



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Vélez López, Germán Darío  
La semilla del humanismo. Moralidad y ontología fundamental en Heidegger  
Co-herencia, vol. 10, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 121-139  
Universidad EAFIT  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77431209006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La semilla del humanismo

## Moralidad y ontología fundamental en Heidegger\*

Recibido: abril 25 de 2014 | Aprobado: mayo 30 de 2014

Germán Darío Vélez López\*\*

gdvelez@eafit.edu.co

**Resumen** A lo largo de todo el análisis preparatorio de la existencia humana (*Dasein*), Heidegger sostiene la firme convicción de la neutralidad moral de la interpretación fenomenológica. Sin embargo, al momento de determinar el sentido temporal del cuidado (*Sorge*) como ser del *Dasein*, parece como si Heidegger no resistiera más la presión del lector y se viera forzado a admitir que, en el paso de la primera a la segunda sección de *Ser y tiempo* un ideal de existencia, una forma peculiar de humanismo, se hiciera manifesta y reclamara sus derechos. El propósito de este artículo consiste en mostrar una posible vía para explicar esta problemática continuidad entre ontología fundamental, moral y humanismo, mostrando cómo la finitud del *Dasein* determina un vínculo necesario entre estos niveles de interpretación de la vida humana.

### Palabras clave

Ontología, apropiación, moral, humanismo, ética, existencia, *Dasein*.

### The seed of humanism: morality and fundamental ontology in Heidegger

**Abstract** Throughout the preparatory analysis of human existence (*Dasein*), Heidegger holds the firm conviction of the moral neutrality of the phenomenological interpretation. However, in determining the temporal sense of care (*Sorge*) as the being of *Dasein*, Heidegger seems as if he did not resist the pressure of the reader anymore and was forced to admit that, in the transition from the first to the second section of *Being and time*, an ideal of existence, a particular form of humanism was made manifest and claim their rights. The purpose of this article is to show a possible way to explain this problematic continuity among fundamental ontology, morality and humanism, showing how the finitude of *Dasein*, determines a necessary link among these levels of interpretation of the human life.

### Key words

Ontology, ownedness, moral, humanism, ethics, existence, *Dasein*.

\* Artículo derivado de la investigación: "La experiencia estética de la apropiación como aplicación de la hermenéutica literaria existencialmente fundada", financiada por la Dirección de Investigaciones de la Universidad EAFIT.

\*\* Doctor en Filosofía Contemporánea, Universidad París 1-Francia. Profesor titular, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

“Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la auto-confesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¡a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar?” Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

## 1. La raíz de la raíz

Quizás las afirmaciones más remotas de toda la analítica existencial heideggeriana, es decir, de la ontología fundamental, de la más originaria y al mismo tiempo remota ontología, son aquellas con las cuales se caracteriza al ente temático en su especificidad óntico-ontológica. El carácter remoto de las mismas nos es comunicado por el propio Heidegger: el *Dasein* es ónticamente el más próximo, pero ontológicamente el más lejano (Heidegger, 1998: 40/16, 69/43)<sup>1</sup>. El *Dasein* es ontológicamente el ente más remoto, y las afirmaciones a propósito de su ser son por ello, las afirmaciones más remotas. Heidegger no las llama afirmaciones metafísicas. Elige un título llamativo y enigmático: indicaciones formales [*formalen Anzeige*] del *Dasein*<sup>2</sup>. Las indicaciones formales son las articulaciones proposicionales más remotas de los “conceptos” ontológicos más fundamentales, es decir, de aquellos en los cuales se determina el modo de ser del *Dasein*, y que Heidegger denomina “existenciales” [*Existenzialien*] los cuales, a

---

<sup>1</sup> Usaremos el esquema de numeración A/B, donde “A” corresponde al número de página de la edición en español y “B” corresponde a la página de la edición alemana que se usa generalmente como referencia.

<sup>2</sup> A partir de la publicación de los seminarios dictados por Heidegger en los años 20, se ha hecho cada vez más notoria la importancia de la “indicación formal” como régimen expresivo de la vida fáctica y como modo de auto-interpretación pre-ontológica. Al respecto conviene consultar la entrada que le dedica J. A. Escudero en su diccionario de Heidegger: “La indicación formal es uno de los elementos esenciales del método hermenéutico-fenomenológico. El término en cuestión aparece inicialmente en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 y es tematizado en las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*. [...] Los indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma; también podría decirse que son categorías fundamentales de la vida [...] Los indicadores formales surgen de la necesidad de la vida fáctica de interpretarse a sí misma, mostrando al individuo la situación concreta en que vive. Los indicadores formales son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inician, de manera metódica, una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida.” (Escudero, 2009: 90)

su vez, “[S]e los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*” (70/44). Los indicadores formales fueron ampliamente utilizados por Heidegger en los seminarios que antecedieron a la publicación de *Ser y tiempo*, su uso en esta obra es, aunque limitado, eficaz. Así, por ejemplo, al inicio del cuarto capítulo, dedicado a investigar quién es cotidianamente el Dasein, Heidegger aclara: “La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el Dasein), ya fue aparentemente dada con las indicaciones formales de las determinaciones fundamentales del Dasein (cf. §9). El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación indica [zeigt an] una estructura ontológica, pero sólo eso.” (140/114)

Tomemos, pues, por afirmaciones metafísicas remotas las indicaciones formales del Dasein, con las cuales se abre la analítica en su primer capítulo, tal como retrospectivamente alude Heidegger a ellas al inicio del capítulo 4:

1. La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser. [...] *La “esencia” del Dasein consiste en su existencia.* [...] 2. El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío. [...] Ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal–, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (67-68/42).

El Dasein se comporta con respecto a su ser como con respecto a su posibilidad más propia: puede ser su ser o puede no serlo. Es decir, puede elegirse a sí mismo o puede no hacerlo. En este sentido, puede serle propio su ser, o puede no serle propio. El Dasein se gana o se pierde, porque el ser que está en juego en su existencia es el suyo.

Pero quizás hemos enumerado muy rápidamente esta serie de indicaciones formales. Por ejemplo, hemos dicho: “puede ser su ser o puede no ser su ser”. Para el entendimiento corriente, mundano, en absoluto remoto, lo primero más que posible es necesario y lo segundo no es siquiera posible. ¿O es que afirmar que el Dasein puede no ser su ser no es caer en una contradicción? ¿Cómo puede el Dasein, siendo, no ser su ser? O estamos ante la más remota afirmación filosófica o estamos ante la más inmediata contradicción. Pero cabe una tercera opción: tratándose del Dasein, la afirmación “puede no ser su

ser” es válida. La analítica existencial abre un campo proposicional en el que entre “el ser es y el no ser no es” cabe afirmar “su ser no es... suyo”. Al Dasein, y sólo a él, su ser puede serle indiferente o no indiferente. Comportándose con respecto a sí mismo como con respecto a su posibilidad más propia, puede llegar a preocuparse por su ser o puede querer olvidarse de él y huir ante él.

Volvamos por un momento sobre el fragmento de *Más allá del bien y del mal* que citamos al inicio. Nietzsche propone de manera sucinta una pauta hermenéutica: para determinar el sentido de una afirmación, nos indica, debemos interrogar el texto con respecto a la moral. Si podemos establecer a qué moral quiere llegar el filósofo podremos determinar adecuadamente el sentido de las afirmaciones metafísicas más remotas<sup>3</sup>. Admitamos, a continuación, algo que hace parte del planteamiento nietzscheano con respecto a la moral: que una moral es una forma de vida y que esa forma de vida está asociada a una tabla de valores, entendiendo estos últimos de un modo preciso. Los valores son definidos por Nietzsche en la nota 11[73] de los fragmentos póstumos de 1887-1888, como puntos de vista, como perspectivas de la vida: “El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las *condiciones de conservación y de aumento* con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir” (Nietzsche, 2008: 388). Los valores son, pues, condiciones de conservación y aumento de un tipo de vida. Según esto, preguntar con respecto a las afirmaciones metafísicas “¿a qué moral quiere llegar?” equivale a preguntar a qué tipo de vida quiere llegar, qué tipo de vida quieren conservar, promover y fortalecer. Demos un paso más: la vida que tematiza la analítica existencial es la existencia humana. La vida del Dasein, su ser propio, es su existencia. Según esto, preguntar “¿a qué vida quiere llegar?” equivale a preguntar “¿a qué existencia quiere llegar?”. ¿Apuntan las más remotas afirmaciones de la analítica existencial a una existencia preferible, deseable, o formalmente excelente? Con esta pregunta tocamos un lugar frecuentemente visitado de la analítica del Dasein. O para decirlo de manera corriente, ponemos el dedo en la llaga.

Esa llaga fue protegida por Heidegger en numerosos pasajes de *Ser y tiempo* en los que de manera reiterada advertía al lector de no

<sup>3</sup> Cabe suponer que este procedimiento hermenéutico mínimo tiene su radio de acción circunscrito a la metafísica, pero quizás no resulte inadecuado extenderlo, como proponemos hacerlo, y aplicarlo a la filosofía en general o en nuestro caso a la filosofía de Heidegger.

tomar las afirmaciones de la analítica existencial en términos morales. Esta misma función de advertencia es rastreable en los seminarios previos a la publicación de *Ser y tiempo*. En ellos tuvo un lugar destacado metodológicamente. Ya hemos anunciado su título: la indicación formal. Esta tiene la función de impedir que los fenómenos sean comprendidos primordialmente a partir de su sentido de contenido. La indicación formal tiene la vocación de liberar el sentido de referencia y de apuntar al sentido de cumplimiento del fenómeno. Su función fue vista por Heidegger a tal punto determinante, que en el seminario sobre Agustín y el neoplatonismo, le asignó el papel de marcar un quiebre en la historia misma del pensamiento. Metafísica es la filosofía que se guía por el sentido de contenido de los fenómenos (el san Agustín neoplatónico), mientras que una ontología fundamental, o mejor, una ciencia pre-teorética de la vida en sí y para sí, es una filosofía que se guía por el sentido de cumplimiento de los fenómenos (el san Agustín que explora en el libro X de las *Confesiones* los auténticos movimientos existentivos).

Así pues, cuando en *Ser y tiempo* encontramos este tipo de advertencias hechas al lector con respecto a una posible interpretación moralizante de tal o cual concepto, siendo el primero, la matriz de todos ellos, el “concepto” de impropiedad [*Uneigentlichkeit*], podemos suponer con buenas razones que nos encontramos ante una indicación formal, un anuncio formal, en fin, una advertencia en sentido eminente. Heidegger sostiene a lo largo de todo el análisis preparatorio del *Dasein* la firme convicción de la neutralidad moral de la interpretación fenomenológica. Consciente, sin embargo, de la tendencia de la vida, y específicamente de la vida filosófica, a caer en la interpretación moral de los fenómenos guiándose por su sentido de contenido específicamente moral, no cedía en su esfuerzo por mantener el análisis libre de estimaciones de valor recordando continuamente el carácter formalmente indicativo de los conceptos existenciales. Sin embargo, en el extremo del más extremo desarrollo de la interpretación fenomenológica del sentido del ser del *Dasein*, al momento de determinar el sentido temporal del cuidado [*Sorge*], parece como si Heidegger no resistiera más la presión del lector y se viera forzado a admitir que, en el paso de la primera a la segunda sección –el paso de la existencia impropia a la propiedad de la existencia, y que por esta razón designamos como “apropiación”–, un ideal de existencia se hubiera hecho manifiesto y reclamara sus

derechos. Ampliemos un poco más las conjetura: es como si una sospecha mantenida al margen durante el análisis preparatorio del Dasein a lo largo de toda la primera sección de *Ser y tiempo*, es decir, durante todo el análisis de la estructura existencial de la cotidianidad media del Dasein, no pudiera ser aún mantenida al margen y, tras el desarrollo de la integridad y propiedad del Dasein, Heidegger tuviera que confesar, como a pesar suyo, los supuestos de su indagación, esto es, que a pesar de todo, y aun cuando el punto de partida fenomenológicamente exigible no pudiese ser una concepción pre-determinada de la existencia humana, él hubiera partido, sin embargo, de una específica concepción de lo que sería la propiedad de una vida humana.

Para confirmar este hecho, que quizás todo lector atento de *Ser y tiempo* constata con cierta sorpresa no exenta de satisfacción, me permito citar el pasaje en el cual la conjetura apunta. Se trata, pues, de una singular confesión, o para decirlo con Nietzsche, de la auto-confesión del credo moral del autor de la analítica existencial:

¡Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein una determinada concepción óntica del modo propio de existir, un ideal fáctico del Dasein? Efectivamente es así. Este *factum* no sólo no debe ser negado ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de investigación. La filosofía no ha de querer nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos. (Heidegger, 1998: 329/310)

Podemos, pues, poner en correspondencia directa la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Heidegger. Incluso podemos reconocer en la pregunta con la que introduce Heidegger su ideal de fáctico del Dasein, una repetición *sui generis* de la pregunta nietzscheana: “¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar?” equivale a preguntar “¿Qué ideal fáctico del Dasein o qué concepción óntica del modo propio de existir hay por debajo de la interpretación ontológica?” Dejemos en suspenso por ahora estas preguntas, para concentrarnos en lo que metodológicamente pone al descubierto esta confesión, a saber, que hay “por debajo” de la interpretación ontológica de la existencia del Dasein un supuesto, una concepción óntica, un

ideal fáctico. En realidad Heidegger ya había hecho alusión a estos supuestos que están “por debajo” de la interpretación ontológica casi desde el comienzo de su obra. En efecto, encontramos en la introducción un breve pasaje en el cual Heidegger advierte que “la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces *existentivas*, e. d. ónticas.” (36/13). Las raíces son aquello que está justamente por debajo, aquello a partir de lo cual se despliega y se sostiene la interpretación ontológica. Pero, ¿por qué exigiría o necesitaría la interpretación ontológica apoyarse en unas raíces ónticas, y esto por no decir en, justamente, aquellas raíces ónticas del modo propio de existir?

Es necesario buscar la respuesta en aquello que hace posible a toda interpretación y no sólo a la interpretación ontológica. Se trata de un conocido aspecto de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, y que dará lugar, en Gadamer, a un despliegue de amplios alcances en lo relativo al problema de la comprensión de la historicidad humana. Dicho brevemente: no hay interpretación ontológica sin supuestos. Si la filosofía se concibe como hermenéutica fenomenológica, entonces hay que admitir que, en este sentido, no hay filosofía sin supuestos. Dentro del proyecto de la interpretación fenomenológica los supuestos garantizan el ingreso en el “círculo hermenéutico” de la comprensión. Toda comprensión supone una pre-comprensión. La estructura de la pre-comprensión está dada por el ver, tener y concebir previos, tal como lo indica claramente Heidegger en el parágrafo 32 de *Ser y tiempo*. Puesto en términos del conjunto de la analítica existencial, la interpretación ontológica presupone una concepción óntica. Casi un siglo después de la publicación de *Ser y tiempo* parecemos acostumbrados a admitir esta incómoda intromisión de la hermenéutica en la fenomenología. Pero la voz de Nietzsche nos alcanza, desde un pasado aún más remoto, obligándonos a reconocer en esa incómoda intromisión, la presencia de la moral en la raíz de la ontología fundamental, en la raíz de la raíz.

## 2. El árbol ideal

Llegados a este punto, el diálogo Nietzsche–Heidegger adquiere cierto aspecto tirante y áspero, al mismo tiempo amenaza con irse por las ramas. Más que responder a qué moral quiere llegar, Hei-

degger comienza por indicar formalmente de qué situación hermenéutica tiene que partir la interpretación ontológica del Dasein. La analítica existencial tiene que asegurarse un tener previo del Dasein en su integridad y un verlo previo en su propiedad, pues de otro modo la interpretación ontológica será necesariamente incompleta y unilateral. Es en función del propósito hermenéutico de la ontología fundamental que la analítica tiene que intentar superar el análisis de la cotidianidad media y de las estructuras que en ella han sido descubiertas. La analítica del Dasein no llega a un ideal fáctico de existencia porque presuponga tal ideal como un deber ser moral, sino que tiene que presuponer un modo propio de existencia para poder asegurar la originariedad de la manera previa de ver: "Mientras la estructura existencial del poder-ser propio no sea incorporada a la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación existencial." (253/233). Así pues, en correspondencia con lo que la analítica existencial ha logrado en su primera sección, y de cara a las tareas sucesivas de la interpretación ontológica, declara Heidegger al inicio de la segunda sección de *Ser y tiempo*, "[U]na cosa se ha vuelto imposible de desconocer: *el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad*. En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser impropio del Dasein, y éste, en tanto que *no entero*." (253/233)

Visto de este modo, parece como si la idea de existencia reclamara el ideal. ¿Lo exige en verdad? Esta es la cuestión. En lo que sigue intentaré mostrar que no bien admite Heidegger la presuposición del ideal, su justificación metodológica parece pasar por alto el problema álgido del ideal mismo, concentrándose en la descripción del modo como el Dasein concibe la idea de existencia y de cómo a partir de ella se despliega el análisis preparatorio. Veamos.

En primer lugar, parece indiscutible que la idea de existencia está en correspondencia con el ver previo. Cabe suponer que lo que el ver previo ve es la idea, el *eidos*, el aspecto de la existencia. Esta visión orienta la interpretación. Pero una visión que no contempla de la existencia más que su aspecto impropio o indiferente será una visión sesgada. La originariedad de la visión no puede garantizarse hasta que no se tenga a la vista la idea de la existencia en su propiedad. Los dos primeros capítulos de la segunda sección de *Ser y tiempo* están dedicados a esta tarea. Al cabo de un análisis existencial de la muerte y de la conciencia moral, puede la analítica existencial

garantizar que el Dasein ingresa íntegra y propiamente en el haber previo. La originalidad de la situación hermenéutica está garantizada, de este modo, por el resultado de estos análisis. La fórmula existencial que sirve de título y síntesis de dichos resultados es “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*].

Heidegger resume la elaboración que acabamos de referir mediante una escansión singular en el camino de la analítica existencial al comienzo del párrafo 63:

Con el tema de la resolución precursora el Dasein se ha vuelto fenométricamente visible en lo que respecta a la posibilidad de su propiedad y de su integridad. La situación hermenéutica, hasta ahora insuficiente para la interpretación del sentido de ser del cuidado, ha logrado la necesaria originalidad. El Dasein ha sido puesto en el haber previo en una forma originaria, es decir, en una forma relativa a su modo propio de poder-estar-entero; la orientadora manera previa de ver –la idea de la existencia– ha podido ser determinada mediante la aclaración del poder-ser más propio; con la elaboración concreta de la estructura de ser del Dasein, se ha hecho tan clara su índole ontológica peculiar frente a todo lo que está-ahí, que la manera de entender previa de la existencial del Dasein posee ahora una articulación suficiente como para guiar en forma segura la elaboración conceptual de los existenciales. (329/310)

En esta síntesis es posible reconocer los tres elementos característicos de la estructura de la pre-comprensión que determinan la situación hermenéutica. Miremos: mediante la resolución precursora, 1) *El Dasein ha sido puesto en el haber previo en forma originaria, es decir, en una forma relativa a su modo propio de poder-estar-entero;* 2) *La orientadora manera previa de ver –la idea de existencia– ha podido ser determinada mediante la aclaración del poder-ser más propio;* 3) para la manera de entender previa se ha hecho clara la índole ontológica peculiar del Dasein con respecto a los otros entes, de modo que *la existencialidad del Dasein posee ahora una articulación suficiente como para guiar en forma segura la elaboración conceptual de los existenciales.*

Este es, como queda dicho, un punto de llegada. Quizás no la meta última de la ontología fundamental, pero sí una meta intermedia, aquella que garantiza la originalidad de la situación hermenéutica. Alcanzar este punto supone, sin embargo, partir de una suposición previa, en la cual podemos localizar los presupuestos realmente

básicos, elementales, primeros de la analítica. Se trata de la idea de existencia. ¿De dónde surge esta idea? ¿Cómo llega el Dasein a presuponerla, es decir, a concebirla? Una de las indicaciones más claras con respecto a la procedencia de la idea de existencia la encontramos en el pasaje que estamos comentando detalladamente, situado en el parágrafo quizás metodológicamente más denso, problemático y decisivo de toda la analítica existencial, el parágrafo 63, que por esta razón podemos denominar como la encrucijada metodológica de la segunda sección de *Ser y tiempo*. Según Heidegger, la idea de existencia es el resultado de una auto-interpretación [Selbtauslegung] propia del ser del Dasein, auto-interpretación pre-ontológica que se desprende de su “comprender óntico” es decir, de su trato cotidiano con el ente intramundano y con el semejante<sup>4</sup>:

“En el descubrimiento circunspecto y ocupado del “mundo” la ocupación misma queda también a la vista. El Dasein se comprende siempre fácticamente en determinadas posibilidades existentivas, aunque los proyectos procedan tan sólo de la comprensión común del uno. Expresa o tácitamente, adecuada o inadecuadamente, de alguna manera la existencia queda concomitantemente comprendida.” (330/312).

Por esta razón puede afirmar Heidegger, un poco más adelante, que la idea de existencia, de la cual partió el análisis, estaba justificada, ya que “la indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el Dasein mismo” (332/313). Tal indicación formal contiene los siguientes elementos:

- “El ente que llamamos Dasein lo soy cada vez yo mismo, y lo soy como un poder-ser en el que está en juego ser este ente” (332/313).
- “El Dasein se comprende como estar-en-el-mundo. Y por ser el Dasein de esta manera, comparecen para él entes con el modo de ser de lo a la mano [herramientas, útiles] y de lo que está-ahí [presencia subsistente]” (332/313).
- “[El Dasein] no es tan sólo algo que está-ahí, sino que, bien sea en una interpretación mítica y mágica, ya se ha comprendido siempre a sí mismo” (332/313).

---

<sup>4</sup> Esta auto-interpretación del Dasein está relacionada, guardadas las distancias, con la autoconsciencia hegeliana. La experiencia del mundo se “supera” en la conciencia de la experiencia, en la autoconsciencia. Este movimiento reflexivo de la conciencia es el antecedente filosófico decisivo para la auto-interpretación existencial.

Estas son, pues, indicaciones formales de la idea de existencia. Aquello que las caracteriza es, paradójicamente, una cierta deficiencia: carecen de “transparencia ontológica” (332/313), de precisión y de conceptualización. En esa medida son pre-suposiciones. Las presuposiciones de la analítica existencial no son premisas de una deducción, ni se encadenan a otras proposiciones sobre el Dasein siguiendo “las reglas formales de la inferencia” (333/314). Las presuposiciones tienen “el carácter de un proyectar comprensor” (333/314). Las indicaciones formales de la existencia dan forma al proyecto comprensor del Dasein. El “proyecto formalmente indicativo” (333/315) abre al Dasein con vistas a su constitución de su ser. Las indicaciones formales constituyen la apertura incipiente del ente temático a partir de la cual puede desarrollarse la comprensión de su ser propio. El desarrollo de la comprensión es la interpretación en la que el ente “toma la palabra con respecto a su ser” (333/315). El tipo de investigación que de este modo se desarrolla tiene una especificidad notable. Queriendo reducirla a la investigación científica y al modo como en ella se elabora el proyecto y se “prueban” las hipótesis, se desconoce lo característico del ente temático, a saber, que su ser consiste en el *cuidado*, es decir, en la conjunción originaria de proyecto existencial, facticidad de la condición de arrojado, y caída. Nuestro propósito no consiste en explicar en detalle este resultado de la analítica existencial, sino preguntarnos por la dimensión, el alcance y la justificación de los presupuestos que orientan el análisis.

Siguiendo la idea de existencia como presupuesto básico que se desarrolla desde el Dasein mismo, la analítica desemboca en esta determinación del ser del Dasein como cuidado. Pero la problemática metodológica que hemos sometido a consideración en este momento intermedio de nuestra elaboración, nos conduce a preguntarnos si el despliegue del cuidado en dirección a alcanzar una situación hermenéutica originaria, no introduce arbitrariamente no una *idea* sino un *ideal* de existencia. Heidegger parece haberlo admitido. Pero en la justificación metodológica el ideal parece desaparecer o reducirse a la indicación formal de la idea de existencia. Sin embargo, la idea de existencia, por sí sola, no garantiza la originalidad de la situación hermenéutica, pues justamente para suplir su deficiencia ontológica presupuso Heidegger el ideal. Ahora parece como si al momento de justificarlo quisiera conservar su beneficio sin reconocerle el crédito.

Por esta razón, la analítica existencial, siguiendo la metáfora penosamente financiera o contractual, queda en deuda. El ideal pone en rojo el saldo existencial.

### 3. La **savia** de la moral

Como queda planteado hay, pues, un sutil desplazamiento de la idea de existencia, como presupuesto hermenéutico de la interpretación ontológica, hacia un ideal fáctico del Dasein, como condición de posibilidad de la originalidad de la situación hermenéutica. Hasta el momento sólo hemos aludido, sin embargo, a este ideal. Se trata, actualmente, de mostrarlo.

¿Qué elementos componen el ideal de existencia? Sabemos que dicho ideal está formulado del modo más preciso en el primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*, capítulo dedicado al análisis existencial de la muerte como posibilidad de un estar entero del Dasein. Una cierta experiencia de la muerte, una comprensión existencial de la misma, garantiza la integridad del haber previo del Dasein. La propiedad o la apropiación de ese haber previo íntegro es exigida por la conciencia que llama al Dasein desde la pérdida en el *Uno* y lo llama a hacerse cargo de su existencia en su integridad, es decir, en su adelantarse hasta su posibilidad extrema, remota, la más remota: la muerte. Estos son los dos pasos sustanciales de la segunda sección, en los que se decide la posibilidad de la interpretación ontológica, esto es, temporal, del cuidado como sentido de ser del Dasein.

¿Cuál es, entonces, el ideal fáctico del Dasein que Heidegger presupone como base de la interpretación ontológica? El ideal está ligado al concepto existencial de muerte y a la comprensión existencial de la finitud humana. La comprensión de la finitud consiste en adelantarse hasta la posibilidad extrema de la muerte. En ese adelantarse hasta la remotísima posibilidad se constituyen las máximas morales determinantes, la moral a la que quiere llegar la interpretación ontológica. Esta moral determina el modo propio de estar vuelto hacia la muerte, que Heidegger denomina “adelantarse hasta la posibilidad”. Este adelantarse gobierna la producción de la moral correspondiente, tal como puede apreciarse en los dos principios generales siguientes (ver parágrafo 53 de *Ser y tiempo*):

1. Ideal 1 – El coraje ante la inminencia de la muerte: “El Dasein está constituido por la aperturadad, esto es, por un comprender afectivamente dispuesto. El estar vuelto *propriamente* hacia la muerte no puede *esquivar* la posibilidad más propia e irrespectiva, *encubriéndola* en esta huida y *reinterpretándola* en función de la comprensión común del uno.” (280/260)

2. Ideal 2 – La serena comprensión de la posibilidad de la muerte: “En el estar vuelto hacia la muerte ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad.*” (281/261)

3. Ley de la relación inversa posibilidad/realidad – Afirmación máxima del vivir en la distancia mínima al posible morir: “*La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real.*” (282/262).

Los ideales y la ley que los gobierna delimitan la comprensión que el Dasein puede tener de su poder ser más propio, y son por ello las condiciones de la *apropiación*. La apropiación, por su parte, no es una especie de comportamiento práctico separado de una comprensión teórica que le serviría de fundamento. El comprender es ya un proyectarse en un modo de existir. El comprender de la posibilidad más propia es por ello, la posibilidad de un proyectar la existencia propia en lo que de suyo le pertenece, es por ello *apropiación*. Heidegger lo expresa de manera quizás más directa y sencilla: “Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse tan sólo mirando un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto.” (282/263)

Someteremos deliberadamente el análisis a una síntesis suplementaria para destacar que este comprender-proyectante, que se despliega a partir de los tres elementos esquemáticamente indicados, tiene una serie de consecuencias que dan origen a algo que podemos ordenar como un conjunto de máximas, las que a falta de un mejor calificativo, podemos designar por ahora como máximas “ontológico-morales” derivadas de la comprensión de la muerte. Este comprender es un adelantarse hasta la posibilidad más propia (1), irrespectiva (2), insuperable (3), cierta (4) e indeterminada (5). Los cinco elementos así dispuestos pueden, pues, ser distribuidos en el siguiente conjunto de máximas:

1. *El Dasein puede escapar del uno-mismo y acceder a su sí mismo propio.* (Máxima derivada de que la muerte es la posibilidad más

*propia* del Dasein: El Dasein “queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose puede siempre escapar de él [y de este modo] revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente.” (282/263))

2. *El Dasein debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está en juego su ser más propio.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia es *irrespectiva*: “Hace comprender al Dasein que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. [...] Reivindica [al Dasein] en su singularidad.” (283/263))

3. *El Dasein puede liberarse del estar perdido en las posibilidades que la fortuna le ofrece, comprendiendo y eligiendo las que son propiamente alcanzables.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia e irrespectiva es *insuperable*: “El adelantarse haciéndose libre para la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros.” (283/264))

(a) Corolario 1: *El Dasein puede cambiar.* (“El adelantarse le abre a la existencia la posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma, quebrantando así toda obstinación respecto de la existencia ya alcanzada. Adelantándose el Dasein se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así “demasiado viejo para su victoria” (Nietzsche).” (283/264)).

(b) Corolario 2: *El Dasein puede acceder a una ética coexistencia.* (“El Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de su existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia.” (283/264))<sup>5</sup>.

4. *El Dasein puede estar cierto de sí mismo y fundar en esa certeza la “plena propiedad de su existencia” –de un modo más radical que el alcanzado formalmente por la reducción cartesiana.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable es *cierta*: “El tener-por-verdadera la muerte [...] muestra una forma distinta y más originaria de certeza que la relativa a un ente que comparece dentro del mundo o a objetos formales [...] no reivindica tan sólo *un* determinado comportamiento del Dasein, sino que atañe a éste en la plena propiedad de su existencia.” (284/265)).

---

<sup>5</sup> Ética del interés común, democracia y anti-totalitarismo.

5. *El Dasein debe sostener la certeza de sí mismo en el temple anímico de una incertidumbre amenazante.* (Máxima derivada del hecho de que la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta, es además indeterminada: La indeterminada certeza con respecto al “cuándo”, ocasiona angustia. En nota a pie de página, aclara Heidegger que el temple anímico correlativo de esta amenazante incertidumbre no es sólo angustia, y no lo es como una mera emoción. Así, por ejemplo, poco antes de mencionar en el parágrafo 63 el ideal fáctico, Heidegger nos habla de que “[L]a serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad.” (329/310)).

Al cabo de esta reconstrucción de las máximas, encontramos una definición que las resume, y que recoge en un sólo enunciado el núcleo de la moral. En términos de Heidegger, se trata del núcleo del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte:

[E]l adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: libertad para la muerte. (285/266).

En esta condensación ética, o como quisiera llamarla, en esta *savia de la moral*, desemboca el proyecto ontológico al cual responden las afirmaciones existenciales más remotas de la interpretación del Dasein.

Esta solución o disolución ética de la ontología, esta savia de la moral existencial, no concierne exclusivamente al individuo ni conduce necesariamente a una posición meramente individual, o a un cultivo de sí apartado del otro, sino que también apunta a una política es decir, a la posible modulación social o colectiva de las relaciones de poder entre individuos o grupos de individuos, tal como podría derivarse, de una elaboración pormenorizada de la tercera máxima.

¿Qué tipo de ética es esta? Es necesario, llegados a este punto, guardar todas las distancias necesarias y concluir este segmento de la interpretación con prudencia pero al mismo tiempo con determinación. No se trata, por lo pronto, como advierte Heidegger, en *La*

carta sobre el humanismo (Heidegger, 2001: 273), de una moral secularizada, sino más bien de una ética en régimen formal-indicativo, y esto quiere decir que es una ética que se despliega desde el sentido de cumplimiento de la existencia humana. El sentido de relación de la vida humana consigo misma, con el semejante y con el mundo, está coordinado por el cuidado (*Sorge, Fürsorge, Besorgen*) mientras que el sentido de contenido está libre. Le corresponde a cada uno determinarlo, es “en cada caso el mío”. Pero este sentido está en cierto modo subordinado al sentido de cumplimiento. No queda, por ello, desprovisto de toda guía, o entregado al capricho de lo que la ocupación propone y la solicitud sustitutiva alivia, sino que es un sentido de cumplimiento orientado por las máximas expuestas. Este sentido tiene por título el término “apropiación”.

#### 4. Lo que fructifica

Podemos afirmar, desde un punto de vista general, en una visión que planea sobre esta problemática central de la analítica o sobre esta encrucijada moral, que Heidegger muestra cómo la pregunta genealógica está obligada a darle paso a un planteamiento hermenéutico. Este planteamiento es de carácter hipotético: si se admiten tales supuestos, entonces se sigue esto y aquello. La cuestión para Heidegger no es sólo plantear a qué moral quiere llegar, no lo esconde, como lo haría si su proyecto estuviera gobernado por la cuestión genealógica, antes bien, es una genealogía que ha pasado por el diván de la hermenéutica fenomenológica: Heidegger es consciente, por decirlo así, de sus supuestos. Esa conciencia tiene un límite, sin embargo, como bien descubre Gadamer (1993: 370-377). La propia situación hermenéutica sólo puede ser parcialmente aclarada. Pero la meditación filosófica acompañada de la hermenéutica, puede examinarlos y sopesarlos. Es exigible una destrucción de la analítica existencial en dirección a reconocer las experiencias originarias de las cuales ella surgió. No podemos contentarnos con reconocer que la formalización ontológica ha liberado de contenido a los supuestos, dejando abierto el camino para que el sentido de referencia y cumplimiento, el cuidado, la impropiedad y la propiedad, gobiernen desde una superioridad formal y abstracta la interpretación ontológica y sus consecuencias ónticas. Podemos y acaso tenemos, pues, que preguntar y desplegar en un trabajo hermenéutico los presu-

puestos de la savia de la moral y de este modo alcanzar la raíz de la raíz. Heidegger designaba a estos elementos históricos y fácticos básicos las “raíces ónticas” del proyecto ontológico.

Establecerlas implica, esquemáticamente, recorrer un camino que sigue una dirección ortogonal con respecto al despliegue genealógico y “deductivo” de la analítica existencial. Es un retorno a los presupuestos y una evaluación de su función, su sentido y sus alcances. Retornando de este modo, llegamos un punto cuyo siguiente paso corresponde mejor a un trabajo arqueológico, pues exige una excavación en el suelo óntico, fáctico, de Heidegger, con el fin de reconocer aquellas raíces que históricamente son las suyas, raíces no formalizadas, no corregidas. ¿Cuáles son? Con la publicación de los primeros seminarios realizados por Heidegger en Friburgo, y con una creciente y cada vez más exhaustiva interpretación de estas ideas germinales de su pensamiento<sup>6</sup>, es posible establecer cuáles fueron esas raíces, y cuál fue el suelo de experiencia *desde el cual creció la planta entera*. Se trata, para decirlo brevemente, de la experiencia cristiana primitiva como paradigma del agudizamiento de la experiencia fáctica sobre el mundo propio. En esa experiencia jugaron un papel decisivo San Pablo y San Agustín.

La insuficiencia del punto de partida cartesiano, en lo concerniente a una adecuada interpretación del sentido de ser de la vida, del sentido del ser del *sum* del *cogito*, conducen a Heidegger a buscar dicha fundamentación en la experiencia paradigmática de las comunidades cristianas primitivas. ¿Por qué justamente en ellas? No podemos desarrollar de manera detallada este aspecto, pero podemos exponer la línea general del argumento: en la interpretación fenomenológica de la primera carta de San Pablo a los tesalonicenses, Heidegger muestra cómo la constitución del propio ser, del llegar a ser, del *genesthai* de la comunidad de tesalónica y del propio San Pablo es un producto de la relación que establecen *recíprocamente* mediante la proclamación (Heidegger, 2005: 123 ss.). El ser propio como ser devenido, como llegado a ser de San Pablo y de los tesalonicenses *reposa en la relación entre ellos* y en la operación por la cual San Pablo remite a los tesalonicenses a su propio saber, obligándolos

<sup>6</sup> Esta arqueología, está cada vez mejor documentada en los estudios sobre la obra temprana de Heidegger. Remito al lector, entre otras obras, a los trabajos de J. A. Barash, Th. Kisiel, A. Xolocotzi, Carl F. Gethmann, J. van Buren, B. D. Crowe, J. A. Escudero.

en cierto modo a elegir el tipo de vida que quieren vivir, el *cómo* de la vida. De modo análogo, el llegar a ser de San Agustín no puede separarse de su relación con Dios, del amor a Dios, en la búsqueda de Dios. “¿Quién es él?”, se pregunta San Agustín. Pero no pude responder de un modo plenamente auto-referencial, por medio de una posición absoluta de su yo. El *sum* del *ego* agustiniano es un *estar en relación con* el otro en la búsqueda de Dios. Así pues, tanto en la proclamación como en las *Confesiones* San Pablo y San Agustín, los dos representantes de las comunidades cristianas primitivas que fueron paradigmáticas para Heidegger, determinan los modos relacionales básicos, la raíz de la raíz desde la que se despliegan las posibilidades de realización, o el sentido de cumplimiento de la vida fáctica. En *Ser y tiempo* Heidegger sólo hace una breve mención del vínculo de la investigación ontológica con las raíces ónticas del investigador. Pero la tierra, la raíz, la savia y la planta entera están allí, dispuestas a ser interpretadas por el trabajo hermenéutico y por medio del análisis filosófico, separadas del sentido de contenido que caracteriza a la doctrina cristiana, con el propósito de que una política y una ética formalmente indicativas, una ética de la apropiación de sí, de liberadora solicitud ante el otro, y de serena relación con las cosas, fructifiquen y alimenten la vida humana □

## Referencias

- Barash, J. A. (1988). *Heidegger and the historical meaning*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's religious origins*. Bloomington: Indiana University Press.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gethmann, Carl F. (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin: Martin de Gruyter.
- Greisch, J. (2000). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris: Ed. du Cerf.
- Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Estudios sobre mística medieval*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Ediciones Siruela.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Van Buren, J. (1994). *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.