

¿Llamado de la conciencia: Llamado a la acción? (Bases heideggerianas para pensar la acción)¹

Cristóbal Holzapfel

1

En Heidegger la conciencia es concebida como un *Ruf*, 'llamado' (o 'llamada' como traduce Rivera) a ser-sí-mismo.²

Ello se enmarca dentro de la pregunta por la posibilidad de un ser-entero, de acuerdo a la traducción de Jorge Eduardo Rivera (que probablemente es mejor que decir ser-total, como traducía José Gaos).

Si el *Dasein* concebido en la I Sección de *Ser y tiempo* (en adelante 'Syt') fue concebido especialmente como un *Dasein* "entre" el nacimiento y la muerte, dentro de la "Analítica Existencial" muerte y nacimiento han quedado fuera.

Lo que atañe a la relación del *Dasein* con la muerte dará lugar a la concepción del *Dasein* como ser-a-la-muerte, con lo cual Heidegger logrará dar una fuerza extraordinaria al tradicional *memento mori* que, independientemente del *memento mori* prácticamente propio de toda religión, se viene tematizando en la filosofía occidental desde Sócrates en adelante.

Lo que atañe a la relación del *Dasein* con el nacimiento, dará lugar a la concepción de la historicidad, que es entendida de acuerdo al modo de ser del "gestarse" del *Dasein*.

Mas, lo decisivo en la posibilidad del ser-entero, que podríamos agregar, viene a corresponder a una forma extrema del ser-sí-mismo, es con respecto a la posibilidad de una acción genuina. En razón de ello, el desarrollo de la II Sección de Syt, y, podría decirse, Syt en su conjunto, se encaminan hacia esa posibilidad. La antesala de la acción corresponde a la *Entschlossenheit*, la resolución que, ante todo, es un resolverse a ser-sí-mismo. De esa resolución resultaría la decisión (*Entscheidung*) a la acción.

Pues bien, en lo que sigue nos moveremos dentro de esta constelación, prestando atención en particular al modo como podemos pensar de manera apropiada la acción. Teniendo ello en perspectiva, encontramos un aporte sustancial en

¹ El presente artículo es parte del Proyecto FONDECYT No. 1040379, titulado "Apertura, resolución y acción en Heidegger", del cual soy Investigador Responsable y el Prof. Jorge Acevedo Co-Investigador.

² No obstante el título de este artículo, en su desarrollo opto por uso del término 'llamada' como lo hace Rivera en su traducción de 'Ruf'. Ello tiene también su justificación para poder distinguir entre la llamada y el llamado, en el sentido del que es llamado. (Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Edit. Universitaria, Stgo., 1997, cap. 2, II Sección. Tb.: *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. Ed. al.: *Sein und Zeit*, Edit. Niemeyer, Tübingen, 1977. En adelante, trad. de Rivera: 'Syt,R', de Gaos 'Syt,G', y la ed. al.: 'SuZ'; cuando la trad. es mía: 'Syt'. Las distintas ediciones, salvo la trad. de Gaos, se citarán de acuerdo a la numeración de páginas de la edición alemana).

Heidegger, y, como veremos, también en Jaspers, habiendo en esto una estrecha relación entre ambos.

Mas, hay también otra cuestión que me parece debería destacarse en nuestra indagación, cual es que claramente se puede advertir una fuerte influencia de Jaspers sobre Heidegger, que, a mi juicio, no ha sido debidamente reconocida hasta ahora. Muchos de los desarrollos que hay en Syt ya están claramente presentes en la obra *Psicología de las concepciones del mundo* de 1919, que Heidegger le pidiera a su íntimo amigo y autor de esa obra, Karl Jaspers, reseñar. Pero, para hacer más justicia todavía, en la medida de lo posible, respecto de lo que aquí sostengo, cabe reconocer que, a su vez, varios, o al menos, algunos de los puntos en los que se advierte la influencia de Jaspers sobre Heidegger, ya están a su vez en Kierkegaard.

2

Partamos por lo que ya está planteado en el Parágrafo 9 de Syt y que concierne a la elección del “sí-mismo”. Justo este mismo punto lo encontramos en Jaspers: que no puede haber sí-mismo, sin elección.³

Mas, interesa respecto de este punto destacar el problema que se produce en el análisis metodológico al interior de Syt, ya que no podría haber elección de sí-mismo, sin que a esa elección le antecediera la llamada a ser-sí-mismo, de la cual se trata recién en la II Sección. Si lo viéramos a la inversa: un ser-sí-mismo ya elegido no tiene sentido llamarlo.

En seguida, corresponde destacar la cuestión decisiva y que inaugura un nuevo periodo en la historia de la filosofía, marcado por el desarrollo de una “filosofía de la existencia”, cual es que el ser-sí-mismo es concebido ya por Jaspers como “posibilidad asumida”, lo que Heidegger expresa como “*ergriffene Möglichkeit*”, vale decir posibilidad asumida o empuñada. En otras palabras, nuestro ser no es algo simplemente dado, digamos al modo de una estructura bío-psico-social, y agreguemos jurídico-económico-político-cultural, sino que es poder-ser.

Si entendemos el sí-mismo de este modo, éste queda al resguardo de la extremada crítica de Adorno en *Jerga de la autenticidad*, ya que el sí-mismo no puede entificarse u objetivarse como si correspondiera a algo de carácter social, racial, militar o político. Esa obra de Adorno está dentro del marco más amplio de “La formación de la ideología alemana” y presume que esto de la autenticidad (*Eigentlichkeit*), de un supuesto ser-sí-mismo, remata históricamente en definitiva en formas de racismo, clasismo, militarismo, fascismo y nazismo.⁴

³ Cfr. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Edit. Piper, München-Zürich, 1994, p. 315 ss. y 330ss. En adelante ,PdW’ . / Ed. Cast.: Ed. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín, Edit. Gredos, Madrid, 1967. Cabe anotar que de manera, pero ya decidida, se desarrolla esta noción de la elección de si mismo en los pasajes citados, mas ello alcanzará una concepción más acabada en Filosofía, II Parte, “Existenzerhellung” (“Esclarecimiento existencial”), Edit. Piper, München, 1994. Ed. cast.: Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

⁴ Cfr. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (Jerga de la autenticidad. Respecto de la ideología alemana)*, Edit. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 89, passim.

Para Jaspers, que también es objeto de la crítica de Adorno, el sí-mismo es enfáticamente inobjetivable e irrepresentable, teniendo únicamente el carácter de un *signum* que nos orienta (nuevamente en ello se advierte influencia sobre el carácter de la “señal” en Heidegger: el *Dasein* sería el ente señalado).

De acuerdo a mi propia percepción, en cuanto a este último punto y lo que concierne a la crítica de Adorno y de todo el controvertido problema de la adhesión de Heidegger al nacional-socialismo, pienso que Syt, visto exclusivamente en tanto obra, está completamente limpio de eso, si bien es cierto que muchas de las ideas de Syt el Heidegger nacional-socialista intentó llevar a cabo el pensamiento desarrollado allí, utilizando su terminología, especialmente en los discursos que pronunciara como Rector de la Universidad de Friburgo, todo lo cual se encuentra ya ampliamente citado en la obra de Guido Schneeberger.⁵

Asimismo en la *Introducción a la metafísica*, obra que corresponde a una Lección dictada el año 35, pero publicada más tarde en el 53, encontramos, aparte del pasaje en que contrasta la “verdad y grandeza” del movimiento nacional-socialista con “lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo”,⁶ la alusión a los alemanes como el *Urvolk*, el pueblo originario, y más aún, el pueblo que sería el exponente del reino de la humanidad. Visto desde esta perspectiva, la *Introducción a la metafísica* viene a ser un último eslabón de esa cadena en la filosofía alemana de los siglos XIX y XX.

Pero, lo que a nosotros más nos interesa aquí es que la *Introducción a la metafísica* es una obra que se estructura sobre la base de la articulación entre metafísica, historia y acción. Refiriéndose a la “pregunta metafísica fundamental”, que sería la pregunta de Leibniz: “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?”, dice Heidegger:

“Nuestro preguntar la interrogación metafísica fundamental es histórico, porque abre el acontecer de la existencia humana en sus referencias esenciales, es decir, la abre al ente como tal y en su totalidad, según las posibilidades y por-venires no cuestionados, y con eso los vuelve a atar con su comienzo pretérito,⁷ agravándolos y dificultándolos en su presente. En este preguntar, nuestra existencia es llamada a su acontecer histórico, en el pleno sentido de la palabra, y el llamado apunta a ella y a la decisión en ella contenida. Y eso no ocurre incidentalmente, en el sentido de una aplicación útil desde el punto de vista moral

⁵ Cfr. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962.

⁶ Heidegger, *Introducción a la metafísica*. trad. de Emilio Estiú, Edit. Nova Buenos Aires, 1956, p. 236. En adelante ‘IM’. Otra ed. esp.: Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann, Edit. Gedisa, Barcelona, 1993.

Ed. al.: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1953.

⁷ He preferido atenerme a la traducción ya citada de Emilio Estiú (IM), sin hacer una propia, y ello naturalmente en razón de considerarla como relativamente bien lograda. Sin embargo, en la última cita hay un error grave: me refiero a la traducción de “*gewesener Anfang*” por “comienzo pretérito”; más bien corresponde traducir aquí “iniciado”, y ello debido al alcance que tiene ‘*Anfang*’, ‘iniciado’, como también ‘*Ursprung*’, ‘origen’ en el pensamiento de Heidegger. Tanto él como Jaspers entienden que el ‘comienzo’, *Beginn*, sucede una sola vez, mientras que el inicio o el origen puede volver a darse en el tiempo. Podría decirse que el pensamiento heideggeriano en su totalidad se encamina hacia la posibilidad de un nuevo inicio, el cual sería a la vez el ‘acontecimiento’ (*Ereignis*): el encuentro entre hombre y ser, y a la vez: que el ser se manifieste imprimiéndole un nuevo orden a lo ente.

o propio de una concepción del mundo, sino que la posición fundamental, y la actitud del preguntar, es en sí histórica: está y se sostiene en el acontecer; pregunta a partir de él y para él” (IM, p. 82).

Considerando entonces este nudo metafísica-historia, e incluso acontecer histórico concreto, y por último acción, diríamos que indiscutiblemente ello corresponde a la forma como se debe pensar el problema de la acción en la filosofía. El problema viene a ser en el análisis la identificación que se hace de ello con un supuesto “pueblo metafísico” llamado a cumplir una misión.

3

Volvamos atrás a nuestro tema de la conciencia, dejando de lado lo que pudiéramos llamar no sólo “error político”, sino “error filosófico” de Heidegger, mas naturalmente reconociendo de que hay en relación con la concepción de la conciencia, un vínculo indisociable.

La conciencia habla; su hablar es silente, y a pesar de serlo, inequívocamente dice lo recto.

“¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando – nada. La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar” (Syt, R, p. 293).

“La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras – y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al *Dasein* interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo. La ausencia de una formulación verbal de lo dicho en la llamada no relega a este fenómeno a lo indeterminado de una voz misteriosa, sino que sólo indica que la comprensión de lo “dicho en la llamada” no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación, o de cosas semejantes. / Sin embargo, lo que la llamada abre es inequívoco, aunque cada *Dasein* lo interprete en forma diferente según sus posibilidades de comprensión” (Syt, R, p. 293).

Con ello nos encontramos en la tradición del *daimon* socrático; también éste habla y dice lo que Sócrates debe hacer.

Stoker en su análisis fenomenológico de la conciencia, y que Heidegger ha estudiado para los efectos de su propia concepción de la conciencia, plantea que no obstante no jugar ningún papel significativo el término griego *syneidesis*, y que tiene las mismas raíces semánticas que su pareja latina ‘conscientia’, sin embargo ante todo el *daimon* socrático da testimonio de una profunda vivencia helénica de la conciencia moral, o que mejor habría que llamar ética, ya que tiene que ver con un fenómeno por sobre todo individual.⁸

A partir de ello, y si consideramos además que lo que podríamos reconocer como *eje de la ética*, corresponde a la relación entre conciencia y valores o normas, es

⁸ Cfr. Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien /La conciencia. Fenomenizaciones y teorías/*, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie /Escritos de Filosofía y Sociología/*, editados por Max Scheler, Bonn, 1925.

entendible que Walter Schulz en su obra *Problemas fundamentales de la ética* llame a Sócrates “padre de la ética occidental”, y ello atendiendo a que con Sócrates lo que debemos hacer, como cuestión ética, queda remitido a un sujeto que juzga.⁹

Pero, así como Sócrates con su *daimon*, este ser entre divino y mortal, puede verse desde esta perspectiva como que con él se establece un principio del sujeto, así también sucede que ese *daimon* es visiblemente la manifestación de una *otredad* en él y lo mismo su voz. Ello es de la mayor relevancia en cuanto a que con la inauguración de una concepción de la conciencia en la ética occidental, sucede que en la conciencia se conserva todavía la idea y pareja vivencia de algo *otro* que se hace presente en nosotros. Ello concierne a una pregunta que podemos hacernos a lo largo de las distintas etapas de una historia de la conciencia, similar a la que desarrolla el ya citado Stoker: si acaso en la conciencia habla el propio hombre, un supuesto Dios, o, como en Heidegger, en definitiva el ser.

Mas, debo advertir al respecto que este asunto es difícil de colegir en nuestra interpretación de Syt, ya que a ratos se lee como que la llamada proviene del propio *Dasein*, y tal vez sólo por inferencia podemos decir que, dado que el *Dasein* no es sino el “ahí del ser”, la llamada provendría a fin de cuentas del ser. Este asunto además es problemático porque resulta cuestionable un *Dasein* que se llama a sí mismo, a ser-sí-mismo, sobre todo teniendo en cuenta que esa llamada tendría que provenir a su vez de un sí-mismo, y siendo así, carecería de todo sentido que un sí-mismo se llamara y lo invocara, al modo del Ruf que entonces es *Aufruf*, a ser-si-mismo. Hay que tener presente aquí que Heidegger no habla sólo de *Ruf*, llamada, sino de *Anruf* (Rivera: ‘interpelación’),¹⁰ que va dirigida al *Dasein* cotidiano bajo el dominio del uno (*das Man*), y *Aufruf*, la ‘invocación’ a ser-sí-mismo (Rivera: ‘intimación’). En ello sucede además que la llamada de la conciencia es particularmente conminatoria, porque en ello desoye cualquier hablar, considerado como habladuría del uno, y además esa llamada es sin consideración de persona, “nombre, condición, procedencia y prestigio”. Y esto atañe tanto al llamado, el interpelado, como al que llama. Veamos como desarrolla esto Heidegger:

“Pero ¿es necesario siquiera preguntar expresamente *quién* llama? ¿No surge en el *Dasein* la respuesta a esta pregunta en forma tan inequívoca como la respuesta a la pregunta por el interpelado en la llamada? *En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*. Esta comprensión del vocante puede estar en mayor o menor grado viva en el escuchar fáctico de la llamada. Sin embargo, la respuesta de que el *Dasein* es *a la vez* el vocante y el llamado no es en modo alguno ontológicamente suficiente. ¿No está “presente” acaso el *Dasein* en cuanto interpelado de una manera diferente a como está en cuanto vocante? ¿No hará quizás de vocante el poder-ser-sí-mismo más propio?” (Syt, R, p. 274-275).

⁹ Cfr. Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*, Edit. Neske, Stuttgart, 1998, p. 78.

¹⁰ Cabe hacer notar que Rivera en su primera traducción de ‘Anruf’ traduce como ‘apelación’ (cfr. Syt, R, p. 269).

Y en lo que sigue viene la respuesta que más me gustaría subrayar aquí, que nos muestra que en definitiva simplemente hay “algo” (el ser) que llama en nosotros: “Porque la llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. “Algo” llama /”es” *ruff*/, inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de mí* y, sin embargo, *de más allá de mí*” (Syt, R, p. 275).

En definitiva, junto con haber una respuesta en el “*es ruff*” para distinguir entre vocante y vocado, esa misma respuesta está vinculada en el análisis heideggeriano con la *Unheimlichkeit*, la ‘desazón’, o también ‘inhospitalidad’, el “no-estar-en-casa” en la cotidianidad bajo el dominio del uno. Desde ahí, que al mismo tiempo es la *facticidad* propia del *Dasein*, “el ser y tener que ser”, “sin dónde ni adónde”, surge la llamada al posible ser-sí-mismo. Y ello tiene que ver a la vez con el hecho de que la llamada de la conciencia es “llamada del *cuidado*” (Sorge):

“¿Y si el vocante en la llamada de la conciencia fuese el *Dasein* que se encuentra en lo profundo de su desazón? /.../ Nada “mundano” puede determinar quién es el vocante. Ese que llama es el *Dasein* en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa /als *Un-zuhause*/, el nudo “*factum* que...” en la nada del mundo. El vocante no es familiar al cotidiano uno-mismo, es algo así como *voz desconocida*. ¿Qué podría haber más extraño al uno, perdido como está en el variado “mundo” de los quehaceres, que el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada? “Algo” llama y, sin embargo, no ofrece para el oído atareado y curioso nada que pueda ser comunicado a otros, y discutido públicamente. ¿Y qué podría relatar el *Dasein* en medio de la desazón en que se encuentra su ser al estar arrojado?” (Syt, R, p. 276).

En ello observamos nuevamente por qué la conciencia de Heidegger habla al modo del hablar silente.

4

Dicho sea de paso, con un problema similar al de la diferenciación entre vocante y vocado, se topa Kant al concebir la *Crítica de la razón pura* como un tribunal, en el que la razón está llamada a comparecer ante sí misma en cuanto su alcance y el del conocimiento, como de su origen y de niveles de que se compone el conocimiento, ya que este tribunal sería espúreo, al consistir él en una razón que es juez y parte. Y lo mismo sucede precisamente con su concepción de la conciencia como tribunal, desarrollada en la *Metafísica de las costumbres*, “Teoría de la virtud”: la misma persona en la que se hace presente este tribunal, es juez, acusado, fiscal acusador y abogado defensor. Cualquier tribunal efectivo que fuera de esta índole, por supuesto que lo repudiaríamos. Pero, sucede que con ambos – el tribunal de la razón o el de la conciencia – el ser juez y parte es inevitable. Kant nos advierte que respecto de la razón no habría una instancia anterior que tuviera la prerrogativa de juzgarla, como tampoco respecto de la conciencia: ésta última es una instancia que es primera y última.

Mas, de cara al problema de esta representación espúrea, es curioso que en el propio Kant se encuentre la respuesta, en su texto sobre *¿Qué es ilustración?*, y más precisamente en el concepto de *Mündigkeit*, ‘mayoría de edad’ o ‘madurez’ que él propone para definir adecuadamente la ilustración (*Aufklärung*). Ser ilustrado significa no valerse más de un entendimiento ajeno, sino del propio, y la humanidad con la ilustración habría llegado a esta situación. Por eso el lema proclamado allí es *sapere aude*, “¡Atrévete a saber!”. En otras palabras, diríamos que lo notable es que habiendo un tribunal de la razón o de la conciencia, estas mismas facultades en nosotros son de un carácter tan elevado, que pueden juzgarse a sí mismas. Kant:

“Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez */Unmündigkeit/*, de la cual él mismo es responsable. La inmadurez es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. De propia responsabilidad es esta inmadurez, si se considera que la causa de ella no está en una carencia del entendimiento, sino de la resolución y de la valentía de servirse de él, sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten la valentía de servirte de tu propio entendimiento! es de este modo el lema de la ilustración”.¹¹

Mas, igual no deja de ser decididor que esta cuestión se relaciona con el planteamiento de Kant de que el juez del tribunal sería Dios, pero al modo tan sólo al modo del supuesto de “como sí” (“als ob”) lo hubiera. No se trataría por lo tanto del supuesto de una presencia real de Dios como juez de la conciencia, con lo cual seguiríamos dentro de una concepción heteronómica de la conciencia. Mas, igual Kant advierte acerca de la necesidad de que el juez deba ser algo distinto que nosotros mismos (ya que de otro modo, podríamos simplemente exculpar todo lo que hacemos), y que ese otro que nos juzga poseería *todos los poderes en la tierra como en el cielo*.

Y justo porque la conciencia es una primera y última instancia absoluta, en Kant sus fallos son inapelables, más aún, lo que ella dice es infalible. Cabría agregar que la fundamentación de su infalibilidad es más bien de carácter negativo, ya que respecto de sus asertos no hay una instancia anterior a ella con la cual contrastarlos.

Ésta viene a ser incluso una posición más extrema que la de Tomás de Aquino, para el cual la conciencia es infalible, considerando el nivel superior de la *syndéresis*, donde se haría presente el propio Dios, y es falible al mismo tiempo, considerando el nivel inferior de la *conscientia* que se limita a oír e interpretar los mandatos de la *syndéresis*, en lo que podría equivocarse; mas, éste es un error apenas menor; quien verdaderamente es fuente del error es el *liberum arbitrium*, que en definitiva es el que decide qué hacer, ateniéndose en ello a la *syndéresis*, o desatendiéndola, en lo cual se dan a su vez las posibilidades de una buena o de una mala conciencia.

¹¹ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? /Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?*, en: *Kants Werke*, vol. 3, Edic. de August Messer, Berlin y Leipzig, s/a., p. 636, trad. mía.

Sorprendentemente hay en esta doble posibilidad de infalibilidad y de falibilidad propia de una *conscientia* que debería oír e interpretar rectamente, cierta simetría con Heidegger:

“Por encima de la aparente indeterminación del contenido de la llamada, no puede desconocerse cuán certera es la *dirección a que apunta*. La llamada no necesita buscar primero a tientos al que ha de ser llamado, ni requiere signos para reconocer si él es a quien se alude o no. Los “errores” no nacen en la conciencia por una equivocación de la llamada, sino tan sólo por la manera como la llamada es *escuchada*: porque, en vez de ser comprendida propiamente, es llevada por el uno-mismo a un monólogo negociador, y tergiversada en su tendencia aperiante” (Syt, R, p. 274).

Observemos como en ello está comprometido a su vez el supuesto de lo verdadero. Lo que dice la conciencia cabría considerarlo como verdadero.

Heidegger y Jaspers son pensadores de la verdad, así como lo advertimos ya en Syt o en *De la esencia de la verdad*, como por su parte Jaspers en *Von der Wahrheit*, una de sus obras mayores. En lo que ambos coinciden es su crítica al sentido tradicional de la verdad como adecuación y también como exactitud. Ninguno de los dos pretende rechazar ese sentido de la verdad (lo que equivaldría sin duda a una aberración), sino tan sólo mostrar su carácter derivado.

La novela *Tonka* de Robert Musil es ejemplar en atención a esto. En breve: Tonka es una mujer austriaca de origen campesino. De ella se nos dice que ha trabajado para unos leñadores, *a los cuales les prestaba todo tipo de servicios*. Un ingeniero se enamora de ella, pero su familia de elevada posición social rechaza a Tonka. Es tal la indignación que esto le provoca al ingeniero que decide cortar con su familia y su país, y se marcha a München a vivir con ella. Por distintos motivos la pareja entra en conflicto y suspende sus relaciones sexuales. De pronto Tonka queda embarazada y el ingeniero sabe que él no sería el padre. Acude entonces a un psiquiatra al que le cuenta esta historia, tras lo cual el psiquiatra le pregunta si acaso él es el marido de Tonka, a lo que él responde que sí. El psiquiatra sostiene entonces que él (el ingeniero) es el padre de la criatura. Como el ingeniero se resiste, el psiquiatra vuelve a preguntar si él es el marido de Tonka, y termina diciendo lo mismo: que él es el padre de la criatura, a lo cual nuevamente el ingeniero se resiste. Mas, a la tercera vez él ya no se resiste más y asume que él es el padre de la criatura.¹²

Esta novela nos hace ver como tan sólo un modo de la verdad es lo que corresponde a la experiencia o la lógica. Mas, hay verdades que podemos llamar quizás espirituales que por lo demás son las que más nos incumben.

La verdad que está en juego en la conciencia sería de esta índole, aunque tal vez si se trata incluso de que llama algo en nosotros (el ser), y dado que para Heidegger la verdad está en identidad con el ser, entonces estaría en juego en ello una verdad ontológica.

En fin, éste es un punto que Heidegger no continúa desarrollando, de tal modo que sólo podemos elucubrar a partir de ello.

¹² Cfr. Robert Musil, *Tonka*, en: *Drei Frauen (Tres mujeres)*, Edit. Rowohlt, Alemania, 2006.

Mas, lo que interesa destacar en este contexto es este doble aspecto de la conciencia: que por un lado habla algo otro en ella (*es ruft*, algo llama), que esa llamada es infalible y supone la expresión de una verdad.

Pienso que es iluminador traer aquí a colación el análisis que hace Perelman y Olbrechts-Tyteca en su *Tratado de la argumentación* del argumento del sacrificio. Solemos argumentar en relación al valor y la verdad de algo, por lo que estamos dispuestos a sacrificar. Perelman cita a Pascal en este contexto:

“Sólo creo las historias cuyos testigos se hicieran degollar”.¹³

Aunque, en tanto argumento, ello se presta siempre para el contra-argumento, de que ni por mucha pasión que le pongamos a algo, ello lo vuelve más verdadero.

6

Pero ¿cómo precavernos de las manipulaciones de la conciencia? Con Heidegger diríamos que desoyendo el uno. Y, claro está, si bien la llamada se dirige al uno, y más específicamente al uno-mismo, que nos dice que se debe ser así, que se acostumbra actuar así, que se deben evaluar tales y cuales situaciones así, llamándolo precisamente incluso a ser-sí-mismo, sin embargo lo desoye.

También aquí se nos presentan algunas dificultades de comprensión, ya que ¿esa llamada que va dirigida al uno-mismo, intimándolo (en la traducción de Rivera) al ser-sí-mismo, significa esto que, si la llamada tiene éxito, el *uno* tendría que transformarse, dejando entonces de ser precisamente *uno*. Si prestamos atención a lo que dice Heidegger en el párrafo dedicado al *uno*, el 27, a saber, y dicho en cursiva:

“El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es *una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*” (Syt, R, p. 154), entonces no podríamos sostener tal cosa.

Y, como no obstante haber analizado el tema de la conciencia en Heidegger en reiteradas oportunidades, y haberle dedicado a ello mi tesis doctoral, sin embargo carezco de una respuesta frente a ello, y lo dejo planteado aquí.

Mas, volviendo a la manipulación, ella podría decirse es lo que más abunda. Goebbels: “Yo no tengo conciencia. Mi conciencia es Adolf Hitler”, y así se podría continuar.

En Heidegger sabemos que él estima que la ética valórica tradicional es también parte de la red mundial del uno, y la conciencia que se ha concebido dentro de esa ética, ha hablado demasiado, ha ordenado demasiados deberes, ha estado incluso al servicio de ideologías, apoyándose en alguna presunta forma de conciencia colectiva fascista o comunista, al modo de una supuesta conciencia proletaria. Pero así tanto para Stoker como para Heidegger, la conciencia es un fenómeno eminentemente individual, y, si hablamos de conciencia colectiva, ello tendría que entenderse nada más al modo de conciencias individuales que se

¹³ Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Trad. de Julia Sevilla Muñoz, Edit. Gredos, Madrid, 1994, p. 385. En adelante ‘Tda’.

mancomunan en una causa común, al modo de lo que Sartre ha llamado en la *Crítica de la razón dialéctica*, “grupo en fusión”.

Pues bien, si la conciencia llama a ser-sí-mismo, debemos tener en cuenta que de este modo únicamente se logra una modificación momentánea del uno. Sucede al mismo tiempo que estamos atrapados en una *interpretabilidad pública* (*öffentliche Ausgelegtheit*) del uno, que habla al modo de la *habladuría* (*Gerede*). Esta es la razón debido a la cual la interpelación apunta directamente al uno-mismo parejamente desoyéndolo, *pasándolo por alto* (*Übergehen*), sin escucharlo o considerarlo. Esta es la única forma de revertir la situación de extravío en la que nos encontramos. Refiriéndose a la interpelación del Dasein, dice Heidegger:

„¿Y hacia qué es interpelada? Al si-mismo propio. No hacia aquello que vale, puede o se ocupa el Dasein en la convivencia pública, como tampoco hacia aquello que agarra, aquello por lo que se empeña, aquello de lo que lo que se ha dejado coger. El Dasein, en cuanto a como es mundanamente entendido por los otros y por si mismo, es *soslayado* en esta interpelación. La llamada al sí-mismo no toma la más mínima noticia de esto. Porque sólo el *mismo* del uno-mismo es interpelado y es traído a la escucha, se hunde el *uno* en sí mismo. Que la llamada soslaya el uno y la interpretabilidad del Dasein, no significa en absoluto que no lo toque. Precisamente en el soslayar se empuja él al uno, ávido de representación pública, a la insignificancia. Pero, al sí-mismo le es arrebatada esta protección y escondite en la interpelación, y mediante la llamada es conducido de vuelta a sí mismo” (Syt, p. 273).¹⁴

Mas, la llamada en tanto interpelación, cuya dirección es el uno-mismo, al cual apunta, no es suficiente; de este modo nada lograríamos todavía. Es por eso que la interpelación se completa como intimación a ser-sí-mismo. Escuchemos:

“/.../ la llamada, por medio de la cual caracterizamos la conciencia, es interpelación del uno-mismo en su mismidad; en tanto esta interpelación es la intimación del sí-mismo hacia su poder-ser-sí-mismo y con ello una pre-llamada del Dasein en sus posibilidades” (Syt, p. 274).¹⁵

Si la intimación es una suerte de ‘invocación’ al ser-sí-mismo (que corresponde a otra forma como podría traducirse ‘Aufruf’), con la llamada tenemos un doble movimiento: interpelación al uno-mismo e intimación al ser-si-mismo. Y, no

¹⁴ Algunas de las siguientes traducciones de Syt son más, dado que no obstante ser excelente la traducción de Rivera, frecuentemente olvida la distinción entre ‘Anruf’ y ‘Ruf’, traduciendo ambos como ‘llamada’ y no ‘Anruf’ como ‘interpelación’. Por ejemplo, en este pasaje recién citado Heidegger comienza preguntando: “Und woraufhin wird es angerufen” y Rivera traduce simplemente como: “Y hacia dónde es llamado”, como si acaso la especificidad heideggeriana del ‘Anruf’ con respecto al ‘Ruf’ (llamada) no impotara. Y lo mismo sucede dos veces más en la misma pág. 273. Por otra parte, en la pág. 269 sucede algo levemente diferente, ya que en vez de traducir “Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* /.../”, traduce: “La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación* /.../”, sin mantenerse fiel a esta traducción en lo que sigue, ya que habrá de traducir luego ‘Anruf’ por ‘interpelación’ y no ‘apelación’.

¹⁵ En la traducción al inglés de Joan Stambaugh (Heidegger, *Being and time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, en adelante ‘Bat’) nos encontramos con otra dificultad, similar a la expuesta en la nota anterior: la de no distinguir siempre claramente entre ‘Anruf’, traducido como ‘summons’ y ‘Aufruf’. Observemos esto en el pasaje recién citado: “/.../ when we designate conscience as a call, this call is summons to the they-self in its self. As this summons, it is the summons of the self to its potentiality-of-being-a-self, and thus calls Dasein forth to its possibilities” (Bat, p. 274). Observemos como Stambaugh traduce ‘uno’ por ‘they’ y ‘uno-mismo’ por ‘they self’, con apoyo en una traducción anterior al inglés.

obstante, debido a que la llamada de la conciencia soslaya la habladuría del uno-mismo, en la concepción heideggeriana de la conciencia no hay – a diferencia de la kantiana – discusión, negociación, juicio; es más, no hay nada de qué hablar. Es por ello que tampoco estamos aquí de cara a tribunal que debemos afrontar.

“¿Pero como debemos determinar lo *hablado* en esta habla? ¿Qué es por lo que clama la conciencia al interpelado? Estrictamente nada. El llamado no dice nada, no entrega información sobre sucesos del mundo, no tiene nada que contar. En lo más mínimo está ella empeñada en abrir un “diálogo consigo mismo” en el sí-mismo interpelado. Al sí-mismo interpelado no le es “nada” *a*-clamado, sino que es *intimado* a su sí-mismo, a saber, a su poder-ser más propio. En correspondencia con su tendencia al llamado, este último no pone al sí-mismo interpelado en una “negociación”, sino que en tanto intimación al *poder-ser-sí-mismo* es un pre-llamar (llamar hacia-“adelante”) del Dasein hacia sus posibilidades más propias” (Syt, p. 273).

De seguro que este es uno de los asuntos más relevantes en la concepción heideggeriana de la conciencia. De modo similar a como este pensamiento representa un vuelco en la historia de la filosofía, estamos aquí ante un vuelco en la historia de la conciencia. Está en juego aquí una cuestión de tal proporción que podemos observar no sólo como varios de los parámetros tradicionales de la concepción de la conciencia, sino también el modo cotidiano de experimentar el fenómeno de la conciencia, ya no tienen cabida aquí. Experimentamos la conciencia al modo de una discusión, conflicto, duda, vacilación, a veces por largos periodos de tiempo; así también en Nietzsche esto está muy presente en su concepción de la mala conciencia. Con Heidegger, sin embargo, todo esto se esfuma.

Tal vez haya que decir al respecto que esta conciencia, así entendida, no está, a fin de cuentas, en contacto con nuestro mundo cotidiano, o, al menos con el mundo cotidiano, como normalmente lo percibimos. Mas, la cuestión es que experimentamos la conciencia como teniendo que ver con los reales problemas de la gente. Y, si bien ello constituye un hecho indelible, no es menos cierto que esta “conciencia” está expuesta a la manipulación del uno. Si hablamos de los problemas de nuestro mundo que se presentan como más importantes, como el aborto, el modo como abordamos el tratamiento del sida, como enfrentamos la gripe aviar, si acaso debe legalizarse el uso de drogas suaves, qué hacemos con la energía nuclear, cómo debe ser nuestra relación con el entorno, todos estos problemas nos dan a entender claramente que la mayor parte de las veces damos una solución a ellos prácticamente a ciegas, y las decisiones que tomamos muchas veces dan lugar a que también se habría justificado una decisión contraria.

Es evidente que Heidegger advierte esta situación. Por ejemplo en *¿Qué significa pensar?* sostiene el que el pensar “uni-vial” (“*eingleisiges Denken*”), que puede ser uni-, bi- o multi-lateral, pero que no por ello deja de ser uni-vial, nos conduce de una guerra a otra, en tanto que la paz al final viene a ser nada más que la preparación para la próxima guerra.¹⁶ Con esta expresión él parece tener presente

¹⁶ Cfr. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Trad. de Haraldo Kahnemann, Edit. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 68.

la clásica obra de Von Clausewitz, quien sostiene que la diplomacia es la continuación de la guerra con otros medios.¹⁷ Y debido a esta situación (que podemos describir como manipulación de la conciencia (de entrar en una negociación o siquiera en un juicio), en la perspectiva de Heidegger, la conciencia soslaya la habladuría del uno.

Aquí como en otros ámbitos del pensamiento heideggeriano podemos reconocer cierto parentesco con la filosofía oriental, lo que él admite en otros contextos. Esta cercanía con Oriente se manifiesta no solamente en esta introversión del llamado, en su soslayar toda habladuría, sino también y ante todo en lo que atañe al silencio de esa llamada.

7

Las preguntas que poníamos más arriba, como respecto de las centrales nucleares, si construirlas o no, y semejantes, nos llevan a tomar en cuenta no solamente nuestra esencial finitud humana, sino asociado con ella, nuestra consustancial culpa.

Ya Jaspers concebía en su obra de 1919 - *Psicología de las concepciones del mundo* - la culpa (Schuld) como antecedida por la "culpa esencial" ("wesenhafte Schuld"), y de este modo pasa a ser una de las "situaciones límite" en las que insoslayablemente nos encontramos. A modo de ejemplo:

"Es posible observar la culpa como algo finito, como algo evitable, es posible aprehender culpas /Verschuldungen/ particulares, no la culpa esencial /.../" (PdW, p. 273-274).¹⁸

Esta concepción adquiere más adelante en su obra *Filosofía* del 32 mayor fuerza aun. Heidegger está en la misma línea y en concordancia con lo que ya conocía de la primera obra recién nombrada, ya que él mismo se ofreció reseñarla, Reseña que hoy se encuentra en *Hitos*.¹⁹ En Syt leemos y en cursiva:

"ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: éste es sólo posible "sobre la base" de un originario ser-culpable" (Syt, R, p. 284).

Independientemente del carácter algo "bobo" que tiene esta afirmación, la idea es la misma que en Jaspers, sólo que en vez de hablar de "culpa esencial" se habla aquí de ser-culpable, lo que probablemente refuerza más el alcance que tiene esta culpabilidad ontológicamente anterior.

En el contexto de esta concepción de la culpa Jaspers cita atinadamente la sentencia de Goethe, que dice: "El que actúa está siempre desprovisto conciencia" ("Der Handelnde ist immer gewissenlos"). De acuerdo a la interpretación de Jaspers, ello se debe a que no podemos conocer la totalidad de las consecuencias o de las motivaciones de nuestras acciones. Y ello se debe a nuestra esencial finitud humana, en lo que cual nuevamente se adelanta a la pareja concepción heideggeriana: la de nuestra finitud.

¹⁷ Cfr. Karl von Clausewitz, *De la guerra*, Trad. de R.W. Setaro, Edit. de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

¹⁸ Este y otros pasajes citados de este texto corresponde a mi traducción.

¹⁹ Cfr. Heidegger, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Y así como se puede claramente visualizar en este punto la influencia de Jaspers sobre Heidegger, algo similar correspondería decir de Paul Ricoeur a propósito de su obra, en la que ya su título revela esa influencia - *Finitud y culpabilidad* -, aunque probablemente acuse ello más influencia de Heidegger. En el contexto de esa obra, y relativo a este punto, ni Jaspers ni Heidegger son debidamente citados. Podría decirse que el primer Ricoeur está más cercano a Jaspers y el segundo a Heidegger.²⁰ Sólo que, ya lo decíamos más arriba, el mencionado pensamiento proviene fundamentalmente de Jaspers, el cual, por su parte, a su vez, también en esto está bajo la influencia de Kierkegaard.

Pues bien, volviendo a Syt, atengámonos a lo que efectivamente tiene “marca Heidegger” y en lo que se revela a la vez la sorprendente profundidad y clarividencia de su pensamiento. Ello atañe a la concepción del Dasein como cuidado, el cual envuelve sus principales determinaciones ontológicas estructurales: existencialidad, facticidad y caída. Como vemos, esta estructura es a tal punto compleja que incorpora incluso el momento de caída, aunque esta hay que entenderla en el estricto sentido del Dasein cotidiano bajo el dominio del uno (y no en un sentido moral). En correspondencia con ello, la Sorge (preocupación o cuidado)²¹ es mero Besorgen (ocuparse), y ocuparse precisamente de nuestro hacernos-culpables (o, en este caso, debido al plural, contraer-deudas, pero no en un sentido nada más que *económico*): *Verschuldungen*. Y, como en la tradición, o si se quiere, en la *historia de la conciencia*, ha estado en juego la distinción entre una supuesta “buena” y otra “mala” conciencia (en Tomás, depende ello de un atenerse o no a los mandatos de la *syndéresis*), Heidegger sitúa esta distinción al nivel del mero Besorgen (ocuparse) de las *Verschuldungen*, sin que estemos en ello en el nivel ontológicamente anterior del ser-culpable (*Schuldigsein*):

“Dado que cuando se habla de una “buena conciencia”, este hablar brota de la experiencia de la conciencia del Dasein cotidiano, con ello se pone en evidencia que cuando el Dasein cotidiano habla de la “mala” conciencia, tampoco acierta en la raíz del fenómeno. En efecto, la idea de la “mala” conciencia se apoya en la idea

²⁰ No obstante poder reconocerse una filación del sentido de la culpabilidad de Ricoeur, hay a la vez una diferencia importante con ellos. Ello se refleja en la distinción que Ricoeur establece entre culpabilidad y pecado:

“Hablando en términos muy generales, podemos decir que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado denota su momento *ontológico*. El pecado significa la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el hombre tenga de ello. Es una situación que hay que descubrir en el sentido propio de esta palabra: eso es precisamente el profeta: el hombre que sabe anunciar al Rey con entereza la fragilidad y vanidad de su poder. La culpabilidad consiste en tomar conciencia de esa situación real, y casi me atrevería a decir que es el “para sí” de esa especie de “en sí” (Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, p. 260).

Advertimos en este planteamiento algo que resulta sumamente controvertido, cual es lo que significa restarle el carácter ontológico a la culpabilidad, y parejamente otorgárselo al pecado. Apartándome de ello, diría que el pecado, que a su vez remite al pecado original, tiene su origen en un relato particular, el del *Génesis*, y en este sentido no sería como la culpabilidad, ya que tendría que ver con una culpa que hemos contraído. En este sentido, el pecado sería más bien de carácter óntico (haciendo valer en esto la distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico: lo ontológico es lo que determina a que un fenómeno tenga cierto comportamiento óntico). La culpabilidad en cambio, en la medida en que tiene que ver simplemente con nuestra consustancial finitud, sería de carácter ontológico.

²¹ Resulta algo divertido que Rivera desdeñe la posibilidad de traducir ‘Sorge’ como ‘preocupación’ por considerarlo un *término hirsuto*; vid. Comentarios, Syt, R.

de la “buena” conciencia. La interpretación cotidiana se mueve en la dimensión del ocuparse que calcula “culpas” e “inocencias”, y busca saldar las dedas pendientes. Y es en este horizonte donde se “vive” entonces la voz de la conciencia” (Syt, R, p. 292).

Como observamos, “la interpretación cotidiana se mueve en la dimensión del ocuparse”. Ésta es a la vez la interpretación del uno, apegada a estructuras valóricas y dicotomías, como entre bien y mal, en cualquiera de sus formas. Aquí no se descubre la culpabilidad, sino culpas o deudas (*Schulden*) o el contraer-culpa o culpabilización (*Verschuldung*).

Relativamente al ocuparse (*Besorgen*) hay que tener en cuenta que el existencial originario que determina el ser del Dasein es el *cuidado*. Éste se explica ante todo porque de antemano *nos va* el ser, lo que se expresa como pre-ser-se (*Sich-vorweg-sein*). En correspondencia con ello, si la conciencia llama a ser-sí-mismo, ella se entiende en definitiva como “llamada del cuidado” (“*Ruf der Sorge*”) (Syt, p. 277), y se expresa en ella la estructura íntegra del cuidado en tanto “pre-ser-se”, que Rivera traduce como “anticiparse-a-sí” (“*Sich-vorweg-sein*”), sólo que con una acentuación en los siguientes dos momentos del estar-ya-en-en-el-mundo, en-medio-de-los entes intramundanos”.²²

“*La conciencia se revela como llamada del cuidado*: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (estar-ya-en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein, en cuanto intimado* a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí...). Y el Dasein es intimado* por la interpelación* para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el Dasein, en el fondo de su ser, es cuidado” (Syt, p. 277).²³

8

Relativamente a nuestro tema de la acción, lo que me parece de la mayor relevancia es como en el pensamiento heideggeriano de la *Sorge* y su estructura se plantea el momento de la facticidad, que tiene que ver con la dimensión del *que* (relativo), el *quod, dass*, es decir, no ¿qué somos? (*quid?, was?*), sino simplemente *lo que* fácticamente *ya* somos. Pues bien, según Heidegger esto se muestra fenomenológicamente como pura yección o arrojamiento, ante lo cual no podemos ontológicamente retroceder: en ello el Dasein se muestra como “que es y tiene que ser” (“*dass es ist und zu sein hat*”), incluso “sin de dónde ni adónde”.²⁴

²² El alemán “*Sein-bei /.../*” Gaos lo traduce como ‘ser-cabe/.../’ y Rivera como ‘estar-en-medio-de/.../’.

²³ Me he preocupado de atenerme también aquí a la traducción de Rivera, sólo que haciendo correcciones que están señaladas en tres ocasiones con asterisco. En ello se muestra como pese al valor incalculable de su traducción, lamentablemente, a mi juicio, desmerece en estas páginas por no respetar la distinción heideggeriana entre ‘Anruf’ y ‘Aufruf’, que respectivamente Rivera ha traducido como ‘interpelación’ e ‘íntimación’, opción de traducción que, sin mediar justificación alguna, él simplemente olvida.

²⁴ Dicho sea de paso, este pensamiento da lugar el más que obsesivo hablar del “ser” en los ámbitos filosóficos, y tal vez precisamente a consecuencia de su redundancia, no repara en que el ser del ser humano justamente no es nunca nada más que simplemente dado, vale decir, que el solemos vivirlo como “tener que ser”.

Ello quiere decir nada menos que somos “fundamento arrojado” (“geworfener Grund”), e incluso que somos “El ser-fundamento (nihilizado) de una nihilidad” (“Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit”) (Syt, p. 285).

Todo ello se conecta tanto con el ser-culpable, con nuestra esencial finitud (determinada por esa “nada” al modo de un *ser-fundamento nihilizado* que somos), como en definitiva con la acción, puesto que a partir de la facticidad, explicitada de esa manera, actuamos, y la acción puede ser únicamente pensada en serio a partir de ello. Veamos paso a paso como se desarrolla esto:

“El ser del Dasein es el cuidado. El cuidado comprende la facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída. Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, *no* se ha puesto él mismo en su Ahí.²⁵ Siendo, está determinado como poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en su propiedad a sí mismo. Existiendo, jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde *su ser-sí-mismo* y llevar hasta el Ahí esa condición de “que él es y tiene que ser”. Pero la condición de arrojado no yace detrás de él como un acontecimiento que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él, sino que, como cuidado, el *Dasein* es constantemente – mientras está siendo – su “que es...”. Estando entregado a ser *este determinado ente* – única forma como él puede existir como el ente que él es – el Dasein es – existiendo – el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él *no* haya puesto *por sí mismo* el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga” (Syt, R, p. 284).

Alcanzando estas profundidades de nuestro ser que en estas páginas se revelan fenomenológicamente, lo desarrollado que tiene que ver con nuestra facticidad, ligada al arrojamiento o yección, como a la falta de fundamento y el ser fundamento de una nihilidad, ello atañe a la vez a varios otros fenómenos como la elección, la libertad y en definitiva, el ser-culpable. Escuchemos:

“El Dasein es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades, y , comprendiéndose de esta manera, él es el ente arrojado. Ahora bien, esto implica que, pudiendo ser, el Dasein está cada vez en una u otra posibilidad, que constantemente *no* es alguna otra y que ha renunciado a ella en el proyectarse existivo. El proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que, incluso *como proyecto*, es esencialmente *negativo /nichtig/*. Esta determinación, por su parte, no mienta, en modo alguno, la propiedad óptica del “fracaso” o del “no valer”, sino que indica un constitutivo existencial de la estructura de ser del proyectar. La nihilidad a que nos referimos pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras. / Tanto en la estructura de la condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente una nihilidad. Y ella es el fundamento de posibilidad de la nihilidad del Dasein *impropio* en la caída, en la cual el Dasein está siempre fácticamente. *El cuidado mismo está, en*

²⁵ Tengamos presente, así como en la trad. de Gaos que ‘Da-sein’ puede ser traducido con el término artificial ‘ser-ahí’ y que ello puede tener una justificación sobre todo teniendo en cuenta pasajes como el que traducimos arriba.

su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado – el ser del Dasein – consiste, por consiguiente en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad. Y esto significa que *el Dasein como tal es culpable*, supuesto que la determinación existencial formal de la culpa como ser-fundamento de una nihilidad sea correcta” (Syt, R, p. 285-286).

9

Parece mostrarse en esto que Heidegger hubiera continuado pensando más a fondo lo que Jaspers ya en su *Psicología de las concepciones del mundo* planteara como el *factor irracional de la acción* (cfr. PdW, p. 55 ss), y que tiene que ver con la disyuntiva “esto o lo otro”, que por su parte ya Kierkegaard comenzara a pensar. Antes de que Sartre ponga su ejemplo en *El existencialismo es un humanismo* del alumno que se acerca a preguntarle si acaso partir a guerrear por la patria a Argelia o permanecer con su madre moribunda, en que ya sabemos que de parte del maestro no hay respuesta, que lo único que cuenta es el actuar de “buena fe”, y que esto tiene que ver con la “angustia de la libertad”, Jaspers trae un ejemplo que se refiere a la vida de un tal Neumann, y que está tomado del libro, titulado *Franz Neumann, Páginas de recuerdo*, de Louise Neumann. En lo comentado por Jaspers de ese texto se trata del Sr. Neumann que vacila entre permanecer con su madre enferma con quien vive en el campo, o abandonar este lugar y dedicarse a la investigación científica, que es a lo que se siente llamado (cfr. PdW, p. 334-335). La diferencia con el planteamiento de Sartre está en que aquí hay una salida, cual es que Neumann toma la resolución de partir, sólo que alguna vez, sin poder precisar cuándo... y eso le basta.

Mas, sea como fuere, se trata para Jaspers (así como para Heidegger, y por supuesto, antes que ellos, para Kierkegaard), de que la salida puede ser parcial, respecto de una situación particular, o, más bien, respecto de cómo la enfrentamos, y si acaso nos contentamos como Neumann con esa salida imaginada, mas, en última instancia, no hay tal salida. Jaspers:

“Las fuerzas, que conducen lentamente al hombre a decisiones incondicionales, si bien le brindan una orientación en su vida, le brindan a su conciencia una certidumbre del sentido y del deber, mas permanecen siempre problemáticas en sus expresiones” (PdW, p. 335-336),

y continúa:

“Aquellos Esto-o-lo-Otro /Entweder-Oder/ conducen a resoluciones no en tanto actos lógicos, sino como vivientes actos de elegir, que le dan a la vida un Telos. Esta última elección es siempre – aunque sea en el médium de la ratio – a pesar de todo, irracional. Mas, a esta decisión absoluta de la existencia real se adhiere finalmente cada impulso, cada instinto, cada inclinación, todo lo que se quiere sustraer al examen a través de fundamentos, todo lo más parcial y más casual /.../” (PdW, p. 336).

Y ello en definitiva tiene que ver también con aquella “culpa esencial”, de la que nunca podemos librarnos, en tanto somos finitos.

Interesante es aquí también traer a colación que Chaim Perelman ante todo de lo que trata en su *Tratado de la argumentación* es de lo que podríamos llamar un

modo argumental del ser humano, vale decir el hombre está desde siempre embarcado en argumentos, como puede ser por ejemplo el argumento del sacrificio: cuánto estamos dispuestos a sacrificar por aquello por lo cual luchamos, por aquello en que creemos, por aquello que nos proponemos como meta. Pues bien, uno de estos argumentos es el conocido *argumentum ad ignorantiam*, mas según lo analiza agudamente Perelman, se trata de una ignorancia tan radical y determinante que las elecciones que normalmente hacemos, guardan relación con la urgencia de tomarlas, con la arbitrariedad de las posibilidades que hacemos entrar en juego en esas decisiones, eventualmente también con el desconocimiento de otras posibilidades que pudieran ser tanto o más valiosas. A veces incluso el mencionado argumento de la ignorancia puede ser llevado tan lejos que se viste de ribetes teológico-negativos, como la original demostración de la existencia de Dios que Perelman cita de La Bruyère: “La imposibilidad en la que me encuentro de demostrar que Dios no existe me muestra su existencia” Tda, p. 371)..

10

Así como en el inicio del Capítulo 2 de la II Sección de Syt (Parágrafo 54), dedicado al tema de la conciencia, la cuestión era primero saber si habría una “atestiguación de una posibilidad existencial propia” (auténtica) del Dasein, y que esa atestiguación la podía dar precisamente el fenómeno de la conciencia en nosotros, así se trata ahora en el otro extremo, a fines del mencionado Capítulo 2, Parágrafo 60, de un “testimonio, *ínsito* en el Dasein mismo”, vale decir uno que es (*seiendes*) en el nivel óntico. (Dicho sea de paso, como podremos advertir aquí Rivera tiene la audacia – y a mi juicio, resulta ésta exitosa – de traducir “*seiende Bezeugung*” por “testimonio *ínsito*”). Pues bien, este *testimonio ínbito* en definitiva va a corresponder a la resolución, y a fin de cuentas, a la acción (Handlung), sólo que Heidegger toma distancia de esta palabra, debido a que para lo que él persigue respecto de pensar la acción, ya la sola palabra nos pone en un descamino, cual es el que conduce a una injustificada distinción entre lo teórico y lo práctico. Ello es así en vistas de que la acción semánticamente ya trae consigo el supuesto de la actividad, como si en oposición con ello, el pensamiento y la teoría, en el más amplio sentido, debieran ser pasivos. Y este punto es de primera importancia en relación al tema que abordamos en el presente artículo – la acción – ya que nos hace ver que la sola palabra nos conduce a errar. En consecuencia, podemos decir que para nuestro tema que abordamos falta la palabra, mas, cabe agregar que, si bien ello es así, en su ausencia, o tal vez incluso *gracias* a esa ausencia, se ilumina un espacio, en el habría de tener lugar aquello que Heidegger pensara como relativo a la “acción”. Naturalmente tendremos que volver sobre este punto.

Con la búsqueda de un *testimonio ínbito* en el Dasein llegamos a un punto de quiebre, un vuelco, un giro de enormes proporciones en Syt, y por lo mismo, de gran tensión: se anuncia nada menos aquí un giro de lo ontológico, que ha presidido toda la Analítica, llamada por eso mismo justamente “Existencial”, hacia lo óntico.

Recorramos este último camino, intentando centrar nuestra atención en sus principales hitos.

Por de pronto el conjunto de la Analítica Existencial se presenta como una transición de la *Erschlossenheit*, la aperturidad, a la *Entschlossenheit*, la resolutividad. Con la aperturidad se han despejado todos los existenciales, las determinaciones de nuestro ser, y la resolutividad viene a ser en definitiva ella misma “un modo señalado de la aperturidad” (“*ein ausgezeichneter Modus der Entschlossenheit*”) (Syt, p. 297).

La resolutividad, antes que remitir a posibles decisiones y acciones a emprender, es ante todo resolutividad a ser-sí-mismo, y recoge los existenciales que atañen justo a esa posibilidad. Ella es concebida como:

“el silencioso proyectarse de sí, dispuesto a la angustia, al más propio ser-culpable” (Syt, p. 297) (*“das verschwiegene, angstbereite Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein”*), y en cuanto tal equivale a la “*verdad originaria*”.

A propósito de esto Heidegger precisa que:

“Ésta no es primariamente una cualidad del “juicio” como en general de un determinado comportamiento, sino un constituyente esencial del estar-en-el-mundo como tal” (Syt, p. 297).

Y precisamente por ello la resolutividad no aparta al *Dasein* del mundo, como si fuera un *yo flotante*, sino que lo remite a él, dándose en ello incluso la posibilidad de que el *Dasein resolutivo* llegue a ser “conciencia” de los otros (“*Gewissen*” der Anderen”), de lo que resultaría incluso el “ser-uno-con-otro” o la “convivencia propia” (“*eigentliches Miteinander*”).

Este vínculo con la plenitud del estar-en-el-mundo, incluyendo los modos del cuidado o la preocupación, la preocupación-por- los otros (*Fürsorge*), la ocupación (*Besorgen*) de lo a-la-mano (*Zuhandenheit*) y de lo que meramente está-ahí (*Vorhandenheit*), está dado por la expresión de la resolutividad como resolución (*Entschluss*). Ésta es la que viene a mostrar aquello-hacia-lo-cual (*Woraufhin*) nos resolvemos. En ello se juegan la indeterminación de la resolutividad, respecto de lo que resolvemos y la determinación de aquello, dada por la resolución:

“La resolución es precisamente recién el proyectarse aperiente y determinación de la posibilidad fáctica que sea el caso. A la resolutividad le pertenece necesariamente la indeterminación, que caracteriza cada poder-ser del Dasein fácticamente arrojado. Segura de sí misma está la resolutividad únicamente como resolución” (Syt, p. 298).

Y se trata de resolverse en el Ahí (del ser-ahí, del *Da-sein*). Mas, en ello se manifiesta tanto la verdad como la no-verdad (*Unwahrheit*), la cual se expresa en este contexto como “irresolutividad” (“*Untentschlossenheit*”). Respecto de ella nos dice el pensador:

“Este título expresa sólo el fenómeno que ha sido entendido como estar entregado a la interpretatividad del uno” (Syt, p. 299),

y en este ámbito en el que, no obstante haber irresolutividad, sin embargo todo está desde ya decidido o acordado (*beschlossen*).

Y si como ya veíamos, la llamada de la conciencia va dirigida al uno-mismo y se comporta entonces como interpelación (*Anruf*), en concordancia con ello la

resolución se aplica a remover ese “estado de interpretado” del uno, donde todo ya está acordado y, en cierto modo, cerrado:

“En la resolutividad le va al Dasein su más propio poder-ser, que como arrojado se puede proyectar sólo sobre distintas posibilidades fácticas. La resolución no se sustrae a la “realidad”, sino que descubre recién lo fácticamente posible, de tal manera que lo asume como poder-ser más propio, que es posible en el uno” (Syt, p. 299).

Y lo que la resolución despeja de esta forma ya no es más el sólo Ahí, sino que la situación. Si bien, la situación, en la medida que viene a ser una modalidad del Ahí, también se explica a partir de determinaciones propias de la espacialidad (Räumlichkeit), sin embargo su carácter propio no se agota en éste, ya que se trata en definitiva, por decirlo así, de un *Ahí en el que nos resolvemos a actuar*.

“Así como la espacialidad del Ahí se funda en la aperturidad, así tiene la situación sus fundamentos en la resolutividad. La situación es el Ahí abierto en cada caso en la resolutividad /.../” (Syt, p. 299).

Para el uno, en cambio, la situación le está completamente cerrada, conociendo él – nos dice Heidegger – sólo el “estado general” (“*allgemeine Lage*”), las “oportunidades” próximas (“*nächsten “Gelegenheiten”*”) y las “casualidades” (“*Zufälle*”).

Pues bien, el Dasein resolutivo es en definitiva el que actúa, y precisamente en la situación, pudiendo decirse al mismo tiempo: *haciendo del ahí una situación*. Pero, como ya adelantábamos, Heidegger prefiere evitar el término ‘acción’ (‘*Handeln*’):

“Porque, por una parte, tendría de nuevo que ser él concebido de manera tan amplia que la actividad también abarcara la pasividad de la resistencia. Por la otra parte, él nos allega a la malcomprensión ontológica del Dasein como si la resolutividad fuera un comportamiento especial de la capacidad práctica frente a una teórica” (Syt, p. 300).

Por último, a propósito del vuelco de la Analítica Existencial, que ya anunciábamos, él está ligado a la pregunta ya planteada en los inicios de la II Sección de Syt, y con la que partíamos en el presente artículo: la posibilidad de un ser-entero del Dasein, no más uno que sea sólo *entre* el nacimiento y la muerte, sino “ser-a-la-muerte” (“*Sein-zum-Tode*”) y ser-al-nacimiento, lo que guarda relación con la historicidad. Pero este vuelco se liga a la vez con aquél *testimonio ínsito* del ser-sí-mismo, que es la resolutividad y, junto con ella, la resolución en la situación. Heidegger dice con fuerza inusitada:

“*La pregunta por el poder-ser-entero es una fáctico-existencial. El Dasein la responde como resolutivo*” (Syt, p. 309),

y agrega:

“La pregunta por el poder-ser-entero del Dasein se ha desligado ahora completamente de aquel carácter inicial, como si fuera nada más que una pregunta teórica, metódica de la Analítica Existencial, surgida del esfuerzo por un “darse” completo del Dasein entero. La pregunta inicialmente esclarecida sólo ontológico-metodológicamente del carácter entero del Dasein tuvo su justificación, pero sólo porque su fundamento se retrotrae a una posibilidad óntica del Dasein” (Syt, p. 309).

Y una última observación de Heidegger en la misma línea de este sorprendente vuelco de lo ontológico a lo óntico es lo que atañe a su reconocimiento de que la Analítica Existencial ha estado presidida por un ideal fáctico del Dasein:

“¿Pero no hay el presupuesto en la interpretación ontológica de la existencia del Dasein explayada de una concepción determinada de existencia propia, un ideal fáctico del Dasein? Esto es de hecho así” (Syt, p. 310).

Este reconocimiento culmina con otro parejo, cual es el del círculo hermenéutico: en este caso, como podemos percatarnos, el círculo que hay entre lo ontológico y lo óntico, entre una Analítica que emprende justamente un análisis ontológico-existencial, pero presidido implícitamente por un “ideal” óntico-existencial.

A propósito de ello, corresponde que nos hagamos una pregunta final tras nuestro camino recorrido, que simplemente la dejamos planteada:

¿No tiene que ver este último reconocimiento, el de la presuposición de un ideal fáctico y óntico del Dasein con la cuestión política en el pensamiento de Heidegger?