «qué» de las cosas es posible en virtud de una característica radical del *Dasein*, una característica que es más bien una *forma de ser*. Porque preguntar no es para Heidegger primariamente una mera «actividad» u «operación» del hombre: es una manera de estar en el mundo, una forma de ser que lo caracteriza y lo deslinda de los demás entes y que, más allá de esa caracterización negativa, lo constituye como tal *ser humano*: el hombre pregunta porque es el único ente que tiene una relación hacia el ser, en primer lugar, y de manera fundante, *hacia su propio ser*. El *Dasein* se caracteriza por una forma de ser muy particular que consiste precisamente en *estar sobre su propio ser, abierto constitutivamente hacia él*. Esto significa que, por una parte, el hombre tendrá y se moverá siempre en una comprensión de su propio ser, de la cual derivará su posterior comprensión del mundo, y, por otra —y esto es aún más fundamental—, que lo que nos hace humanos es el hecho de que siempre nos *comportamos de una manera concreta* hacia nuestro propio ser. Ese estar vueltos hacia nuestro propio ser para comportarnos con respecto a él, es lo que

12 O. c., § 2, p. 5.

13 *Óntico* y *ontológico* son términos técnicos en Heidegger, no intercambiables. Para no hacer larga la aclaratoria, diré simplemente que lo óntico es el ámbito de la experiencia inmediata, tal cual se da ella misma fenomenológicamente. Lo ontológico es el ámbito de lo real en cuanto mediado por la reflexión humana sobre su constitución y formalización (sea ésta meramente *existencial*, tal como es el caso del *Dasein*, o *categorial*, en el caso de todos los entes que no son como el *Dasein*), es decir, el ámbito de las metafísicas y ontologías concretas e históricas, fruto de la razón humana en su marcha interpretativa en búsqueda de los fundamentos últimos de lo real.

14 Martin Heidegger, o. c., § 2, p. 6 y ss.

Heidegger considera la esencia de lo humano y es lo que llama *existencia*¹⁵. La «esencia» del hombre es su existencia, y eso quiere decir que el hombre es el ente que está abierto constitutivamente a su propio ser y se comporta siempre respectivamente a él¹⁶. Es esta idea de lo humano lo que me parece lo más valioso de *Sein und Zeit*, y es ella precisamente la que tiene las implicaciones más fructíferas para una comprensión profunda de la ética y una fundamentación de eso que Zubiri llama *la realidad moral del hombre*¹⁷. Porque dicha idea no es solamente un concepto «metafísico» o «antropológico-filosófico», sino una afirmación, como veremos, de la esencia radicalmente ética del hombre. Si hay algo que fundamenta la presencia inexorable de lo moral en el hombre, es el hecho de ser, esencialmente, *existencia*. Esto, dicho sea de paso, parece que no es entrevisto en toda

15 *Existencia*, en *Sein und Zeit*, es un término técnico que no designa lo mismo que en el lenguaje común. *Existir* no es, en Heidegger, el mero «estar presente entre las cosas», sino el modo de ser particular y único del *Dasein*, que consiste, como hemos visto, en «estar sobre su propio ser».

16 «Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist [...] Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt». Martin Heidegger, o. c., § 4, pp. 12-13. («El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del 'ser ahí' es inherente, pues, tener el 'ser ahí', en su 'ser relativamente a este su ser', una 'relación de ser'. Y esto a su vez quiere decir: el 'ser ahí' se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar *serle*, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del 'ser ahí'*. Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste es ontológico [...] El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser ahí', lo llamamos 'existencia'. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un 'qué' de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término 'ser ahí', que es un término que expresa puramente el ser». Martin Heidegger, o. c., *El Ser y el Tiempo*, traducción castellana de José Gaos, México: FCE, 1986, pp. 21-22).

17 De hecho, en su curso *El Hombre, Realidad Moral*, se ve con claridad cómo Zubiri parte de esta intuición heideggeriana -si bien modificada a partir de su *metafísica de la realidad* y no desde la *metafísica del ser* de Heidegger-, para construir todo su análisis sobre los fundamentos últimos de la eticidad constitutiva y radical del hombre. Ver Xavier Zubiri, «El hombre, realidad moral», en *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 343-440.

su radicalidad por el mismo Heidegger. Va a ser su discípulo Zubiri, muchos años después de la publicación de *Sein und Zeit*, quien va a desarrollar esta intuición hasta sus últimas consecuencias dentro del campo concreto de una reflexión sobre la moral, a partir de una metafísica no heideggeriana y muy original.

Decir que el *Dasein* es el ente que se comporta respectivamente de su propio ser, implica, como ya vimos, que va a tener siempre una comprensión de sí mismo. Pero sería errado considerar ese estar volcado sobre sí como una mera *consciencia de sí*. La filosofía de Heidegger no es una filosofía de la consciencia. En realidad es, entre otras cosas, un intento de superarla. El *Dasein* no es un *cogito*. La existencia no es *primariamente* autoconsciencia. Si hay autoconsciencia, es en virtud de la existencia, y no al revés. Estar abierto a su propio ser quiere decir, fundamentalmente, *tener que comportarse con respecto a sí mismo, darse formas de ser*. El *Dasein* se caracteriza por no tener una forma de ser previa, sino por estar abierto a *posibilidades de ser*. Estar sobre sí mismo significa que «de lo que le va» al *Dasein* es su propio ser, determinar su manera concreta de estar en realidad. El *Dasein* no está sobre su ser de la misma forma que puede estarlo sobre el ser de los otros entes que no son como él. En ese estar referido a sí mismo, viene envuelto un momento fundamental que Heidegger llama *Jemeinigkeit*, que yo traduciría simplemente con el vocablo, de raigambre zubiriana, *suidad*: el *Dasein* está referido a su ser como algo que le es radicalmente *suyo*, algo que le es radicalmente propio. Y eso que le es propio, paradójicamente, no es algo predeterminado de antemano. Apropiarse de sí mismo, de su propio ser, es apropiarse de *posibilidades de ser*. Cuando se comprende a sí mismo, digamos, incluso cuando «cobra consciencia de sí», no se da cuenta de un mero «ser» abstracto y vacío, del hecho «desnudo» de «existir» (entendida la existencia en el sentido común del término: estar presente entre las cosas), sino que se comprende siempre ya instalado en una posibilidad concreta de ser que, generalmente, le ha venido entregada por la tradición. Y se entiende a sí mismo frente a y desde posibilidades de ser que puede e incluso debe apropiarse para poder tener una figura concreta de realidad. *Existencia* significa también no tener garantizada una forma de ser determinada, sino tener que apropiársela, dársela a sí mismo para poder ser viable. Y esa es, según Heidegger, la comprensión primaria del hombre: comprenderse a sí mismo desde las posibilidades concretas de ser que se han ido asumiendo y apropiando en el decurso vital, las que ofrece su situación presente y aquellas que se proyectan en el futuro. En este tener que apropiarse formas de ser ha visto Zubiri, con razón, el fundamento radical que posibilita aquella dimensión que él llama «la dimensión moral del hombre»¹⁸. Y eso es de claro origen heideggeriano.

18 Xavier Zubiri, o. c.

Siguiendo a su maestro, Zubiri va a ver con toda claridad aquello que quiero hacer notar: que conceptualizar al hombre como *existencia* implica afirmar que lo ético no es algo que le advenga al hombre o de lo que éste pueda o no prescindir. Incluso quien se asume a sí mismo como antiético o inmoral, estaría optando por una forma radical de ser, se estaría *apropiando de sí mismo en una forma muy concreta de ser: ser inmoral*, en el sentido de no guiarse por los preceptos y normas establecidos o de no responder por sus acciones. Lo que no puede, bajo ninguna circunstancia, es ser *amoral*. Que el *Dasein* sea existencia es lo mismo que decir que su esencia es *verse compelido a apropiarse posibilidades de ser*¹⁹. Esto tiene incluso su fundamento psico-biológico: el hombre, a diferencia del animal, no tiene un «programa» que le garantice un ajustamiento perfecto a su medio ambiente: tiene que «inventar» formas de ser que lo hagan viable, tiene que crear formas de vida e interpretaciones del mundo que le resulten «operativas» para sacar adelante de manera exitosa su existencia. Ese «desfondamiento radical»²⁰ del hombre viene dado por la apertura de sus tendencias: el hombre, aunque tiene instintos, y está tan sujeto a estímulos como cualquier animal, no tiene garantizadas y automatizadas las respuestas a esos estímulos. Ni siquiera la alimentación y la reproducción son «instintos» que nos arrastren de la misma forma que lo hacen en un perro, sino que han de venir *siempre* necesariamente mediados por la cultura para poder generar un ajustamiento efectivo del hombre a su realidad. El hombre no come sin más: crea formas humanas de comer.

Llegados a este punto, estamos muy lejos de la primera intención metafísica de Heidegger. Retomemos brevemente, antes de continuar. El *Dasein* «aparece» en el camino de Heidegger hacia el Ser en virtud de su privilegiada constitución como el ente que se pregunta por el Ser, en primer y radical lugar, por su propio ser. Es por ello que Heidegger lo «escoge» como el ente ideal al cuál «preguntarle» (*das Befragte*) por el Ser. El análisis del *Dasein* consistirá en un «levantamiento» de sus «dimensiones» —que él llamará *Existentialen, existenciarios*, en la traducción de Gaos—, que a su vez nos abrirá la puerta para analizar las formas concretas de acceso al Ser para este ente-que-pregunta que es el hombre y que, al parecer, ha escamoteado de alguna manera la posibilidad de una comprensión originaria y radical del Ser a lo largo de la larga historia de su pensamiento. La desvelación de este «escamoteo», de este «ocultamiento» del

19 «Das Dasein bestimmt sich als Seiende je aus seiner Möglichkeit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist die formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins». Martin Heidegger, o. c., § 9, p. 43. («El 'ser ahí' se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera. Este es el sentido formal del tener el 'ser ahí' por constitución la existencia». Traducción de Gaos, p. 55).

20 La expresión es del filósofo español Luis Cencillo.

Ser por parte del *Dasein* tiene que ver con una categoría que tocaremos enseguida, la *inautenticidad*, también de fuerte sabor ético, y podrá ser superado tan sólo en la medida en que esa misma desvelación de la experiencia «inauténtica» del Ser nos muestre la posibilidad de un acceso radical, auténtico y originario a ese mismo Ser. Es por ello que Heidegger da el rodeo «antropológico» que supone la «analítica existencial del *Dasein* y que ocupa la mayor parte de su libro. Y es en esa parte de su recorrido que lo vamos a seguir acompañando. A continuación veremos cómo dibuja Heidegger lo que se sigue de su concepción de lo humano como existencia, para mostrar las virtualidades y límites de su visión.

2. AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD: ¿POSIBILIDADES RADICALES DEL *DASEIN*?

De la concepción de la esencia de lo humano como *existencia* se sigue, como hemos visto, que el ser del hombre es fundamentalmente un ser abierto a distintas posibilidades de ser (o figuras de realidad, como dirá Zubiri) que tendrá que apropiarse (o rechazar a favor de otras) para poder determinarse a sí mismo como una realidad concreta. En suma, el hombre es el animal que tiene que hacerse a sí mismo a través de la elección de formas de ser concretas y determinadas. Y ese es, a mi modo de ver, el fundamento de lo ético, no todavía en cuanto «enunciados morales» o «normas» precisas, sino en cuanto ámbito radical e ineludible de lo humano. En esta perspectiva fenomenológica, tan radical le es al hombre el ámbito del «conocimiento» (es decir, el tener que moverse siempre originariamente en una comprensión previa —y aún pre-conceptual— del Ser) como el ámbito de lo ético. Es más, ambas dimensiones no son sino las dos caras de un mismo fenómeno: lo primero que se «conoce» no es un mero existir vacío y nudo, no es un «cogito», sino *una forma de ser muy precisa que ya se posee y en la que se está ya instalado y unas posibilidades de ser* susceptibles de ser apropiadas o no por el *Dasein* en trance de tener que darse forma a sí mismo para poder ser viable en la realidad. Que después esas posibilidades apropiadas sean objeto de la reflexión moral e histórica del hombre, y que de la experiencia histórica de la apropiación de posibilidades surja un vasto tesoro de normas, valores, leyes, preceptos, etc., avalados por la praxis de cada cultura, de la humanidad y aún de la persona individual, es un asunto posterior, muy importante, ciertamente, pero a mi modo de ver no primario dentro de lo que es el fenómeno ético.

Heidegger no tematiza, en cierta medida porque no le interesa para su reflexión metafísica, estas implicaciones éticas de su propia manera de interpretar la realidad humana. Permanece en el ámbito de lo que él llama una «analíti-

ca existenciaría» del *Dasein*. Lo que le interesa es levantar el «mapa» de las estructuras o dimensiones fundamentales de la realidad del *Dasein* —que él llama *existenciaríos* (Existenzialien)²¹—, en especial su *ser-en-el-mundo* (In-der-Weltsein), para determinar con precisión de qué manera el hombre accede —o más bien *oculta*— al Ser. Esos existenciaríos no son ellos mismos otra cosa que formas de ser previas en los que el hombre está ya de antemano instalado y que determinan la manera en la cual va a apropiarse determinadas posibilidades. Mundanidad (*Weltlichkeit*), comprensión (*Verstehen*), encontrarse (*Befindlichkeit*), ser-con-los-otros (*Mitsein*), son algunas de estas formas radicales de su propia realidad de cuya modulación abierta y plástica depende la manera concreta en la cual el hombre vive su experiencia y, en definitiva, se apropia de sí mismo.

Fundamental, entonces, es precisamente para el hombre ese tener que apropiarse a sí mismo a través de la apropiación de formas o posibilidades de ser. Ahora bien, Heidegger considera que hay algo así como dos «posibilidades primarias» o radicales de ser ante las cuales se decide el destino último de la realidad humana. Por lo importante del texto para nuestra argumentación, voy a citarlo a continuación:

«(...) Dasein ist meines(...) je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein ist je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur 'scheinbar' gewinnen»²².

21 «Alle Explicate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen». Martin Heidegger, o. c., § 9, p. 44. («Todas las notas explanativas que surgen de la analítica del «ser ahí» se ganan dirigiendo la mirada a su estructura, la existencia. Por derivarse de la existenciariedad, llamamos a los caracteres del ser del «ser ahí» «existenciaríos». Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del «ser ahí», las cuales llamamos «categorías»). Traducción de Gaos, p. 56).

22 O. c., § 9, p. 42. («... El *Dasein* es mío en cada caso... en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el «ser ahí» mío en cada caso. El ente al que en su ser le va este mismo se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad. El «ser ahí» es en cada caso su posibilidad, y no se limita a «tenerla» como una peculiaridad, a la manera de lo «ante los ojos». Y por ser en cada caso el «ser ahí» esencialmente su posi-

Ser de una manera o de otra, apropiarse de una forma de ser, es lo más propio del *Dasein*. Y en ese apropiarse posibilidades, figuras de realidad, puede «ganarse» o «perderse», puede «elegirse a sí mismo» o elegir una posibilidad en la cual no se apropia de sí sino que se «pierde», aún cuando «aparentemente» se «gane». A continuación, Heidegger afina mucho más lo que está pensando al hablar de «ganarse» o «perderse» en el juego de la elección de posibilidades:

«Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* —diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt—gründen darin, daß *Dasein* überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist. Die *Uneigentlichkeit* des *Daseins* bedeutet aber nicht etwa ein 'weniger' Sein oder einen 'niedrigeren' Seinsgrad. Die *Uneigentlichkeit* kann vielmehr das *Dasein* nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner *Geschäftigkeit*, *Angeregtheit*, *Interessiertheit*, *Genußfähigkeit*»²³.

«Autenticidad» (*Eigentlichkeit*) e «inautenticidad» (*Uneigentlichkeit*) son así, para Heidegger, las dos posibilidades radicales del hombre, las dos formas de ser fundamentales que modulan todas las demás apropiaciones que haga en su decurso vital. De lo que va en la vida no es simplemente de hacer suyas formas de ser más o menos indiferentes o intercambiables, sino de hacerlo de manera «auténtica», «ganándonos» así a nosotros mismos, o de forma «inauténtica», perdiendo aquello que es nuestra forma de ser más «propia». Aquí vale la pena detenerse. Porque este es, creo yo, precisamente el punto de inflexión en el cual Heidegger conduce su pensar por una vía que lo va a llevar hacia una muy difícil posición rayana en el nihilismo y en el decisionismo vacío del que

bilidad, *puede* este ente en su ser 'elegirse' a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo 'parecer ser' que se gana». Traducción de Gaos, p. 54).

23 O. c., § 9, pp. 42-43. («Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible 'ser ahí' 'auténtico', es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo. Los dos modos de ser de la 'autenticidad' y la 'inautenticidad' —expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas— tienen su fundamento en que todo 'ser ahí' se caracteriza por el 'ser, en cada caso, mío'. Pero la inautenticidad del 'ser ahí' no significa algo así como un ser 'menos' o un grado de ser 'inferior'. La inautenticidad puede, antes bien, determinar al «ser ahí» en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar». Traducción de Gaos, pp. 54-55). He modificado el texto. Gaos traduce *Eigentlichkeit* por «propiedad» y *Uneigentlichkeit* por «impropiedad», lo cual puede ser correcto desde el punto de vista literal, pero no refleja el sentido que esta palabra tiene en alemán. El vocablo castellano «autenticidad» pierde ciertamente el matiz de «propiedad», de «pertenecer en propio a algo», que tiene la palabra alemana y con la cual Heidegger juega conscientemente, pero da cuenta mucho mejor, a mi juicio, de lo que se quiere decir.

habla Habermas. Veamos por qué. Hasta ahora habíamos visto cómo el hecho de ser *existencia* supone para el hombre el estar instalado en una dimensión radicalmente ética: tiene que apropiarse de posibilidades de ser. Nótese que no se ha hablado hasta ahora de posibilidades «buenas» o «malas». Como la argumentación heideggeriana no es una argumentación moral, sino metafísica o, en todo caso, una fenomenología de las estructuras y dimensiones últimas del hombre, ciertamente no habría lugar para consideraciones de tipo valorativo o normativo. Sin embargo, en el texto anterior Heidegger introduce dos posibilidades radicales: ser auténtico o no serlo. Dice expresamente que la «autenticidad» no supone un «grado de ser superior» frente a la «inautenticidad». Más adelante, incluso, en el § 27, cuando tematiza dicha «inautenticidad» del *Dasein* como una «caída» en la «mediocridad» (*Durschnittlichkeit*) del «Se» (*Man*), es decir, de las formas de ser masificadas y aceptadas sin más como adecuadas por la impersonalidad del cuerpo social, dirá que tal inautenticidad es un fenómeno existencial tan propio de la experiencia humana como cualquier otro²⁴. Incluso, la autenticidad como posibilidad apropiada se gana a fuerza de «salir» de dicha caída después de asumir aquello que la experiencia de la «angustia» revela como posibilidad más auténtica para el *Dasein*²⁵. Todo esto indica que Heidegger no quiere darle una valoración «moral» a los «existenciales» «autenticidad» o «inautenticidad», no quiere hacer parecer que propone la «autenticidad» como una posibilidad «mejor» que su contraria o que la proponga como un «ideal» de existencia o realización humana. Pero, a pesar de que incluso niegue esta pretensión valorativa de manera expresa refiriéndose a la «caída» en el § 38, no puede dudarse, en virtud del tono de su exposición, que dicha intención existe, sobre todo en la medida que la «autenticidad» es la piedra de toque para poder ganar la perspectiva adecuada para retomar el problema de la pregunta por el sentido del Ser. En todo caso, me parece que aún en contra de lo que el autor plantea, salta a la vista el sesgo valorativo de su intención.

Sin embargo, lo que he llamado el punto de inflexión de la fenomenología heideggeriana del *Dasein* no es precisamente esta velada intención normativa, sino el hecho de que al postular a la *Eigentlichkeit* y a la *Uneigentlichkeit* como las dos posibilidades más radicales de ser que tiene el hombre ante sí, Heidegger introduce una ética concreta —una *ética de la autenticidad*— de «contrabando» dentro de su argumentación, disfrazándola con los ropajes de una «fenomenología» de lo humano. En otras palabras, Heidegger *ontologiza* una ética muy determinada y la eleva así al plano «existencial», considerando lo que es tan sólo un ideal moral entre otros como una «estructura» o «dimensión» *fundante*

24 O. c., § 27, p. 129.

25 O. c., § 40, pp. 184 y ss.

de la existencia humana. Y eso ciertamente no me parece del todo legítimo. No tanto porque me parezca que se comete una «falacia naturalista», al querer elevar una «descripción» ontológica al plano de ideal moral, ni tampoco porque piense que la *autenticidad* no sea un elemento importantísimo dentro de la vida ética (que lo es), sino sobre todo porque creo que no se le hace justicia a la experiencia misma del hombre. Es decir, creo que el error fundamental de Heidegger en este punto es, para decirlo simplemente, de «observación». Heidegger no ve que mucho antes que la «autenticidad» y la «inautenticidad» hay dos posibilidades que son, sin lugar a dudas, mucho más radicales y universales. Obligado a tener que darse forma a sí mismo sin tener una garantía acerca de la conveniencia o no de las posibilidades que tiene delante, el hombre, antes que apropiarse de una figura de sí «auténtica» o «inauténtica», se ve ante la disyuntiva y el riesgo que supone escoger una opción que puede *lograrlo* o *malograrlo*. Lograrse o malograrse son posibilidades más primarias que «ganarse» o «perderse», y ciertamente mucho más fundamentales que el llegar a ser «auténtico» o «inauténtico». En toda apropiación de posibilidades, en toda elección que el hombre haga, estará siempre presente la posibilidad de lograrse más y mejor o de malograrse. Porque aquello que el hombre «hace» al escoger posibilidades es, precisamente, darse formas de ser que le permiten salir de mejor o peor manera de la situación problemática en la cual está situado y que tiene que resolver²⁶. Este camino conduciría por derroteros teóricos muy distintos a los que Heidegger recorrerá en *Sein und Zeit*. Por razones de los limitados objetivos de este trabajo, diré simplemente que esta perspectiva fenomenológica de lo que sería la «fuente» más radical de la dimensión ética del hombre puede tener un rendimiento hermenéutico muy interesante a la hora de considerar, por ejemplo, el problema de los valores y las normas y su «universalización». Porque, visto así, es cierto que no habría lugar para «valores» y «normas» a-priori y absolutos, pero no habría tampoco lugar alguno para un «nihilismo» o un «relativismo absoluto», en la medida que es el «logro» o «malogro» concreto del hombre lo que daría la pauta para evaluar la adecuación de cada elección humana. Valores y normas, morales concretas y códigos de conducta, perderían así el halo de su intangibilidad universal, pero podrían verse como el frágil resultado del largo aprendizaje moral del hombre en cada situación histórica concreta, un decantado de la experiencia ganada en el siempre trágico riesgo de haberse jugado el logro de la existencia en la ineludible apuesta por determinadas posibilidades. Sería un tesoro moral a ser preservado, pero cuya función sería —nada más, pero tampoco nada menos— fundamentalmente orientadora del actuar humano. Porque lo que también es ver-

26 Esta observación sobre la fundamentalidad del «logro» y el «malogro» como posibilidades radicales del hombre es de origen zubiriano. Es precisamente en este punto donde el análisis de Zubiri supera al heideggeriano. Ver Xavier Zubiri, o. c.

dad, es que por más que contemos con normas y códigos, aún cuando no estuviésemos viviendo la tan cacareada «crisis de valores» en la que se supone que estamos (cosa de la cual no estoy tan seguro), la adecuación o no de nuestras opciones no viene *nunca* garantizada *antes* de tomarlas, sino siempre *después*. Para «saber» si una opción es buena o mala tenemos que esperar siempre sus consecuencias. El actuar ético no es nunca *fundamentalmente* un asunto de adecuarnos a normas más o menos universales, sino de hacer una apuesta para salir de situaciones problemáticas muy precisas y concretas. Yo me atrevería a decir que la filosofía contemporánea hierra muy gravemente al discurrir por los caminos de la búsqueda de una certeza moral a la cual poder agarrarse, cuando lo más propio de la vida moral no es precisamente la *certeza* o la *universalidad*, sino la *incertidumbre* y la *apuesta*. Siempre he creído que Nietzsche es mejor filósofo moral que Kant y Habermas, para no hablar de ese gran «despite» (por no decir suicidio) filosófico que es la llamada «filosofía analítica» cuando intenta reducir todo el asunto a un «análisis del lenguaje moral»...

Volviendo a Heidegger, hemos visto hasta aquí como su concepción del hombre como «existencia» nos abre una perspectiva muy rica de análisis para comprender el fenómeno ético en toda su radicalidad y complejidad antropológicas. Pero también hemos visto cómo introduce una ética concreta de la autenticidad, la eleva a categoría ontológica y estructural y pierde de vista que la «autenticidad» es sólo parte de un problema mucho más amplio y fundamental del *Dasein*, a saber, que de lo que primariamente va en la vida no es ser «auténtico» o no serlo, sino «salir» de las situaciones de la mejor manera posible. Es decir, el «problema» de la vida es poseerse a sí mismo a través de la apropiación de formas de ser que posibiliten un logro de la propia existencia (tanto individual como colectiva). Dentro de esta perspectiva más amplia y fundante, puede, cómo no, entrar el problema de la autenticidad de cada quién, como un elemento muy importante dentro del esfuerzo por hallarse a sí mismo de manera lograda en la realidad, como diría Zubiri. Pero de ninguna manera es la «autenticidad» el problema radical de la existencia, cosa que parece pensar Heidegger. En el próximo apartado veremos como esta opción teórica heideggeriana se complica mucho más cuando le da un muy particular «contenido» a esta idea de la autenticidad.

3. AUTENTICIDAD, SER-PARA-LA-MUERTE Y NIHILISMO

Heidegger va a tener otro interesante punto de torsión en su pensamiento que lo va a conducir a coquetear con el nihilismo o, al menos, con un decisionismo vacío. La primera opción teórica en esta dirección es precisamente la que hemos esbozado en las páginas anteriores, es decir, la ontologización de una

ética de la autenticidad. No puede decirse, sin embargo, que una tal ética conduzca, por sí sola, a una opción nihilista en el plano moral. No si dicha «autenticidad» tiene un contenido concreto claro que la convierta en un «ideal moral» aceptable. De hecho, el problema de la autenticidad humana en una sociedad alienada y alienante es uno de los tópicos más reiterativos en el pensamiento y en la literatura de la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX. Piénsese en Kierkegaard y su *Enfermedad mortal*²⁷, texto en el cual la «desesperación» y la inquietud más íntimas del hombre consisten precisamente en no poder llegar a ser sí mismo; en Marx y su teoría del trabajo alienado, en la cual el trabajador no puede realizar su esencia más propia al no poder apropiarse de sí mismo a través del trabajo; o en algunas de las más notables novelas de Hermann Hesse, en las cuales los protagonistas se encuentran constantemente en la búsqueda de una individualidad propia y auténtica, luchando contra el peso de las normas y las convenciones sociales masificantes y empujadoras. A nadie se le ocurriría pensar que esos autores son nihilistas o profetas del nihilismo. Sucede simplemente que la «realización de sí» y la individualidad auténtica que sirve de horizonte a muchos de los autores que se mueven dentro de una reflexión sobre la «autenticidad» no es una posibilidad vacía, sino, por el contrario, un «ideal» más o menos amplio pero siempre pleno de contenido concreto. Así, por mencionar un ejemplo, la autenticidad de Kierkegaard, el «verdadero yo» del hombre, es una intimidad que vive desde la apertura consciente a su estar fundada en Dios como realidad absoluta, personal y dialogante. El problema en Heidegger es, precisamente, la manera en que dota de contenido concreto a su particular idea de autenticidad que, no lo olvidemos, es nada más y nada menos que la posibilidad más radical del hombre, aquella en la cual se juega lo que hoy llamaríamos el «sentido de la existencia humana».

Supongo que el lector se hará a estas alturas de la discusión la pregunta por ese contenido concreto de la «autenticidad» heideggeriana. Si «de lo que va» en la vida es de «apropiarse» o no de una manera auténtica de ser, ya es hora de que se nos diga en qué consiste explícitamente esa autenticidad última en la cual el hombre se «gana a sí mismo». La filosofía del Heidegger de *Sein und Zeit* tiene su mayor problema, a mi modo de ver, al concebir que la autenticidad del *Dasein* tiene como contenido la apropiación de la muerte como su *más propio poder-ser*, esto es, como su posibilidad más radical y, por tanto, fundante²⁸.

Habíamos visto cómo para Heidegger la «esencia» del *Dasein* es su «existencia», es decir, su estar constitutivamente abierto a un «tener-que» realizar su propio ser a través de la apropiación de posibilidades. A ese «estar sobre sí»

27 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

28 Martin Heidegger, o. c., § 50, pp. 250-251.

Heidegger lo llama *Sorge*, expresión habitualmente traducida al castellano como «cura». Yo prefiero hablar del «cuidado de sí». El hombre es el ente que tiene que cuidar de sí mismo, cuidar de tener siempre una figura de realidad que le permita responder a la situación problemática en la que se encuentra. Cuidar de sí, *curarse*, es apropiarse de posibilidades de ser. El principal «cuidado» del hombre es su propio ser problemático: siempre abierto, nunca concluso, nunca garante del logro de la propia existencia. Habíamos visto también cómo esa cura no es «neutra»: la apropiación de posibilidades no es indiferente, no «da lo mismo» apropiarse de una o de otra. Hay dos posibilidades de ser que son radicales y que modulan cualquier otra apropiación ulterior: autenticidad o inautenticidad. El *Dasein* puede apropiarse de sí de forma auténtica o inauténtica, según sea el caso. Fácticamente hablando, el *Dasein* se encuentra siempre instalado ya en el modo de la inautenticidad. Ese es su punto de partida, por el mero hecho de nacer y crecer en un universo de posibilidades que ya le han sido entregadas por la sociedad en la que vive. Crecemos en el mundo del «Se»: hablamos como se habla, comemos como se come, pensamos como se piensa y, en definitiva, vivimos como se vive. Nos comprendemos a nosotros mismos y actuamos desde lo que Heidegger llama la «mediocridad de la vida cotidiana» (*Durchschnittlichkeit der Alltäglichkeit*)²⁹. La cotidianidad nos presenta así una paleta prefabricada de posibilidades de ser que se han reificado como las posibilidades más propias del hombre y que nos ocultan otras formas posibles de ser, en especial aquella que Heidegger considera es la condición de posibilidad de la autenticidad humana. Porque está claro que esas posibilidades «en uso» no nos permiten apropiarnos de nosotros mismos, sino de aquello que los «otros», entendidos en la indiferencia del «todos» que no es «nadie» concreto, suponen que hemos de ser. De esta forma, el «mundo de lo público» (*Öffentlichkeit*) nos roba la posibilidad de llegar a ser nosotros mismos, al empujarnos a la apropiación de posibilidades externas que no nos individualizan sino que, por el contrario, nos masifican, al «aplanar» todas las diferencias por medio de aquello que se estila y se debe ser³⁰. ¿Cómo es entonces posible acceder a la autenticidad, si nacemos moldeados por esas posibilidades estandarizadas que constituyen el mundo del «Se» y es desde ellas que nos tenemos que proyectar hacia el futuro³¹?

29 O. c., § 9, p. 43.

30 O. c., § 27, pp. 126 y ss.

31 Para no extenderme demasiado no voy a plantear el problema que supone la concepción de lo público como «mediocridad del «Se» y como pura inautenticidad. De una crítica lúcida de esta caracterización del mundo de los otros y del mundo público debería deducirse que el pensamiento de *Sein und Zeit* es totalmente inútil para abordar el ámbito de lo político y de lo social. Porque la esfera de lo público no solamente «condiciona» y «masifica» al hombre (cosa que tam-

Heidegger responderá apelando a lo que él llama un «encontrarse fundamental» (*Grundbefindlichkeit*). Ese «encontrarse» es un «estado de ánimo» básico, una experiencia radical del *Dasein*, una forma de sentirse a sí mismo en medio de las cosas y de los otros. No es por medio de una «toma de conciencia» puramente discursiva que se llega a desvelar la vacuidad del mundo del «Se» y se hace patente la posibilidad de una forma de ser auténtica para el *Dasein*, sino a través de una *experiencia* que trae al hombre completo y total ante sí mismo y lo obliga a comprenderse no desde los parámetros de la cotidianidad sino desde la revelación de aquello que le es más propio e individual. Esa experiencia fundamental y reveladora es la «angustia» (*Angst*). Es el «estado de ánimo fundamental» de la angustia quien nos revela el «contenido» de la autenticidad heideggeriana. El famoso análisis heideggeriano de la angustia lo encontramos en el § 40 de *Sein und Zeit* y, obviamente, no lo voy a transcribir aquí. Nos interesa constatar que aquello que la angustia nos revela es la «nada» de la existencia humana: a diferencia del miedo, que se inquieta ante algo concreto e identificable, es decir, ante un objeto del mundo que nos amenaza, la angustia es un estado de ánimo cuyo temor es «algo» indiferenciado que en realidad, es «nada», al carecer de contenido objetivo y no identificarse con ningún «ente» intramundano amenazante. Porque lo que amenaza es precisamente la experiencia de un vacío radical de la existencia: la posibilidad de la nada como horizonte último de todo ente. Esta «nada»³² es, naturalmente, la muerte como disolución final del *Dasein* y es, por tanto, su «posibilidad» más cierta y segura³³. Lo que la angustia «revela» es la «nada» de la muerte: no tanto como un «final» que ha de llegar «algún día», sino como una posibilidad que ya, de hecho, está apropiada en cada *Dasein* por el hecho mismo de existir. Un poco lo que se dice con la expresión «al nacer empezamos a morir». El «estado de ánimo» de la angustia es una modulación de la

bién hace), sino que es, a la vez y de una forma muy compleja, sin duda, el espacio dentro del cual se hace la vida del hombre. Y este «hacerse» supone posibilidades que le son necesariamente entregadas por la sociedad en la que vive y que son la base desde la cual puede llegarse a cualquier forma de ser, incluida la de la «autenticidad» y la «individuación». La visión heideggeriana de lo cultural-social es, por decir lo menos, alicorta y extremadamente (¿interesadamente?) parcial.

32 Hay otro notable ensayo de Heidegger, dos años posterior a *Sein und Zeit*, donde se aborda a la experiencia de la angustia y la nada en ella revelada desde un punto de vista metafísico sumamente interesante. En ese escrito, la experiencia de la nada es también el «estado de ánimo» que genera en el hombre el asombro que lo lleva a plantear lo que para Heidegger es la pregunta fundante de la filosofía: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Ver Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pp. 103-122.

33 Esta identificación entre la «nada» experimentada en la angustia y la muerte como la posibilidad «más propia, irreferente e irrebable» (*eigenste, unbezügliche, unerhölbare*) del *Dasein* aparece con toda claridad en el § 50 de *Sein und Zeit*, pp. 250-251, y se hace más explícita aún en el § 53, p. 266, donde Heidegger afirma que «el Ser-para-la-muerte es esencialmente angustia» (*Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst*. Traducción mía).

apertura constitutiva del hombre hacia el mundo (*Erschlossenheit*) que lo pone frente a la muerte como su posibilidad más cierta y radical. Esa implacable certeza, o mejor aún, incardinación de la muerte en el fondo mismo del *Dasein* hace que Heidegger la considere como la posibilidad de las posibilidades, aquella que goza de una suerte de «primado», en virtud de su «señalada inminencia» (*ausgezeichnete Bevorstand*)³⁴. No es una posibilidad que nos «espere» al «final del camino», sino precisamente aquella en la cual ya estamos «arrojados» (*geworfen*) por el hecho mismo de existir³⁵. Es por ello que el *Dasein* no es un ente que meramente «se muera» al finalizar su ciclo biológico, sino que es constitutivamente, siempre, un *ser para la muerte* (*Sein zum Tode*)³⁶.

Heidegger va a relacionar esta «experiencia» de la nada de la muerte como posibilidad última del hombre con las otras dos grandes «posibilidades radicales» en las cuales el hombre puede modular su vida: autenticidad e inautenticidad. Porque, en líneas generales, esa constatación de la «nada» del mundo y de sí mismo es algo sumamente «siniestro» (*unheimlich*). *Unheimlich* viene de *Heim*, que en alemán significa algo así como «hogar». Algo *unheimlich* es algo «inhóspito», algo en lo cual no nos sentimos «en casa» (*zu Hause*), sino en medio de la intemperie más absoluta (*Un-zu Hause*)³⁷. Como quiera que vivirse a sí mismo en la plena conciencia de esa intemperie es algo que inquieta, es natural que, de entrada, el hombre viva en una constante huida (*Flucht*) de la muerte como posibilidad siempre en ciernes. Se huye de la muerte refugiándose en la concepción cotidiana, «mediocre», de la muerte, considerándola como un «suceso» externo que adviene a otros desde fuera y que ciertamente me advendrá a mí algún día, pero que «todavía no» ha llegado. Esta huida es, naturalmente, una suerte de «auto-engaño» y, por tanto, representa el estar instalado en el núcleo mismo de lo que Heidegger llama la «inautenticidad», en la medida que supone negar lo que es la verdad más íntima de toda existencia humana³⁸. Aquello de lo que se huye sumergiéndose en la «mediocridad cotidiana del mundo de lo público» (*die alltägliche Durchschnittlichkeit der Öffentlichkeit*) es, en última instancia, de la incomodidad y el miedo que supone saberse y vivirse instalado en la intemperie de una existencia que es, fundamentalmente, un *ser para la muerte*.

De este esbozo del contenido último de la «inautenticidad» heideggeriana es fácil darse cuenta de cuál es el contenido de su importante concepto de «autenticidad». Recordemos que el *Dasein* es el ente que se comporta con respecto a

34 *Idem.*

35 *Idem.*

36 *Idem.*

37 *O. c.*, § 40, pp. 188-189.

38 *O. c.*, § 51, pags. 252 y ss.

su propio ser. Ese ser tiene siempre que dársele a sí mismo a través de la apropiación de posibilidades, lo cual implica, a su vez, que tiene siempre que *proyectarse* (*sich entwerfen*) hacia el futuro de su propia figura en una constante anticipación (*Vorlaufen*) de sí mismo en sus proyectos. En consecuencia, la autenticidad no puede ser otra cosa que la anticipación y la apropiación de aquellas posibilidades que lo «saquen» de la ya apropiada posibilidad o posibilidades que lo sumergen en la «caída» en el mundo del «Se». Proyectarse hacia la autenticidad significa anticiparse a sí mismo en la posibilidad más radicalmente propia del *Dasein*. Y ésta, por supuesto, es la posibilidad «más cierta, irreferente e irrebalsable» del *Dasein*: la muerte como el «poder ser más propio y extremo del *Dasein*» (*eigensten und äußersten Seinkönnen*):

«Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seinden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinskönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seinden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinskönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*»³⁹.

Por tanto, la comprensión de la muerte como posibilidad más propia y extrema del *Dasein*, descubierta en la confrontación con ella en la experiencia de la angustia, es equivalente a la *autenticidad* de la existencia. Existir auténticamente quiere decir vivir conscientemente instalado en la posibilidad inmanente y siempre presente de la muerte. Asumirse a sí mismo desde la muerte. Más aún. Habíamos dicho que el *Dasein* era el ente al que «le va su ser». Pues precisamente ese ser «del que le va» al *Dasein* es el *ser-para-la-muerte*. Lo más propio del hombre es estar abierto a la imposibilidad de su existencia:

«Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlau-

39 O. c., § 53, pp. 263. («El 'ser relativamente a la muerte' es un 'precurar' un 'poder ser' de *aquel* ente cuya forma de ser la tiene el 'precurar' mismo. En el desembozarse, 'precurando', este 'poder ser', se abre el 'ser ahí' para sí mismo bajo el punto de vista de su posibilidad extrema. Pero proyectarse sobre el más peculiar 'poder ser' quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desembozado: existir. El 'precurar' se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo 'poder ser', o sea, como posibilidad de una *existencia auténtica*». Traducción de Gaos. He modificado ligeramente el texto).

fend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses 'Könnens' enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst»⁴⁰.

Somos «arrancados» de la «perdición» (*Verlorenheit*) a través de la comprensión y apropiación de esa posibilidad última que es el *ser-para-la-muerte*. Nos «ganamos» a nosotros mismos en la medida que hacemos nuestra esa posibilidad. Ahora bien, ¿en qué consiste la apropiación de ese *poder-ser* primario que nos instala en la «autenticidad de la existencia»? Evidentemente, no consiste en quitarse la vida, ni en «pensar» constantemente en torno a la muerte⁴¹. Consiste en asumir la vida desde la perspectiva que esta nada definitiva y última de todo ofrece. Hay una «manera de ser» que Heidegger deduce como propia de quien empuña su autenticidad desde la patencia de la muerte⁴². Esa actitud la llama Heidegger *Entschlossenheit*, que proviene del verbo *sich entschließen*, decidirse, tomar una resolución, y que podríamos traducir al castellano como *resolución, determinación o decisión* (en el sentido de «estar determinado o decidido a algo»). Para arribar a la noción de *Entschlossenheit* Heidegger da un largo rodeo a través de un análisis de la conciencia, muy rico e interesante, pero que no voy a repetir aquí dadas las limitaciones de este escrito, y que determina el un tanto barroco concepto formal que de la misma se hace en el § 60 de *Sein und Zeit: el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar «ser deudor»*⁴³. Baste con decir que la conciencia no es para Heidegger una «voz» que nos dice lo que está bien o mal (esa sería la interpretación «vulgar» de la conciencia), sino más bien el «silencio» de esa «nada» que se nos revela en la angustia⁴⁴ y que nos abre a lo que Heidegger llama nuestro «ser deudor» (*Schuldigsein*), donde lo de «deudor» se refiere al hecho de que el *Dasein* tiene siempre una «deuda» consigo mismo: lo que se «debe» a sí mismo el hombre es, constantemente, su propio ser. Es otra manera de decir

40 *Idem* («La muerte es la más peculiar posibilidad del 'ser ahí'. El 'ser relativamente a ella' abre al 'ser ahí' su más peculiar 'poder ser', aquel en el que va absolutamente el ser del 'ser ahí'. En él puede hacerse patente al 'ser ahí' que en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al uno, es decir, 'precurando' puede arrancarse en cada caso ya a él. Pero el comprender este 'poder' es lo que desemboza el fáctico 'estado de perdido' en la cotidianidad del 'uno mismo'». Traducción de Gaos).

41 *O. c.*, § 62, p. 309.

42 Esto, naturalmente, no es nada nuevo. Es un hecho conocido de la historia de la espiritualidad —no sólo cristiana—, el ejercitarse en la contemplación de la propia muerte y de la caducidad de todo para posibilitar la apertura del hombre religioso a lo que se considera la «esencia» eterna de las cosas o para urgir una conversión hacia aquella forma de vida que cada tradición considera más conducente para la felicidad.

43 Martin Heidegger, *o. c.*, § 60, pp. 296-297: *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*. En el texto: traducción de Gaos.

44 El análisis de la conciencia aparece en los §§ 54 al 60 de *Sein und Zeit*.

aquello que ya veíamos de que el *Dasein* «tiene que» darse continuamente «formas de ser» para ser viable. La «deuda» es, por una parte, ese constitutivo «desfondamiento radical» del hombre, en virtud del cual «no hay» nunca una manera de ser con la que ya vengamos «equipados» y garantice nuestro «éxito» vital. Tenemos que «invertir» constantemente proyectando y realizando maneras de ser en medio de la realidad. Pero, además, hay otro aspecto aún más radical. Porque por más que «paguemos», la deuda no sólo nunca estará saldada, sino que, además, es «impagable»: al final, esa «nada» desfondada viene por sus fueros en la muerte y devora la frágil «figura de realidad» que penosamente hemos hecho de nosotros mismos. De allí que Heidegger defina la *Entschlossenheit* como un «proyectarse silencioso y dispuesto a la angustia» desde y hacia el «más propio ser deudor». Y como la «deuda más propia» es precisamente la que le debemos a la muerte como posibilidad irrebasable que nos «embarga» la totalidad de la existencia, la *resolución* no es otra cosa que un mantenerse abierto y libre para ella. Es un «vivir de cara a la muerte» que nos «individualiza» y saca de la masificación de lo público para mostrarnos aquello que es el núcleo más real y verdadero de la existencia: su propia e íntima nihilidad.

Pero, ¿qué quiere decir, en concreto, vivir en y desde la *resolución*? Una vez experimentado el fondo «nadificante» de la vida en la angustia, tenemos que estar resueltos. Pero ¿decididamente resueltos a qué? ¿Cuál es el «contenido» de esa resolución, más allá de la «conciencia de la muerte»? Aquí Heidegger nos abandona. No nos dice a qué tenemos que decidirnos. Simplemente dirá dos cosas: primero, que la respuesta a esa pregunta se responde «fácticamente»; segundo, que no se trata de refugiarse en un retiro del mundo, sino de entregarse *sin ilusiones* en la resolución del «obrar»⁴⁵. En otras palabras, que el «contenido» de la resolución sólo se revela en el actuar concreto nacido de una decidida actitud de empuñar la vida desde la conciencia de su nihilidad radical. No se puede decir ni prescribir *cómo* se actúa a partir de la *Entschlossenheit*: sólo la acción misma es una *respuesta*. Lo que importa y se resalta en el actuar humano no es el contenido de las acciones que se «decidan», sino su cualificación misma como acciones «resueltas», liberadas de toda «ilusión». Aquí estamos, sin duda alguna, ante lo que Habermas llama el «decisionismo vacío» del Heidegger de *Sein und Zeit*. Pero que el pensamiento de Heidegger arribe a este puerto tan oscuro y tan confuso está muy lejos de ser una inconsecuencia. Es, por el contrario, un resultado muy consecuente, si se toman en cuenta las opciones teóricas que hemos venido rastreando muy sumariamente a lo largo de estas breves páginas. Veamos por qué.

En primer lugar, Heidegger vuelve a ontologizar una cierta visión valorativa de la vida. Ya lo había hecho al elevar, como vimos, una ética de la autenticidad

45 O. c., § 62, pp. 308 y 310.

dad a la categoría de «existenciario», esto es, de estructura dimensional radical del existir humano. Consecuentemente con eso, el «contenido material» de esa autenticidad tendrá también, necesariamente, carácter ontológico: si la vida humana se realiza en la autenticidad, y esta consiste en la «resolución» del estar libre desde y para el *ser-para-la-muerte*, en la apropiación de esa actitud «decidida» frente a la muerte se estará «ganando» la forma de ser más «originaria» del *Dasein*. Con un término que Heidegger sin duda alguna rechazaría, en esa manera de empuñar la vida estaría el «logro» de la existencia humana. Quiéralo o no, Heidegger está proponiendo así un cierto ideal valorativo. Y como quiera que una fenomenología más radical de la realidad humana mostraría que el horizonte «último» de la existencia no es, de ninguna manera, ser o no auténtico, sino «lograrse» o «malograrse», resulta que este esbozo de la autenticidad como resolución ante la muerte no puede poseer el carácter «originario» que Heidegger le adjudica, aún cuando podamos reconocer que la asunción de la muerte como dimensión constitutiva del hombre es ciertamente un gran aporte de Heidegger con consecuencias nada desdeñables para una reflexión sobre el logro de una «vida buena».

En segundo lugar, poner la muerte como horizonte del «actuar decidido» (*entschlossenes Handeln*) conduce, sin lugar a dudas, a un nihilismo moral. La ambigüedad en la que queda todo el asunto es obvia para cualquier lector avezado de *Sein und Zeit*. Y es que esa oscuridad en que queda oculto el contenido del actuar que se deriva de la «resolución» no es casual, sino justamente lo único que se puede sacar de allí sin afirmar explícitamente la necesidad del nihilismo. Porque si lo absoluto de la existencia humana es su «nihilidad» (*Nichtigkeit*) radical, su estar abocada irremisiblemente a la nada de la muerte, todo actuar humano, toda apropiación de posibilidades no será sino «caza de viento», como dice el *Qohelet*. Es decir, la vida no sería sino «una pasión inútil» como decían los existencialistas. Porque, independientemente de que se admita la creencia en una «vida más allá de la muerte» o en una «resurrección de la carne», como piensan muchas religiones, todo actuar humano se construye no (exclusivamente) desde la idea o la certeza de la muerte, sino desde y a través de la apropiación de posibilidades en orden a dotarse de una forma de ser cada vez más plena. Y esta intuición está ya en Heidegger cuando define a la existencia del hombre como un «estar referido a su propio ser», lo cual implica un irse «haciendo» mediante la apropiación de maneras de ser según la situación en la cual éste se encuentre. Definir al hombre como «existente» supone, entonces, un horizonte último de realización de una «totalidad» hipotética, que hace posible una «densificación» cada vez mayor del «ser» que se va haciendo de mano de nuestras decisiones. Heidegger también admite que ese horizonte totalizador existe, pero comprenderlo de manera «constructiva» no puede ser, si somos coherentes con su pensamiento, más que una «ilusión» del modo de ser «inauténtico» propio de la «coti-

dianidad». Lo admite también cuando conceptúa la existencia humana como un continuo «proyectarse» en posibilidades aún no realizadas, y cuando define a la *cura* como «totalidad estructural» del *Dasein*, como un «pre-serse» o proyectarse en el mundo ⁴⁶, lo cual quiere decir que lo que da unidad a la existencia es precisamente ese estar volcada a *curar* de sí mismo a través de la apropiación de posibilidades proyectadas en el futuro. Como siempre, sin embargo, Heidegger toma una opción teórica muy parcializada: porque, evidentemente, ese proyectarse en el futuro, ese irse haciendo a través de las formas de ser que uno se apropia en el decurso de su vida queda siempre irremediamente truncado por la inexorabilidad de la muerte. Eso es, naturalmente, irrefutable. El problema está en suponer que el *horizonte* de esa totalidad hipotética y eventual de la vida sea la nada de la muerte. El actuar humano necesita «medirse» desde una posibilidad radical de sí mismo que dote de sentido y le dé significado al «texto» de su vida, escrito con cada una de las posibilidades que escoge y hace suyas y con aquellas que rechaza y abandona. Esto no quiere decir que esa «regla de medida», ese ideal (sea éste vago o muy preciso, no importa ahora) sea un hecho «verificable». De hecho no lo es, lo cual no quiere decir que no sea «racional» o «razonable». Es más bien lo que el brillante teólogo uruguayo Juan Luis Segundo llama un «dato trascendente»: una cierta visión de la existencia y sus posibilidades últimas, de fuerte carácter valorativo, que le imprime un sentido y un significado a las acciones humanas ⁴⁷. Dichos «datos trascendentes» no son susceptibles de ser «probados» o «derivados» de la «pura razón» (de allí la denominación «trascendente»). Esos datos, generalmente vehiculados por la tradición que se entrega al hombre a medida que crece dentro de una cultura concreta, pueden ser objeto de aceptación crítica o a-crítica, pueden ser asumidos sin más, modificados responsablemente, cambiados por otros, etc. Lo que interesa es que el hombre siempre va a orientarse según ellos: son propuestas más o menos amplias de lo que debe ser el sentido último de una vida o aún del género humano. El hombre no se relaciona con ellos de manera meramente «conceptual», aunque puede y debe evaluar su razonabilidad. Pero, en definitiva, adoptará algunos en virtud no de su «coherencia» lógica o su verificabilidad empírica, sino a través de una actitud de confianza en ellos. Independientemente de que vengan vehiculados por una religión o tengan carácter «laico», esos valores últimos exigen no una certeza sino una apuesta: se *confía* en ellos y en el testimonio que otros hombres hacen de su valor y se adoptan como propios. En todo caso, esos «datos trascendentes» forman un *horizonte*, un *ideal* de la *plenitud* humana desde la cual se eva-

46 O. c., § 192, pp. 192-193.

47 Ver para ello el muy rico tomo de introducción metodológica a la Cristología de Segundo: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo I: Fe e Ideología*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

lúa en la praxis cotidiana la conveniencia o no de apropiarse o proyectar tal o cual posibilidad de ser. No es nada casual, entonces, que Aristóteles, por citar un ejemplo notable, mencione a la *eudaimonía* como «fin» que orienta la acción humana (independientemente de que después se equivoque al no ver la necesaria apertura radical de dicho «fin» y termine por reducirlo a una «ética» concreta y estrecha que ve el ideal de la existencia humana en la «vida teórica» o contemplativa). Cosa que retoma Xavier Zubiri al postular la *felicidad* como la «posibilidad radical» desde la cual el hombre dibuja y ensaya la apropiación de posibilidades que le van dando una «figura o forma de estar en la realidad». Sea como sea, esos «datos trascendentes» se refieren siempre a la *posibilidad*, aún hipotética, de una plenitud de la figura humana, de una «vida buena» realizada plenamente. No importa cómo se conceptúe: si como una «beatitud» ultraterrena o una resurrección o recapitulación de la carne y el mundo, o como la sociedad perfecta o una suerte de paz interior individual. Lo decisivo no es el carácter religioso o ateo, esperanzado o resignado, etc., que pueda tener, sino el mínimo *hecho* de la existencia innegable de un *horizonte* de virtual plenitud desde el cual el hombre proyecta y dibuja sus opciones y proyectos. Aquí es importante recalcar la noción de *horizonte*: no se trata tanto de constatar el contenido concreto de las «ideas de plenitud» que ha tenido el hombre (que son innumerables), sino la *apertura radical a ella* en cuanto «utopía» de la realización humana de la que dan testimonio fehaciente.

Naturalmente, la realidad de la muerte *problematiza* la existencia de este horizonte constitucional de lo humano. Digo lo *problematiza*, no lo niega, ni lo destruye. Aún sosteniendo el poder definitivo de la muerte sobre el hombre, es posible asumir una actitud de «fe» última en unos ciertos valores de la vida humana que la hagan digna de ser vivida y le confieran una cierta, aunque humilde, plenitud. Siempre ha existido un humanismo de estas características. En Heidegger, sin embargo, el horizonte de la muerte actúa como una aplanadora que anula la importancia radical de ese *otro* horizonte. Y si la muerte borra todo «dato trascendente», toda esperanza de «construir» algo a partir de sí mismo, la «apropiación de posibilidades» del «estar sobre sí» se vuelve ininteligible: nuestro estar arrojados en el mundo tendría como único sentido el actuar «decididamente», donde el valor estaría puesto no del lado del «contenido» de nuestras acciones, sino del lado del mero actuar en cuanto tal, «sin ilusión alguna», como Heidegger mismo se aventura a decir. Es, en el fondo, un «heroísmo de la acción por la acción», el cual, por cierto, y en una versión un poco más burda, sería muy del gusto de los fascismos de los años treinta y cuarenta. Recordemos incluso que Heidegger llega a decir que el ser «del que va» en la existencia es ese «poder ser» más propio del hombre que es el *ser-para-la-muerte...* Nótese que Heidegger mismo no puede escapar a la

necesidad de postular un «dato trascendente», un «valor último» que le de algún sentido al asunto de vivir: el valor que la acción «decidida» tiene *en sí mismo*, y el cual, a su vez, se dibuja muy precisamente como una *respuesta* a la forma «inauténtica» de ser que reina en el «mundo de lo público». Escondido detrás de la jerga retórica de la autenticidad nihilista de *Sein und Zeit* hay, de hecho, un «ideal» valorativo muy definido: destacarse, mediante el heroísmo del actuar resolutivo y decidido, de la gran masa «inauténtica». «Individualizarse» a través del arrojo que supone asumir el absurdo de una existencia que, en la angustia, nos revela su última nihilidad. Eso es ya un «horizonte» contra el cual se dibuja un ideal de plenitud humano que parece sacado de una novela de Jünger. Esto es un buen indicio del hecho de que se necesita aunque sea una mínima «regla de medida» que oriente las propias decisiones. Porque de lo contrario, cabría perfectamente preguntarse qué sentido tiene tanta «pasión inútil» si al final todo da más o menos lo mismo. Y si se responde con el mero «heroísmo de la acción», se abre la puerta para cualquier atrocidad, porque no hay manera de valorar y discernir entre el heroísmo de quien salva una vida (absurda, por cierto) y de quien se «individualiza» mostrando arrojo como combatiente en un ejército cuya misión es una guerra de exterminio.

Y, ciertamente, la muerte y la angustia que se experimenta ante ella en tanto vacío posible de la vida es algo perfectamente real. Pero de esta «contemplación sobre la muerte» no se sigue necesariamente la autenticidad heideggeriana. Puede seguirse una autenticidad distinta, incardinada dentro de los marcos de unas opciones nuevas y alternativas a las que presenta la inercia impersonal de lo social. Puede abrir la sensibilidad para el deseo de vivir una vida más plena que aquella que se nos ofrece desde lo meramente transmitido y rigidizado por lo «público». En innumerables tradiciones religiosas, por ejemplo, la meditación de la propia muerte tiene como fin despertar al sujeto y sacarlo de las limitadas fronteras de una subjetividad cerrada sobre sí misma, convencional y estrecha, para abrirlo a nuevas posibilidades más ricas y *plenas* para su existir. Posibilidades que se ofrecen en forma de nuevos valores y de nuevos horizontes de realización, nunca como meros decisionismos vacíos de contenido. Por otra parte, cabe también preguntarse si la *angustia* es el único «estado de ánimo originario». No sólo vemos que puede «abrirnos» a otra manera distinta de asumir la patencia de la muerte, sino que también es posible que haya otras experiencias propias de la intimidad humana que «abran» al hombre, por ejemplo, a una «esperanza contra toda esperanza». En este sentido, llama la atención la actitud de ciertos autores místicos, cuando invitan, precisamente, a una experiencia del «vacío» que no hace otra cosa que revelarles la *inconmensurabilidad absoluta* del sentido que lo llena todo y que, paradójicamente, escapa a cualquier intento de manipulación y verbalización humanas y conduce a una confiada esperanza en la cual

esa «nada» que experimentan es tal tan sólo en virtud de estar preñada de una plenitud que se nos escapa en nuestra limitación humana ⁴⁸.

En todo caso, poner como único horizonte del actuar humano la nada de la muerte es, por decir lo menos, una postura extremadamente parcializada e incompleta, que no sirve para comprender la totalidad del fenómeno ético. Porque el horizonte de la plenitud se impone aún cuando se problematice a partir de la experiencia de la muerte, del dolor o del sufrimiento. Más aún, el apostar por la posibilidad de un horizonte último de realización que llegue a superar el absurdo y la interrogación que la muerte le pone a la vida parece ser un motor constante que moviliza todo proyecto humano de creación cultural e individual. Como si hubiera una «pulsión» de inmortalidad en el hombre, un «deseo incolmable», siempre abierto, una suerte de secretísima y terca esperanza que evita que el hombre se derrumbe o se disuelva ante la patente banalidad de sus esfuerzos. Heidegger puede llamarlo «ilusión» si quiere, pero no veo ninguna razón para negar un hecho que no es menos patente que la muerte. Lo que quiero decir es que son ambos horizontes, problematizados el uno por el otro, los que de alguna manera dan cuenta de manera totalizante, del misterioso dinamismo del animal humano por empeñarse lograr una «vida buena». El horizonte de la muerte, parafraseando al Heidegger de *¿Qué es metafísica?*, no conduce tanto a la resolución de un actuar en el vacío de la nada, sino a preguntarnos *por qué nos empeñamos más bien en llegar a ser algo antes que hundirnos en la nada*.

Resumiendo: Heidegger arruina las ricas posibilidades teóricas que *Sein und Zeit* pudiese tener para una reflexión en torno a la fundamentación antropológica del fenómeno ético al no ver con claridad que la opción por las categorías de «autenticidad» e «inautenticidad» es posterior, en el orden de la fundamentación, a otras dos posibilidades radicales de sí mismo en las que el hombre se encuentra instalado: lograrse o malograrse. Eso lo conduce a ontologizar una ética concreta, la ética de la autenticidad, la cual, además, deriva en un decisionismo vacío y nihilista al conceptuar la «autenticidad» como un vivir desde la patencia del *ser-para-la-muerte* y olvidar que el hombre es *también* un *ser-para-la-plenitud-de-sí*. De esta forma, Heidegger desperdicia una concepción que retrotrae el fenómeno de lo ético a sus raíces ontológicas y antropológicas «originarias»: la idea de que lo que nos hace humanos no es ni nuestra «razón», ni nuestro «lenguaje», ni el «caminar erguidos», sino el hecho de que nuestra organización psico-física nos lleva a carecer de una «forma de ser» que garantice efectivamente nuestra viabilidad como especie y como individuos, lo cual nos obliga a «estar sobre nuestro propio ser», impelidos a hacernos por medio de la creación y apropiación de las posibilidades que van moldeando nuestras infinitas

48 Véase, por ejemplo, san Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, II, c. 5, n. 2-3, 5.

«figuras de realidad». En este sentido, la cultura, en cuanto objetivación social de formas de ser ya apropiadas, tiene la misma raíz que las «normas» morales, objetivación de la «experiencia» ética del hombre en cuanto saber sobre la conveniencia o no de determinadas opciones prácticas. Este lado «positivo» de lo social-cultural queda totalmente escamoteado por la visión heideggeriana de lo «público» como mundo de la «inautenticidad» que le «roba» al *Dasein* la posibilidad de apropiarse de su ser más auténtico. En efecto, puede que se lo «robe», pero antes le da también las posibilidades para poder hacer algo de sí mismo. En descargo de Heidegger, y para finalizar, diría también que *Sein und Zeit* es una cantera de intuiciones muy poderosas mezcladas con otras que no lo son tanto, como hemos visto. Particularmente valiosas y prometedoras me parecen la idea de la *Erschlossenheit* o apertura constitucional del *Dasein* hacia sí mismo y al mundo, de indudable valor para plantear una filosofía que salga del dualismo sujeto-objeto de la modernidad; así como también la reflexión en torno al hombre como un ser que, necesariamente, está siempre ya instalado en una interpretación del mundo y en un mundo de sentido que, por una parte, le viene dado y que, por la otra, está impelido a crear y modificar. Las virtualidades de esta concepción del hombre como un «animal hermenéutico» para la ética y la teoría de los valores son también, a mi modo de ver, muy prometedoras y merecen una atención más profunda de la que hasta ahora le ha sido prestada.

NELSON TEPEDINO