

RESPONSABILIDAD, PERSPECTIVA ÉTICA DE SER Y TIEMPO¹

El propósito de esta breve investigación es poner de relieve que la primera gran obra de M. Heidegger no simplemente ofrece puntos de vista que pueden ser incorporados subsidiariamente a una determinada concepción ética. Bajo este aspecto es innegable que los análisis heideggerianos sobre ser-en-el-mundo, los estados de ánimo en general, el cuidado (*Sorge*), la conciencia (*Gewissen*), o la historicidad (*Geschichtlichkeit*) dan que pensar a la hora de afrontar cuestiones éticas, aunque en sí mismos más bien no parecen descubrir intención ética alguna.

Tampoco se trata sólo de que algún capítulo de esta obra, como aquéllos en los que se habla prioritariamente de la llamada de la conciencia o de la culpa (cf. S.Z., §§ 54-60), tenga, al margen de la que pueda ser la intención del autor, connotaciones éticas, o que pueda al menos ser interpretado en tal sentido.

Lo que se pretende es poner de manifiesto que *Ser y Tiempo* en sus puntos fundamentales puede ser interpretado bajo un punto de vista ético, lo que a su vez presupone que dicha obra implica en sí misma una determinada concepción ética, la cual por consiguiente no viene sobreañadida desde fuera ni es simple resultado de intereses o modos de ver simplemente subjetivos. Si es así, la importancia de Heidegger para la Ética es mucho mayor que lo que hubiera supuesto un tratado sobre el tema. Como a su vez, la problematización que pudiera haber no sería la que presuntamente se desprende de no haber escrito tal tratado, sino que habría que buscarla en los contenidos éticos concretos o en las consecuencias que de ellos se derivan.

¹ Las referencias a esta obra se hacen bajo la sigla S.Z., equivalente a: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10ª edición, Tübingen 1963.

Contra la pretensión aquí enunciada se reafirma un firme prejuicio, que de forma general viene a expresar explícita o tácitamente la convicción justamente opuesta de que desde la filosofía de Heidegger no es posible construir una concepción ética consistente. Tal prejuicio tendría más concretamente una triple manifestación. Por una parte, el hecho de que Heidegger no haya elaborado explícitamente una doctrina ética, lejos de ser casual, se debe a que la concepción desarrollada en *Ser y Tiempo*, además de no apoyarse en ningún principio firme y explícito, y de no abrirse en consecuencia tampoco a ningún principio sólido en el terreno de la praxis, se limita a proporcionar análisis fenomenológicos, válidos en el mejor de los casos para la exposición y comprensión de lo que «es», pero estériles respecto de la determinación de lo que debe ser. En segundo lugar, la concepción de *Ser y Tiempo*, caso de ser aplicada a cuestiones éticas, lleva inequívocamente a un callejón sin salida, bien bajo el aspecto «material», en cuanto que es neutra o indiferente respecto de cualquier contenido, y en ese sentido, indefinible éticamente, bien bajo el aspecto «formal», en cuanto que la actitud a que puede llevar la estructura más radical del *Dasein*, la decisión (*Entschlossenheit*) es en todo caso opaca, sea porque el solipsismo que lleva implícito le impide abrirse a cualquier tipo de comunicación humana², fundamental en toda concepción ética, sea porque en último término es expresión de un comportamiento de signo decisionista, impermeable a toda legitimación racional³. En tercer lugar, la concepción de *Ser y Tiempo* sintoniza según algunos con una «ética» política próxima al nazismo o fomentadora del mismo en mayor o menor medida, lo cual vendría a descalificar en la misma medida no sólo tal concepción ética, sino la filosofía entera de Heidegger⁴.

2 Es lo que C.F. Gethmann llama «*methodischen Solipsismus*», que no es, según él, coherente con el análisis existencial del propio Heidegger. Cf. «*Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*», en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1988, p. 167.

3 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, p. 168s. El autor, que considera *Sein und Zeit* como la obra de filosofía alemana más importante desde *Phänomenologie des Geistes* y que, por otra parte, afirma tener muy poco sentido para las cuestiones del ser y similares, no duda en rechazar globalmente la filosofía de Heidegger desde supuestos ajenos por completo a aquél y sin exponer a fondo ni un solo concepto. Una doble contradicción, si bien se mira. ¿Qué importancia puede tener una obra que sólo merece el rechazo? ¿Y para qué hablar si quiera de Heidegger si se declara no tener el menor interés por la cuestión del ser? Uno puede en todo caso preguntarse si la actitud de Habermas no es la propia de un decisionismo descarnado, enteramente gratuito.

4 Quienes invocando las conexiones, innegables, de Heidegger con el nacionalsocialismo se han dado prisa en enterrarle, han tenido que estremecerse al ver que, para desaparecer en la marea de lo insignificante, sus propios escritos no necesitaban siquiera de ningún enterrador, sin poder en modo alguno evitar por otra parte que la obra del filósofo entrara a formar parte de la galería de los grandes clásicos. Esa polémica ha tenido en todo caso el efecto de que, amparándose en ella, «curas y barberos» pretendan una vez más legitimar su propia pereza mental.

A este prejuicio contra cualquier pretensión de extraer de la filosofía de Heidegger, muy especialmente de *Ser y Tiempo*, una concepción ética consistente, no cabe contestar polémicamente, sino que es preciso adoptar ante él la actitud que corresponde a la «voluntad de verdad», decidida a dejarse guiar únicamente por la cosa misma, es decir, a dejar hablar a la obra en cuestión. Y puesto que estamos todos en mayor o menor grado bajo la sombra de las filosofías de la sospecha, convendría sospechar de tales filosofías y volver, ingenuamente incluso, a los textos en los que la cosa se hace valer. Las grandes filosofías —la de Heidegger lo es sin duda alguna— se caracterizan entre otras cosas porque hablan una y otra vez de nuevo, porque siempre tienen algo que decir o, dicho de otra forma, porque a través de ellas habla la verdad misma⁵.

Hace ya muchos años M. Müller llamaba la atención sobre el carácter ético de la filosofía de Heidegger, hasta el punto de que es ésa la razón de la ausencia, en el filósofo germano, de un tratado especial dedicado a la Ética. «Todas estas determinaciones hacen ver cómo el pensamiento de Heidegger implica permanentemente una Ética, de tal forma que su exposición *aparte* se revela como superflua, incluso como carente de sentido. Bajo este aspecto, la *Carta sobre el humanismo* fue por de pronto una respuesta a la pregunta de Jean Beaufret a Heidegger acerca de cuándo éste pensaba escribir y publicar una ética⁶. M. Müller se refiere prioritariamente al llamado «segundo Heidegger»,

5 De las grandes filosofías ha dejado escrito Heidegger: «Son montañas elevadas, tanto que a ellas no se asciende ni se puede ascender. Pero proporcionan al terreno lo que tiene de más alto y remiten a las rocas en las que aquél se asienta. Están ahí como puntos de orientación, y forman en cada caso el campo visual. Son el soporte de la visión y del ocultamiento. ¿Cuándo son tales montañas lo que son? Ciertamente no, cuando presuntamente hemos subido a ellas y las hemos escalado. Solamente, cuando están ahí verdaderamente, frente a nosotros y frente al terreno. Pero qué pocos son capaces de hacer surgir, en la tranquilidad de la sierra, la más viva elevación, y de tener su estancia en el ámbito de la sobre-elevación. La auténtica discusión del pensamiento tiene que aspirar sólc a esto.

La discusión con las grandes filosofías —como actitudes metafísicas fundamentales dentro de la Historia de la cuestión orientadora— tiene que ser planteada de forma que cada filosofía, como filosofía esencial, llegue a estar como montaña entre montañas y de este modo adquiera consistencia lo que es más esencial en ella». *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt 1989, p. 187. El texto representa, en su forma figurada, toda una alternativa a la concepción de Hegel acerca de la relación entre filosofía y filosofías. Sobre la configuración primera de este tema, cf. G. W. F. Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid 1990, *Introducción de M^a del Carmen Paredes Martín*, p. XXXVII ss. De la misma autora, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca 1987, pp. 175s.

6 Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3ª edic. Heidelberg 1964, p. 42. Sobre la conexión de la segunda etapa del pensamiento de Heidegger con la filosofía práctica, cf. R. Maurer, «Von Heidegger zur praktischen Philosophie», en M. Riedel (ed.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, pp. 415-454, sobre todo 433ss. Un planteamiento general de la Ética en Heidegger en el contexto de la filosofía de la existencia puede verse en H. Fahrnoach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt 1970. Para una exposición más promenorizada y a fondo, cf. B. Sitter, *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*, Freiburg 1975.

como puede verse por el contexto inmediato de las palabras citadas: «¿Pero cómo puede el hombre ser "Da-Sein"? ¿Lo puede por su propio impulso, poder y fuerza? ¿Lo puede en la penetración hacia sí mismo? ¿En el despliegue de sus capacidades y potencias? ¿En la explicitación de lo implícito en cuanto desarrollo auténtico y propio? Solamente en el servicio, en la humildad y en la obediencia puede el ser ahí (*Dasein*) ser él mismo. Lo que es, lo es en virtud del ser. Este se crea en el hombre su ahí (*Da*) y crea al hombre como su ahí (*Da*)»⁷.

La perspectiva que en lo que sigue se va a desarrollar es, como corresponde a *Ser y Tiempo*, aquélla en la que el hombre se hace cargo de su ser propio y se responsabiliza de él⁸. Dicho de otra forma: El hombre es interpelado (*in Anspruch genommen*) a ejercer plenamente su responsabilidad (*Verantwortung*) respecto del propio ser que le ha sido confiado (*überantwortet*). El procedimiento a seguir no consiste en definir de antemano qué se entiende por Ética e intentar luego comprobar hasta qué punto los contenidos correspondientes se encuentran en la obra de Heidegger⁹. Tal procedimiento es más bien estéril, pues aparte de que el recurso a la definición es sumamente problemático en Filosofía¹⁰ en este caso sólo se podría lograr a partir de concepciones consabidas, de algún modo clásicas, de Aristóteles o de Kant, por ejemplo, con lo cual se estaría prejuzgando que Heidegger es más o menos válido sólo en relación a aquéllos, en cuanto coincide con ellos o discrepa de ellos. En todo caso, la medida y criterio de lo ético estarían prefijados. Aquí se parte de algo indeterminado que sólo puede concretarse y por tanto legitimarse en el proceso de su propia configuración¹¹. Y por lo demás, se toma como punto de vista orientador,

7 *I.c.*

8 De la importancia del concepto de responsabilidad en la Ética desde perspectivas no ajenas al propio Heidegger dan idea las obras siguientes: W. Schulz, *Die Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972. Dedicada el último capítulo a cuestiones éticas bajo el título «Verantwortung»; W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt 1972 (Es la tercera edición, que reproduce la primera de 1933); H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979; *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1985.

9 Un balance de problemas y resultados en torno a la filosofía práctica puede verse en: M. Riedel (ed.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben; II: Rezeption. Argumentation. Diskussion, Freiburg 1972 y 1974. G. Meggle (ed.), *Analytische Handlungstheorie*. I: Handlungsbeschreibungen. II: Handlungserklärungen, Frankfurt 1985. W. Edelstein y G. Nunner-Winkler (eds.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt 1986. H. M. Baumgartner (ed.), *Prinzip Freiheit*, Freiburg/München 1979. W. Götz, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

10 Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, edición de Lasson II, Hamburg 1968, p. 451ss.

11 Sobre la importancia metodológica de la indeterminación en el comienzo (*Anfang*) del conocimiento filosófico basta tener en cuenta la estructura de la *Fenomenología del Espíritu*, de la

más que ilustrador, la *epimeleia* platónica¹², difícilmente soslayable en cualquier intento de construcción de una concepción ética y que por otra parte es sin duda conciliable con el inicial punto de partida de la responsabilidad a que antes se ha hecho referencia.

Sein und Zeit admite, de principio al fin, una «lectura» ética, en el sentido de que *acentúa al máximo el sentido de la responsabilidad hacia el propio ser*. Al máximo, i.e., radicalmente. Está en juego ser o no ser, y no simplemente ser esto o lo otro, ser mejor o peor. Como muestra, pueden aducirse una serie de textos que discurren a lo largo de la obra y que a la vez tienen un relieve especial en el contexto. Siendo cada uno distinto y en ningún caso homologable a los demás, en todos ellos se deja percibir la hondura de la responsabilidad ante el propio ser:

«El ser ahí (*Dasein*) es un ente que no solamente aparece entre otros entes. Más bien está caracterizado ónticamente por el hecho de que a este ente en su ser le va este ser mismo» (S.Z. 12).

«El ser que para este ente está en juego en su ser es en cada caso el mío. (...) Por ello el ser ahí no se deja comprender nunca ontológicamente como caso y ejemplar de un género de entes en cuanto dados. A este ente su ser le es válido de igual manera» (*gleichgültig*). Mirado con precisión, «es» de forma que su ser no le puede ser ni indiferente ni lo contrario. De conformidad con el carácter de *lo mío en cada caso (Jemeinigkeit)* de este ente, la interpelación del ser ahí tiene por ello que condecir siempre el pronombre *personal*: «yo soy», «tú eres». (S.Z.,42)

«Este ente (el ser ahí) puede "elegirse" a sí mismo, ganarse, y puede perderse, valga decir, no ganarse nunca y ganarse sólo en apariencia» (I.c.)

«El ser ahí, entendido ontológicamente, es cuidado (*Sorge*)» (S.Z.,57).

«La sustancia del hombre no es el espíritu en cuanto síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*» (S.Z.,117).

«El ser en relación a otros no es solamente una respectividad de ser (*Seinsbezug*) autónoma e irreductible; en cuanto "ser con" (*Mitsein*) está siendo ya con el ser del ser ahí» (S.Z.,125).

Ciencia de la Lógica y de la Enciclopedia. Véanse las reflexiones explícitas de Hegel sobre todo en *Wissenschaft der Logik I*, p. 51ss.

12 H. Kuhn ha tenido este concepto como referencia constante a lo largo de su obra, hasta el punto de que puso este término griego como título de una serie de publicaciones dirigidas por él. Véase por otra parte G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 4ª edic. Frankfurt 1973.

«Pero puesto que el "se" (*Man*)¹³ impone de antemano todo juicio y toda decisión, sustrae en cada caso al ser ahí la responsabilidad» (S.Z.,127).

«Cada uno es el otro y ninguno es él mismo. El uno (*Man*) con el que se responde a la pregunta por el *quién* del ser ahí cotidiano, es el *nadie*, al que se ha entregado ya de antemano todo ser ahí en el estar entre otros» (S.Z.,128).

«*Por de pronto* no "soy" "yo" en el sentido del sí mismo propio, sino los otros en la forma del "se". Desde éste y como éste me soy "dado" por de pronto a mí "mismo". Por de pronto el ser ahí es "uno" y sigue siéndolo en la mayoría de los casos» (S.Z.,129).

«...El ser del ser ahí puede irrumpir como el hecho desnudo de que es y ha de ser. El hecho puro de que es se muestra, el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad» (S.Z.,134).

«La expresión "proyección" (*Geworfenheit*)¹⁴ debe indicar la *facticidad de la responsabilización* (*die Faktizität der Überantwortung*)¹⁵ (S.Z.,135).

«El "ser ahí" es ser posible del que él mismo se ha responsabilizado (*ihm selbst überantwortetes Möglichisein*), es *posibilidad proyectada* (*geworfene*) *por completo*» (S. Z., 144).

«El ser ahí está pro-yectado a la forma de ser del proyectar... En cuanto ser ahí se ha proyectado ya en cada caso y, mientras es, es proyectando» (S.Z.,145).

«Al ser ahí en su ser cabe el mundo y en su ser con los demás le va su mismo poder ser más propio» (S.Z.,181).

«La angustia singulariza al ser ahí en su ser en el mundo más propio» (S. Z., 187). «La angustia singulariza y abre así el ser ahí como *solus ipse*» (S.Z.,188).

«El ser ahí es un ente al que en su ser le va este ser mismo» (S.Z.,191).

«Teoría y praxis son posibilidades de ser de un ente, cuyo ser ha de ser determinado como cuidado» (S.Z.,193).

«En el fenómeno del querer se traduce la subyacente totalidad del cuidado» (S. Z., 194).

«*La sustancia del hombre es la existencia*» (S.Z.,212).

13 «*Man*» lo traduzco por «se» o por «uno», según el contexto concreto.

14 Esta traducción es sin duda problemática, pero no lo son menos otras, como «estado de yecto», «estado de arrojado», «arrojamiento»... Con el término «proyección» se está pensando en dos cosas : a) en algo que es ya real como resultado de un proyecto, que puede a su vez implicar los más variados factores; b) en el hecho de que tal resultado ofrece a la vez posibilidades para nuevos proyectos.

«*Entwurf*» se traduce aquí por «proyecto», «*entworfen*» por «proyectado» y «*geworfen*» por «pro-yectado».

15 Por «responsabilización» (*Überantwortung*) se entiende el doble hecho de que el ser propio le está confiado (*überantwortet*) al ser ahí, a su responsabilidad y de que el ser ahí se hace cargo, quiera o no, de ese mismo ser.

«En el morir se pone de manifiesto que la muerte se constituye ontológicamente por ser en cada caso la mía propia y por la existencia» (S.Z.,240).

«El ser ahí, en cuanto él mismo, tiene que *llegar a ser*, es decir, tiene que ser lo que aún no es» (S.Z.,243).

«La muerte es la posibilidad *más propia* del ser ahí...no pertenece indiferentemente al ser ahí propio, sino que lo *reivindica como singular*...singulariza al ser ahí en sí mismo» (S.Z.,263).

«Recuperar la elección significa elegir la elección, decidirse por un poder ser desde el sí mismo propio» (S.Z.,268).

«Perdiéndose en la publicidad del uno en sus habladurías, el ser ahí, al escuchar al uno mismo, desoye al sí mismo propio» (S.Z.,271).

«La llamada (de la conciencia) es un llamar previo del ser ahí a sus posibilidades más propias» (S.Z.,273).

«En la conciencia el ser ahí se llama a sí mismo» (S. Z., 275). «*La conciencia se manifiesta como la llamada del cuidado* : el llamador es el ser ahí angustiándose en la proyección ("ser ya en...") por su poder ser» (S.Z.,277).

«Ser deudor no resulta de un endeudamiento, sino al contrario: éste sólo se hace posible sobre la base de un ser deudor originario» (S.Z.,284).

«El ser ahí como tal es deudor» (S.Z.,285).

«Este ser deudor esencial es con el mismo grado de originariedad la condición de posibilidad de lo moralmente bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de sus configuraciones fácticamente posibles» (S.Z.,286).

«Comprendiendo la llamada [de la conciencia] el ser ahí deja al sí mismo más propio *obrar en sí* desde el poder ser que ha elegido. Solo así puede ser responsable» (S.Z.,288).

«Compresión existencial significa proyectarse en la posibilidad fáctica más propia en cada caso» (S.Z.,295).

«La comprensión de la llamada abre el propio ser ahí en lo inhóspito de su singularización» (S.Z., 295/6).

«La llamada coloca ante el permanente "ser deudor" y rescata de este modo al sí mismo de las ruidosas habladurías de la comprensividad del uno» (S.Z.,296).

«En la decisión le va al ser ahí su poder ser más propio» (S.Z.,299).

«La situación es el *Da* abierto en cada caso en la decisión» (S. Z., 299).

«*El ente que somos en cada caso es ontológicamente lo más lejano*» (S.Z.,311).

«*Temporalidad se desvela como el sentido del cuidado auténtico*» (S.Z.,326).

«El autoprojectarse al "por mor de sí mismo", que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad» (S.Z.,327).

«El auténtico ser para la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del ser ahí» (S.Z.,386).

«Todo comportamiento del ser ahí debe ser interpretado a partir de su ser, es decir, a partir de la temporalidad» (S.Z.,404/5).

A pesar de lo inusitada que resulta en un trabajo de esta índole, esta recopilación de textos, por lo demás sólo indicativa, tiene sentido, no ya porque aduce una serie de puntos, con los correspondientes matices, en torno a una idea central, sino más bien porque ofrece una imagen de la insistencia y de la densidad de tal idea. La exposición de los contenidos y el desarrollo de las implicaciones inherentes a los textos supondrían ciertamente amplios capítulos de una interpretación acerca del significado y alcance de *Ser y Tiempo*. Aquí interesa únicamente espigar unas cuantas tesis que enmarquen el desarrollo ulterior: 1) Al ente que es el ser-ahí (*Da-Sein*) —al que en un escrito de esta misma época Heidegger llama «el hombre esencial»¹⁶— le va en su ser este ser mismo. El hombre, con otras palabras, tiene paradójicamente que ser eso que ya es. En este sentido, lo que es o está siendo, está aún por ser. Esta vuelta del hombre sobre su ser para serlo, por así decirlo, en segunda potencia, se radicaliza bajo un doble aspecto: porque ese ser que el hombre está llamado a ser no es un «caso» individualizado de una estructura general, sino siempre y en todo caso mi ser. El ser está en este sentido personalizado, se realiza siempre en primera persona. Por otra parte, ese ser siempre mío, lo es en cada caso y sobre todo en una determinada situación, lo cual acentúa la idea de que al hombre le está confiado su propio ser en su más estricta individualidad. Este rasgo fundamental acompaña al ser ahí en todas sus manifestaciones.

2) Que al ser ahí le vaya su propio ser o que para él, en todo lo que «es» y hace, se trate de su ser, significa que puede y tiene que elegirse a sí mismo, de forma que en esa elección puede lograr su ser —y con ello lograrse a sí mismo— o puede perderse, puede no lograrse en absoluto o lograrse sólo en apariencia.

3) Ambos aspectos —el segundo es en realidad una radicalización, es decir, razón de ser del primero— confluyen en que al ser ahí le está confiado su propio ser y que por tanto se responsabiliza de él. Esto a su vez tiene dos implicaciones: la responsabilidad es constitutiva, lo que quiere decir que incluso la no asunción de la responsabilidad es una forma negativa de la misma. No querer

16 M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt 1983, p. 413.

ser responsable es querer no serlo, lo que implica ser responsable de la propia irresponsabilidad. 4) Esta responsabilidad fundamental se ejerce de dos maneras: bajo la forma general del cuidado (*Sorge*), de la ocupación con las cosas y de la procuración de las mismas, así como bajo la más concreta de la asistencia (*Fürsorge*), en definitiva, del cuidado de sí mismo y de los demás, y bajo la forma del proyecto, que a su vez es siempre proyecto de posibilidades determinadas y, sobre todo de manera más radical y concreta, proyecto de las posibilidades más propias, es decir, proyecto de ser sí mismo o autoproyección. 5) La angustia, que tiene ante todo su raíz en el hecho de que el hombre ha de asumir la responsabilidad absoluta del propio ser, tiene como efecto la singularización máxima, así como la muerte, «posibilidad más propia del ser ahí» hace que éste, a la vez que abierto, esté cerrado sobre sí mismo. 6) Por su parte, la conciencia llama al hombre no simplemente a la realización de estas o aquellas posibilidades o proyectos, sino que le llama ante todo a ser él mismo; así como, en consecuencia con esto, el hombre está en deuda esencial consigo mismo en cuanto que, llamado por la conciencia a la posibilidad más propia de ser él mismo, no es aún, en todo caso nunca de forma plena, aquello que debe ser¹⁷. En resumen, la concentración del hombre sobre su ser propio, el tener que elegirlo; la responsabilidad incondicionada ante el mismo, el proyecto de las propias posibilidades; la angustia y la muerte como indicadores de que el hombre tiene ineludiblemente que decidirse por el ser propio que ha de ser; el hecho, por fin, de que la conciencia le pone ante su propio endeudamiento esencial, todo esto se condensa en algo tan sencillo como que el hombre ha de responder de sí mismo —no simplemente de esta o aquella acción— ante sí mismo, no sólo ante esta o aquella norma, o ante un «legislador» supremo. Ni aquella ni éste son puestos en cuestión, pero quedan insertos en la órbita de la respuesta que el ser ahí da de sí ante sí mismo.

Esta responsabilidad hacia el propio ser no es una simple obligación moral, que se cumple o no. Es una característica ontológica que como tal se da siempre, sea positiva o negativamente. Por lo demás, esta actitud de radical responsabilidad no es de signo solipsista¹⁸. Sino que está de antemano y constitutivamente vertida hacia el mundo, y muy especialmente hacia los demás. El mundo, que es siempre el mundo de cada uno, es en sí mismo ya un mundo comparti-

17 Cfr. S.Z., p. 145. Heidegger no utiliza aquí el término «deber ser», pero los conceptos que están en juego se dejan interpretar en ese sentido.

18 La tesis de G. F. Gethmann (cfr. supra, nota 2) difícilmente podría explicar la conexión esencial de «*Entschlossenheit*» con «*Erschlossenheit*», cfr. S.Z., p. 296ss.

do: «El mundo del ser ahí es *mundo-con (Mitwelt)*. El ser-en es *ser-con* otros. El ser en sí intramundano de éstos es *ser ahí con (Mitdasein)*» (S.Z.,118). Por esta razón la comprensión que se tiene del ser y del mundo está mediada por la comprensión que se tiene de los demás. Precisamente, en el mismo contexto en que Heidegger se reafirma en que el ser más propio del ser ahí «es el *ser por mor del cual* el ser ahí mismo es como es» (S.Z.,123), dice inequívocamente que «al ser del ser ahí es inherente ser con otros», siendo en este sentido, a la vez que por mor de sí mismo, «esencialmente por mor de otros», habría que añadir que con la misma originariedad, hasta el punto de que incluso en los casos en que el ser ahí no se vuelve a los demás, piensa no necesitarlos, o simplemente está privado de ellos, «es en la forma del ser con», estando en consecuencia los demás «en su ser ahí ya abiertos» (*in ihrem Dasein schon erschlossen*) desde la perspectiva del ser con¹⁹.

El carácter fundamental de la presencia de los demás llega al punto de ser elemento constituyente del significado que el mundo tiene en cada caso para el ser ahí. El modo como las cosas en su calidad de útiles nos salen al paso en el entorno no es separable a su vez del modo como se nos hace presente «el ser ahí con» (*Mitdasein*) de otros. Estos, lejos de ser una especie de sujetos que flotan libremente en el vacío, se hacen presentes a su vez como «seres ahí con», que entran a formar parte del ser ahí en cuestión, así como del significado que para éste tienen tanto el mundo mismo como los útiles dentro de él (S.Z.,123). La apertura a los demás, en tanto ingrediente fundamental de la constitución del ser propio de cada uno, difícilmente podría ser más acentuada²⁰. «Puesto que el ser del ser ahí es ser con (*Mitsein*), la comprensión que del ser tiene el

19 En el contexto y en el clima de las reflexiones del Heidegger de estos años elaboró K. Löwith su «*Habilitationsschrift*», que apareció publicada bajo el título: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), 2ª edic. Darmstadt 1969.

20 Sobre el lugar que ocupa Heidegger en el «pensamiento dialógico», cf. H. H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970. Su concepción al respecto arranca en todo caso de las tesis que por esa época Husserl tenía ya elaboradas sobre la apertura constitutiva del yo al ámbito de la intersubjetividad. Cabe recordar aquí las más relevantes en esta línea: 1) En la vida de la conciencia pura, es decir, en el plano fenomenológico-transcendental, «el mundo» se experimenta siempre incluyendo a los otros, cf. *Cartesianische Meditationen*, Haag 1963, § 42. 2) «La teoría transcendental de la experiencia del extraño» implica que no hay mundo objetivo sin los otros, porque la experiencia del mundo incluye objetos espirituales y culturales que remiten a sujetos extraños, § 43. 3) Al mismo tiempo, tal teoría transcendental tiene su soporte en «lo que me es propio» (*das Mir-Eigene*) como algo que perteneciéndome a mí mismo, se basa sin embargo en el concepto del otro en cuanto que lo presupone, § 46. 4) «Lo que me es propio», a la vez que dado para mí perceptivamente, me está dado de forma originaria, § 46. 5) El mundo mismo aparece ahora como inherente al contenido concreto del *ego*, como algo que le es propio, § 47. Es lo que Husserl llama transcendencia primordial, en la cual se funda la transcendencia del mundo objetivo. El paso de aquella a ésta comporta el paso de la «*Einfühlung*» a la «*Erfahrung*», § 48. 6) Los otros, a los que el yo se encuentra constitutivamente abierto, no aparecen aislados, sino en una comunidad. Coherentemente, el otro se caracteriza como un ser-con-ahí (*Mit da*), § 49.

ser ahí implica la comprensión de otros». Tal comprensión es tanto más importante cuanto que no es un conocimiento reflejo, sino «un modo de ser originariamente existencial». (S.Z.,124). La apertura a los demás, lejos de ser opaca, está pues inscrita en la autotransparencia, mayor o menor, nunca por supuesto completa, del ser ahí (cfr. S.Z.,144 y 146).

Esa doble dimensión de la apertura a los demás, la ontológica y la comprensiva, van indisolublemente unidas y tienen para Heidegger tal hondura que se niega a considerarlas como simple relación, por fundamental que esta sea. «El ser vuelto a otros (*Das Sein zu Anderen*) no es sólo una respectividad del ser (*Seinsbezug*), sino que en cuanto ser con el ser del ser ahí esta respectividad está siendo ya» (S.Z.,125). En todo caso, son dos las vertientes a las que se proyecta por igual la responsabilidad: la propia mismidad e inseparablemente de ella la mismidad de los demás.

Esta apertura a los otros afecta de tal forma a la raíz del ser propio del hombre que su actividad tanto teórica como práctica se encuentra polarizada hacia lo que Heidegger llama «dominio de los otros» (*Herrschaft der Anderen*, S.Z.,126), está vertida hacia lo que los demás imponen, es en realidad un reflejo de lo que se piensa, se dice, se hace, etc. Es la «dictadura» de lo que en más de un caso Heidegger llama «publicidad» (*Öffenblichkeit*), del «uno» o del «se» (*Man*).

Respecto tanto del método como del contenido se advierte un vaivén que va de un extremo a otro: de la postulada mismidad radical al perdimiento en el anonimato de lo público, de forma sin embargo que lo verdaderamente real parece ser esto último. Este vaivén, que no es en rigor dialéctico, se observa a lo largo de la obra y tiene distintos estratos y niveles, como se irá viendo.

El «*Man*», esa especie de fuerza impersonal de los modos de ser y de hacer que tienen vigencia, impone en cada caso al hombre los criterios y las decisiones correspondientes. En la misma medida le sustrae su propia responsabilidad (cf. S.Z.,127). Con otras palabras, el ser ahí no puede responder de lo que piensa, dice o hace, porque todo esto no es sino un reflejo de lo que le dicta el «se» (*Man*), que en ese sentido ejerce en rigor y despliega una auténtica dictadura (cf. S.Z., 126). De hecho, afecta a la raíz del ser ahí que se ve así desposeído de su propio ser. «Cada uno es el otro y nadie es él mismo» (S.Z.,128).

En consecuencia, es imposible que la mismidad en general, tanto la propia como la ajena, tanto la de cada uno como la de los demás, se encuentre a sí misma en los modos de ser imperantes. Por el contrario, «se es —cada uno es— en la forma de la falta de consistencia y autenticidad» (I.c.). ¿Qué queda entonces del reiterado «sí mismo», del ser más propio del ser ahí? ¿Es algo más

que un postulado vacío? «Por de pronto "soy" no "yo" en el sentido del sí mismo, sino los otros en la forma del "se". Desde éste y en cuanto éste me soy "dado" por de pronto a mí "mismo". Por de pronto, el ser ahí es "se" y permanece así en la mayoría de los casos» (S.Z., 129).

Y sin embargo no se puede diagnosticar la despersonalización sino desde la personalidad, como tampoco se puede hablar de extrañamiento o abandono y perdimiento en los otros sino desde el supuesto de la propia mismidad. Esta sigue, pues, presente. Aunque el ser ahí no se puede sustraer a la vigencia de lo colectivo e impersonal, Heidegger pretende hacer valer la mismidad, su ser propio, no ya como postulado, sino como ineludible e irreductible estructura existencial.

De alguien que se encuentra en una situación angustiosa decimos en español que se agarra a un clavo ardiendo. Sobreentendemos igualmente que, cuando es noche cerrada, uno busca con toda la fuerza del instinto una luz, por tenue que sea, con la que orientarse. Algo similar ocurre con el planteamiento heideggeriano. En una situación ontológica constitutivamente precaria y de emergencia²¹ recurre a lo elemental y primario²², a lo que de puro sabido y consabido, por ser simplemente notorio, está prácticamente olvidado. Heidegger ha venido hablando del *Dasein*, del ser ahí. El ahí (*Da*) significa no un lugar determinado del espacio, a diferencia del aquí y del allí a la vez que en el mismo plano óptico, sino una «esencial apertura» (*wesenhafte Erschlossenheit*), una constitución a priori que posibilita y determina que las cosas estén aquí, ahí, o allí, acá o allá²³, en relación al «punto» en que el ser ahí se encuentra. Es, con otras palabras, el espacio mismo en un sentido existencial o para ser más preciso la espacialidad (*Räumlichkeit*) como ámbito que de forma general posibilita la orientación. (sf. S.Z., 132)²⁴.

21 El libro de K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953, que da título al conjunto de escritos, fundamentalmente sobre Heidegger, que integran el volumen 8 de *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1984, sigue mereciendo un análisis a fondo de los distintos puntos de vista que en él se exponen.

22 Después de la publicación de *Beitragë zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt 1989, queda muy claro que según Heidegger lo originario, que busca la filosofía, sólo se puede captar mediante un comienzo totalmente nuevo del pensamiento, capaz de acceder a lo verdaderamente primordial. Lo que hace muy difícil de entender a Heidegger es su empeño —que ha sido el de todo gran filósofo— de ver en los fenómenos no ya lo esencial, sino la presencia activa de la esencia, lo esencial, «*das Wesende*», término al que recurre muy frecuentemente en la obra mencionada.

23 Llama la atención la similitud, en el planteamiento, con Hegel en el primer capítulo de *Phänomenologie des Geistes*, ed. de H. F. Wessels y H. Clairmont, Hamburg 1988, p. 72ss.

24 La espacialidad es muy relevante en Heidegger, ya en su primera etapa, y el hecho de haber hipostasiado en buena medida la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en detrimento de aquélla no ha favorecido la adecuada comprensión de su obra. Al igual que la obra de Kant se asocia ineludiblemente, entre otras cosas, a espacio y tiempo como formas a priori de la sensibilidad, el concepto central heideggeriano de ser-en-el-mundo está enmarcado por la espacialidad y la temporalidad (cfr. S.Z. §§ 23 y 69/70, pp. 104ss., 350ss), como también se proyecta en ellas el cuidado (*Sorge*) en cuanto «ser del ser ahí».

En su calidad de «ser ahí» el hombre es el pequeño —limitado y finito sin duda, pero a la vez real— reducto de luz que le permite abrirse paso, en cuanto que va iluminando las cosas al mismo tiempo que les asigna un lugar (cf. S.Z.,133)²⁵. ¿Cómo qué se muestra el ser ahí desde esta perspectiva? Por de pronto, no se trata de rescatar al ser propio en su mismidad y autenticidad considerándolo en una especie de «estado de excepción del sujeto», desvinculado del colectivo impersonal, del «se» (*Man*), sino que tal ser propio y auténtico «es una modificación existencial del "se" (*Man*), en cuanto que éste es un existencial esencial» (S.Z.,130). Con otras palabras, la autenticidad hay que buscarla en lo que surge no por separado y al margen, sino como consecuencia a la vez que como contraste, del «se». Y la consecuencia es clara: puesto que el «se» no le da a la mismidad nada en la línea de la mismidad, puesto que en este sentido aquél deja detrás de sí una especie de tierra quemada, el ser del ser ahí se encuentra con el doble hecho desnudo de «que es y ha de ser» (*Dass es ist und zu sein hat*", S.Z.,134). El «que es» se le muestra, en cambio no tiene referencias respecto de su origen —de dónde (*Woher*)— ni respecto de su fin -a dónde (*Wohin*). Con otras palabras, no hay nada decidido ni en cuanto a las normas ni en cuanto al sentido. Ambas cosas permanecen en la oscuridad (*I.c.*).

No se trata de que no existan normas y de que no se dé el sentido. Se suponen incluso²⁶. Pero el ser-ahí no se limita a cumplir normas ni a ejecutar sentidos previamente programados. Las normas es preciso reconstruirlas y en todo caso apropiárselas. Y, sobre todo, el hombre ha de construir desde sí mismo el sentido de su propia vida. Sólo desde esta perspectiva se comprende el significado de «*Geworfenheit*», que prefiero traducir por «proyección» en lugar de por «arrojamiento» o «estado de yecto». Estos términos y otros similares han dado pábulo a una literatura «existencialista», siempre rechazada por Heidegger con razón, porque se recrea en una filosofía del absurdo y en una visión trágica de la vida, ajenas a lo que aquí está en juego. Se trata de algo mucho más simple, bastante próximo a la «negación determinada» (*bestimmte Negation*) de Hegel. «*Geworfenheit*» expresa por de pronto el «que es» (*dass es ist*), justamente mencionado, del ser ahí. «*Geworfenheit deises Seienden in sein Da*», proyec-

25 En unas líneas de esta página 133 se encuentra ya lo fundamental de la «*Lichtung*», así como su conexión con *Licht* —pese a lo que a veces se pretende—, conexión que mantiene el viejo Heidegger, quien habla de «*sachlicher Zusammenhang*» entre ambos términos. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, p. 72.

26 M. Müller recuerda que Heidegger no rechazaba normas ni instituciones, sino su carácter abstracto, y que, influido en esto por E. Jünger, postulaba la «figuración concreta» (*Konkrete Gestalt*) de aquéllas. G. Neske y E. Kettering (eds.) *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, p. 195.

ción de este ente a su ahí.» (S.Z., 135). Esto no implica ningún tipo de opacidad o de adscripción a una concepción del absurdo. Significa el hecho positivo de que el hombre de modo ineludible y a la vez irreversible se encuentra en cada caso y siempre puesto de antemano en su «ahí», en aquello que de antemano, y a la vez como resultado de los más diversos factores tanto internos como externos, le constituyen en lo que es. El «que es» no es el hecho bruto de que el ser - ahí simplemente «existe», sino que expresa por el contrario un estado pleno y hasta saturado de realidad. Ahora bien, todo eso en lo que está y con lo que cuenta no es lo que está llamado a ser o ha de ser, es simple «facticidad» desde la que proyecta lo que va a ser y ha de ser. En esto vienen dados dos aspectos marcadamente antitéticos. Por una parte, el ser ahí en razón de la responsabilidad que no simplemente asume, sino que lo constituye, no es nunca mera continuación de lo «sido», y si lo es, será porque ha adoptado la actitud correspondiente, con lo que la «continuidad» estará necesariamente mediada por la propia responsabilidad, que es uno de los modos fundamentales en que se concreta «el ser propio» del ser ahí. Ello implica que lo fáctico, siendo incommovible, está al mismo tiempo cuestionado, valga decir negado, puesto que su vigencia o no, así como el modo y grado de la misma, dependen del proyecto que el ser ahí haga de lo que ha de ser. Pero por otra parte, el proyecto de lo que va a ser implica que lo fáctico se convierte en un cúmulo de posibilidades en orden a dicho proyecto. Ciertamente, sólo en cuanto que el proyecto existe, lo dado, lo fáctico, es fuente de posibilidades, con lo que bajo este punto de vista el proyecto es la razón de ser del surgimiento de posibilidades, así como del hecho de que adquieran esta o aquella determinación. Pero a su vez, tampoco el proyecto adquiere configuración y concreción, si no es a partir de las posibilidades con las que cuenta. En todo caso, el hecho inevitable de tener que contar con las posibilidades que ofrece lo simplemente dado, hace que la negación de lo fáctico sea «determinada», en terminología de Hegel. Esos dos aspectos antitéticos tienen formulaciones felices en la obra de Heidegger, p.e.: «La proyección (*Geworfenheit*) es el modo de ser de un ente, que es en cada caso sus posibilidades mismas, de forma que se entiende en y desde ellas (se proyecta en ellas).» (S.Z., 181). En su índole antitética esos dos aspectos se implican circularmente. El «que es» (*dass es ist*) y el «que ha de ser» (*dass es zu sein hat*) se yuxtaponen y en un sentido no tienen nada que ver entre sí. Lo que el ser ahí es no prejuzga ni determina lo que *ha de ser*; lo que ha de ser no sólo no se desprende de lo que es sino que surge en oposición a ello. Por otra parte, sin embargo, la mutación de lo que simplemente es en posibilidades de ser se debe a la existen-

cia del proyecto, como a su vez el proyecto sólo puede existir porque lo que es, es susceptible de convertirse en posibilidad. Heidegger condensa esto mismo en la fórmula «*Das Dasein existiert faktisch*» (S.Z., 181). De suyo, la facticidad se contrapone a la existencia y al contrario, puesto que lo fáctico está cerrado sobre sí mismo como algo que no es susceptible de modificación o cambio. Y sin embargo la existencia es fáctica, está cualificada fácticamente, porque sólo puede proyectarse como tal a partir de las posibilidades que genera lo que simplemente «es». Respecto del tema que aquí nos ocupa, la responsabilidad (*Verantwortung*), encontramos también una fórmula breve y densa de la antítesis de esos dos elementos contrapuestos a la vez que de su circularidad. «La expresión “proyección” debe indicar la facticidad de la responsabilización (*die Faktizität der Überantwortung*», S.Z., 135). Como ya se ha mencionado, el término «*Überantwortung*» expresa no simplemente que el ser ahí tiene responsabilidad ante los propios actos, sino que a él «le ha sido confiado el ser ahí en su ser como el ser que el ser ahí ha de ser existiendo» (S.Z., 134). Al mismo tiempo sin embargo esa responsabilidad extrema está penetrada de principio al fin por la facticidad, en definitiva por el hecho de que el ser ahí es, y es esto o lo otro. Es claro en todo caso que Heidegger pone de relieve la fusión de ambos extremos puesto que la facticidad es condición no sólo del ejercicio de la responsabilidad sino incluso de sus contenidos. Esto, sin embargo, no debe cuestionar la responsabilidad radical respecto del propio ser. En este sentido, Heidegger pretende sin duda superar la que cabe considerar como dimensión natural de la existencia humana: lo que nos viene dado por herencia, educación, imposiciones sociales etc., y situarse en la dimensión estrictamente existencial de lo que hemos de ser y en consecuencia debemos hacer, cada uno individualmente y en cada caso. Paradójicamente, el ser más propio de cada uno es lo que está llamado a hacer con su ser.

En este orden ha de verse la nueva noción de posibilidad. Heidegger afirma entre otras cosas que el modo de ser (*Seinsart*, S.Z., 143) fundamental (*Grundart*, S.Z., 139) del ser ahí se caracteriza como poder-ser (*Sein-können*). No significa simplemente que el hombre pueda hacer esto o lo otro, y que lo pueda hacer con un grado mayor o menor de autonomía. Significa fundamentalmente dos cosas. El hombre no tiene en rigor otro ser que aquél que él puede ser. Ese es por así decirlo su patrimonio. Por otra parte, el hombre no está propiamente en la alternativa de hacer o no hacer lo que puede, ni en la de poder o no poder, sino que su ser es en todo caso poder: el poder de lograrse o de malograrse. Con independencia de que haga o no haga, de que haga esto o aquello, el ser ahí está decidiendo siempre sobre su propio ser.

Como puede verse, es ésta una manera de radicalizar la concepción tradicional. De la afirmación de que el hombre es el responsable de sus actos se pasa a esta otra, de raigambre escatológica²⁷, según la cual en cada acción se juega su propio ser, o si se prefiere el sentido del mismo. El hombre sólo es con propiedad en tanto que proyecta ese ser. Y como no se trata simplemente de hacer este o aquel proyecto, sino del ser mismo de cada uno, el proyecto expresa una constitución ontológica. Por tanto, nos estamos proyectando siempre, paradójicamente también cuando no hacemos ningún proyecto. De este carácter radical del proyecto y de sus consecuencias básicas dan buena idea algunos de los textos de Heidegger: «En cuanto proyectado, el ser ahí está proyectado en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportarse en relación a un plan concebido, con arreglo al cual el ser ahí organizaría su ser, sino que como ser ahí se ha proyectado ya en cada caso y, mientras es, es en cuanto que proyecta» (S.Z., 145). «En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el ser ahí es siempre más de lo que es de hecho... Pero no es nunca más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad pertenece esencialmente el poder ser. Ahora bien, tampoco es nunca menos como ser posible, es decir, lo que en su poder ser *no es aún*, lo es existencialmente. Y sólo porque el ser del ahí (*Da*) debe su constitución al comprender y a su carácter de proyecto, porque es lo que llega a ser o lo que no llega a ser, puede decirse a sí mismo en el ejercicio de la comprensión: «llega a ser lo que eres» (S.Z., 145)».

De nuevo debemos evitar ver esta índole ontológica del proyecto y del proyectar en una línea «naturalista» en el sentido de que el ser se expande, se prolonga, se configura en sus acciones. Esto es ciertamente así en todo ser vivo. Pero el ser ahí además convierte todo eso que es -quiera o no, necesariamente- en posibilidades para ser él mismo. En todo caso, esta forma de concebir la posibilidad, el poder-ser, supone una nueva superación de la llamada falacia naturalista, que del ser viene a inferir ilegítimamente el deber ser. Ciertamente, según Heidegger del ser no se infiere el deber ser, pero no porque no tengan nada que ver, sino porque el ser es «deber-ser» (cf. el texto anteriormente citado). Como ya se ha visto, el ser-ahí es bajo la forma fundamental de tener que ser, de haber de ser, de deber ser en definitiva. Heidegger, sin embargo, no utiliza qué la expresión «deber ser», sin duda porque ve en ella una forma derivada y superpuesta de actuar —y en todo caso, opuesta al ser—²⁸, siendo así que el

27 Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 36ss.

28 Años más tarde (1935) se expresa Heidegger de forma breve, pero precisa, sobre este tema. Cf. *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1958, p. 194ss.

ser ahí se caracteriza no como ser y además como proyecto, y mucho menos como un ser opuesto al proyecto, sino como un estar siendo permanentemente en trance de proyectarse hacia lo que aún no es y al mismo tiempo hacia sí mismo, en lo fundamental. En este sentido es puro y simple deber ser.

Anteriormente hemos visto que para Heidegger el de dónde y el hacia dónde, el punto de partida y la meta, el principio y el fin, las normas y el sentido, permanecen en la oscuridad. Ahora habría que decir que en rigor tienen que continuar ahí y que no pueden salir a la luz si se entienden como cosas, de la índole que fuere, que advienen al ser ahí. Dicho positivamente, se pone de manifiesto que el *Da-sein* es condición de posibilidad, fundamento último²⁹. Con otras palabras, el *Da-sein* es pura y simple el ser en su ahí (*Da*) correspondiente, y por tanto fuera de él no hay fundamentación posible. El ha de ser por tanto origen y término, norma y sentido de sí mismo. Las formulaciones de Heidegger, por más rebuscadas que sean a veces, no dejan lugar a dudas. «"Sentido" es el "hacia qué" (*Woraufhin*) del proyecto, desde el cual algo se vuelve comprensible como algo». Ahora bien, como el *Dasein* es el «hacia qué» de todo proyecto, (cfr., S.Z.,142ss), es lógico que el «sentido sea un existencial del *Dasein*», no una simple propiedad inherente a este o aquel ente, entre otros al ser-ahí. (cfr., S.Z.,151).

La afirmación «sólo el ser ahí puede... tener sentido o carecer de él» (I.c.), implica que el sentido sólo se puede generar, desplegar y consumir desde, en y hacia el ser ahí³⁰.

La forma fundamental desde la que el ser-ahí se proyecta a sí mismo es lo que Heidegger llama «*verstehen*» (comprender)³¹, cuyo significado es doble: uno de carácter genérico, según el cual «*verstehen*» viene a equivaler a «*Umsicht*», «mirada en torno», y que cabe interpretar como ese entenderse —o entenderse— con las cosas, un saber andar y moverse entre ellas y con ellas, con vistas a algo, siempre necesariamente a esto o aquello, es decir, siempre en relación

29 Estas expresiones son utilizadas muy esporádicamente, ya en esta época, por Heidegger, quien por lo demás consideró siempre inevitable el recurso a conceptos metafísicos, aunque la Metafísica misma estaba ya superada definitivamente según él.

30 Es éste uno de los puntos en los que más manifiesta parece ser la diferencia respecto del segundo Heidegger, quien hace radicar todo sentido en el ser mismo, a veces de forma muy reiterada como ocurre en *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947. Sin embargo, ambas posiciones no son incompatibles ni esencialmente distintas —como por lo demás sostuvo el propio Heidegger—, si se tiene en cuenta que en todo caso se mantiene la correlación entre «*Dasein*» y «*Sein*» (o «*Seyn*»).

31 La constelación semántica es completamente distinta de la que corresponde a ese término en la versión de Dilthey. Cf. C. F. Gethmann: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers*, Bonn 1974; «Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*» (véase nota 2), p. 148s.

con algún proyecto. Uno se las entiende —se las entendió, más bien— p.e., con el yugo y demás aperos de labranza en orden a arar la tierra, con el gario, el bioldo, la horca, etc., en orden a separar la paja del grano en la era. Pero «*verstehen*» tiene el significado específico de que entenderse con las cosas es siempre en el fondo un entenderse a sí mismo en el trato (*Umgang*) con las cosas. Y ese entenderse a sí mismo es inherente al modo de autoproyectarse en y a través de los distintos proyectos concretos (cfr. S.Z., 142ss).

Este entenderse del ser-ahí con las cosas en orden a un proyecto, y en definitiva siempre en orden al proyecto fundamental que es él mismo, va unido al habla (*Rede*), al lenguaje corriente en su acepción más elemental, que está en correspondencia con la dimensión intersubjetiva del ser-ahí, con lo que hemos visto que Heidegger caracteriza como el ser-con-los-otros del ser-ahí. «Ser-ahí-con (*Mitdasein*) es ya esencialmente manifiesto en el hallarse-con (*Mitbefindlichkeit*) y en el comprender-con (*Mitverstehen*). El ser-con (*Mitsein*) es compartido "expresamente" en el habla» (S.Z., 162). Ahora bien, también en este nivel hace su aparición, de modo particularmente intenso, el dominio de lo colectivo, del «*Man*». A la hora de entender lo que las cosas son y representan para nosotros, y muy especialmente a la hora de compartir o expresar estos conocimientos, el ser ahí se deja llevar por lo que se dice, se atiene a un lenguaje ya prefijado. Es lo que Heidegger llama aquí «*Gerede*». «Habladurías» es la traducción oficial. El término alemán suele tener también ese significado negativo. Pero no se trata de hecho de un hablar ligero, superficial o incoherente, sino de un lenguaje tan consistente que penetra por todos los resquicios y se hace presente en todo intento de comprensión. Es simplemente el lenguaje en que vivimos, nos movemos y somos. Por eso Heidegger, para prevenir el prejuicio sugerido por el uso del término, comienza diciendo: «La expresión "habladurías" (*Gerede*) no va a usarse aquí en un sentido despectivo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo que constituye el modo de ser del comprender y del interpretar del ser ahí cotidiano» (S.Z., 167). Las habladurías no tienen pues el carácter de algo dado, con lo que se cuenta o no, a lo que se accede o no, que interesa o deja de interesar, sino que por el contrario tienen la forma de ser que corresponde al ser ahí es decir, son «*daseinsmässiges*» (I.c.). Su poder, por otra parte, es tal que «regula y distribuye las posibilidades de comprensión común y del correspondiente modo de hallarse» (S.Z., 167s). Se hacen, además, valer totalmente, respecto tanto de la extensión como de la intensidad, puesto que de ellas depende tanto el conocimiento del ente como la comprensión del ser en la que aquél se funda, y ello respecto del pasado, del presente y del futu-

ro, es decir, respecto de los conocimientos ya logrados y transmitidos, respecto de los que se está en trance de lograr y respecto por fin de las «posibilidades disponibles y del horizonte para una interpretación que se pone en marcha y para una articulación conceptual» (S.Z.,168).

Pero con ello no está dicho qué son las habladurías mismas. Su formalidad está integrada por los puntos siguientes: 1) más que descubrir o desocultar al ente mismo, lo encubren u ocultan, pues no se centran en él sino en lo que ya está simplemente hablado (*das Geredete als solches*); 2) la autenticidad (*Echtheit*) y verdad (*Sachmässheit*) del habla se miden por lo que está ya dicho, por el *Diktum*, por la frase estipulada; 3) lo hablado tiene por tanto un «carácter autoritario», extendiéndose cada vez más, trazando «círculos cada vez más amplios» y determinando la índole de la cosa misma. «La cosa es así porque así se dice» (S.Z.,168)³² 4) las habladurías no se interesan en modo alguno por la «apropiación de la cosa» (*Zueignung der Sache*) y a cambio ofrecen los cánones que posibilitan comprenderlo todo sin que nada sea inaccesible (S.Z.,169); 5) lejos, pues de desvelar las cosas y el mundo a que pertenecen, las ocultan (*I.c.*); 6) al poderío de las habladurías no hay modo de sustraerse. «En ellas, desde ellas y contra ellas se lleva a cabo todo auténtico comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo» (*I.c.*). Por consiguiente, no hay en rigor una verdadera «ausencia de prejuicios» (*Voraussetzungslosigkeit*). La razón es que «el dominio de la interpretación pública vigente ha decidido ya incluso de las posibilidades en punto a los estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que el ser ahí se deja afectar por el mundo» (S.Z.,169s); 7) por último, «las habladurías... son la forma de ser que tiene la comprensión desraizada del ser ahí» (S.Z.,170). El desarraigo es permanente y afecta a lo más profundo. Implica, en efecto, que el ser ahí «está cortado de las primarias y originarias respectividades ontológicas (*Seinsbezügen*) relativamente al mundo, al ser ahí con, al mismo ser-en» (*I.c.*).

Interesaba recordar en detalle esta dimensión de las habladurías porque describe el ámbito desde el que el ser ahí «ha de ser», recuperando a la par que proyectando su ser propio y auténtico. La habladuría, en definitiva lo que se habla, lo que ya está dicho, sobre todo el lenguaje que cada vez con más fuerza se hace público a través de los medios de comunicación, impone sus criterios, sus normas, sus interpretaciones, en definitiva sus modos de ver y de entender

32 Las reflexiones de Heidegger en todo este contexto pueden considerarse como una forma, en negativo, de preconizar lo que es lema fundamental de la fenomenología: la vuelta a las cosas mismas.

las cosas, sin consideración alguna hacia las exigencias del «sí mismo», del ser propio del ser ahí. Para expresar el fondo de este fenómeno utiliza Heidegger el término «caída» (*Verfallenheit*) que, a diferencia de la defeción, la infracción o el pecado —en los campos moral, jurídico o religioso— no se produce de vez en cuando, con más o menos frecuencia, sino que es constitutiva, una «determinación existencial del ser-ahí mismo». (S.Z.,176). Por otra parte, no se trata de una «corrupción de la naturaleza humana» en cualquiera de sus manifestaciones —sobre todo la religiosa—, sino de una «estructura ontológica esencial del ser ahí» (S.Z.,179), previa por tanto a toda eventual corrupción (1.c.).

En todo caso, el ser ahí se encuentra en una situación profundamente contradictoria: por una parte, le esta confiado su propio ser y, por otra, él mismo está entregado al ser de lo otro, perdido en él, «por de pronto y en la mayoría de los casos *cabe* el "mundo" de que se ocupa» (S.Z.,175). Y ambas cosas ocurren constitutivamente: pues el ser ahí no puede menos de ser él mismo, pero a la vez no puede menos de vivir inmerso en lo colectivo y público, tanto más cuanto que esto proporciona tranquilidad y es garantía de éxito, a la vez que ahonda indefinidamente en su propio extrañamiento. (cfr. S.Z.,177s). Esta contradicción sería insalvable si el *Dasein* fuera un yo-sujeto (*Ich-Subjekt*) «un punto de mismidad» (*Selbstpunkt*), del cual luego se va apartando progresivamente por su caída en el mundo. En cambio, puesto que el ser ahí se caracteriza como ser-en-el-mundo, la caída en el mundo no deja de ser una forma, elemental e inauténtica, ciertamente, de aquel ser-en-el-mundo (cfr. S.Z.,179). Lo que tiene lugar en ese sentido es una oscilación de la autenticidad a la inautenticidad y al contrario, en y desde un fondo que es común.

El giro y la vuelta hacia sí mismo se produce en el fenómeno de la angustia, justamente al saberse y sentirse alejado y privado de sí mismo. La huida del ser ahí hacia el mundo como entrega a él y perdimiento en él es huida ante él mismo, con lo que el sí mismo se hace presente ineludiblemente, bien que de forma privativa. La angustia, que no es miedo ante un objeto determinado ni tampoco ante lo desconocido, sino conmoción³³ ante la ausencia de sí mismo, implica -como efecto altamente positivo- que lleva al ser ahí hasta el ámbito en que se enfrenta en la soledad consigo mismo³⁴. En efecto, «la angustia singulariza al ser ahí en su ser-en-el-mundo más propio, que en cuanto comprensor se

33 «Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon "da" —und doch nirgends, es ist so nah, dass es beengt und einem den Atem verschlägt— und doch nirgends» (S.Z., 186).

34 Un tratamiento a fondo de la relación entre la soledad y la ética es el de S. Alvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Introducción a la Ética*, Salamanca 1983. Acerca de Heidegger, véanse sobre todo, pp. 206-222.

proyecta esencialmente en posibilidades» (S.Z.,187)³⁵. Tal singularización, sin embargo, lejos de tener un sentido solipsista, representa la máxima apertura hacia el mundo y hacia sí mismo³⁶. Es una llamada —la última y más esencial, que se concretará a través de la conciencia— a la tarea ineludible de ser uno mismo, tarea ética, si por tal se entiende la de ser lo que se debe ser o se está llamado a ser. «La angustia revela en el ser ahí el ser para el poder ser más propio, es decir, *el ser libre* para la libertad del elegirse y asirse a sí mismo. La angustia trae al ser ahí ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la autenticidad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es a la vez aquél al que está confiado el ser ahí en cuanto ser en el mundo» (cf. S.Z.,188).

La estructura existencial que lleva a cabo tal tarea es el cuidado (*Sorge*) con sus significados de cuidarse de, ocuparse de, tener a su cargo, procurar... Por de pronto, el cuidado caracteriza al ser ahí y «como totalidad estructural originaria» (S.Z.,193) es algo previo y más fundamental que las dimensiones de teoría y praxis. Lo común a ambas es el cuidado: el cuidado de reconocer a las cosas el ser que les corresponde, de obrar como se debe, de juzgar una acción como se merece, etc.

Los aspectos del cuidado a destacar en relación con el problema ético son los siguientes. En primer lugar, el cuidado es en terminología de Heidegger una «totalidad subyacente» (*zugrundeliegende Ganzheit*, S.Z.,194) . Ello quiere decir que concentra en sí las vertientes fundamentales de la actividad humana: su razón de ser o para qué; el contenido, lo que se va buscando, lo que se procura; y el modo como el propio ser ahí se proyecta en ese quehacer.

Así pues: el cuidado fundamenta, abarca y orienta las distintas formas de actividad humana. Tiene además, en segundo lugar, un carácter ontológico, Es decir, concentra en sí las distintas formas de actividad orientadas al «preserse ya en el mundo» (S.Z., 192) y los modos concretos de cuidarse de las cosas porque, como «condición de posibilidad del *ser libre* para posibilidades existenciales auténticas» (S. Z., 193), es estructura subyacente a las distintas manifestaciones del ser ahí (cfr. S. Z., 199) y esto es a su vez posible porque, como ya hemos

35 Es significativo que las lecciones del Semestre de Invierno 1929/30, que han sido publicadas bajo el título: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt 1983 —el mismo título que llevaba el manuscrito— fueron anunciadas por Heidegger en el tablón de la Facultad poniendo «*Vereinzelung*» en lugar de «*Einsamkeit*». En la explicación del título se hace coincidir «*Einsamkeit*» con «*Vereinzelung des Menschen auf sein Dasein*»: cf. *Die Grundbegriffe...*, p. 8.

36 «Die Angst vereinzelnd und erschliesst so das Dasein als "solus ipse". Dieser existenziale "Solipsismus" versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seiner Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt» (S.Z., 188).

visto y Heidegger reitera a lo largo de su obra, el ser ahí es un ente al que en su ser le va este mismo ser.» (S.Z.,191). En tercer lugar, ese cuidado de sí como «estructura ontológica» (*Seinsverfassung*, S.Z., 199), ese tener que llegar a ser, a ser fácticamente lo que ya se es ontológicamente de forma anticipada tiene en la muerte «la posibilidad más propia del ser ahí» (*Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins*, S.Z., 263) en el sentido de que, al no ser la muerte simple término de un proceso y hacerse presente en cada instante del mismo, siempre como posibilidad no relacionable y no rehusable (cfr. S.Z., 261/264), «requiere» (*beansprucht*) al ser ahí como singular (*als einzelnes*),... lo singulariza sobre sí mismo (*vereinzelt das Dasein auf es selbst*). Esta singularización es una forma del abrirse del «ahí» (*Da*) para la existencia. Pone de manifiesto que todo ser cabe lo procurado y cada ser con otros fracasa si se trata del poder ser más propio. En consecuencia, «el ser ahí sólo puede ser él mismo con propiedad si se posibilita a sí mismo y desde sí mismo para ello» (S.Z., 263). La muerte es, pues, en cuanto posibilidad que gravita sobre el ser ahí, la raíz última y la forma suprema como el ser ahí está llamado en cada caso a volver sobre sí. Dicho de otra forma, en cada instante la existencia se cierra sobre sí misma como totalidad y tiene que dar razón de sí misma. Por eso dice Heidegger también coherentemente en este contexto que en cada caso el ser ahí decide, no ya sobre esto o aquello, sino sobre su poder ser desde la mismidad propia (cfr. S.Z.,268).

El problema de la Etica en Heidegger, desde la concepción de *Ser y Tiempo*, culmina en la doctrina sobre la conciencia (*Gewissen*), que es la perspectiva desde la que adquiere sentido lo que antecede.

Antes se ha visto que en la angustia se hace perceptible la llamada última a la máxima responsabilidad, al cuidado del ser propio que le ha sido confiado al ser ahí. Esa llamada es la de la conciencia. Heidegger entiende que, como consecuencia de la dictadura cada vez más fuerte y absorbente del «*Man*», se pasa por alto la conciencia, se desoye su voz, que es la voz del «sí mismo propio» (S.Z.,271). Eso no implica una minoración o relativización de la conciencia, pues ésta, en cuanto fenómeno del ser ahí, no es un hecho que simplemente sobrevenga y tenga lugar de vez en cuando. En este caso tenemos que ver también con un constitutivo ontológico. Como tal, la conciencia está y se hace presente siempre, aunque no siempre de una manera fáctica. Es cierto que por la llamada de la conciencia sólo es afectado quien quiere ser devuelto (*zurückgeholt*) a sí mismo y así enfrentarse a sus posibilidades más propias (cf. S.Z.,271,273). Ahora bien, a esto se encuentra destinado el ser ahí. Este será,

pues, llamado en todo caso por la conciencia. «La conciencia habla de forma única y permanentemente» (S.Z.,278).

Además de constitutiva, la llamada de la conciencia es inmanente. El ser-ahí no es llamado por nadie distinto de él mismo, trascendente en un sentido u otro, sino que «en la conciencia el ser ahí se llama a sí mismo» (S.Z.,275). Según esto, la conciencia es el ser ahí que se desdobra, se interpela y se imita a sí mismo para ser en definitiva él mismo en su sentido más propio y auténtico. Esto no ha de entenderse como una simple subjetivización y por ende trivialización de la conciencia. Al contrario, en cuanto que la conciencia es el ser ahí mismo, su llamada es ineludible e insobornable³⁷. Y por lo mismo que el ser ahí está confiado al cuidado de sí mismo, no hay ninguna otra instancia a cuyo veredicto último se pueda someter (cfr. S.Z.,277).

Esta conexión entre la conciencia y el cuidado la establece Heidegger en un texto muy explícito en el que además se condensan y remansan puntos fundamentales ya expuestos: «La conciencia se revela como llamada del cuidado: el llamador es el ser ahí, que en la proyección (ser-ya-en...) se angustia por su poder ser. El llamado (*der angerufene*) es justamente este ser ahí, llamado (*aufgerufen*) a su poder ser más propio (pre-serse...). Y el ser ahí está llamado (*aufgerufen*) por la llamada (*Anruf*) a salir de la caída en el «se» (ser-ya-cabe el mundo procurado). La llamada (*Ruf*) de la conciencia, es decir, ésta misma tiene su posibilidad ontológica en que el ser ahí en el fondo de su ser es cuidado» (S.Z.,277).

A partir de la conciencia y su llamada se comprende el significado de la acción (*Handlung*, cf. S.Z., 288, 300), de la culpa (*Schuld*) en su doble vertiente de «ser deudor» (*Schulrigsein*) y «endeudamiento» (*Verschuldung*, cfr. S.Z.,284, 296), de la decisión (*Entschlossenheit*, S.Z., 296s). Son dimensiones sin duda fundamentales en la concepción de Heidegger. Aquí interesaba, como se ha dicho al principio, poner de relieve la importancia de la responsabilidad ante el propio ser, que nos ha sido confiado. Las páginas que sobre esto escribió Heidegger pudo haberlas concebido como comentario a las siguientes palabras de Aristóteles:

«της μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἶη ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος»³⁸.

MARIANO ALVAREZ GÓMEZ

37 Heidegger ha dejado una muestra indirecta de esto en sus reflexiones sobre el «Edipo rey» de Sófocles en *Einführung in die Metaphysik*, p. 81ss.

38 Aristóteles, *Étic. Nic.* 1140b 6-7.