

El sustrato ontológico de la ética

The ontological basis of the ethics

Domingo Fernández Agis *

recibido: 04/2013
aprovado: 07/2013

Resumen: Se estudian en este trabajo las conexiones entre la ontología y la ética, partiendo de la visión heideggeriana, tal como esta se presenta en Ser y Tiempo. La tesis que en él se defiende es que, en la clarificación de dos de los contenidos esenciales de la ética, a saber, el problema del otro y el del sentido de la vida, es donde de una forma más nítida cabe apreciar su auténtico calado. Recuperando algunos elementos del discurso heideggeriano, se sostiene, en relación con ello, que tales problemas no pueden ser afrontados manteniendo una insalvable separación entre ser y deber-ser.

Palabras-claves: Heidegger, angustia, cuidado, ética, ser, existencia.

Abstract: We study in this paper the connections between ontology and ethics, based on Heidegger's vision, as it is presented in Being and Time. The thesis argues that it is, in the clarification of two of the essential elements of ethics, namely, the problem of the other and the meaning of life, is where one can be seen most clearly his true depth. Retrieving some elements of Heideggerian discourse, it is argued, in this regard, that such problems can't be addressed by maintaining a unbridgeable gap between being and must-being.

Keywords: Heidegger, anguish, care, ethics, being, existence.

Aunque nos resulte más grato considerar que sucede lo contrario, el ser humano puede hundirse en sí mismo y perderse en su propio interior con la misma facilidad y empeño que

* Profesor Titular del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje en la Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. email: dferagi@ull.edu.es

puede poner en juego para hacerlo en el exterior. Son varias las formas útiles para definir la trayectoria de esa *caída*, si bien es cierto que la mayoría de ellas no serían reconocidas por muchos como tales. Antes al contrario, se considerarían como peldaños que nos ayudan a remontar una ladera embarrada y peligrosa.

Referido a dicho hundimiento interior, el concepto de *caída* adquiere una dimensión muy diferente de aquella que la tradición cristiana le había conferido. En este plano Heidegger sostiene que “los fenómenos de la tentación, la tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo de ser específico de la caída. A esta ‘movilidad’ del *Dasein* en su ser propio nosotros la llamamos el despeñamiento. El *Dasein* se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al *Dasein* esta caída, interpretándola como ‘progreso’ y ‘vida concreta’” (Heidegger, 2003 p. 178).

Lo concreto esconde aquí, una vez más, una abstracción que esquematiza y falsifica la vida (Mascaró, 2012 p. 128). Pese a ello, esa abstracción se presenta como diáfana manifestación de lo real ofreciéndonos, por el contrario, una concreción que sólo puede ser percibida porque es abstracta. Lo realmente concreto no es susceptible de ser encerrado en la concreción de un esquema. Puede ser vivido, pero no puede ser visto, no puede ser contemplado como una totalidad exterior al *Dasein* que contempla.

Quien está sujeto a la apelación insistente y no direccionada de la actualidad y vive como un esclavo de las urgencias del presente, no puede llevar una existencia auténtica. Cuando nos alejamos de una posibilidad de existencia en la que la voluntad de comprender el mundo y la consiguiente disposición afectiva dominan nuestro hacer, se produce lo que Heidegger denomina la *caída*. Tiene ésta los rasgos característicos de un perder pie en la realidad y, con ello, un

deslizarse sin dirección determinada por las pendientes de la existencia (Dastur, 2011 p. 29).

La posibilidad de la caída está en la capacidad misma que el *Dasein* tiene de extraviarse en lo concreto y vivir una existencia impropia. “La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del *Dasein* mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días” (Heidegger, 2003 p. 179). La apelación a la cotidianidad sirve para referir la posibilidad de la caída a la existencia real, para concretar su perfil amenazador como contenido presente en la experiencia diaria.

Por otra parte, si interpretamos de forma correcta el parágrafo 38 de *Ser y tiempo*, vemos que la caída no es algo que nos amenace desde la oscuridad, al contrario la posibilidad de caer puede deberse más al deslumbramiento que produce la aparente claridad de lo inmediato. Es difícil tomar la distancia necesaria para establecer una mediación adecuada que arrime la reflexión allí donde se esperan respuestas instantáneas. Como es sabido, estas últimas suelen estar cargadas de emotividad, ser reacciones programadas por el instinto o los contenidos básicos de la cultura.

La existencia del *Dasein* es un modo de vida orientado a la comprensión del ser. En esto se diferencia de cualquier otro ente, pues, “el ente *es* independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo ‘es’ en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido” (Heidegger, 2003 p. 178).

Esta actividad comprensora no elude por completo la posibilidad de la caída, pero contribuye a fortalecer la posición de quien comprende frente a esa amenaza constante. Si ésta no ha sido protegida u ornamentada con un brocal, tan sólo puede

esquivar la peligrosa boca del pozo quien sabe dónde está.

La relación entre el ser y el ente se cifra en el valor y firmeza del vínculo entre existencia y comprensión. En tanto que objeto, lo comprendido es indiferente a la comprensión. Sin embargo, el que comprende encuentra en la comprensión el punto central de su existencia. Desde esta perspectiva, la relación dialéctica que se produce entre el ser y el *Dasein*, no se da entre éste y el ente. Pese a ello, no deja de constituir una dialéctica peculiar pues no se cierra en ninguna reconciliación (Cfr. Dastur, 2004 pp. 96-7). Un momento de plenitud puede producir la ilusión de una existencia reconciliada. Sin embargo, el devenir de las cosas se encargará pronto de desvanecer aquella ilusión. De la constatación de ello, de su vivencia cotidiana, surge la angustia. “El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia ‘no sabe’ qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, ‘en ninguna parte’ no significa simplemente ‘nada’, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el ‘Ahí’ – y, sin embargo, en ninguna parte” (Heidegger, 2003 p. 187).

El miedo indeterminado se convierte en angustia. La amenaza se hace entonces indefinida y se cuela por todos los huecos de nuestra existencia. La existencia misma, tomada en conjunto y de manera indeterminada, provoca a partir de ese momento la opresiva sensación de un vivir en permanente huida, sin vías de escape, sin otras razones para quedarse quieto o seguir caminando que prolongar la agonía un tiempo más. Ante esa sensación, los puntos sólidos acaban debilitándose frente a ese acoso que no cesa en ningún momento y viene de cualquier lugar. Porque “aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo” (Heidegger, 2003 p. 178). No hay una razón fuera de ésta, pese a que pueda haber

miles de razones hipotéticas. Como la propia angustia, esas razones forman parte del mundo. Por eso en el fondo no explican ni pueden explicar el estar angustiado. Al ser ésta una de las características del ser en el mundo propio del *Dasein*, la angustia nos habla de un existir que por lo pronto es percibido como existir amenazado. Sujeto a peligros constantes y sin escapar por completo su representación del mundo al conocimiento de ellos, el *Dasein* ha de pasar la prueba del pensar y actuar desde la angustia. Esto explica muchas de las insuficiencias de su pensamiento y acción. Pese a ello no puede ser una justificación consoladora porque, “en la angustia, en efecto –y a diferencia de lo que ocurre en una afección emparentada con ella, el temor- no huimos de ningún ente intramundano particular que nos resulte amenazador: antes al contrario, todos los entes intramundanos pierden significación para la angustia, la cual no puede ya recibir de ellos nada, como tampoco del cotidiano ser-en-común. Aquello *de que* la angustia se angustia no es tal o cual ente intramundano, sino el *ser-en-el-mundo como tal*. Por eso, cuando la angustia pasa, decimos que no nos ocurría *nada*. Y así es, realmente. Lo que nos angustia no es *nada* –en el sentido de que no es ningún ente” (Sacristán, 1995 p. 66).

No hay en la angustia relación determinada, no es posible referirse a ella como resultado necesario, no hay en ella determinación. Esto no significa que su presencia sea eludible. De hecho no lo es para cualquier existir enraizado en el presente. En última instancia, lo que produce la angustia es, ante todo, percibir, o tal vez tan sólo intuir, la naturaleza de nuestra relación con el ser. La tarea pendiente nos desborda, la imposibilidad de su cumplimiento nos abrumba, los perfiles del discurso se difuminan cuando intentamos amparar en él una explicación. “Con el ‘por’ del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein como ser posible*, vale decir, como aquello que él

puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento.

La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 2003 p. 188). En efecto, es esta disposición lo que capacita al *Dasein* para materializar la libertad, para darle cuerpo en su propia existencia, lo que de una manera más profunda se relaciona con el angustiarse en la existencia.

El aislamiento del *Dasein* proviene de su estar arrojado al mundo, pero también de su modo de comprometerse con la materialización de la libertad en el existir. Está, con frecuencia, perdido en medio de lo dado y no consigue encontrar el lugar que le es propio. En este sentido, estar aislado es compatible con la completa inmersión en lo cotidiano. “El estar-en cobra el ‘modo’ existencial del no-estar-en casa [*Un-zuhause*] que se quiere decir al hablar de ‘desazón’ [*Unheimlichkeit*]” (Heidegger, 2003 p. 189).

Aquí la familiaridad se muestra engañosa, nos ayuda a reconocernos en aquello en lo que de forma inmediata nos vamos a perder. Es en gran medida esclarecedor que, en este mismo parágrafo 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger subraye que “esta amenaza puede muy bien ir tácticamente unida a una plena seguridad y a una carencia de necesidades de la ocupación cotidiana. La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona. En una forma especial, en la oscuridad no hay ‘nada’ que ver, si bien el mundo sigue, justamente, estando ‘presente’, e incluso con *mayor insistencia*” (Heidegger, 2003 p. 189). La utilización de la metáfora de la oscuridad, que de forma tan rápida y eficaz remite a los primeros terrores de la infancia, indica al mismo tiempo la situación de quien no sabe situarse en el presente, de aquel para el que todo a su alrededor es igualmente oscuro.

Entre las sombras de la existencia, el *Dasein* es solicitado en todo momento por la promesa del lugar propio, quiere estar en casa. Ese impulso explica su adentrarse en la oscuridad, explicita también la angustia, la desazón que proviene de no estar en su lugar. Deriva la angustia, en efecto, de esa condición particular de la existencia del *Dasein* que se siente arrojado al mundo y busca el lugar en el que esa sensación sea asumible con el menor dolor e inquietud posibles. Lo propio del *Dasein* es, a este respecto, la disposición a buscar sin garantía alguna de hallar lo que busca.

No obstante, Heidegger realiza una lectura positiva del fenómeno de la angustia, al considerar que “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser” (Heidegger, 2003 p. 191). Por tanto, la angustia es reveladora de la dimensión esencial del estar-ahí, en tanto que forma de existir que puede estar dotada de autenticidad, pero que de igual forma puede perderse en las formas de existencia impropia.

La posibilidad lo es en el terreno que media entre el recorrido desde una existencia propia a una existencia impropia. No existe receta alguna para determinar el grado de propiedad o impropiidad de una existencia. No hay aquí algoritmo ni cálculo, tampoco un código cerrado y bien definido que nos proporcione una incontestable certeza. Pese a que Heidegger aduciría que con ello estamos traicionando el propósito del que arranca *Ser y tiempo*, quizá en la formulación kantiana del Imperativo Categórico podamos encontrar uno de los modos más coherentes de tratar esta cuestión. En cualquier caso, quedemos o no mudos ante la misma, nada nos dispensará de actuar y al hacerlo, como nos recordaba Sartre, nos estaremos eligiendo, estaremos optando por el tipo de persona que queremos llegar a ser. Por eso, “el *Dasein* ya siempre está ‘más

allá de sí', pero no como un comportarse respecto de otros entes que *no* son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es" (Heidegger, 2003 p. 192). El *Dasein* puede trascender el espacio al que de forma previa se encuentra vinculado. Muestra así que le es posible hacerse, inventar su propio destino, superando la desazón o la amargura vinculada al resignarse. En el pensar incide el carácter propicio o no del espacio pero, de una u otra forma, el pensamiento siempre trasciende el ámbito en que surge. Aun así, el pensamiento tiene a su base una actitud particular en el estar-ahí: el cuidado. Heidegger nos dice que, "el cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada" (Heidegger, 2003 p. 193). Presumimos que el cuidado de sí es, ante todo, atención al yo, entendido como epicentro de una determinada manera de negociar la relación con el mundo. Hubert Dreyfus ha reseñado la impresión de Heidegger cuando él le planteó las diferencias en la connotación del término cuidado, en alemán (*Sorge*) e inglés (*Care*). Según relata, el autor de *Ser y tiempo* consideró afortunada la acepción del término en este último idioma, que remite a 'cariño', 'cuidado' y 'preocupación' (Dreyfus, 1991 p. 239). Pero Heidegger considera que el cuidado es, antes que eso, una característica general del ser. A su juicio, ésta antecede al yo y contribuye a prefigurar sus expectativas en relación a la existencia.

En todo caso, basta una lectura atenta de lo que llevamos dicho hasta ahora, para convencerse de que el cuidado no puede ser entendido como un modo egoísta de mirar hacia dentro de sí mismo. Se trata, por el contrario, del resultado de un activo observar y observarse en el entorno. Por ello, piensa Heidegger que, si entendemos de forma adecuada el concepto de cuidado,

sobra la alusión explícita a quien es a un tiempo sujeto y objeto de la acción de cuidar, que encontramos en la expresión usual ‘cuidado de sí’. Es más bien el referido modo de observación lo que marca la intensidad y significado del cuidado. Al menos en el sentido de *definir frente a*. No obstante, si seguimos, como hace Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*, el recorrido histórico de la noción de cuidado podemos observar la manera en que ésta se ha centrado en la atención a uno mismo. Primero, entre los griegos, como atención al régimen de vida que pudiera asegurarnos el pleno disfrute de la misma. Segundo, en la Edad Media cristiana, en tanto que vigilancia permanente de la mente frente al cuerpo, atajando toda tendencia de éste que fuese incompatible con el ideal de una vida cristiana (Sorrentino, 2008 pp. 139 y ss.). Por su parte, Heidegger concede a esta expresión un significado que remite al ideal de una vida humana como experiencia de indagación del sentido del ser. Para él, “cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de” (Heidegger, 2003 p. 193). El ser que adopta la actitud que llamamos *cuidado* es aquel que asume su situación real y explora las posibilidades que ésta le ofrece. Basta tomar esto último en consideración para aseverar que se trata de un ser *racional* si bien, teniendo en cuenta la caracterización del ser-ahí que ya conocemos, sabemos de igual forma que no puede definirse desde un patrón racionalista. La vida que elige vivir no es la que elegiría alguien que considere a la razón como única rectora digna de dirigir la existencia humana. Su estar atento no es tan sólo permanecer alerta para no dejar pasar los avisos de la razón.

Heidegger sostiene que “los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer son (...) la previa aperturidad

del por-mor-de en general (anticiparse-a-sí), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el donde del ya-estar) y el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente ‘querido’”. Concluyendo que, “a través del fenómeno del querer asoma la subyacente totalidad del cuidado” (Heidegger, 2003 p. 194). La voluntad, en tanto que potencia orientada a la materialización del querer, queda así delimitada pero, al mismo tiempo, se sitúa por encima del deseo irracional. Ya que el querer, en el tratamiento que se le da en el parágrafo que acabamos de citar, presupone el emerger de un terreno intermedio entre razón y sinrazón.

El querer moviliza y pone ante el mundo las peculiaridades del ser que quiere. Al mismo tiempo, el querer hace decir al *Dasein* más de lo que parecía de antemano dispuesto a decir. No siempre es un decir con palabras. A veces es un decir silencioso que con el gesto o con el hacer expresa más que con las palabras. Esa manifestación *dice* el compromiso del *Dasein* con el cuidado de su existencia.

Pero, aun siendo el cuidado una respuesta, no responde a la pregunta por la existencia del mundo. Es una respuesta de índole especial, que alude y califica al que la esboza, antes que referirse a lo que éste intenta explorar en su indagación. Claro que, en opinión de Heidegger, la pregunta por la existencia del mundo es una pregunta sin sentido, pese a todas las derivas enigmáticas que pueda tener la existencia humana (Heidegger, 2003 p. 203). De este modo, es más coherente preguntarse por el sentido de la existencia del *Dasein*, como modo de ser en el mundo, que hacerlo por el sentido del mundo en sí mismo. Aquella pregunta halla al menos su parcial respuesta en el cuidado, ésta última queda inevitablemente sin solución definida. El mundo se encuentra abierto al sentido pero éste proviene, si llega a darse el caso, del *Dasein* y no del mundo mismo. No obstante, de igual forma que el ser del *Dasein* no

puede definirse de modo exclusivo por el pensamiento, tampoco el ser del mundo puede construirse y expresarse como fruto de la acción de pensar. En cierto modo, es esto lo que expresa Heidegger al decir que “si el *cogito sum* hubiera de servir como punto de partida de la analítica existencial del *Dasein*, no sólo sería necesario invertir sus términos, sino que además se requeriría una nueva verificación ontológico-fenomenológica de su contenido. La primera afirmación sería entonces el ‘*sum*’, en el sentido de yo-estoy-en-el-mundo. En cuanto tal ente, ‘yo soy’ en la posibilidad de estar vertido hacia diferentes comportamientos (*cogitaciones*), como modos de estar en medio del ente intramundano. En cambio Descartes afirma que las cogitaciones están-ahí, y que junto con ellas está presente un ego, como *res cogitans* carente de mundo” (Heidegger, 2003 p. 211).

Esa disociación entre el ser pensante y el mundo reviste los caracteres del absurdo; pese a haber sido considerada durante mucho tiempo como algo lógico, no es otra cosa que un poner mundo al revés, cuando la analizamos desde la posición de Heidegger. Reviste una particular incoherencia, en su opinión, hacer que el pensamiento anteceda a la existencia, pues la posibilidad del pensamiento acontece en el correr sobre el mundo de un modo de existencia. Frente a ello, ¿qué hemos de entender por *realidad*? Para él, “‘realidad’ es un término ontológico que se refiere al ente intramundano. Si se lo usa como designación de este modo de ser en general, entonces el estar a la mano y el estar-ahí serían modos de la realidad. Pero si se conserva esta palabra en su significación tradicional, entonces ella mienta el ser en el sentido del puro estar-ahí de las cosas”. Es decir, la referencia inmediata nos remite a la consistencia de lo que existe ante nosotros, a la materialidad de los objetos y, en general, a la persistencia de cuanto nos rodea. Aunque no agotan estas consideraciones la respuesta, ya que el concepto de *realidad* tiene otros matices en la interpretación que

de él hace Heidegger. Ante todo, porque él considera que “no todo estar-ahí es un estar-ahí de las cosas. La ‘naturaleza’ que nos rodea es sin lugar a dudas un ente intramundano, pero no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que está-ahí a la manera de una ‘cosa natural’. Como quiera que se interprete este ser de la ‘naturaleza’, *todos* los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo y, por ende, en el fenómeno del estar-en-el-mundo”. Así pues, como él mismo nos dice, “a partir de aquí surge la evidencia de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y que menos aun podría caracterizar ontológicamente en forma adecuada al mundo y al *Dasein*”. Por esa razón es esencial, a su juicio, tomar en consideración el fenómeno del *cuidado*. Éste supone distanciamiento y compromiso, pone en juego un modo de relación específico con lo existente. En efecto, “en el orden de las conexiones ontológicas de fundamentación y de la posibilidad de una justificación categorial y existencial, la realidad queda remitida al *fenómeno del cuidado*. Pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del *Dasein* no puede significar que lo real sólo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe y mientras exista el *Dasein*”. Esto sería, en cierta forma, tanto como reeditar la discutida y discutible posición de Berkeley, en cuanto a la relación entre el conocimiento y la realidad. En consecuencia, si eludimos ésta última, la conclusión que se impone tras esta argumentación no podría ser otra que el *Dasein* abre la posibilidad de comprensión del mundo, aunque no pueda garantizar que el mundo sea comprensible (Heidegger, 2003 p. 212). Tendremos, cuando menos, la garantía de un existir como hacerse presente para aquel que comprende las determinaciones de la existencia. No habrá, en todo caso, constitución óptica a través del conocer, tan sólo se podrá hablar de señalamiento en tanto que ser conocido.

Es cierto, no obstante, que sin la posibilidad de descubrir,

estructurar y comprender que aporta el *Dasein*, no habría *mundo* ni tendría ocasión de aparecer la pregunta por el ser. Tampoco habría, en sentido estricto *ser*; puesto que el ser no es independiente de la pregunta, sino que la aparición de ésta es correlativa a la constitución del mismo, en tanto que objeto del preguntar. La existencia del ser se encuentra abierta a la comprensión, pero es ciega a la pregunta. Si la materia habla es porque la inteligencia humana la hace hablar, si aprendemos algo de ella es debido a que somos nosotros quienes hemos abierto el interrogante y nos esforzamos por oír la respuesta con el ánimo de cerrar, aunque sea momentáneamente, dicha interrogación. Totalidad, significado y comprensión son conceptos que han de acompañar siempre a la concepción del ser, por más que sepamos de antemano que cada uno de ellos encierra un proyecto de casi imposible realización. Sin ese horizonte nos perdemos en banalidades o hablamos, sin ser conscientes de nuestra osadía, de lo que no puede ser dicho. Heidegger resalta en cierta forma esta idea al señalar que “ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor” (Heidegger, 2003 p. 219). Se puede vagar perdido o marchar hacia algo. Que es posible marchar hacia algo es el primer *objeto* a descubrir, descubrimiento previo al de aquello que hace de horizonte o punto de mira. Este descubrimiento otorga sentido, el del punto al que dirigirse tal vez tan sólo aporte orientación.

En todo caso, el descubrimiento que marca de forma indeleble al *Dasein* es el de la realidad del tiempo. El *Dasein* advierte que no se puede comprender el ser haciendo abstracción del tiempo. El ser es pensable porque está siendo, porque se alonga en el tiempo. Ese ser es un temporeizar ya que crea tiempo y no sólo es en el tiempo. El *Dasein* es el único ser que asume en plenitud la temporalidad, por ello es también el único capaz de pensar la realidad como tiempo. Lo real no está en el tiempo; su estar es, para la mirada atenta, un revelar la sustancialidad del tiempo.

La verdad se hace en el descubrir y en el descubrirse. No sólo como hacerse patente, sino también en un sentido constitutivo. La tarea de descubrir consiste en “un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento” (Heidegger, 2003 p. 219). A la luz de esta interpretación, la distinción entre esencia y apariencia sigue siendo relevante pero adquiere ahora un matiz distinto. Aparecer y ser se confunden antes y después del desvelamiento. Lo que en la verdad se revela es la forma y medida de esa confusión. Pues “todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un robo. ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión privativa (*aletheia*)? ¿No se acusa en este modo de expresarse del *Dasein* una comprensión originaria de su propio ser, que es sin embargo tan sólo una comprensión preontológica del hecho de que el estar-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del estar-en-el-mundo?” (Heidegger, 2003 p. 222). No se habla aquí de un estar en el error, sino de un permanecer en los aledaños de la verdad sin haber penetrado aún en ella. Es, por tanto, situarse en la posición en la que puede verificarse el desvelamiento.

En definitiva, tratamos de arrancar la verdad a aquello que tan sólo puede mostrar su disposición a ser desvelado. ¿Podemos acaso afirmar que sospechamos la existencia de otros modos de ser cerrados a nuestra comprensión? A esta pregunta, cuando no se está instalado en la convicción que permite ofrecer una respuesta afirmativa, cabe al menos responder con una firme reserva frente a los riesgos de cerrarse a semejante posibilidad.

Con todo, no podemos perder de vista cuál es el objetivo fundacional del proyecto de análisis ontológico que encierra *Ser y tiempo*. Dicho sea en otros términos, hay que tener presente, para comprender el significado de estos últimos desarrollos especulativos, cuál es el “núcleo de la metafísica de Heidegger”, que podría definirse sin temor a equivocarnos como “el esfuerzo

sistemático y antiaristotélico por no pensar el ser en base a la idea de sustancia” (Sacristán, 1995 p. 102). En efecto, si sustancializamos el ser lo situamos al margen del tiempo, convertimos su concepto en un pretexto contra el tiempo. El concepto de sustancia es la mejor coartada que hemos encontrado en nuestros intentos, que se remontan a tiempos ancestrales, para tratar de privar de realidad última al tiempo.

Pese a ello, puede establecerse una conexión entre ambas orientaciones del filosofar, al menos en un punto, ya que “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el ‘lugar’ originario de la verdad sea el juicio. Dice, más bien, que el *logos* es la forma del ser del *Dasein* que puede ser *tanto* descubridora *como* encubridora. Esta doble posibilidad es lo que hay de característico en el ser-verdadero del *logos*; el *logos* es el descubrimiento que *puede también encubrir*. Y como Aristóteles nunca sostuvo dicha tesis, tampoco puede hallarse en condición de ‘extender’ el concepto de verdad desde el *logos* hacia el puro *noein*” (Heidegger, 2003 p. 226).

Claro que también en este punto puede marcarse la irreconciliable diferencia entre ambas filosofías, pues Aristóteles estableció que existen sucesivos grados de abstracción, que nos permiten ir elevándonos hacia la verdad más pura, a partir de sus manifestaciones concretas. Es obvio que eso no significa encerrar la verdad en el juicio, pero tampoco puede olvidarse el empeño del maestro griego por escapar a la determinación material de lo concreto. Sin abstracción no hay conocimiento científico ni filosófico, aunque el pensamiento no puede olvidar nunca el hecho de ser un pensar el mundo y no una especulación sin vínculo alguno con él. Si bien, la abstracción aristotélica conlleva una suerte de encadenamiento, con su doble dimensión de formal y material, que se aviene muy mal al modo de proceder de la indagación ontológica heideggeriana.

Por su parte, como ha señalado Sacristán, Heidegger tan

sólo se plantea el tema de la abstracción en contados momentos, interrogándose siempre a propósito de la viabilidad de derivar determinado concepto siguiendo tal método. “La contestación que inmediatamente ofrece en todo caso es negativa: no, no se puede ganar un concepto –ni el de árbol ni el de filosofía– mediante abstracción metódica sobre lo dado” (Sacristán, 1995 p. 176). Pero lo que ahora importa sobremanera destacar es que, como la verdad no es el axioma incontaminado que se tomó como punto de partida y que ha quedado oculto tras sucesivas etapas de desarrollo del conocimiento, no podemos volver a ella eliminando cada una de las capas que la cubren, hasta dejarla de nuevo desnuda. El desvelamiento no consiste, para Heidegger, en un ir retirando lo que la verdad soporta y de ella es obtenido, sino en un deslindar lo esencial de lo accesorio, de lo artificialmente adosado, en un proceso que se detiene con la reaparición de un núcleo luminoso.

Puede entenderse así, al menos en parte, una afirmación tan enigmática como la que realiza el autor de *Ser y tiempo* al decir que “no somos nosotros los que presuponemos la ‘verdad’, sino que es *ella* la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que ‘presupongamos’ algo. Sólo la verdad *hace posible* algo así como una presuposición” (Heidegger, 2003 p. 228). Desde esta perspectiva, si la verdad es la verdad, entonces no puede ser tomada como un simple predicado ni su descubrimiento ser entendido como mera atribución que hacemos en el juicio acerca de lo que sucede. Por el contrario, la verdad es el ser mismo, en la medida en que se nos revela o es desvelado por nosotros. Podría decirse que, en cierta forma, se nos pide que reformulemos en tal sentido el Argumento Ontológico, pese a que “la verdad no puede ser demostrada en su necesidad, porque el *Dasein* no puede someterse a sí mismo a demostración” (Heidegger, 2003 p. 229). Así pues, el argumento cambia de objeto, aunque sigue siendo seductor; sugiere nuevas correlaciones entre el pensar y

el ser, pero continúa siendo inconcluyente. A pesar de todo, la clarificación del concepto no demuestra por sí misma la existencia de aquello a lo que el concepto remite. En su dimensión más profunda, el conocimiento no podrá jamás disipar el halo de indeterminación que lo envuelve, la certeza, por convencida y convincente que sea, nunca conseguirá eludir la incertidumbre.

Más tarde, ya en 1943, en *Vom Wesen der Wahrheit*, defenderá Heidegger que *la esencia de la verdad es la libertad*. Tesis que “no significa simplemente que el que enuncia una proposición tiene que ser libre para enunciarla. Su alcance es mayor: dice propiamente que la esencia de la verdad es la libertad, entendiendo por esencia ‘el fundamento de la posibilidad interna’” (Sacristán, 1995 p. 107). Valga este apunte, tomado de la obra de Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, para dejar constancia del punto final de la deriva epistemológica que se inicia en *Ser y tiempo*. Al hilo de esta aseveración cabe advertir que, al leer *Ser y tiempo*, estamos intentando penetrar en el núcleo de una filosofía a-racionalista y no irracionalista. La libertad que es la dimensión básica de la verdad, es libertad de pensar frente a los constreñimientos propios del canon racionalista, pero nunca ausencia de control racional sobre lo expresado. Esto último nos conduciría a caer en la habladuría y no hay nada menos aceptable para un pensador que tanto empeño ha puesto en escapar de las garras de lo mismo.

Claro está que esa acepción existencial no es el único modo en que se puede referenciar el concepto de verdad. Como es bien sabido, podemos definir la verdad como adecuación entre el entendimiento y la cosa, o es viable también considerarla, desde el punto de vista del análisis lógico, resultado de una derivación formalmente válida a partir de premisas cuya certeza se da por sentada. Sin embargo, la posición de Heidegger a este respecto puede resumirse en que

“por estar en una originaria conexión con el ser, la verdad no puede ser tema de una teoría del conocimiento o del juicio, sino que tiene que formar parte de la problemática ontológica fundamental” (Heidegger, 2003 p. 104).

En todo caso, convengamos en que la verdad tampoco puede expresarse como algo cerrado sobre sí mismo y definitivamente acabado. Cosa que a nadie debería extrañar, ya que desembocaremos en una insalvable confusión si pretendemos negar la existencia de alguna analogía entre el ser del ente que indaga la verdad y la naturaleza de la verdad misma. De forma muy significativa, esa conexión interna no puede ser negada cuando de lo que hablamos es del descubrimiento de la verdad del *Dasein*. Así pues, la analogía ha de establecerse en este plano entre la verdad y “un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero” (Heidegger, 2003 p. 233).

Podría decirse que la existencia humana es, en última instancia, una apertura hacia la posibilidad que la hace inaprensible. El ser cuya existencia consiste en una permanente aproximación a la comprensión, antes de desvanecerse por completo, puede ser aprehendido de algún modo en su totalidad cuando apunta al final su existir.

El cumplimiento significa, de este modo, acabamiento. El ente existe en la plenitud del no ir a ninguna parte, su estar no es en sentido estricto un estar-ahí, abierto, proyectivo. No puede ser sino lo que ya es. El *Dasein*, por el contrario, nunca alcanza su realización plena. Su existencia es siempre definir y apuntalar o, por decirlo con mayor precisión, definirse y apuntalarse como proyecto. De ahí el lugar central que ocupa en su existencia el cuidado. “En efecto, este momento estructural del cuidado dice inequívocamente que en el *Dasein* siempre hay algo que todavía falta, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún ‘real’. En la esencia de la constitución

fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser” (Heidegger, 2003 p. 236).

El *Dasein* desaparecería como tal, según Heidegger, si realizase por completo su poder-ser. En último caso, se podrá guardar memoria de él, pero será artificioso y falso todo intento de situarlo de nuevo en la disposición de elegir. Por eso puede ser un ejercicio divertido pero es, en el fondo, estéril el que se dirige a construir *un* pasado en una dirección diferente a la que en efecto la temporalidad siguió. ¿Qué habría sucedido si tal o cual cosa no hubieran ocurrido? Si pensamos que la historia humana no está dirigida por ciertas líneas de acción y reacción regidas por unas leyes inamovibles, tendremos que admitir que no existe la menor posibilidad de responder a esa pregunta. Tampoco habría muchas, caso de admitir lo contrario. De ahí que el sentido que tiene aquí la elección es más ontológico que propiamente ético. Sacristán llega incluso a decir que “elección no quiere ser en este discurso un término ético –como ha llegado a ser en el existencialismo francés- sino ontológico; el tener que elegir es un constitutivo del ser del hombre, previo a toda deliberación” (Sacristán, 1995 p. 34).

Aún así, la clave está en considerar en qué medida ese discurso ontológico puede o no ser independiente de la ética. En este sentido, no parece que el proyecto pueda emerger sin apelar en algún momento aun planteamiento ético paralelo. Por exiguo que sea el discurso explícito, la ética encuentra aquí su fundamento ontológico más preciso; la ontología se topa con una inevitable proyección en el plano del deber-ser.

Hay, no obstante, en ese habitar proyectivo una apelación final a aquello que no puede rebasar los límites de la estricta individualidad que, desde los presupuestos que venimos comentando, sí que puede plantear aporías éticas insolubles. La empatía no basta; la dificultad de traspasar los límites de lo personal es, en cierto modo un factor determinante. El caso

extremo de la muerte muestra algo que, pese a su obviedad, ha sido con frecuencia olvidado (Heidegger, 2003 p. 400). Como señala Heidegger, “al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que ‘sufre’ el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente ‘asistimos’ a él” (Heidegger, 2003 p. 239). La convergencia de los límites se hace evidente en la toma en consideración de la muerte que, de manera inevitable, es la muerte de otro. Por añadidura, las líneas divergentes que a partir de la muerte se hacen palpables, lo son para aquellos que están en disposición de captarlas o recorrerlas. Quizá resulte esclarecedor evocar aquí unas reflexiones de Marco Aurelio. Recordemos, en efecto, el pasaje en que escribe que “la muerte, como el nacimiento, es un misterio de la naturaleza, combinación de ciertos elementos (y disolución) en ellos mismos. Y en suma, nada se da en ella por lo que uno podría sentir vergüenza, pues no es la muerte contraria a la condición de un ser inteligente ni tampoco a la lógica de su constitución” (Marco Aurelio, 1990, p. 84).

Pero lo relevante es, señalar ahora que esa dificultad es a la vez consustancial a la subjetividad y la temporalidad. El pasado vincula a cada cual a la posibilidad de reconstruir su existencia como vivir proyectivo (Fritsche, 2012 pp. 255 y ss.). Sartre señala que “es imposible, pues, captar un Para-sí, cualquiera que sea el momento en que lo consideremos, como aún-no-teniendo Pasado. No ha de creerse que el Para-sí existe primero y surja al mundo en la absoluta novedad de un ser sin pasado, para constituirse después y poco a poco un Pasado (...) No hay un comienzo absoluto que se convierta en pasado sin tener pasado; sino que, como el Para-sí, en tanto que Para-sí, tiene-de-ser su pasado, viene al mundo *con* un Pasado” (Sartre, 1976 p. 196).

Pero no ha de arrastrarse el pasado como un lastre que imposibilita el existir proyectivo. El peso de lo acaecido no

debe hundir el horizonte de posibilidad que se abre en el tiempo. A nadie se le escapa que hay aquí otro punto en el que lo óntico y lo ético se tocan. Intentando extraer una fórmula general de este planteamiento, nos dice Sartre que “por el nacimiento aparece un Pasado del Mundo” (Sartre, 1976 pp. 196-7). El carácter constitutivo del pasado es inherente a un ser cuya existencia ha de ser el origen de la creación de su esencia. No obstante, la experiencia del pasado es siempre fruto de una labor de reconstrucción, en la que faltan numerosas piezas, se altera el orden y la naturaleza de los componentes. Con ello decimos que no experimentamos el pasado al evocarlo. Por el contrario, al tenerlo presente lo estamos reconstruyendo y en esa reconstrucción pesa tanto lo que hemos sido como lo que queremos llegar a ser.

Pensaba Epicuro que tampoco experimentamos la propia muerte. Sostenía que cuando ella está, no estamos ya nosotros; cuando estamos nosotros, ella no está. Así pues, de ninguna manera se podría vivir la propia muerte. Aquello que no se puede vivir puede ser descrito, como puede describirse la roca o el trozo de madera, la nieve o el pan caliente; el pensamiento puede asimilar en cierta forma su peculiaridad, pero no puede dejar de tomar en consideración la existencia de un borde insalvable, una frontera. Por lo tanto, si bien como fenómeno, la muerte puede ser descrita de forma bastante minuciosa, esa precisión no es una manera de vivir la muerte. El ser humano vive en el tiempo y, en un sentido que no puede alcanzar por completo a otros seres vivos, es tiempo. Sin embargo, no puede vivir el final del tiempo en tanto que tiempo propio.

Dicho lo anterior, queda claro que es el tiempo pasado aquel que nos parece más asequible a la comprensión. Tal vez por ello, el pensar el pasado sea la forma más común en que la temporalidad se nos hace presente. Sin embargo, más que en el pasado, el *Dasein* se reconoce en la ocupación, “se comprende inmediata y regularmente desde aquello *de que* suele ocuparse.

‘Se es’ lo que se hace. Con respecto a este ser, al común absorberse cotidiano en el ‘mundo’ de la ocupación, la reemplazabilidad no sólo es posible, sino que es incluso un *constitutivum* del convivir. Aquí un *Dasein* puede y hasta tiene que ‘ser’ el otro, dentro de ciertos límites” (Heidegger, 2003 p. 240).

Nos guste o no, una parte de nuestro ser ha de doblegarse ante las exigencias de la civilización posindustrial. Tenemos, en consecuencia, que aceptar como nunca antes el ser humano se había visto obligado a hacerlo, que somos reemplazables por otros individuos en la actividad laboral o en las relaciones sociales; que se nos puede desplazar o sustituir, que el ritmo de los cambios se ha incrementado hasta hacernos descubrir otros miedos, otro vértigo. Nos vemos de igual forma impelidos a asumir que el modo de producción posindustrial nos lleva a vivir una existencia prestada, un llegar a ser otro en la medida en que somos constituidos por nuestra actividad. Pero no es esa toda nuestra verdad. Podemos resistir afianzando otros elementos, en los que de hecho sigue pivotando la identidad (Osswald, 2012 p. 608). He aquí el privilegiado lugar de la ética que el análisis ontológico pone al descubierto. Como la planteara Michel Foucault en su último período filosófico, la ética puede llegar a constituirse como la más firme estructura de resistencia de la que hoy podemos disponer (Foucault, 1984 pp. 303 y ss.).

En la clarificación de dos de sus contenidos, a saber, el problema del otro y el del sentido de la vida, es donde, a mi juicio, de una forma más nítida cabe apreciar el calado de una concepción ética. Cuando tratamos de esclarecer esos contenidos reaparece con insistencia –ya lo hemos adelantado hace un momento– la cuestión de la muerte, en la que la temporalidad encuentra su expresión más radical. A este respecto, Sartre sostiene que, “ante todo, ha de advertirse el carácter absurdo de la muerte. En este sentido, toda tentación de

considerarla como un acorde de resolución al término de una melodía debe ser rigurosamente apartada. A menudo se ha dicho que estamos en la situación de un condenado entre condenados, que ignora el día de su ejecución, pero que ve ejecutar cada día a sus compañeros de presidio. Esto no es enteramente exacto: mejor se nos debiera comparar a un condenado a muerte que se prepara valerosamente para el último suplicio, que pone todos sus cuidados en hacer un buen papel en el cadalso y que, entre tanto, es arrebatado por una epidemia de gripe española. Es lo que ha comprendido la sabiduría cristiana, que recomienda prepararse a morir como si la muerte pudiera sobrevenir *a cualquier hora*” (Sartre, 1976 p. 652).

Aun así, admitiendo la radical inoportunidad de la muerte, su incoherencia como cierre inopinado de la vida, podemos seguir defendiendo que, incluso dentro de los límites del mayor nihilismo, el espacio para la ética que la ontología existencial descubre queda a salvo. “Es muy posible que para Heidegger ese sea en definitiva ‘el defecto del ser’ (el ser siempre será una noción muy pobre, de la que en realidad cabe decir poco, como ya vislumbró Wittgenstein, un pensador aparentemente en las antípodas de Heidegger), pero también su propio punto de partida asumido, que habrá que continuar hasta hacerlo, primero, aparecer y, después, desaparecer de nuevo, aunque en ese trayecto – que es el que va entre el comienzo de *Ser y tiempo* y el final de Heidegger --, por decirlo en la jerga de Heidegger, se pasará del olvido del ser a hacer relevante ese olvido. Y ese ‘hacer relevante el olvido’ no hace sino recoger aquella tarea filosófica de Nietzsche, que consistió en asumir el nihilismo” (Dreyfus, 1991 p. 13). En efecto, el poder disolutorio y corrosivo de esta idea de la muerte no puede llevarnos sino a una desesperada afirmación de la vida y de nuestro compromiso con la vida.

Pese a todo, hay que tener presente que, desde la perspectiva sartreana, la conclusión dictada por el pesimismo

nihilista no se hace esperar: “la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada” (Sartre, 1976p. 659). En este punto sería útil abundar algo más en el análisis de las diferencias entre los planteamientos respectivos de Heidegger y Sartre en relación al problema de la muerte. Éste último señala, en tal sentido, que en contra de lo defendido por el filósofo alemán, “la muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera” (Sartre, 1976p. 666).

En todo caso, la carencia de sentido, la falta de una conclusión apropiada, el dejar abiertos los problemas por cuya solución se había peleado hasta el último momento, todo esto puede servir de apoyo para la afirmación de la vida, no tiene por qué ser considerado como una objeción al hecho de vivir una vida impulsada por el empeño de buscar formas de limitar la fractura entre ser y deber-ser.

Referencias bibliográficas

- DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1991
- FOUCAULT, Michel. “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, en DREYFUS, Rubert – RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984
- FRITSCHÉ, Johannes, “Heidegger's Being and Time and National Socialism”, *Philosophy Today*, vol. 56, n° 3, 2012
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003
- MASCARÓ, Luciano. “Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el

- objeto". *Problemata*, vol. 3, nº 1, 2012
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1990
- OSSWALD, Andrés Miguel. "Sobre la subjetividad animal o la animalidad del sujeto", *Anuario Filosófico*, vol. 45, nº 3, 2012
- SACRISTÁN, Manuel *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995
- SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. Vers. Cast. SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada*, BsAs, Losada, 1976
- SORRENTINO, Vincenzo. *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008