

Fecha de entrega: 16 de octubre de 2008
Fecha de aprobación: 6 de febrero de 2009

AMBIGÜEDAD EN *SER Y TIEMPO*: IMPOSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA PROPIA

AMBIGUITY IN *SEIN UND ZEIT*: IMPOSSIBILITY OF THE OWN EXISTENCE

*Pilar Fernández Beites*¹

Resumen

Para comprender *Ser y Tiempo* es inevitable preguntar hasta el final cómo articula Heidegger las dos dimensiones de la existencia a las que denomina la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Frente a la interpretación habitual, en este artículo se defiende que el discurso heideggeriano se apoya en una bien controlada ambigüedad, tras la que se esconde una fuerte tesis, según la cual la impropiedad es el único modo posible de la existencia. El estado de resuelto (*Entschloßenheit*) no constituye una existencia alternativa a la impropia, sino que es, más bien, el reconocimiento de que la única existencia posible es la impropia (en esto consiste *apropiarse propiamente la impropiedad*). Por ello la cura (*Sorge*), esto es, la existencia impropia, es la única definición del Dasein propuesta por Heidegger. En realidad, el titánico intento de *Ser y Tiempo* no es otro que el de mostrar que el nihilismo o el escepticismo (es decir, la equivalencia entre la verdad y la no-verdad) es la única opción aceptable para el pensar.

Palabras clave

Ser, existencia, propiedad, impropiedad, nihilismo.

Abstract

In order to understand “*Sein und Zeit*” we have to ask from beginning to end how Heidegger articulates the two dimensions of the existence that he calls “*Eigentlichkeit*” and “*Unei-*

1 Universidad Complutense de Madrid.

gentlichkeit". Against the usual interpretation, in this article we defend that the speech of Heidegger rests in a well controlled ambiguity, behind which a strong thesis hides: that the "Uneigentlichkeit" is the only possible way of existence. The "Entschlossenheit" does not constitute an alternative existence to the "Uneigentlichkeit". On the contrary, it is the recognition that the only possible existence is the "Uneigentlichkeit" (this is to appropriate properly the "Uneigentlichkeit"). That is why the "Sorge", that is, the "uneigentlich" existence, is the only definition of the Dasein that Heidegger proposes. In fact, the colossal attempt of *Sein und Zeit* is to show that nihilism or skepticism (that is, the equivalence between the truth and the not-truth) is the only acceptable option of thought.

Key words

Being, existence, *Eigentlichkeit*, *Uneigentlichkeit*, nihilism

Introducción

Ser y Tiempo es quizás el libro que ha marcado más profundamente la filosofía, o mejor, la ausencia de filosofía, en la que nos ha tocado vivir. Heidegger logró un texto con una articulación casi perfecta, magistral en muchas de sus descripciones, brillante en buena parte de la argumentación y siempre atrayente por la intensidad del discurso. Con él logró cambiar el rumbo de la fenomenología y destruir gran parte de las líneas de fuerza introducidas por Husserl en el movimiento fenomenológico que acababa de fundar. Por ello creemos que es imprescindible que hoy nos hagamos cargo de cuál es la auténtica propuesta que hizo Heidegger en *Ser y Tiempo*. Y para lograr este objetivo es inevitable preguntar hasta el final cómo articula Heidegger las dos dimensiones de la existencia a las que denomina la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*).

Desde luego, la impropiedad, la caída, puede ser la situación más *inmediata*, pero todo el problema es decidir si es también la *situación fundamental*. Pues si la impropiedad, y no la propiedad, constituye el fundamento de la existencia, *Ser y Tiempo* constituiría el intento más titánico en la historia de la filosofía de

mostrar que el nihilismo o el escepticismo (es decir, la equivalencia entre la verdad y la no-verdad) es la única opción aceptable para el pensar. En estas páginas, defenderemos que efectivamente ésta es la auténtica tesis de Heidegger. Basta superar la ambigüedad de la exposición heideggeriana para descubrir que el estado de resuelto (*Entschlossenheit*), con el que Heidegger caracteriza la existencia propia, es en realidad un tipo particular de existencia impropia: se trata de existir en la impropiedad, pero reconociendo que es la única posibilidad, de modo que en este *pensar* (no oculto, pero nunca tampoco totalmente explícito) reside la única propiedad que Heidegger atribuye a la existencia. Esto explica que la *cura* (*Sorge*), esto es, la impropiedad, sea la única definición que Heidegger haya ofrecido del Dasein.

Somos conscientes de que la interpretación aquí propuesta choca frontalmente con las exposiciones de sus múltiples intérpretes, que ofrecen una visión de la filosofía heideggeriana en la que, junto a la caída de la impropiedad, cabe también la existencia propia². Pero, por citar una voz discordante,

2 Con raras excepciones, como el libro de Arturo Leyte, *Heidegger* (2005, Madrid: Alianza),

Hannah Arendt descubre ya en *Ser y Tiempo* un profundo nihilismo y se atreve a escribir la ingeniosa parábola de “Heidegger, el zorro”, en la que a un zorro “en su espeluznante ignorancia acerca de trampas y no-trampas” se le ocurre construir como madriguera una trampa, de modo que “quien quisiera visitarlo en su casa, tenía que caer en su trampa” (Arendt, 2005, p. 6).

Existencia e impropiedad: la caída

Como es sabido, el ser-ahí (*Dasein*) se distingue de todo ente intramundano, pues los entes tienen ser, esencia, pero al ser-ahí le corresponde, no el tener ser, sino el tener que ser; no la esencia, sino la existencia. El ser-ahí no posee propiedades (*Eigenschaften*) como las cosas, sino posibles modos de ser (*mögliche Weise zu sein*). El qué (*Was-sein*) del ser-ahí (esencia) no consiste en un “qué” de contenido material, como mesa, silla..., sino que consiste en el ser-relativamente-a (*Zu-sein*) sus posibilidades, en el tener que hacerse eligiendo entre sus posibilidades (existencia)³. Pues bien, ya desde la introducción⁴ afirma Heidegger que la existencia se

concreta en dos modos básicos: la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Y la primera pregunta que nos hacemos entonces es la siguiente: ¿es posible lograr una especie de descripción *neutral* de la existencia, en la que tendrían cabida justamente la propiedad y la impropiedad?

Parece a primera vista que sí⁵ y que la descripción neutral buscada sería la desarrollada por Heidegger en los primeros capítulos de su libro, hasta el apartado B del capítulo quinto en el que se introduce la *caída*. El problema es que para estudiar la existencia, Heidegger se centra desde el comienzo en la cotidianidad, que queda definida como lo inmediato y regular (*Zunächst und Zumeist*), como la indiferenciación del término medio⁶.

conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser-ahí, lo llamamos existencia [*Existenz*]. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que tiene que ser en cada caso su ser como ser suyo [*es je sein Sein al seiniges zu sein hat*], se ha elegido para designar este ente el término ser-ahí [*Dasein*], que es un término que expresa puramente el ser. El ser-ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de sí mismo, de ser él mismo o no él mismo [*einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein*]” (S.Z., §4, p. 12).

en el que se sostiene que la propiedad es imposible: “Lugar como tal sólo lo hay caído, porque la existencia pura, vacía y desnuda—la extrema inhospitalidad— es el no-lugar” (p. 123).

3 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, §9, p. 42. A partir de aquí se citará esta obra con la abreviatura S.Z. Se utilizará la traducción de José Gaos (*El ser y el tiempo*, Madrid: F.C.E., 1971), que es más literal que la propuesta por Jorge Eduardo Rivera C. y creo que por ello hace más fácil la discusión filosófica. Sólo la modifiqué cuando me parece necesario para conservar el sentido.

4 Cuando Heidegger introduce la noción de “existencia [*Existenz*]” que corresponde al ser-ahí (*Dasein*), señala ya esta doble posibilidad de la propiedad y la impropiedad, en la que el ser-ahí puede ser él mismo o no ser él mismo: “El ser mismo relativamente al cual puede

5 La existencia neutral parece admitida incluso como existencia real, no sólo como fórmula abstracta que se concretaría en los dos modos de existencia, cuando Heidegger afirma: “El ser-ahí existe en cada caso en uno de estos modos [la propiedad y la impropiedad] o en la indiferenciación modal de ellos” (Heidegger, M., 1986, §12).

6 “Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el ser-ahí objeto de exégesis en la diferenciación (*Differenz*) de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su *indiferenciada* modalidad inmediata y regular [*indifferenten Zunächst und Zumeist*]. [...] Llamamos esta cotidiana indiferenciación del ser-ahí el

Y la descripción ontológica de la cotidianidad muestra que en ella la existencia, lejos de ser neutral, se articula ya directamente en el modo de la impropiedad (sí mismo como el *uno*). Pero podemos evitar esta dificultad señalando que, en el mencionado apartado B, Heidegger afirma que sólo ahora va a recuperar el tema de la cotidianidad. Y, por tanto, podríamos entender que, a pesar de que desde las primeras páginas se describa el ser-ahí cotidiano, en los primeros capítulos no se trataría acerca de lo que tiene de cotidiano, de impropio, sino de lo previo a cualquier impropiedad o propiedad⁷.

La existencia neutral sería así la recogida en el *ser-en-el-mundo* como *estructura fundamental* del ser-ahí. Como es sabido, en el tercer capítulo empieza a desarrollar Heidegger esta fórmula, centrándose en la parte final *en el mundo* (y para ello anticipa, en el segundo capítulo, el estudio del *ser-en* que es el tema del quinto). En el cuarto capítulo, Heidegger estudia el *ser-sí-mismo* (*Selbstsein*). Y el quinto es el que está dedicado a la primera parte de la fórmula, al ser-en (*In-Sein*) en cuanto tal. Este capítulo se divide en dos apartados y en el apartado A se describe la constitución existencial del ahí a través de los tres existenciales que nos resultan hoy bien conocidos: el encontrarse, el comprender y el habla. Pues bien, precisamente hasta aquí llegaría la descripción neutral del ser-ahí, porque en el apartado B se introduce la caída, en la que los tres existenciales anteriores se modularían en el modo de la impropiedad.

término medio (*Durchschnittlichkeit*)” (S.Z., §9, p. 43). “Llamamos a la forma de ser media [*durchschnittliche Seinsart*] del ser-ahí, en que éste se mantiene inmediata y regularmente, la cotidianidad (*Alltäglichkeit*)” (S.Z., §66, p. 332).

7 “Al retroceder a las estructuras existenciales del estado de abierto del ser en el mundo, la exégesis ha perdido de vista en cierto modo la cotidianidad del ser-ahí”, (S.Z., §34, p. 166).

Pero, ¿no sucede más bien que la caída es un cuarto existencial (incluido por ello explícitamente en la definición de la *cura*)? Antes de contestar afirmativamente a esta pregunta, sigamos por un momento a Heidegger en su descripción de la caída.

En la impropiedad de la caída, el ser-ahí no se interpreta a partir de sí mismo, sino a partir de lo que no es él, del mundo⁸. El mundo es, en primer lugar, el mundo sin más, es decir, el mundo no humano (los entes intramundanos); pero, sobre todo, es el mundo humano, son los otros: “El término (caída) [...] pretende significar esto: el ser-ahí es inmediata y regularmente cabe el *mundo* de que se cura. Este absorberse en (*Aufgehen bei*) [...] tiene por lo regular el carácter del ser perdido en la publicidad del uno” (S.Z., §38, p. 175). Si empezamos por considerar el mundo no humano, decir que el *Dasein* se interpreta a partir del mundo, significa que queda *absorbido* por el *mundo*. En la impropiedad el *ser-en* se modaliza como ser-cabe (*bei*) y esto se entiende como absorberse en... (*Aufgehen bei...*) el “mundo”. Mundo con comillas porque se trata del mundo como mero conjunto de entes intramundanos, que son, ante todo, útiles, *entes-a-la-mano* (de acuerdo con la primacía de la *Zuhandenheit* sobre la *Vorhandenheit*).

El ser-ahí queda absorbido por el conjunto de útiles, de modo que el uso no remite finalmente al ser-ahí, es decir, no remite al *por mor del ser-ahí* en el que acaba la cadena de utilidades del mundo (esta remisión es la que muestra la angustia ya en la primera sección), ni mucho menos remite a la totalidad del ser-ahí y, por tanto, a su muerte (tema de la segunda sección). Absorberse en el *mundo* significa ignorar la totalidad de la existencia en la

8 Dicho de otro modo, la caída consiste en que la cura de sí mismo (*Selbstsorge*) se interpreta a partir del curarse de (*Besorgen*) y del procurar por (*Fürsorge*).

que se inscriben los entes intramundanos; es decir, quedarse en los útiles sin completar la cadena que conduce a la totalidad del ser-ahí. Pero quizás lo decisivo en la caída sea que el ser-ahí se interpreta a partir de los otros. Los otros no son entendidos como suma de los distintos individuos, sino como el uno (*Man*). El uno es el *Se* impersonal: lo que se dice, en lo que se hace. Son los otros, pero no es nadie; son todos y nadie:

[...] en cuanto cotidiano ser uno con otro está el ser-ahí bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del ser-ahí. Mas estos otros no son otros determinados. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro. [...] El quién no es éste ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera (*das Neutrum*), es el uno (*das Man*). [...] Disfrutamos y gozamos como se (*man*) goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del “montón” como se apartan de él; encontramos “sublevante” lo que se encuentra sublevante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad⁹ (*S.Z.*, §27, pp. 126-127).

El principal modo de ser del uno es el *término medio*, que es justamente lo que definía la cotidianidad¹⁰. El término medio

9 “El uno con el que se responde a la pregunta acerca del quien del ser-ahí cotidiano es el *nadie*” (*S.Z.*, §27, p. 128).

10 El uno “se mantiene fácticamente en el término medio de aquello que “está bien”, que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. Este

(*Durchschnittlichkeit*) funda la distanciaci3n (*Abstandigkeit*): el ser-ahí es inquietud por la cura de la distancia frente a los otros. Y funda tambi3n el aplanamiento (*Einebnung*) de todas las posibilidades de ser. El t3rmino medio, la distanciaci3n y el aplanamiento son modos de ser del uno que constituyen lo que Heidegger denomina la publicidad (*die offentlichkeit*)¹¹. El uno, en tanto que habitante único de la cotidianidad, ha de ser el *sí mismo* de dicha cotidianidad, que es, pues, necesariamente caída. En la caída el ser-ahí no es un sí mismo propio, sino justamente el uno. Pero el uno es una modificaci3n tan radical del sí mismo que consiste en eliminar cualquier sí mismo: Heidegger no duda en afirmar explícitamente que ser uno es no ser sí mismo (*Nicht-es-selbst-sein*)¹².

Ahora podemos señalar un dato significativo para la tesis que aquí es defendida, que consiste en que, según acabamos de ver, Heidegger no describe el uno en el apartado posterior correspondiente a la caída, como

t3rmino medio [...] vigila sobre todo conato de excepci3n. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida a largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza” (*S.Z.*, §27, p. 127).

11 “sta es lo que regula inmediatamente toda interpretaci3n del mundo y del ser-ahí y tiene en todo raz3n. Y no porque posea una señalada y primaria relaci3n de ser con las “cosas” [...] sino por no ir “a las cosas”, por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos” (*S.Z.*, §27, p. 127).

12 “El sí mismo del ser-ahí cotidiano es el uno mismo (*Man-selbst*), que distinguimos del sí mismo propio, es decir, peculiarmente (*eigens*) empuñado”, (*S.Z.*, §27, p. 129). “El no ser sí mismo (*Nicht-es-selbst-sein*) funciona como posibilidad positiva del ente que curandose-de esencialmente, se absorbe en un mundo”, (*S.Z.*, §38, p. 176).

la modificación impropia de un sí mismo neutral, sino que es en la supuesta descripción neutral de la existencia realizada en los primeros capítulos, donde Heidegger introduce directamente el uno. Por tanto, se está prescindiendo así por completo de un sí mismo neutral previo a la propiedad y a la impropiedad¹³. Y, como tendremos ocasión de comprobar la definición del Dasein como cura, no podrá más que recoger esta ausencia del sí mismo: el Dasein es el uno, es existencia caída, es necesariamente impropiedad. A su vez, la impropiedad definirá la *cotidianidad*, pero entendido el término en sentido fuerte. En este sentido fuerte, que es el elegido por Heidegger, la *cotidianidad* no es sólo lo *regular* referido al conjunto de las *existencias*, es decir, no es sólo lo más frecuente en un recuento estadístico. La *cotidianidad* es lo regular, pero referido, más bien, a cada una de las existencias, y entonces significa lo que llena casi todos los días de cualquier existencia, lo que describe la mayor parte de los momentos y fases de dicha existencia. Por consiguiente, afirmar que la *cotidianidad* es caída significa que en toda existencia –no sólo en una mayoría estadística– la casi totalidad de sus momentos han de venir dados por la caída (salvo, como veremos, los momentos excepcionales de angustia). Dicho con más claridad, la tesis de la *cotidianidad* caída implica que la existencia es siempre y necesariamente caída; que no cabe una existencia “propia” (no caída). Pero antes de justificar con detalle esta tesis, sigamos describiendo

la caída, que ocupa un papel tan central en la ontología heideggeriana.

La caída queda articulada en tres fenómenos: las habladurías (*Gerede*), la avidez de novedades o curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Estos fenómenos se presentan como modificación impropia de dos de los existenciaros neutrales: el comprender y el habla. Las habladurías son la modificación del habla y la avidez de novedades es la modificación del “ver”, que se inscribe en el “comprender”¹⁴.

En las habladurías el habla se queda en sí misma y no busca el ente sobre el que se habla. Lo que importa es el hablar mismo, el hablar por hablar, y no el sobre qué del habla. En alemán se ve el juego de palabras que hace Heidegger: importa no el sobre qué del habla, aquello de lo que se habla (*beredete*), sino justamente lo hablado como tal, lo hablado por el habla (*Geredete als solches*). El habla sustituye al genuino comprender en el que se da el ente del que se habla, en el que se dan “las cosas mismas”, si queremos utilizar los términos de Husserl. El habla se repite, pasa de boca en boca y esto sustituye a aquello de que se habla, a las cosas mismas. Así el genuino comprender se sustituye por interpretaciones superficiales, fáciles de repetir, que pasan de boca en boca:

Con arreglo a la comprensibilidad del término medio [...], puede com-

13 Esto es lo que justifica que el encontrarse *fundamental* sea la angustia, pues lo que descubre la angustia es justamente la nada del sí mismo (es decir, la *Eigentlichkeit* que sustituye a la mismidad, no incluye un sujeto no clásico, como supone la interpretación habitual, sino que consiste en la lúcida constatación de que no hay ningún tipo de sujeto o de mismidad; lo que hay es el uno, el nadie, la nada, que es, por tanto, el único fundamento).

14 Recordamos que la modificación impropia más general del comprender es el absorberse en el mundo. Por su parte, la modificación impropia del encontrarse parece que tendría que ser la “familiaridad” correspondiente al esquivar la angustia, pero esta familiaridad que esquiva la angustia no aparece *explícitamente* como fenómeno en la caída (porque entonces la angustia se desocultaría y dejaría justamente de ser esquivada) y quizás por ello, el encontrarse impropio que Heidegger opone a la angustia es el “temor” y no la “familiaridad”.

prenderse en ancha medida el habla comunicada, sin que el que oye se ponga en un “ser relativamente al sobre qué del habla” originalmente comprensor. No tanto se comprende el ente de que se habla (*beredete Seiende*), cuanto se atiende simplemente a lo hablado como tal (*Geredete als solches*)¹⁵. [...] Lo que importa es que se hable. El ser dicho, el dicho, la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión. El hablar ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación de ser relativamente al ente de que se habla”, y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de transmitir y repetir lo que se habla (*Weiter-und Nachredens*). Lo hablado como tal traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de arraigo (*Bodenständigkeit*) asciende a una completa ausencia de base (*Bodenlosigkeit*), se constituyen las habladurías, (*S.Z.*, §35, p. 168)

Como vemos, para describir las habladurías Heidegger utiliza la imagen de la “ausencia de base”, del flotar en el aire, lejos del genuino comprender: “flotar en el aire (*Schwebe*) en que puede volar hacia una creciente ausencia de base (*Bodenlosigkeit*)” (*S.Z.*, §35, p. 170). Pero tendremos ocasión de volver sobre esta tesis decisiva, para descubrir su auténtico sentido.

La avidez de novedades es descrita por Heidegger con la misma fuerza y de nuevo

la imagen es el desarraigo del ser-ahí. En la avidez de novedades el ser-ahí se desarraiga (*entwurzelt*) constantemente (*S.Z.*, §36, p. 173). También de nuevo el ver se queda en sí mismo, sin interesarse por lo visto —por la cosa misma—; no se trata de ver para comprender lo visto, sino sólo para ver¹⁶. El no demorarse (*Umverweilen*) se une a la disipación (*Zerstreuung*) en nuevas posibilidades y a la falta de paradero (*Aufenthaltslosigkeit*) (la avidez de novedades es en todas partes y en ninguna). Por último, la ambigüedad enlaza lo anterior: todo se ha visto y se puede decir; en consecuencia, no se distingue lo abierto en un genuino comprender y lo que no, y esto es la ambigüedad. Así la ambigüedad hace desaparecer al auténtico creador, pues las habladurías hablan por anticipado, lo anticipan todo y entonces las creaciones auténticamente nuevas aparecen como viejas: ya se sabía, ya se había dicho.

Teniendo esto en cuenta, Heidegger entiende la caída como un movimiento (*Bewegtheit*), que consiste en un derrumbamiento (*Abs-turz*), un torbellino (*Wirbel*), en el que encontramos cuatro modos de ser: la tentación (*Versuchung*), el aquietamiento (*Beruhigung*), el extrañamiento (*Entfremdung*) y el enredarse en sí mismo (*Verfängnisses*). Así completa Heidegger la descripción de la impropiedad caída, en la que el ser-ahí queda bajo el imperio del público estado de interpretado (*öffentliche Ausgelegtheit*) (*S.Z.*, §38, p. 177) incluido en las habladurías. Se trata del estado de interpretado de la comprensión, en el que el genuino comprender se sustituye por una comprensibilidad de término medio dado por las habladurías. Y lo decisivo es que, según nos dice Heidegger: “El ser-ahí no logra

15 Gaos traduce “lo hablado por el habla”.

16 “Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. [...] De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente” (*S.Z.*, §36, p. 172).

sustraerse jamás a este cotidiano estado de interpretado dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, a partir de él y contra él se alcanza todo genuino (*echte*) comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo” (S.Z., §35, p. 169)¹⁷.

La descripción que Heidegger hace de la caída no puede ser más brillante. Posee tanta fuerza retórica que el lector no puede evitar el deseo de acceder al nivel de la propiedad, a ese genuino comprender capaz de sacarnos de la caída. Pero el verdadero pensamiento de Heidegger es, más bien, que la propiedad no constituye una alternativa a la existencia caída, sino que consiste, ni más ni menos, en que el reconocimiento de que la impropiedad es la única alternativa posible. Dicho de modo más claro, todos aceptaríamos hoy que el estado de interpretado es punto de partida del genuino comprender. Pero lo que Heidegger sostiene es que es también el único punto de llegada. El problema es, por tanto, decidir si se puede alcanzar realmente el comprender propio; alcanzarlo a partir del impropio, pero alzándose contra él en sentido radical (no sólo apartándonos del montón “como se apartan de él”), de modo que podamos dejar de estar en él. Y, como veremos en el resto de este trabajo, la respuesta definitiva de Heidegger es que esto es imposible: no podemos dejar de estar en la caída, porque ésta no es sólo la situación más “inmediata”, sino la fundamental y, por ello, necesariamente la cotidiana en sentido fuerte, de modo que ningún Dasein puede aspirar nunca a otro tipo de existencia. Es necesario permanecer en el Se, porque ésta es la única existencia posible: algunos lo reconocen (existencia en propiedad) y otros no (impropiedad).

17 “El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al estado de interpretado transmitido que es en cada caso a partir de él y contra él y, sin embargo, de nuevo para él (*für sie*), como hace en la resolución la posibilidad elegida” (S.Z., §74, p. 383).

Definición del ser-ahí como cura: imposibilidad de salir de la caída

Nadie ignora hoy que Heidegger define al ser-ahí como cura (*Sorge*). Y la fórmula de la cura es la siguiente: “preserse ya en (el mundo) como ser cabe (los entes intramundanos) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*]” (S.Z., §41, p. 192). En esta definición tenemos tres elementos: la existenciariedad, la facticidad y la caída. La existenciariedad queda recogida en el pre-serse (*Sich-vorweg-sein*). La facticidad aparece en la segunda parte de la definición, en el ser-ya-en (*schon-sein-in*); se trata del estado de yecto, del ser arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Y la caída queda recogida en la tercera parte de la definición: como ser cabe (los entes intramundanos) [*als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*].

Como vemos, los dos primeros elementos parecen ofrecer la definición neutral de la existencia. La existencia como ser en el mundo quedaría descrita mediante la unidad de existenciariedad y facticidad. El ser-ahí previo a la propiedad y la impropiedad sería el ser-ahí como existenciariedad fáctica. La existenciariedad fáctica es la que vendría articulada por los tres existenciarios: el encontrarse, el comprender y el habla; y ella se tendría que concretar en los modos de la propiedad y la impropiedad, de forma que el encontrarse, el comprender y el habla podrían ser propios o impropios. Entonces la caída sería una posibilidad del ser-ahí que modifica los tres existenciarios en un sentido opuesto a como lo hace la propiedad.

Pero lo decisivo es que la cura incluye un tercer elemento, la caída, que se suma a la existenciariedad y la facticidad. La cura no es sólo ser en el mundo, sino serlo “como ser cabe”, que es justamente la característica de la caída. Heidegger incluye, por tanto, la caída en la definición del ser-ahí y, en consecuencia,

la definición del ser-ahí no es una descripción de una supuesta existencia neutral, sino que es una definición de la existencia impropia. Leamos los textos que muestran con total claridad que efectivamente es ésta la tesis heideggeriana:

Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el ser caído (*Verfallensein*). Estas determinaciones existenciales no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural (S.Z., §41, p. 191).

“La cura no se limita a caracterizar, digamos, la existencialidad desligada de la facticidad y la caída, sino que abraza la unidad de estas determinaciones del ser” (S.Z., §41, p. 193). “todo estructural integrado por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura de la cura” (S.Z., §68, p. 350). Y Heidegger insiste en la necesidad de la caída. No se trata sólo de que el existir sea necesariamente fáctico, sino de que es también necesariamente caído:

[...] el fáctico existir del ser-ahí no se limita a ser en general o indiferentemente un yecto poder ser en el mundo, sino que es siempre ya absorbido en el mundo de que se cura. En este cadente ser cabe... se anuncia, expresamente o no, comprendido o no, el huir ante la inhospitalidad [...] (S.Z., §41, p. 192).

Además, Heidegger afirma que la impropiedad no es únicamente el necesario punto de partida —lo que el ser-ahí es ya de siempre—, sino que la impropiedad se ha de mantener siempre, sin que se pueda prescindir de ella.

El ser-ahí ha de sumirse en la impropiedad del uno “mientras sea lo que es”: “A su facticidad es inherente que el ser-ahí, mientras sea lo que es, continúe en yección y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno” (S.Z., §38, p. 179).

Teniendo en cuenta estos tajantes textos, sólo podemos concluir que la caída es un cuarto existencial. Y, en verdad, es el más importante de todos, porque es el que nos mostraría el rostro real de los tres anteriores; es el que los concreta del único modo posible. El ser del ser-ahí no viene dado por tres existenciales en principio neutrales, que pueden concretarse o no en el modo de la caída, sino que viene dado por cuatro existenciales, entre los que se cuenta la caída:

Todo comprender tiene su estado de ánimo. Todo encontrarse comprende. El comprender encontrándose tiene el carácter de la caída. El comprender que tiene el estado de ánimo de la caída se articula, por lo que se refiere a su comprensibilidad, en el habla (S.Z., §68, p. 335).

Además, es significativo que cuando Heidegger expone la teoría de la temporalidad, el habla cede incluso su lugar a la caída, de modo que los existenciales vuelven a ser tres, pero ahora se trata del comprender, el encontrarse y la caída (correspondientes respectivamente a la existencia, la facticidad y la caída): “El comprender se funda primariamente en el futuro (precursar o estar a la expectativa). El encontrarse se temporiza primariamente en el sido (reiteración u olvido). La caída tiene su raíz temporal primariamente en el presente (presentar o mirada)” (S.Z., §68, p. 350).

En definitiva, cuando nos tomamos en serio la definición de la cura, hemos de afirmar que la caída no es un modo de la existencia, que se podría articular o alternar con la propiedad,

sino que es el único modo posible de existencia¹⁸. Si la caída se incluye en la definición del ser-ahí (y, por tanto, la propiedad no se incluye) es casi una obviedad concluir que no cabe una existencia no caída¹⁹.

-
- 18 Heidegger se refiere (S.Z., §65) a la “cura propia” (cuyo sentido desemboza justamente la temporalidad), pero la cura propia incluye el caer y, por tanto, su supuesto “recobrase” de la caída para pasar a la temporalidad propia de la “mirada”, sólo puede consistir en aceptar la necesidad de la caída.
- 19 Esta conclusión no es sacada por los intérpretes de Heidegger. Otto Pöggeler afirma, por ejemplo, lo siguiente en *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Nueva Edición revisada y ampliada, Alianza, 1993, pp. 250ss): en el análisis fundamental que desarrolla Heidegger, el encontrarse, el comprender y el habla son las estructuras fundamentales, que pueden darse de modo impropio o propio, pero en el curso de dicho análisis, el encontrarse, el comprender y el caer quedan de pronto señalados como los momentos constitutivos del ser-ahí y la caída pasa entonces a primer término. Así el análisis heideggeriano se enreda en contradicciones, debidas, según Pöggeler, al intento de dejar vacío el instante. Pero Pöggeler no señala que en esta supuesta contradicción de su exposición inicial, Heidegger está enunciando su auténtica tesis. Más recientemente, Stephen Mulhall (1996, *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge) afirma que en Heidegger se introduce la caída como elemento de la cura para insistir en que no hay nada puramente contingente o accidental en la prevalencia de la caída, pero con esto “no se desea sugerir que la inmersión en estos fenómenos existenciales es en algún modo necesario o perpetuo (*irredeemable*)” (p. 154). Por ello cree Mulhall que la “pérdida en el uno es la posición típica del ser-ahí, pero esto convierte la autenticidad en una meta rara y frágil, no en una meta imposible” (p. 181). Como vemos, Mulhall sigue considerando posible la existencia propia, sin tomar en serio las radicales afirmaciones del mismo Heidegger.

Propiedad oculta en la impropiedad

La interpretación habitual de Heidegger ha entendido la articulación de la propiedad e impropiedad de una manera que resulta más atrayente —y que es sugerida por el mismo Heidegger—: la propiedad es un modo de existencia que se puede alternar con la impropiedad y, además, debe entenderse incluso como su fundamento (oculto).

Como sabemos, la existencia propia se abre, para Heidegger, en un encontrarse peculiar que es la angustia. Pero, a decir verdad, la angustia sólo se presenta momentáneamente y parece, por tanto, que la propiedad no podría constituir una existencia alternativa a la impropia (y no podría ser su fundamento), pues sólo tendría primacía en los momentos puntuales de angustia. Para resolver esta cuestión, Heidegger defiende una doble tesis. La primera es que la propiedad está oculta en la impropiedad: la propiedad se desoculta en los momentos de angustia, pero habitualmente está oculta y así constituye el fundamento de la impropiedad. La segunda tesis, que estudiaremos a partir del sexto apartado, es la referida al “estado de resuelto”, y responde a la idea de que un fundamento debe poder desocultarse de modo no momentáneo (aunque no se desoculte “cotidianamente”, en el sentido débil de las mayorías estadísticas, de lo más frecuente).

Si nos centramos en la primera tesis, afirmamos que, aunque el ser-ahí está inmediata y regularmente en la impropiedad, sin embargo, la propiedad permanece siempre como fundamento en un fondo oculto. La existencia propia se da de modo oculto y, dándose así, constituye el fundamento de lo no oculto, que es la impropiedad. Esta idea queda refrendada por la afirmación central heideggeriana que considera la angustia como el encontrarse fundamental (*Grundbefindlichkeit*) (S.Z., §40, p. 184). Si la angustia es el encontrarse “fundamental”, la propiedad abierta en la

angustia debe considerarse como el modo de existencia fundamental.

Para referirse al ocultamiento de la existencia propia, Heidegger utiliza varios términos: la angustia determina “latentemente” la cotidianidad; el mundo inhóspito (el mundo abierto por la angustia) está “oculto”; el sí mismo propio está “perdido”, “olvidado” (en el uno). Y Heidegger, manteniéndose fiel a la fenomenología, no puede dejar de señalar que el ocultamiento no puede ser un ocultamiento total, sino parcial: lo oculto ha de ser en cierto modo fenómeno, es decir, ha de darse parcialmente. Si podemos considerar la propiedad como fenómeno oculto en la impropiedad no es porque así lo decidamos en un constructo teórico, sino porque la propiedad, aunque oculta, no lo está totalmente, sino que se da parcialmente en la impropiedad. El darse parcialmente es lo que Heidegger describe, ante todo, como “huida”. En un análisis ciertamente brillante, que nos ocupará también en el próximo apartado, la huida se expresa de modos distintos, según se refiera al mundo o al sí mismo. En primer lugar, tenemos la huida en sentido estricto, que es huida de la “inhospitalidad” del mundo. En segundo lugar, encontramos la “fuga” (ante el sí mismo propio) o el “esquivar” (el uno esquivo el sí mismo propio) que se producen, ya no ante el mundo, sino ante el sí mismo propio. Veámoslo.

En la impropiedad el “ser-en” se modaliza como “ser-cabe” de la caída, y esto se entiende como absorberse en... el mundo. A su vez, el absorberse en el mundo se describe como “estar en casa”, como familiaridad (*Vertrautheit*). Y frente a ello, la vida en propiedad se define como inhospitalidad (*Unheimlichkeit*)²⁰. La caída es huida porque

la familiaridad que nos proporciona la caída es huida de la inhospitalidad. De este modo la angustia se da latentemente en la cotidianidad en tanto que huimos de ella. En la cotidianidad el ser-ahí está determinado por la angustia latente, porque está huyendo de ella. Mirándolo desde la perspectiva del sí mismo, en la cotidianidad el uno huye de sí mismo, esquivo el sí mismo propio:

[...] el ser en el mundo con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del ser-ahí, no a la inversa. Hay que concebir el no en su casa como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial. Y sólo porque la angustia determina siempre ya de una manera latente (*latent*) el ser en el mundo [...] (S.Z., §40, p. 189).

“La inhospitalidad es la forma fundamental (*Grundart*), si bien cotidianamente encubierta (*verdeckte*), del ser en el mundo” (S.Z., §57, p. 277). “La caída el ser-ahí en el uno y el ‘mundo’ de que se cura la llamamos una ‘fuga (*Flucht*)’ del ser-ahí ante sí mismo” (S.Z., §40, p. 185). “El uno mismo dice en la voz más alta y con la mayor frecuencia ‘yo’, ‘yo’, porque en el fondo no es propiamente él mismo y esquivo el poder ser propio” (S.Z., §64, 322).

Para acabar de entender el estar oculto del fundamento, hemos de recurrir a la introducción de *Ser y Tiempo*, pues no creemos equivocarnos al afirmar que para Heidegger la impropiedad es justamente “fenómeno en sentido vulgar”. Como sabemos, el “fenómeno en sentido fenomenológico” es, para Heidegger, fundamento oculto del fenómeno en

20 “La angustia, en cambio, saca de nuevo al ser-ahí de su cadente absorberse (*verfallenden Aufgehen*) en el ‘mundo’. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El

ser-ahí es singularizado, pero como ser en el mundo. El ser en pasa al ‘modo’ existencial del *no en su casa* (*Un-zuhause*). Ninguna otra cosa significa el hablar de ‘inhospitalidad (*Unheimlichkeit*)’ (S.Z., §40, p. 189).

sentido vulgar, y esta relación es justamente la misma que encontramos entre la propiedad y la impropiedad.

En efecto, el fenómeno en sentido vulgar es lo que inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*) se muestra y el fenómeno en sentido fenomenológico es lo que está oculto. Heidegger comienza diciendo:

[...] lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitante (*je vorgängig und mitgängig*), aunque no explícitamente (*unthematisch*), cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo [...] son los fenómenos de la fenomenología (*S.Z.*, §7, p. 31).

Y para explicar qué es el fenómeno fenomenológico (que es un concepto de fenómeno desformalizado) y cómo se distingue del vulgar escribe Heidegger:

¿Qué es lo que es por esencia tema necesario de un mostrar expresamente (*ausdrücklich*)? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*) justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto (*verborgen*), pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento (*Grund*) (*S.Z.*, §7, p. 35).

Pues bien, lo decisivo es que Heidegger sostiene que el fenómeno en sentido vulgar es el ser-ahí:

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que cuando se mira a poner en libertad el ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo. Éste tiene que mostrarse igualmente en la forma de acceso que genuinamente le sea inherente. Y así se vuelve el concepto vulgar de fenómeno fenomenológicamente capital. El problema previo de asegurar 'fenomenológicamente' el ente ejemplar, problema que es el punto de partida de la analítica propiamente tal... (*S.Z.*, §7, p. 37).

Además, el fenómeno en sentido vulgar sería el ser-ahí en la cotidianidad y, por tanto, en la impropiedad. Esto es claro, porque el ser-ahí elegido es el de la cotidianidad, el de término medio, el dado "inmediata y regularmente"; y porque, como recordamos, esta última expresión es justamente la utilizada para caracterizar el fenómeno en sentido vulgar. Pero si el ser-ahí de la impropiedad es el fenómeno en sentido vulgar, no es extraño que la propiedad coincida con el fenómeno en sentido fenomenológico. Y, en efecto, para Heidegger el ser-ahí propio va a acabar por coincidir con el ser (con la nada).

Darse parcial de la propiedad mediante la voz de la conciencia

¿Realmente la propiedad oculta es capaz de modular la impropiedad como no-propiedad, como huida, fuga, pérdida, olvido de la existencia propia? Éste es el problema decisivo y Heidegger lo afronta en la segunda sección de Ser y tiempo. En ella se justifican las descripciones hechas en la primera sección acerca del darse parcial de la propiedad — con lo cual quedaría probada la tesis de la propiedad como fundamento parcialmente

oculto—. Esto se logra introduciendo la tesis de la atestiguación de la voz de la conciencia: la propiedad no es ocultamiento total (que sólo se revela en la angustia), sino ocultamiento parcial atestiguado por la voz de la conciencia. Así la impropiedad se puede entender como huida, pues en la impropiedad la existencia propia no está totalmente oculta, sino que llama mediante la voz de la conciencia. La vida propia es entonces fundamento de la vida impropia, a la que modula como huida —mediante el acallar la voz de la conciencia—.

Veamos ya en qué consiste la atestiguación de la posibilidad de existencia propia, que lleva a cabo la voz de la “conciencia” (*Stimme des Gewissen*). La “conciencia” es la “conciencia moral” (*Gewissen*)—entendiendo la moralidad en un sentido ontológico, fundamental—, y es ella la que llama, vocación (*Ruf*) al ser-ahí a volverse a la existencia en propiedad. La atestiguación del poder ser sí mismo en propiedad se produce, por tanto, en la vocación (*Ruf*) de la voz de la conciencia. Pero atestiguación (*Bezeugung*) es un término relacionado con mostrarse (*zeigen*) y por ello en la atestiguación la existencia propia se muestra parcialmente mediante la voz de la conciencia y deja así de estar totalmente oculta: “Para hallarse, en general, tiene que ‘mostrársele’ él mismo en su posible propiedad. El ser-ahí ha menester de la atestiguación de un poder ser sí mismo que en cuanto posibilidad él es en cada caso ya” (*S.Z.*, §54, p. 268).

Mediante esta tesis se entiende que la impropiedad se module como un huir, un olvido. Es huir, olvidar, porque la voz de la conciencia muestra parcialmente la propiedad y entonces la impropiedad se vive como una huida, es decir, como un acallar la voz de la conciencia que habla. Por tanto, sólo con esta tesis de la segunda sección quedan justificados hasta el final los análisis de la primera sección acerca del ocultamiento:

La vocación de la conciencia (*Gewissensruf*) comprendida existencialmente es lo que da a conocer por primera vez lo que en un lugar anterior se afirmó simplemente: la inhospitalidad persigue al ser-ahí y amenaza su estado de perdido olvidado de sí mismo (*S.Z.*, §57, p. 277).

En la vocación de la conciencia, el vocador (*Rufer*) es el ser-ahí en la inhospitalidad (*S.Z.*, §57, p. 276). El vocador realiza una invocación (*Anruf*) al “uno mismo”, que es, por tanto, el “invocado”. Y lo importante es que, como vemos, el vocador y el invocado es el mismo: el mismo ser-ahí, en la propiedad de la inhospitalidad (vocador) o en la impropiedad del uno (invocado). La invocación tiene el carácter de una avocación (*Aufruf*) (*S.Z.*, §54, p. 269), pues el uno mismo es avocado a salir del uno, es decir, es avocado a volverse al sí mismo peculiar (*S.Z.*, §57, p. 274; §56, p. 273). De este modo la voz de la conciencia llama al ser-ahí a volverse a su posibilidad más peculiar, que es la muerte.

En definitiva, según Heidegger, la voz de la conciencia hace que la cotidianidad se viva como huida, olvido..., es decir, hace que el ocultamiento no sea total. Cuando decidimos acallar la voz de la conciencia, esto se vive como un acallamiento. No es que no haya la voz, es que la hay y decidimos no oírla, que es cosa muy distinta de la anterior. Así se justifica hasta el final la tesis de la propiedad como fundamento (parcialmente oculto) de la impropiedad. Y, desde luego, esta descripción de la voz de la conciencia es ciertamente brillante: todos parecemos oírla o mejor acallarla en una huida casi constante. El problema, sin embargo, es si huimos de la nada, tal como propone Heidegger o, más bien, como sugeriremos más adelante, de nuestra negativa a responder a la llamada de ciertas metas infinitas; a la llamada constante que el Bien hace a toda libertad finita.

Estado de resuelto: propiedad desoculta

Resumamos lo que tenemos hasta el momento. La propiedad está parcialmente oculta en la impropiedad (se da parcialmente en tanto se huye de ella). Pero para que constituya un modo de existencia alternativo al impropio (para que sea un auténtico fundamento) parece que este estar oculto no basta, sino que debería desocultarse. Sabemos también que la propiedad se desoculta en la angustia, pues la angustia abre la posibilidad de la existencia propia. Pero nos damos cuenta de que esto no es suficiente, pues la angustia es un encontrarse momentáneo y los escasos momentos de angustia no pueden calificarse como una existencia propia capaz de constituir una alternativa a la impropiedad. La pregunta entonces es la siguiente: ¿es posible un desocultamiento no momentáneo de la propiedad? Es decir, ¿es posible la existencia propia (no oculta ni sólo momentáneamente desoculta)?

La respuesta la ofrece Heidegger en la segunda sección. El estado de resuelto (*Entschloßenheit*) sería justamente la existencia propia, cuya posibilidad es abierta por la angustia²¹. Además del estado de abierto (*Erschloßenheit*) —que se aplica a la existenciariedad fáctica y a la caída—, contamos con el estado de resuelto, que es el estado de abierto, pero en propiedad. El estado de resuelto (estado de abierto propio) se propone así como un modo de existencia que se pueda alternar con la impropiedad (estado de abierto impropio, caído). El estado de resuelto constituye la “verdad” originaria de la existencia. Frente a la impropiedad de la caída (no-verdad de la existencia), tenemos el estado de resuelto, en el que vivimos la propiedad (verdad de la existencia).

Para entender el estado de resuelto, hay que tener en cuenta que la relación entre la propiedad y la totalidad es central en la teoría de Heidegger. En la segunda sección del libro se introduce el problema de la totalidad del ser-ahí —y, por tanto, de la muerte— y sólo desde esta perspectiva aparece la posibilidad de la vida en propiedad, que Heidegger entiende como “estado de resuelto”. Heidegger señala que en la primera sección el ver previo era impropio y el tener previo no era total, y que es justamente esto lo que se trata de corregir. En la primera sección se descubrió ya una totalidad: la totalidad del mundo, que se manifestó así como mundo inhóspito en el encontrarse fundamental de la angustia. Pero ahora se trata de estudiar la totalidad en sentido estricto, que es la totalidad del ser-ahí (y no sólo del mundo), y así aparece el problema de la muerte, del ser-ahí que muere. Esta totalidad en sentido estricto se revela en la angustia, que completa de este modo su papel descubridor.

En el estado de resuelto (*Entschloßenheit*) el ser-ahí se resuelve, se decide (*sich entschließen*), toma la decisión (*Entschluß*) de empuñar su propia vida, de hacerse a sí mismo, fuera del imperio del uno, haciéndose en referencia a su posibilidad más propia que es la muerte. En la propiedad el ser-ahí se singulariza, deja de vivir en el uno. Ya no vive absorbido en el mundo de los útiles, dirigido por el uno, sino que empuña su propia vida y se hace libremente, estando abierto a su posibilidad más peculiar, que es la muerte.

El estado de resuelto es “el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia sobre el más peculiar (*eigenste*) ser deudor” (*S.Z.*, §60, pp. 296-297). En esta fórmula de la existencia propia aparecen de nuevo los tres existenciarios neutrales que articulan la existenciariedad, pero ahora en el modo de la propiedad. El habla es silencio; es la llamada (vocación) que es una llamada en silencio. Frente a las hablaturías de la impropiedad, que llaman

21 “La angustia se limita a poner en el estado de ánimo de una posible resolución” (*S.Z.*, §68, p. 344).

en voz bien alta, la llamada de la propiedad es una llamada silenciosa: “la conciencia habla única y constantemente en el modo del callar” (S.Z., §56, p. 273). El encontrarse es el estar dispuesto a la angustia (volveremos sobre esto) y, por último, el comprender es el proyectarse a ser deudor (*Schuldigsein*) y, con él, el proyectarse a la posibilidad más peculiar, que es la muerte.

Mediante el ser deudor “más peculiar” caracteriza Heidegger al sí mismo de la propiedad al que debe volverse el uno: el ser-ahí es avocado, efectivamente, al ser deudor más peculiar (S.Z., §54, p. 269). Y este ser deudor más peculiar consiste en el poder ser sí mismo más peculiar, que es el ser relativamente a la muerte. Mientras que el comprender impropio viene dado por las posibilidades del uno (absorberse en los útiles), en el comprender propio, sin embargo, nos proyectamos a nuestro ser deudor más peculiar: somos relativamente a la muerte.

El ser deudor recoge la finitud del ser-ahí que Heidegger identifica con la nihilidad. El ser-ahí es deudor porque está transido de negatividad. En primer lugar, las posibilidades no se las ha dado a sí mismo (estado de yecto) y sólo le queda elegir entre ellas. Además, sucede que elegir es siempre elegir una posibilidad y, por tanto, anular todas las demás: elegir es decir “no” a las infinitas posibilidades también abiertas antes de la elección. Pero la negatividad del ser deudor se muestra, sobre todo, en el ser para la muerte –y así enlaza Heidegger el tema de la propiedad con el de la totalidad–. En la muerte se elige una posibilidad que es justamente la imposibilidad de la existencia, es decir, la anulación radical de todas las posibilidades (ya no de todas menos una, que era la que volvía a abrir de nuevo infinitas posibilidades).

El estado de resuelto es libertad, decisión, pero marcada por la nihilidad correspondiente al ser deudor. Es libertad como autoposición

de un “sí mismo” que se reconoce como nada y, por ello, es libertad como “indeterminación” absoluta, que no concreta en ningún sentido sus metas. Quedaría, en efecto, totalmente fuera de lugar el intento de introducir en este esquema posibles “valores” capaces de orientar la libertad (opción de Max Scheler), pues los supuestos valores entificarían de nuevo la libertad, plenificarían la nada propia del ser para la muerte. Leamos el claro pasaje heideggeriano al respecto:

Pero ¿sobre qué fondo se abre el ser-ahí en el estado de resuelto? ¿A qué debe resolverse? La respuesta sólo puede darla la resolución misma. [...] La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso. Al estado de resuelto es inherente necesariamente la indeterminación que caracteriza todo poder ser fácticamente yecto del ser-ahí (S.Z., §60, p. 298).

Al tratar la temporalidad, Heidegger retoma de nuevo este problema y recuerda que “a qué se resuelve en cada caso fácticamente el ser-ahí no puede, por principio, dilucidarlo el análisis existencial”, pero matiza inmediatamente que “a pesar de ello, debe preguntarse de dónde pueden sacarse en general las posibilidades sobre las que se proyecta fácticamente el ser-ahí” (S.Z., §74, p. 383). Y su respuesta a esta nueva pregunta es recurrir al pasado, pues defiende que las posibilidades fácticas se abren al ser-ahí “partiendo de la herencia (*Erbe*) que toma sobre sí (*übernimmt*) en cuanto yecto”. Se trata de “una tradición de posibilidades transmitidas (*ein Sichüber liefern überkommener Möglichkeiten*)” (S.Z., §74, 383). “El estado de resuelto que [...] se hace tradición (*sich überliefernde*) se convierte entonces en la reiteración (*Wiederholung*) de una posibilidad de existencia transmitida” (S.Z., §74, p. 385). Y

así encontramos el pasado “propio”, el sido (*Gewesenheit*), que es definido por Heidegger como la reiteración (*Wiederholung*): la reiteración consiste en la tradición expresada (*ausdrückliche Überlieferung*).

De este modo Heidegger pone en escena la noción central de destino individual (*Schicksals*), pues éste consiste en que el ser-ahí se hace tradición de sí mismo. El destino individual se define, en efecto, como:

Gestarse originario del ser-ahí que se da en el estado de resuelto propio y en que el ser-ahí, libre para la muerte, se hace tradición de sí mismo (*sich ihm selbst überliefert*) en una posibilidad heredada pero sin embargo elegida (*gewählten*) (S.Z., §74, p. 384).

El problema en este peculiar planteamiento reside en que la libertad desaparece para convertirse en destino (pues el futuro sólo podía añadir al destino la nada de la muerte). Y la radicalidad de la tesis heideggeriana se muestra, sobre todo, al caer en la cuenta de que el destino individual (*Schicksal*) es justamente destino en sentido fuerte, porque en el fondo es destino colectivo (*Geschick*). En efecto, desde su teoría del ser-con (que aparece en la posibilidad “heredada”), Heidegger afirma que, en el ser-ahí, “su gestarse (*Geschehen*) es un gestarse con (*Mitgeschehen*) y constituido (*bestimmt*) como destino colectivo (*Geschick*)” (S.Z., §74, p. 384). La resolución es destino individual pero determinado como destino colectivo, como el gestarse de la comunidad, del pueblo, de la “generación”; que, además, ha de estar protagonizado por el uno (volveremos sobre esto).

Relación de fundamentación entre la propiedad y la impropiiedad

Ahora podemos retomar el problema de la relación entre la existencia propia y la impropia. En la interpretación habitual la propiedad se entiende como fundamento de la impropiiedad; fundamento oculto, que se desoculta en el estado de resuelto. Pero creemos que ésta no es la auténtica tesis que Heidegger defiende, más bien, que la impropiiedad es el único fundamento. La ambigüedad de Heidegger se muestra con toda su fuerza en este punto decisivo, pues Heidegger defiende ambas tesis, cayendo incluso en una contradicción literal, que no se salva más que acudiendo a un error tipográfico.

Empecemos por recordar la primera tesis que es la que hemos tenido ocasión de discutir en párrafos anteriores. El carácter fundante de la propiedad se refleja en la afirmación de la angustia como el encontrarse “fundamental”. En la cotidianidad la angustia está oculta, pero es fundante porque el ser-ahí está determinado por la angustia latente; está fundado en ella en tanto que está huyendo de ella. Los textos donde se insiste en el carácter fundamental u original de la propiedad los hemos señalado ya²². Ahora sólo he de añadir que en el nivel existencial (*existenziell*) la tesis que considera la existencia propia como fundamento se sostiene en el §64 de la segunda

22 Eran los siguientes: “el ser en el mundo con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del ser-ahí, no a la inversa. Hay que concebir el no en su casa como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial” (S.Z., §40, p.189). “La inhospitalidad es la forma fundamental (*Grundart*) [...] del ser en el mundo” (S.Z., §57, p. 277). “La caída del ser-ahí en el uno y el ‘mundo’ de que se cura la llamamos una ‘fuga (*Flucht*)’ del ser-ahí ante sí mismo” (S.Z., §40, p. 185). “El uno mismo dice en la voz más alta y con la mayor frecuencia ‘yo’, ‘yo’, porque en el fondo no es propiamente él mismo y esquiva el poder ser propio” (S.Z., §64, p. 322).

sección. La impropiedad del uno mismo se entiende como una modificación existencial de la propiedad del sí mismo propio y, por tanto, podemos decir que existencialmente la impropiedad se funda en la propiedad: “Se mostró que inmediata y regularmente no es el ser-ahí él mismo, sino que es perdido en el uno-mismo. Éste es una modificación existencial del sí mismo propio” (S.Z., §64, p. 317).

Expongamos ya la segunda tesis, que es la contraria de ésta. Se trata de considerar que la existencia impropia es el fundamento de la propia. En primer lugar, Heidegger siempre se refiere a la impropiedad como un fenómeno “positivo” (tan positivo que, según vimos, configura la misma definición del ser-ahí): “El uno es un existenciario y pertenece como fenómeno originario a la constitución positiva del ser-ahí” (S.Z., §27, p. 129). Y ya antes había indicado: “Pero la impropiedad del ser-ahí no significa algo así como un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. La impropiedad puede, antes bien, determinar al ser-ahí en su plena concreción [...]” (S.Z. §9, pp. 42-43).

Heidegger insiste –en clara contraposición con una antropología apoyada en raíces teológicas–, en que la caída no se produce desde un estado originario (un Paraíso): “El estado de caído del ser-ahí tampoco debe tomarse, por ende, como una caída (*Fall*) desde un estado primitivo (*Urstand*) más alto y puro” (S.Z., §38, p. 176). Esta afirmación habría que entenderla en el sentido fuerte de fundamentación, no sólo en un sentido temporal, y, por tanto, la tesis de Heidegger sería que la caída es el único fundamento: no hay nada previo, más primitivo u originario, en lo que ella pudiera fundarse. La caída es lo positivo en sentido fuerte.

En segundo lugar, el punto de originalidad que presenta la tesis de Heidegger reside en defender que en este tema el lenguaje habitual nos engaña. La impropiedad es el

fenómeno positivo, pero el lenguaje expresa la impropiedad como no-propiedad, como lo negativo. Hemos de forzar el lenguaje para llegar a comprender el carácter no negativo de la impropiedad:

Impropio y no propio (*Un- und nichteigentlich*) no significan en manera alguna propiamente no (*eigentlich nicht*), como si con este modo de ser perdiese el ser-ahí en general su ser. [...] El no-ser-él-mismo (*Nicht-essselbst-sein*) funciona como posibilidad positiva del ente que, curándose de esencialmente, se absorbe en un mundo (S.Z., §38, p. 176).

Como vemos, la propiedad es lo derivado (negativo) frente al fenómeno originario (positivo) que es la impropiedad: la propiedad sería no-impropiedad. Frente a esto, la tesis clásica y la interpretación habitual, que considera la propiedad como el fundamento, respondería justamente al sentido corriente del lenguaje: lo impropio sería una modificación negativa de lo propio. La propiedad es fundamento, porque hace que la impropiedad sea justamente im-propiedad. La impropiedad es positiva, pero sólo en un sentido débil, pues su positividad (absorberse en el mundo del uno) revela justamente la negatividad, la ausencia de propiedad, la im-propiedad (huir de la inhospitalidad esquivando el sí mismo propio).

En tercer lugar, Heidegger afirma que la existencia propia es una modificación de la impropia, porque es un modificado empuñar la cotidianidad. Pero parece claro que lo modificado ha de considerarse fundado. Y, como esto lo afirma Heidegger a nivel existenciario, hemos de afirmar que existencialmente el fundamento es la impropiedad y la propiedad es lo fundado: “Y a la inversa, no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente

sólo un modificado empuñar ésta” (S.Z., §38, p. 179).

Por último, encontramos un texto de Heidegger que es literalmente contradictorio con otro citado anteriormente, hasta el punto de que parece tratarse de un mero error de escritura. Veámoslo. Recordamos que, al tratar la propiedad en el §64, Heidegger sostenía que el uno mismo es una modificación existencial del sí mismo propio: “Éste [el uno mismo] es una modificación existencial del sí mismo propio”. Pero cuando trata acerca del “uno” en la primera sección, Heidegger defiende justamente lo contrario, pues afirma que el sí mismo propio es una modificación existencial del uno mismo (el uno mismo es un existenciario esencial que permite dicha modificación): “El ser sí mismo propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno en cuanto éste es un existenciario esencial” (S.Z., §27, p. 130)²³.

Y es crucial que esta misma tesis de la primera sección se repite también en la segunda sección, donde se estudia la propiedad, en concreto, en el §54 podemos leer: “El ser sí mismo propio se define como una modificación existencial del uno que hay que acotar existenciariamente” (S.Z., §54, p. 267). En definitiva, lo afirmado en el §64 contradice literalmente, no sólo lo afirmado en el §27 de la primera sección, sino también lo afirmado ya en la segunda sección, en el §54.

23 Françoise Dastur sostiene, comentando este pasaje, que hablar aquí de modificación es “insistir en el hecho de que no hay dos ‘sujetos’ sustancialmente diferentes –el Uno y el sujeto ‘auténtico’– sino dos maneras diferentes de ser *el mismo sujeto* [...]”, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990, pp. 48-49. Pero justamente si el uno es fundamento, debemos afirmar que, en realidad, no hay sí mismo y entonces no se puede hablar del “mismo sujeto”. El *mismo* sujeto, que se da de dos maneras diferentes, sólo podría ser el sí mismo propio, en tanto que fundamento del impropio.

Para evitar las contradicciones explícitas, podemos pensar que la afirmación del §64 (sí mismo impropio como modificación existencial del propio) es un mero error tipográfico que bastaría con corregir –diciendo quizás que se trataría de una modificación existenciaria y no existencial–. La auténtica tesis de Heidegger sería, por tanto, que el sí mismo propio es modificación existencial del impropio (§27 y §54); la propiedad se funda existencialmente en la impropiedad. Pero, aunque ya no haya una contradicción literal, esta tesis parece seguir contradiciendo aquella que fundamentaba la impropiedad en la propiedad. El único modo de intentar salvar de nuevo a Heidegger sería sostener que la tesis de los parágrafos 27 y 54 debe entenderse tan sólo a nivel existencial (*existenziell*), no existenciario (*existenzial*). Esto permitiría que existenciariamente siga siendo cierta la primera tesis: existenciariamente lo fundante es la propiedad (angustia como encontrarse fundamental).

En efecto, como recordamos Heidegger afirma que el uno es un existenciario esencial y el sí mismo propio es su modificación existencial; pero se podría precisar que esta caracterización de la propiedad vale sólo a nivel existencial y que existenciariamente el sí mismo propio es el fundamento. Por tanto, a pesar de que el uno sea un existenciario esencial, habría que añadir que, a su vez, está fundado existenciariamente en otro existenciario más esencial aún, que es el sí mismo propio. Aunque existenciariamente la propiedad sea el fundamento, es fundamento oculto, y por ello existencialmente la propiedad aparece como modificación –al desocultarse–.

Sin embargo, no creemos que ésta sea la idea que quiere defender Heidegger, pues él nunca se expresa en el modo que se acabó de sugerir y, por tanto, nos invita a creer que lo que afirma existencialmente también lo mantiene en el nivel existenciario. Además, no debemos

olvidar lo defendido en los tres puntos anteriores: el que la propiedad sea un empuñar la impropiedad se afirma explícitamente en el nivel existencial; y la caracterización de lo impropio como lo positivo, de la propiedad como no-impropiedad (fundada en la impropiedad), ha de entenderse también en el nivel existencial, pues constituye justamente la aportación original que Heidegger hace a la teoría clásica.

Parece, pues, que Heidegger quiere defender que la impropiedad es el fundamento de la propiedad. El único modo de seguir sosteniendo que la existencia propia es fundamento, sin olvidar por ello los textos en los que la impropiedad adquiere tanta primacía que parece convertirse en fundamento, es, como hemos visto, sostener que se trata de un fundamento oculto en la existencia impropia: así lo fundado se podría considerar imprescindible en tanto que encubridor y necesario punto de partida. Pero, si la propiedad es el fundamento, tendría que ser posible existir de forma no oculta en este modo fundamental y volvemos así a la cuestión del estado de resuelto.

El estado de resuelto como un tipo de existencia impropia

El estado de resuelto consiste, para Heidegger, en apropiarse propiamente la impropiedad. A esto Heidegger lo denomina existir propiamente, pero lo cierto es que esto significa seguir en la impropiedad, si bien “reconociendo” que se trata de la única opción, de modo que en este “pensar” residiría la propiedad. Por ello, si prescindimos de cómodas ambigüedades, hemos de decir que el estado de resuelto es un tipo de existencia impropia: la que se reconoce como la única opción.

Desde luego, Heidegger no afirma nunca que la única existencia posible es la impropia (no

rompe en ningún momento la ambigüedad). Pero lo que sí dice explícitamente es que la impropiedad no desaparece jamás: el estado de resuelto se da dentro de la impropiedad. El estado de resuelto no es un estado en el que la impropiedad desaparezca; en el estado de resuelto la propiedad se desoculta, pero sin eliminar la impropiedad. El estado de resuelto consiste, dicho ya de modo preciso, en apropiarse propiamente la impropiedad. Esta tesis, tan inteligente como ambigua, justificaría el carácter fundamental de la propiedad (estado de resuelto), pero permitiría justificar al mismo tiempo el carácter fundamental de la impropiedad (definición del ser-ahí como cura), pues la apropiación propia (“propiedad”) lo es de la “impropiedad”. Veámoslo con algún pormenor.

En un primer momento parece que la angustia saca al ser-ahí de su caída; recordemos que Heidegger afirmaba que la singularización de la angustia “saca al ser-ahí de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser” (S.Z., §40, pp. 190-191). Y parece también que en el estado de resuelto se trata de salir de la caída—no de permanecer en ella de otro modo—; es decir, a lo que resultaría invocado el ser-ahí es a salir de la caída, por tanto, en el estado de resuelto se trataría de salir de la caída, de vivir en la existencialidad fáctica (preserse ya en), pero no caída (no como ser cabe):

La conciencia se revela como la vocación de la cura: el vocador es el ser-ahí que se angustia en el estado de yecto (ser-ya-en) por su poder ser. El invocado es justamente este ser-ahí, avocado a volverse hacia su más peculiar poder ser (pre-ser-se). Y, por la invocación, es el ser-ahí avocado a salir de la caída en el uno (ser ya cabe el mundo de que se cura) (S.Z., §57, p. 277).

Pero como la salida de la caída es imposible, pues contradiría la definición del ser-ahí como cura, Heidegger precisa su tesis en el sentido ya indicado más arriba: la propiedad se ha de dar dentro de la caída. En efecto, Heidegger ha de afirmar que en la propiedad del estado de resuelto se mantiene la cura, porque la cura es la única definición propuesta del ser-ahí. Por tanto, en la propiedad ha de quedar de algún modo la impropiedad, es decir, el curarse de (*Besorgen*) y el procurar por (*Fürsorge*). De lo que se trata, pues, es de evitar caer por completo en la impropiedad y Heidegger lo intenta de varios modos.

En un primer texto, Heidegger trata de salir parcialmente de la impropiedad sustituyendo el uno de la caída por el sí mismo de la propiedad: se trata de proyectarse, no sobre la posibilidad del uno mismo, sino sobre el más peculiar poder ser. El ser cabe y el ser con la impropiedad se mantienen, pero quedarían transformados por el sí mismo propio:

Pero el fracaso del “curarse de” y “del procurar por” no significa en manera alguna que estos modos del ser-ahí queden desvinculados del ser sí mismo propio. En cuanto estructuras esenciales de la constitución del ser-ahí son también inherentes a la condición de posibilidad de la existencia en general. El ser-ahí sólo es propiamente él mismo en tanto se proyecta, como ser cabe... curándose de, y ser con..., procurando por, primariamente sobre su más peculiar poder ser, y no sobre la posibilidad del uno mismo (*S.Z.*, §53, p. 263).

Pero sigamos pensando un poco más en esta solución: ¿es mínimamente coherente seguir hablando de impropiedad, de cura, de ser, cabe cuando ya no hay el uno? La cura incluye la caída y, por tanto, incluye la pérdida en el uno. Si la proyección de la existencia ya no

la hace el uno, sino el sí mismo, deberíamos dejar de hablar de la cura, del curarse de y del procurar por. Intentar mantener la caída, la cura, cuando no es el uno el que proyecta la existencia no resulta aceptable. Y, en realidad, en el texto fundamental (§60) en el que se defiende que el estado de resuelto se produce dentro de la impropiedad de la caída, Heidegger ya expone su teoría de modo más estricto, pues afirma que el uno se mantiene también en dicho estado de resuelto:

El estado de resuelto trae al sí mismo justamente al ser cabe lo a la mano del caso, curándose de ello, y lo empuja al ser con los otros, procurando por ellos. [...] El ‘a qué’ del estado de resuelto es diseñado ontológicamente, en la existencia-riedad del ser-ahí en general, como poder ser en el modo del procurar por curándose de. Más en cuanto cura es el ser-ahí determinado por la facticidad y la caída. Abierto en su ‘ahí’ se mantiene el ser-ahí con igual originariedad en la verdad y la no-verdad. Esto es ‘propiamente’ aplicable justo al estado de resuelto como a la verdad propia. El estado de resuelto se apropia propiamente la no-verdad. El ser-ahí es en cada caso ya e inmediatamente quizá de nuevo en el estado de no resuelto. [...] El estado de resuelto significa dejarse avocar a salir del estado de perdido en el uno. El estado de no resuelto del uno conserva sin embargo el predominio, limitándose a no poder atacar a la existencia resuelta. (*S.Z.*, §60, pp. 298-299).

Y más adelante leemos: “El estado de resuelto es sólo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura” (*S.Z.*, §60, p. 301). En este texto es claro que el estado de

resuelto se produce dentro de la cura (curarse de, procurar por):

El estado de resuelto trae al sí mismo justamente al ser cabe lo-a-la mano del caso, curándose de ello, y lo empuja al ser con los otros, procurando por ellos. [...] El 'a qué' del estado de resuelto es diseñado ontológicamente, en la existencialidad del ser-ahí en general, como poder ser en el modo del procurar por curándose de (S.Z., §60, p. 301).

Esto implica, desde luego, mantener la caída: "en cuanto cura es el ser-ahí determinado por la facticidad y la caída". Y lo importante es que implica también mantener el uno, al contrario de lo que parecía en el texto anterior. El uno se mantiene porque en el estado de resuelto el uno "conserva sin embargo el predominio". Pero, entonces volvemos al problema inicial. Si seguimos en la caída, si el uno predomina, ¿por qué hablar de propiedad? Heidegger afirma que se trata de propiedad, porque aunque el uno predomine no logra "atacar" a la existencia impropia, no logra inquietarla, negarla, anularla: "El estado de no resuelto del uno conserva sin embargo el predominio (*bleibt in Herrschaft*), limitándose a no poder atacar (*nicht anzufechten*) a la existencia resuelta". En la propiedad estamos dentro de la impropiedad, pero sin ser atacados por ella.

Para entender esto, hemos de considerar la tesis central que propone Heidegger: el estado de resuelto consiste en apropiarse propiamente la impropiedad. En efecto, Heidegger afirmaba en el texto anterior que "el estado de resuelto se apropia propiamente la no-verdad (*Unwahrheit*)", y la no verdad es justamente la impropiedad. El estado de resuelto se apropia, pues, propiamente la impropiedad. Así en el estado de resuelto la impropiedad se mantiene, conserva el predominio, pero

no puede atacar al sí mismo propio, porque el sí mismo propio se la apropia propiamente.

Intentemos ver ya, por tanto, en qué consiste este "apropiarse propiamente la impropiedad". La interpretación habitual sostendría que en el estado de resuelto existimos en la propiedad; habríamos salido de la caída, pues no nos dejaríamos llevar por la imposición del uno y la caída sólo se mantendría, por tanto, en un sentido muy débil: se conservaría como punto de partida, que es necesario para acceder a la vida propia, pero se conservaría como punto de partida superado, pues ya no existiríamos en la impropiedad. Pues bien, frente a esta interpretación, creo que la auténtica tesis de Heidegger es que el estado de resuelto es un tipo de existencia impropia y no una existencia en propiedad alternativa a la impropiedad. Lo único que tiene de propiedad el estado de resuelto consiste en el darse cuenta de que la impropiedad es la única opción. La apropiación propia de la impropiedad consiste en el reconocer que se trata de impropiedad. En el estado de resuelto la impropiedad no desaparece, pero se existe propiamente en ella, porque ya no es encubridora: sabemos que es impropiedad. Por esta razón dice Heidegger que el estado de resuelto da a la muerte la posibilidad de destruir de raíz todo encubrimiento de sí mismo²⁴.

El estado de resuelto es impropiedad que se reconoce como tal im-propiedad, pues en él sabemos lo que es la existencia en propiedad y sabemos que es imposible vivir en ella; imposible porque la angustia no es un tipo de existencia, sino un estado momentáneo que sólo puede prolongarse ocultándose de modo más o menos profundo. Dicho de modo

24 "El estado de resuelto [...] da a la muerte la posibilidad de hacerse potencia dominante (*mächtig*) de la existencia del ser-ahí y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo" (S.Z., §62, p. 310).

más claro, ante la angustia que nos sobrecoge cuando decidimos oír la voz de la conciencia, sólo cabe la vuelta a la impropiedad: la vuelta impropia a la caída sin más, o la vuelta propia a la caída que se reconoce la impropiedad como la única opción; y a esto último Heidegger lo llama estado de resuelto (existencia en propiedad).

Así se entiende que Heidegger describa el estado de resuelto como un “engolfarse sin ilusiones” en el “obrar” (obrar, entre comillas, pues no se trata de oponer la vida práctica a la teórica): “El querer tener conciencia [...] engolfa sin ilusiones (*bringt illusionlos*) en el estado de resuelto del ‘obrar’” (S.Z., §62, p. 310)²⁵. El engolfarse sin ilusiones en el obrar es el modo de vivir impropriamente (engolfarse en el obrar) sabiendo que no hay más opciones (sin ilusiones). Se entiende, además, que Heidegger califique la angustia del estado de resuelto como “fría”, objetiva (*nüchtern*). La angustia reveladora que Heidegger estudia en la primera sección de *Ser y Tiempo* sería, más bien, “cálida”, porque es un estado sentimental que procede del “corazón” e invade la existencia sin ser buscada de ningún modo. Tras la angustia reveladora se produce el ocultamiento de lo revelado en la propiedad y aparece la voz de la conciencia que hace que el ocultamiento no sea total, de modo que es al decidir oír la voz de la conciencia cuando pasamos al estado de resuelto; pero entonces la angustia a la que nos enfrentamos ya no es cálida, sino fría, objetiva, porque ya no nos invade, sino que vamos hacia ella al responder a la llamada.

En este punto es importante señalar que la angustia objetiva tampoco puede ser mantenida de modo totalmente desoculto en el estado de resuelto, pues la angustia, por muy objetiva

que sea, sólo se puede vivir momentáneamente. Es necesario un peculiar ocultamiento para que se constituya el estado de resuelto como un modo de existencia (un ocultamiento no tan fuerte como el descrito por Heidegger en el nivel de la impropiedad, porque entonces volveríamos a dicha impropiedad, dejando de apropiárnosla propiamente). En el estado de resuelto “disimulamos” también lo descubierto en la angustia y esto queda recogido en la tesis de Heidegger según la cual el encontrarse correspondiente al estado de resuelto no es la angustia, sino el “estar presto a la angustia”.

En efecto, el encontrarse del estado de resuelto no puede ser la angustia, porque la angustia paraliza la existencia. Pero tampoco puede ser el “esquivar la angustia” que corresponde a la impropiedad. Por ello, para que la angustia no permanezca en un fondo tan oculto como el de la impropiedad, sin estar, sin embargo, totalmente desoculta, Heidegger introduce el “estar presto a la angustia”. Y justifica que el estado de resuelto no sea el estar angustiado, sino el “estar dispuesto a la angustia (*angsbereit*)”, “presto a la angustia (*Angst zumutend*)”, afirmando que el estado de resuelto no es el tener conciencia, sino el “querer tener conciencia”: “Comprender la invocación quiere decir: querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*)” y esto significa “estar dispuesto (*Bereitschaft*) para el ser invocado” (S.Z., §58, p. 288). Al tener conciencia estaríamos ya en la angustia, pero en el querer tener conciencia estamos tan sólo dispuestos a ella: “El querer tener conciencia se torna disposición (*Bereitschaft*) para la angustia”. “Silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia (*angstbereite*)” (S.Z., §60, pp. 296-297). “El ser-ahí es propiamente él mismo en la singularización original del estado de resuelto silencioso y presto a la angustia (*Angst zumutenden*)” (S.Z., §64, p. 322).

En el estado de resuelto no oímos la voz de la conciencia, sino que tan sólo queremos oírla;

25 Al definir el ser relativamente a la muerte, habla Heidegger también de libertad “desligada de las ilusiones (*Illusionen*) del uno” (S.Z., §53, p. 266).

no estamos en la angustia, tan sólo dispuestos a ella. No tenemos conciencia, pero queremos tenerla. Dicho sin ambigüedades, el querer tener conciencia significa que no queremos en serio tener conciencia, porque entonces la tendríamos, ya que la voz de la conciencia nos está llamando siempre y, por tanto, es una obviedad que basta con que queramos oírlo en serio para que la oigamos. Esto implica, pues, que sólo en algún sentido queremos tener conciencia: no ocultamos hasta el final la angustia, por ello renunciamos a las “ilusiones” de la impropiedad; pero la lucidez reivindicada por Heidegger no nos impide mantenernos en la impropiedad, sino que, más bien, “disimula” la angustia lo suficiente para que podamos seguir existiendo en dicha impropiedad —eso sí, estamos en ella propiamente, porque, aunque sin angustiarnos, estamos “prestos a la angustia”—. Esta situación quizás es posible para el hombre, tal como pretende Heidegger, pero a mí me parece que se trata de un truco tan poco digno para poder continuar aferrados a la existencia (necesariamente impropia), es decir, para no reconocer con auténtica “decisión” la inevitabilidad de la angustia y de la nada, que no alcanzó a comprender de dónde procede esa “alegría” que Heidegger intenta ligar con la fría angustia²⁶.

En definitiva, la propiedad consiste en la constatación de que la única existencia posible es la impropia. El estado de resuelto consiste en seguir en la impropiedad, seguir en ella, reconociendo que no hay otra posibilidad y porque reconocemos que no hay otra posibilidad. En este “porque”, no oculto (impropiedad), pero tampoco del todo desoculto (pues la angustia paraliza la existencia), consiste la propiedad.

26 “De la mano de la fría (*nüchternen*) angustia que pone ante el poder ser singularizado va la bien provista alegría (*gerustete Freude*) por esta posibilidad” (S.Z., §62, p. 310).

Así cobra por fin sentido la peculiar forma en la que Heidegger decide definir la “cotidianidad”. Aunque no sea señalado por sus intérpretes, lo cierto es que Heidegger propone desde el comienzo una definición muy restrictiva de cotidianidad, pues la hace coincidir con lo “inmediato” (esto es, con lo equivalente a lo que Husserl denomina la “actitud natural”). La razón es que para Heidegger lo inmediato coincide justamente con lo regular, pero en sentido fuerte, porque su tesis final es que no hay nada más que lo inmediato (no hay lo “fundamental” que pueda desocultarse y articular la existencia). Así, la caída define lo regular en sentido fuerte, lo regular en toda existencia y, por tanto, se excluye la posibilidad de que la existencia no caída sea, al menos para “algunos”, una existencia cotidiana, es decir, que sea un modo de existencia “regular” para ellos (por presidir la mayor parte de su existencia), aunque no sea tampoco para ellos la situación “inmediata”. Se excluye, pues, la posibilidad de que en algunos casos (aunque quizás no en la mayoría estadística) la existencia cotidiana salga de la inmediatez de la caída²⁷.

Dicho de otro modo, la caída pasa de ser “originaria” en el sentido de lo “inmediato”, de lo “primero”, a ser “originaria” pero en el sentido de lo “fundamental”, de lo que define necesariamente la existencia, y así se convierte en lo regular de toda existencia. Si utilizamos la terminología propuesta por Miguel García-Baró (2007, pp. 83 y 103), la caída deja de ser originaria en el sentido de la “situación primordial” o “de superficie”, de la existencia vivida superficialmente (la “habitualmente encubridora”), y pasa a ser

27 Para simplificar la discusión, he considerado los casos de existencia propia como existencias totales, pero también podemos considerar fases amplias de la existencia, de modo que un mismo Dasein pueda pasar de la cotidianidad caída a la cotidianidad propia y quizás de nuevo a la caída...

originaria en el sentido de la “situación fundamental”, que, en principio, es la existencia vivida “radicalmente” (la existencia “que nunca termina de ser del todo disimulada”).

En efecto, podemos aceptar, con Heidegger, que la situación primordial o primera es la descrita en la caída (en esto consiste el dato del “mal radical”²⁸, que Heidegger toma del pensamiento teológico para, invirtiendo su sentido, elaborar la noción de caída). Sin embargo, lo decisivo es que, frente a ella, ha de mantenerse la “situación fundamental”. Ha de ser posible vivir en la situación fundamental: la existencia no caída ha de poder ser en algunos casos existencia cotidiana, pues ha de poder definir lo regular de dicha existencia, aunque la mayoría estadística dé la ventaja a la caída (universalidad “empírica” del mal).

Heidegger, sin embargo, convierte la caída, no sólo en la situación primordial, sino también en la fundamental (pues no hay ningún otro fundamento; lo supuestamente fundamental, oculto, se desvela como nada al desocultarse en la angustia). Cuando él mismo explica, ya muy avanzada la segunda sección, qué entiende por cotidianidad, afirma que la cotidianidad, esto es, la impropiedad, se mantiene siempre (en el sentido de la

regularidad fuerte), incluso cuando “en el fondo” se haya “superado existencialmente” dicha cotidianidad²⁹. Y es que, como hemos tenido ocasión de comprobar, esta imaginaria “superación” existencial de la cotidianidad, consiste en asumir que la cotidianidad, la impropiedad, la caída es la única opción de la existencia; en asumir que existencialmente el único fundamento es la impropiedad, o mejor, la no-verdad, o mejor todavía, el mal.

Conclusión

Si la propiedad fuera un modo posible de la existencia (y, por tanto, el modo fundamental) tendría reservado un lugar en la definición del ser-ahí. Pero Heidegger define al ser-ahí como cura, como existencia impropia, sin haber ofrecido nunca una definición más amplia que incluya, no sólo la impropiedad (existenciariedad fáctica caída), sino también la propiedad (existenciariedad fáctica no caída). Y es que el papel descubridor de la angustia consiste en mostrarnos la impropiedad en tanto que im-propiedad (con guión), pero no consiste en abrirnos de este modo a la posibilidad de una existencia propia, sino, más bien, en lo contrario: la propiedad nos muestra cómo es realmente lo cotidiano y nos asegura que “esto es lo que hay” (facticidad, pero identificada con la caída).

Dicho de modo más claro, la angustia descubre que el mundo y el sujeto (el sí mismo) son los de la impropiedad. Y esto se ha de revelar

28 En términos kantianos, en el hombre hay una “propensión” (*Hange, propesio*) al mal, y por ello el mal presenta una clara “universalidad”. Pero, a pesar de este mal radical (pecado original, caída), Kant considera que la universalidad del mal se debe seguir considerando como “contingente”, “empírica”; es decir, se debe seguir afirmando que la propensión al mal no borra nunca del todo la situación fundamental, que consiste en que la “disposición (*Anlage*)” originaria del hombre (lo ya no contingente, sino necesario) es una “disposición” al bien. Lo contingente, lo fáctico es el mal, pero lo necesario, esencial o fundamental es el bien. Por ello es posible salir de la universalidad empírica del mal (es posible algo así como “amar”) y por ello tiene sentido la “esperanza”, que García-Baró sitúa en el centro de sus reflexiones.

29 “Primariamente mienta, empero, el término cotidianidad, una forma de la existencia que domina al ser-ahí ‘durante su vida’. [...] ‘Inmediatamente’ significa: el modo en que el ser-ahí es ‘patente (*offenbar*)’ en el uno con otro de la publicidad, aun cuando haya ‘superado (*überwunden*)’ existencialmente ‘en el fondo (*im Grunde*)’ justo la cotidianidad. ‘Regularmente’ significa: el modo en que el ser-ahí se muestra para todo el mundo, no siempre, pero ‘por lo regular’” (S.Z., §71, p. 370).

necesariamente en un encontrarse del tipo de la “angustia”, porque lo que se muestra es justamente la nada del mundo y, sobre todo, la nada del sujeto, de cualquier sí mismo. Frente a lo que sugiere una primera lectura de *Ser y Tiempo*, la angustia no descubre la “finitud” (la muerte), sino que descubre una “finitud absoluta”, es decir, una finitud no fundada en lo infinito. En la propiedad se revela el absurdo de una finitud no vista en el horizonte del infinito. Y del absurdo no hay salida, sólo hay constatación: el absurdo lo vivimos ocultamente en la impropiedad o lo constatamos en la propiedad del estado de resuelto —aunque tampoco de modo totalmente desoculto, pues esto sólo es posible en la angustia momentánea—.

La impropiedad es el único fundamento que admite Heidegger. Puede decirse, si se quiere, que la propiedad es fundamento, pero su ser fundamento consiste en ser ausencia de fundamento, en ser nada; y esto implica que lo único que hay es justamente la impropiedad, el intento de ocultar la nada. Lo que hay es el mero decorado, la pura fantasmagoría del Se, de las marionetas que se dejan mover por hilos invisibles que “nadie” maneja; y cuando intentamos rasgar el decorado, buscando la realidad auténtica, descubrimos que sólo hay el decorado. Sólo hay las sombras de la caverna; los intentos de volverse hacia el sol, es decir, la historia completa de la filosofía, no son otra cosa que los modos más refinados de huir de la nada de las sombras: es el Se elevado a la enésima potencia. Por ello la “filosofía” ha de dejar paso al “pensar”.

Y por ello el habla sólo puede consistir en habladorías: el silencio, característico de la propiedad, es, en realidad, el reconocimiento de que no hay más habla que la emitida repetitivamente por el Se. Recordamos la descripción de las habladorías como un flotar en el aire, en una ausencia de base, lejos del comprender propio: la familiaridad de la impropiedad nos hace creer que estamos en casa,

que estamos en suelo firme, pero en realidad esta familiaridad es una huida constante del comprender propio. Así podría parecer, en un primer momento, que el comprender propio proporcionaría la base, el suelo perdido en las habladorías, y Heidegger se refiere incluso en algún pasaje a la inhospitalidad del flotar (y no del comprender propio):

En lo comprensible de suyo y seguro de sí del estado de interpretado del término medio está, empero, entrañado que gracias a su amparo le permanezca oculta al ser-ahí mismo del caso la inhospitalidad de ese flotar en el aire (*Unheimlichkeit der Schwebe*) en que puede volar hacia una creciente ausencia de base (*Bodenlosigkeit*) (*S.Z.*, §35, p. 170).

Pero la auténtica tesis de Heidegger es que lo inhóspito es justamente el comprender propio. Y lo inhóspito del comprender propio reside en descubrir que él no constituye ningún suelo. Es decir, al buscar el suelo del comprender lo que descubrimos es que en realidad no hay suelo. La comprensión propia reconoce que sólo cabe flotar en la impropiedad, flotar en el desarraigo de las habladorías, en un nivel u otro —todos equivalentes, pues ya no hay suelo del que alejarse—, sabiendo que se trata de un flotar necesario, porque no hay suelo en el que pudiera arraigar el ser-ahí.

Así se entiende también que Heidegger introduzca con tanta fuerza la noción de destino (*Schicksal*). En el destino no hay realmente ningún margen de libertad a la hora de asumir la tradición (la posibilidad heredada), pues el destino es necesariamente el destino del “uno” y el destino del uno coincide necesariamente con el destino colectivo (*Geschick*), con el destino de la generación: el destino colectivo no es otra cosa que el destino del Se de la cotidianidad, pero considerado ahora en su dimensión histórica. La sobrecogedora te-

sis final de Heidegger es que el hombre, todo hombre, queda absolutamente definido por el destino, destino por necesidad colectivo, que consiste en la caída históricamente efectuada.

Podemos concluir: dice Heidegger que “el ser-ahí es con igual originariedad en la verdad y la no-verdad” (S.Z., §44, p. 223), y que “esto es ‘propriadamente’ aplicable justo al estado de resuelto como a la verdad propia”. Por tanto, Heidegger defiende que el ser-ahí es con igual originariedad en la propiedad y en la impropiiedad. Pero, dicho sin ambigüedades, esto significa que sólo hay la impropiiedad, la no-verdad, porque si hay la verdad, la verdad es por necesidad lo originario: una verdad que se hace equivalente a la no-verdad deja en ese mismo instante de ser verdad.

La tesis de Heidegger es que existimos siempre en la “falsedad”, a la que nuestro autor denomina, de nuevo ambiguamente, mediante el nombre más atractivo de la “no-verdad”. Existimos en la falsedad, salvo cuando acontece el momentáneo encontrarse de la angustia. Pero entonces hemos de decir que lo realmente angustiioso es el constatar la imposibilidad de existir en la verdad (y no la muerte, que puede entenderse sobre el fondo de la Verdad, de lo Infinito). Así se comprende la definición del ser-ahí como cura, que es la existencia en la caída, en la no-verdad. Existimos siempre en la no-verdad, porque la única “verdad” consiste en saber que sólo es posible vivir en la no-verdad. Esto no es sólo una tesis escéptica, sino el intento más titánico en la historia de la filosofía de mostrar que el escepticismo es la única opción, superando así todas esas argumentaciones en contra, a las que Heidegger califica como meramente “formales”.

Frente a esta autodisolución nihilista del “pensar” heideggeriano, que ha logrado impregnar el fondo de nuestra cultura, nos atrevemos a afirmar que todavía hoy sigue abierta la posibilidad del “filosofar”. La

historia de la filosofía no se ha clausurado. La filosofía no ha agotado su esencia en su supuesta conversión en técnica (*Gestell* como destino), sino que lo cierto, quizás lo único cierto, es que la historia de la filosofía sigue hoy por hacer. Hoy podemos y debemos recuperar un filosofar que, como Sócrates mostró, es capaz de justificar que el límite absoluto no es la muerte, sino el mal moral. Creemos que, como afirma Miguel García-Baró:

Contra lo que tan frecuentemente se oye decir en la actualidad acerca del límite de la existencia, Sócrates, o sea, la filosofía, no aceptó que el límite, o sea, el mal o el no ser, fuera la muerte propia; sino que lo es la realización del mal moral (2006, p. 140).

En realidad, la voz de la conciencia no acusa al hombre de huir de la muerte, como quiere Heidegger, sino de huir ante el reto infinito del bien, es decir, de optar por el mal. Y la nada, el mal moral, no es la única opción, ni siquiera si se manifiesta con especial fuerza en el destino de la propia generación. Porque, frente a Heidegger, el encontrarse fundamental de la existencia no es la angustia, sino quizás algo así como el amor, que Max Scheler quiso poner en el centro de la fenomenología. La “decisión” (o resolución) que nos sitúa en la propiedad (estado de resuelto) no es, por ello, una libertad arbitraria (“indeterminación” de la nada), sino la libertad que consiste, por ejemplo, en decidir amar; la libertad capaz de decidir a favor de lo valioso, a favor del Bien; la libertad que impide que el hombre esté condenado, como creyó Heidegger, a una existencia necesariamente impropia, que sólo en una constante huida logra ocultar la angustia ante su inevitable muerte biológica.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005). ¿Qué es la filosofía de la existencia? En *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, (pp. 203-231).
- Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1957). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de la Cultura Económica.