

ANOTACIONES SOBRE UNA POSIBLE FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER*

**Remarks on a Possible Basis of Ethics in *Being and Time*
by Martin Heidegger**

Ivan Alexander Muñoz
Universidad del Valle

RESUMEN

Los intentos de descubrir una ética o un fundamento de ésta en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger son la mayoría de veces infructuosos debido al poco espacio que Heidegger le dedica al tema del “otro” en su parte “positiva”, lo que le ha valido a éste no pocos reproches. Quienes vislumbran aquí una ética se podrían agrupar en tres: Los que ven una ética negativa (al modo de la teología negativa), los que centran su exposición en el concepto de *Fürsorge*, y los que centran su visión en el concepto de *Entschlossenheit*. En este texto se esbozan estas tres líneas principales de interpretación.
Palabras clave: Heidegger, ética, solicitud, propiedad, decisionismo.

ABSTRACT

Attempts at discovering an ethics or a basis for an ethical system in *Being and Time* by Martin Heidegger have mostly proved unfruitful owing to the scarce mentioning that Heidegger makes of the “other” in its “positive” part, which earned him not little criticism. Scholars who do consider there to be an ethic in *Being and Time* may be divided into three groups: scholars who argue that a negative ethics is present (comparable to a negative theology), scholars who centre their exposition on the concept of *Fürsorge*, and a third group which bases its analysis on the concept of *Entschlossenheit*. In this text these three principal lines of interpretation are outlined.
Keywords: Heidegger, ethics, solicitude, authenticity, decisionism.

* **Recibido** Octubre de 2010; **aprobado** Noviembre de 2010.

“Poco después de aparecer Ser y tiempo me preguntó un joven amigo: ‘¿Cuándo escribe usted una ética?’. Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica”.

Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo* (Trad. de H. Cortés y A. Leyte)

100

Al comienzo de *Ser y tiempo* nos dice Heidegger que una ontología del *Dasein* sería una ontología fundamental, una ontología que serviría de base a otras ontologías (regionales) y a las ciencias, que son modos de ser del *Dasein*¹. Heidegger recalca sin embargo el carácter incompleto y provisional de su “investigación ontológica”² y la llama solo un camino hacia ese fin que es la elaboración de la pregunta por el ser³. Allí, en *Ser y tiempo*, introduce Heidegger la llamada diferencia ontológica: El ser no es un ente y por ello no se tiene acceso a este como a un ente ni se debe hablar de este como de un ente. La diferencia ontológica es pues la diferencia entre lo ontológico y lo óntico. En su analítica existencial se refiere Heidegger poco a lo óntico —esto es, a aquello que es fundamentado por lo ontológico—, lo que dificulta la inteligibilidad de su trabajo, y —aunque reconoce el valor de aquello pues sin comprensión existencial/existentiva⁴ (existenzielles Verstehen) quedaría el análisis de la existencialidad sin piso— reafirma que su trabajo se mueve en el otro nivel⁵. Así pues rechaza la categorización de su trabajo como antropología (transcendental) o crítica cultural cuando habla del *Dasein* en su estado cotidiano⁶.

¹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1941, pág. 13 (§4)

² Cf. *Idem*, p. 17 (§5), 194 (§41).

³ Cf. *Idem*, p. 436 (§83).

⁴ Según las traducciones del término aportadas por José Gaos y Jorge Eduardo Rivera respectivamente.

⁵ Así se podría entender el papel de la *Ética a Nicómaco* en *Ser y tiempo*.

⁶ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312 (§63).

Pese a los esfuerzos de Heidegger por trazar una línea clara entre lo óntico y lo ontológico, lo perteneciente a las ciencias y al mundo de la vida y lo perteneciente a la analítica de la existencia y a la ontología en general, la frontera entre una y otra es en ocasiones difusa, lo que ha llevado a la confusión entre ambos niveles por parte de los lectores del libro, lo que Rentsch llama el “malentendido existencialístico” (existentialistisches Missverständnis)⁷.

Algo de este orden sucede no sólo cuando Heidegger brinda ejemplos, también cuando se pretende percibir más que un dejo ético en algunos conceptos usados en *Ser y tiempo*: elección (Wahl), decisión (Entscheidung), culpa (Schuld), actuar (Handeln) y responsabilidad (Verantwortung) entre otros, como parecen verlo Wilhelm Anz (traducción de categorías éticas en existenciarias/existenciales) y ya en 1930 Karl Löwith (Aufhebung de la interpretación cristiana del *Dasein*). Pero no es normalmente este el punto de partida de quienes ven conatos de una ética en este texto. Otro tipo de malentendido existencialístico puede tener lugar cuando, informados de la relevancia del libro VI de la *Ética nicomaquea* para el Heidegger de *Ser y tiempo*, se intenta hacer derivar terminológicamente éste de aquel, lo que Luckner llama la “repetición” de la ética aristotélica en el marco no teleológico del análisis existencial⁸.

Además del “malentendido” anterior se presentan otros problemas a la hora de querer encontrar una ética en *Ser y Tiempo*. 1) Ciertamente parece Heidegger afirmar que la ontología del *Dasein* puede fundamentar las ciencias, pero ¿pasa lo mismo en el caso de la ética? ¿Puede una ontología fundamentar la ética a la manera de la ciencias? 2) Dado que Heidegger poco habla del coexistir, ¿puede la ética derivarse solo del *Dasein*, esto es sin “sociedad”? ¿Puede haber una ética para un individuo aislado? 3) Suponiendo la existencia de una teoría ética, esto es una posible (fundamentación) ética en *Ser y tiempo*, ¿debe esta concordar necesariamente con la ética de Heidegger mismo, mejor dicho con sus intereses morales o su moral⁹, con la puesta en obra de ella? A lo que se

⁷ Cf. T. Rentsch. *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, p. 242. Bajo el término “existenzielles Missverständnis” designó Schulz la interpretación sintomática de *Ser y tiempo*, según la cual este libro reflejaría al hombre nihilista y heroico de después de la I Guerra Mundial. Cf. W. Schulz, “Über den philosophischgeschichtlichen Ort Martin Heideggers” en *Philosophische Rundschau* 1, Tübinga, Mohr, 1953-4, Heft 2/3, p.65.

⁸ A. Luckner, “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff Eigentlichkeit” in T. Rentsch (Comp.), *Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, S. 167.

⁹ Un poco de esto expone Pöggeler en el último anuario de Heidegger, su encuentro con Bultmann, el interés por Pablo y Lutero, Aristóteles y Scheler, etc. Cf. Otto Pöggeler, “Ethik und Politik bei Heidegger” in A. Denker und H. Zaborowski, *Heidegger Jahrbuch* 5.

apunta aquí es a ¿cómo se explica la simpatía de Heidegger por los Nazis? 4) Heidegger vió en la ética un modo más de la técnica (maquinaciones del hombre, sucedáneo del ethos perdido) y se resistió a ver su obra interpretada como una “ética existencial”, pues tal lectura encubriría aquello de lo que ésta trataba realmente. ¿Debemos resistirnos y a pesar de Heidegger seguir preguntando por una ética su obra? La pregunta por la ética en *Ser y Tiempo* puede pues ser entendida de muchas maneras; abordar una de estas tres cuestiones (y estas son solo tres de muchas posibles) es solo una manera de enfrentar el problema. Bien, nosotros nos circunscribimos a un texto (no a la *Carta sobre el humanismo* o *Aportes a la filosofía* como Nancy, no la ética como reacción al desacierto en la vida) y suponemos que en el texto se intenta contruir una ontología.

Si Heidegger de hecho construye una ontología *debe* ser posible derivar de ésta una ética. Dicho más claro, debe ser posible que su ontología sirva de fundamento a una ética o cuando menos de fundamento a algunos principios. Distingamos tres posiciones: a) Debido a la relativamente detallada descripción del *Dasein* en el modo impropio en *Ser y tiempo*, se intenta partir de lo criticado para encontrar allí una ética. b) Se afirma la posibilidad de una ética fundada en los conceptos de coexistencia (*Mitdasein*) y procurar-por/solicitud (*Fürsorge*)¹⁰ sin negar las dificultades propias del poco extenso tratamiento de la temática. c) Se afirma no solo la posibilidad de una ética, se afirma la consecuente práctica de ella por parte de Heidegger, práctica que lo lleva a tomar partido y posición política errada. Ya no coexistencia (*Mitdasein*) y procurar-por/solicitud (*Fürsorge*) serían aquí los ejes de la temática sino la resolución (*Entschlossenheit*), que se ve como un caso de decisionismo. Antes de entrar en materia aclaremos dos puntos: No se pretende decir que estas tres sean las únicas posibilidades que pueda brindar *Ser y tiempo* de una (fundamentación de la) ética, pero estas están bastante extendidas. Por otro lado, lo que se ofrece en este escrito es un mero esbozo (anotaciones), no se tiene la pretensión de fijar por medio de un juicio la más pertinente de las posibilidades, esto implicaría un desarrollo mayor de la temática y una análisis concienzudo del sentido mismo de *Ser y tiempo*. Tal propósito sobrepasa los fines expositivos de este texto.

Heidegger und der Nationalsozialismus, Freiburg / München, Karl Alber, 2009, S. 371-381.

¹⁰ Se usa en este texto principalmente la traducción hecha por Rivera de *Ser y tiempo*. Es difícil decidirse por una de las dos, ambas excelentes y disímiles traducciones. Gaos intenta reflejar los vínculos etimológicos del vocabulario heideggeriano en el español, Rivera se fija más en la legibilidad, refleja más el lenguaje coloquial usado no raramente por Heidegger. El concepto original en alemán se colocará, cuando se considere pertinente, entre paréntesis.

Que a toda ética subyace una ontología es aquí el punto de partida, punto de partida que ciertamente compartiría Heidegger –cuando menos el Heidegger de *Ser y tiempo*–, pero que valdría la pena examinar pues no está exento de problemas. Hoy en día, por ejemplo, los defensores del naturalismo ético parecen apostarle a un fundamento de la ética diferente al ontológico. Como quiera que sea, nuestro punto de partida no implica que los juicios éticos tengan que ser objetivos ni que los principios de esa determinada ética (o éticas) puedan ser válidos fuera de esta ontología, que se vuelvan universales¹¹. En todo caso, aun suponiendo la validez de la tesis con la que inicia este párrafo, hay no pocos problemas en la búsqueda de una ética en *Ser y tiempo*. Ciertamente intenta Heidegger deshacerse de la posibilidad de solipsismo que conllevan teorías del conocimiento, empezando él ya no de un “yo” o un sujeto sino de un *Dasein* que desde siempre está en el mundo con otros – y no obstante es el papel desempeñado por la coexistencia (*Mitdasein*) aparentemente poco relevante y poco claro. Así las cosas parece que el solipsismo, si el término aquí cabe, se cuelga por la puerta de la ética. Aquí hay pero matices. Heidegger es harto explícito en su descripción óntica del “uno” (Man), del *Dasein* caído (*verfallenes Dasein*); si Heidegger es parco, lo es solo en su descripción de la coexistencia en el modo de la propiedad. Bajo estas condiciones, ¿qué tipo de ética se dejaría aquí entrever?

En el año 1924 afirmaba Heidegger lo siguiente: “En tanto que el *Dasein* es un ente que yo soy, y al tiempo está determinado como ser-el-uno-con-el-otro (*Mit-einander-sein*), la mayoría de las veces y en promedio no soy mi *Dasein* mismo, sino los otros; soy con los otros y los otros con los otros del mismo modo. Ninguno es en la cotidianidad el mismo. Lo que él es y cómo él es, esto es nadie: ninguno y no obstante todos juntos (*miteinander*). No ellos mismos son todos. Este nadie por el que nosotros mismos somos vividos es el ‘uno’”¹². Así las cosas, parece que el *Dasein* está en su cotidianidad conducido por la interpretación dominante que el *Dasein* da de sí mismo, por aquello que *uno* opina. Esta es una descripción meramente negativa. Este modo negativo puede ser visto, sin embargo, como el comienzo de un bosquejo ético. Según Michael Theunissen parte Heidegger de algo así como patologías, ilustraciones de vida malformada (*missgestaltenes Leben*) para llegar a lo positivo, en un procedimiento

¹¹ “Allí uno se olvida de preguntar en realidad si la esencia de la verdad no consiste precisamente en que ella no vale para cualquiera – y en que las verdades de cualquiera son lo más nulo que se deja hacer en el campo de la verdad”. M. Heidegger. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, p. 198.

¹² M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1995, p. 13.

semejante al de Kierkegaard¹³. Hasta allí Theunissen. Si esto es correcto obraría Heidegger de manera análoga a algunos contractualistas clásicos que plantean un estado natural caótico para poder poner de relieve la necesidad de las instituciones. O como los mandamientos, cuya formulación es mayoritariamente negativa. O como la teología negativa que pretende dar una “idea” de Dios negando sus presuntas cualidades (hasta que se convierte en el desconocido, completamente otro, del cual nada es predicable), de allí que Theunissen hable en estos casos de un negativismo dialéctico. Según esto el modelo ético consiste en el reverso del presentado por el *Dasein* en su estado de caída, en ser así como *no* se es la mayoría de las veces. Pero con este razonamiento caeríamos quizás en el “malentendido existencialístico”, la confusión de lo ontológico con lo óntico, pues Heidegger no hace ninguna crítica a este estado impropio y afirma solo que así somos la mayoría de las veces; no hay ninguna normatividad, deber ser o fin último que justifique el cambio, ninguna directriz para una ética. Los juicios de valor en la obra de Heidegger quizá se hagan ostensibles recién en las consecuencias del modo de ser propio en una ciencia como la historia, allí termina la aparente neutralidad –que parece ser contraria a la tarea hermenéutica de Destruktion ya no sólo de la tradición, sino también del estado interpretativo del *Dasein*¹⁴. Como quiera que sea, precisamente una de las críticas de Heidegger a Kierkegaard, a mi juicio una injusta, es que éste se queda en el ámbito óntico (éste sí haría pues reflexión ética. De hecho lo hace, pero lo uno no excluye lo otro).

Según Andreas Luckner¹⁵ el interés que Heidegger tenía por lo ontológico hizo que poco se ocupara de lo ético, pese a esto Luckner (quien asimila los conceptos de persona y *Dasein*) encuentra principios de una ética en *Ser y tiempo* de Heidegger en la idea de un coexistir “positivo”, esto como contraposición a la amplia descripción de “uno”, que a veces ha sido (mal)entendida como crítica cultural. Un indicio de este estado positivo que ocupa a Luckner se podría encontrar en el(la) buen(a) procurar por/solicitud (*Fürsorge*) del coexistir (*Mitdasein*). La observación de Luckner es correcta, pero examinemos atentamente la argumentación de Heidegger al respecto: Heidegger diferencia entre los modos del procurar por/solicitud (*Fürsorge*) tres casos extremos: una deficitaria (indiferente), una impropia (sustitutivo-dominante) y una propia (anticipativo-liberadora). De esos

¹³ Cf. M. Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, S. 47, 50.

¹⁴ Cf. J. Grondin, “Stichwort: Hermeneutik. Selbstausslegung und Selbstverstehen” in D. Thomä (comp.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart / Weimar, Verlag Metzler, 2003, p. 48.

¹⁵ A. Luckner, “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit” en: T. Rentsch (comp.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 167.

modos hay varias formas que resultan de su mezcla, lo cierto del caso es que todos, afirma Heidegger, están presentes en la cotidianidad¹⁶. Como quiera que sea, un tipo de Fürsorge es llamada propia porque, por una parte, concierne “a la existencia del otro, y no a una *cosa* de que él se ocupe”¹⁷, y por otra parte, debido a sus consecuencias: “[ella] ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*”¹⁸. Ciertamente esto suena “moral”, como el hombre del mito de la caverna que quiere regresar a esta para liberar a sus congéneres. De hecho afirma Heidegger: “Sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar ‘ser’ a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud [Fürsorge] anticipante y liberadora. El *Dasein* resuelto puede convertirse en ‘conciencia’ de los otros. Del modo propio de ser-sí-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia [Miteinander]”¹⁹.

Según parece no nos ofrece la Fürsorge un criterio para la elección ética pues la Fürsorge anticipante y liberadora no es presentada como un deber,

¹⁶ Cf. *Sein und Zeit*, pág. 121, 122 (§ 26). Si esto es así, la Fürsorge anticipo-liberadora no sería necesariamente un fenómeno de la propiedad, no presupondría la resolución (Entschlossenheit) del *Dasein* - lo cual sería incompatible con lo que dice Heidegger posteriormente. Una posible solución a esta incompatibilidad (la existencia de un comportamiento positivo de la Fürsorge en la cotidianidad, independiente de la resolución) consiste en considerar la Fürsorge anticipativo-liberadora en la cotidianidad como no proveniente de “uno” (Man) sino del modo propio del ser-con/coestar (Mitsein), que quiere liberar a los otros para sus más propias posibilidades. El *Dasein* resuelto se movería pues también en la cotidianidad: “Esto [la resolución y la subsiguiente aperturidad propia] no significa que el ‘mundo’ a la mano se vuelva otro ‘en sus contenidos’, que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo, el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano y el coestar solícito [das fürsorgende Mitsein] con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo”. M. Heidegger. *Ser y tiempo* (trad. Jorge E. Rivera), Santiago, Ed. Universitaria de Chile, 2005, pág. 315 (§ 60, p. 297-8 del original).

¹⁷ M. Heidegger. *Ser y tiempo*, pág. 147 (§ 26, pág. 122 del original).

¹⁸ *Ídem.*, pág. 147.

¹⁹ *Ídem.*, pág. 316 (§ 60, p. 298 del original). Aunque para la exposición se pueda prescindir de la introducción del concepto de conciencia [Gewissen], éste desempeña un papel muy importante en *Ser y Tiempo*, caractericemos esta por eso aunque sea someramente. La conciencia es un modo de ser del *Dasein* que lo abre a su propio ser-sí-mismo cuando esta llama, y esta lo hace siempre sin ambages. Querer-tener-conciencia significa estar preparado para ser-culpable. Sin esto no hay posibilidad de salir del estado impropio, ni siquiera con la solicitud anticipo-liberadora de un coexistente [Mitdasein]. No se vea en esto una especie de confesión de culpas para liberarse de ellas ni el “aceptar el problema” de las terapias. A lo que se apunta es que la llamada de la conciencia posibilita la salida de “uno-mismo” y la mostración de posibilidades que no consisten en tomar un derrotero señalado; la mera llamada de la conciencia aísla ya y hace patente lo inhóspito, aquello con lo que en la interpretación asumida por “uno” ya se estaba familiarizado.

solo como la posibilidad de una posibilidad pero sin un fundamento para decidirse por ella. Además sigue siendo una descripción bien parca del positivo coestar del *Dasein*. Pero, ¿qué era lo que queríamos saber? Si Heidegger no habla mucho del coexistir, decimos que a él el otro poco le interesaba; si se refiere a como es das *Dasein* la mayoría de las veces y en su cotidianidad decimos que tiene un mal concepto de la sociedad (si los otros resultan ser un estorbo para ser propiamente sí mismos - el solipsista no necesita una ética); si cuenta cómo es el *Dasein* en su modo propio, que es el menos frecuente, lo acusamos de parquedad, y de no dar lineamientos para la acción... y si diera tales lineamientos lo acusaríamos de salirse del ámbito ontológico y hacer crítica social u otra cosa. Bien, son preguntas diferentes si hay una ética en *Ser y Tiempo* y si hay allí una fundamentación ontológica de la ética. Siendo fiel a lo que dice Heidegger, afirmemos que no hay ningún juicio de valor (aunque no haya texto exento de valoraciones), que lo que quizá hay es una posible fundamentación de la ética. En este sentido es el aporte de Luckner esencial. Mientras que la parte más visible de *Ser y tiempo* está en el aislamiento que la resolución trae consigo y que exige el omitir al coexistir en la decisión, Luckner recalca el papel de la Fürsorge. Si bien sólo en el aislamiento logra el *Dasein* su más propio ser-en-el-mundo protegiéndose así de lo interpretado por “uno” y de las posibilidades que “uno” tiene y deja de lado, si bien “la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*”²⁰, plantea también Heidegger, como Luckner pone de relieve, al otro como posible conciencia.

Habría ahora que preguntarse, si, como Hoppe afirma: “en tanto que la propiedad [Eigentlichkeit] como resolución pasa a la posición de una, por decirlo así, instancia transcendental de posibilitación, ella deja tras de sí también este contexto [i.e. el coestar, das Mitsein]”²¹. Según Hoppe utiliza Heidegger conceptos que emergen solo de una basis social (culpa, conciencia, responsabilidad) y luego pretende hacer con ellos una especie de sujeto autónomo, independiente de la intersubjetividad. Y precisamente la falta de un contexto social provocaría la caída de Heidegger en el decisionismo: “¿A qué podrá resolverse? La respuesta solo puede ser dada por el acto resolutorio [Entschluss] mismo [...]. A la resolución le pertenece necesesariamente la *indeterminación*...”²². Por ello aquella broma de un estudiante de Heidegger: “yo estoy resuelto, pero no sé a qué”²³. Con este

²⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pág. 210 (§ 40, p. 188 del original)

²¹ H.G. Hoppe, “Mitsein in Intersubjektivität. Zum Verständnis von Eigentlichkeit und Gesellschaftlichkeit in Heideggers ‘Sein und Zeit’” en: F. W. Veauthier (comp.), *Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik*, Heidelberg, Carl Winter, 1992, p. 133.

²² *Ser y Tiempo*, p. 316 (§ 60, p. 298 en el original).

²³ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 29.

tránsito, la focalización en la resolución y la consecuencia del decisionismo, llegamos a la tercera manera de ver una ética o una fundamentación de la ética en *Ser y tiempo*²⁴.

Patricia J. Huntington compara en parte de su trabajo a Kierkegaard y a Heidegger en lo tocante a la ética. “Heidegger reduce la autenticidad [Eigentlichkeit] a una práctica formal-metodológica y cognitiva”²⁵. Heidegger habría ontologizado (por ende también “desmoralizado”) a Kierkegaard, los principios de Kierkegaard habrían así perdido su sentido práctico y la responsabilidad del singular perdería su peso. El reproche hecho a Heidegger no se limita al carácter abstracto de su “ética” –suponiendo que la haya–, pues la crítica no aplica para las éticas formales²⁶. A lo que se apunta es a criticar lo que se ha llamado el decisionismo, esto es la preponderancia de la firmeza de la decisión sobre su contenido y su fundamento, pues para el decisionista no hay otro fundamento que la decisión misma y ella recién introduciría la moralidad en el discurso. Hay quienes ven en el decisionismo una continuación del voluntarismo medieval (algo es bueno porque Dios lo quiere, no al contrario) y del derecho positivo (solo hay derecho cuando el Estado dicta a qué haya derecho). Achacándole a Heidegger decisionismo se llega a la atractiva tesis, tan atractiva como engañosa, que Heidegger, a raíz de su propia filosofía terminó en el Nazismo. Pero una respuesta suficiente a lo sucedido no puede ser evidentemente monocausal. Sea como

²⁴ Veremos como el defecto de esta posición radica en su entendimiento del concepto „propiedad“, aunque su punto de vista sea el de la resolución. Este último concepto aunque siendo abstracto, sin contenido propio, tiene más que ver con el obrar “consciente” (aclaro: así no lo formula Heidegger) que permite el “estar abierto” [Erschlossenheit], tiene más que ver con dejar las excusas atrás y elegir ser-sí-mismo de modo propio. Y es esta resolución la que en último caso posibilita la Fürsorge. La palabra resolución es claramente más fuerte que la palabra decisión, implica firmeza, constancia, y convencimiento tras mucho pensar. Dicho de otra manera, si bien no se puede determinar a qué se resuelva el Dasein fáctico, entre más propiamente se resuelva el Dasein, menos casual y ambigua será la posibilidad de su existencia. Por último, no se debe asociar resolución con terquedad; la resolución se conserva libre para su retractación, lo que Heidegger no asocia con falta de resolución sino con la resolución propia de repetir su sí-mismo.

²⁵ P. J. Huntington, “Heidegger’s Reading of Kierkegaard Revisited. From Ontological Abstraction to Ethical Concretion” en: M. J. Matušík und M. Westphal (Hg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 44.

²⁶ “En mi opinión llevan todas las filosofías del ser-sí-mismo – incluida la kierkegaardiana – a una eliminación de los contenidos y esto de modo necesario. Ellas nos comprometen a nosotros, los hombres a una estructura en cierto modo tautológica. En Kierkegaard está la tautología en su exigencia a los hombres de querer ser ellos mismos. A una estructura parecida apunta la tesis de Heidegger de que al Dasein le va en un ser su ser mismo [dem Dasein gehe es in seinem Sein um sein Sein selbst]“. M. Theunissen, “Pindar zwischen Hegel und Kierkegaard”. Ein Gespräch mit Lore Hühn“ en *IZPh* 5, 1, Stuttgart, Metzler, 1996.

fuere, parece que el mote “decisionismo” es más que una reacción debida al desencanto con la teoría de Heidegger, es fruto del malentendido acerca de lo que significa ser en modo propio, así nos lo sugiere Luckner: “Solo quien entiende desde un principio bajo propiedad [Eigentlichkeit, en la traducción inglesa “authenticity”] un ideal ético puede estar desengañado por la formalidad de este concepto, que por una parte evidentemente no puede impedir llegar a ser rector de los nazis, y que por otra parte permite llegar a ser activista de la *resistance*. ‘Propiedad’ empero no tiene que ver él mismo con cualidades morales, aunque ciertamente tiene una relevancia filosófico-moral porque recién en su forma de ser propia toma una persona su libertad tanto del bien como del mal, sean lo que sean estos”²⁷. Esto quiere decir, por decirlo con Kierkegaard, que solo en la propiedad se tiene la elección de la elección, la salida de la inmediatez. En palabras de Heidegger, se elige querer-tener-conciencia [Gewissen-haben-wollen].

Se han mostrado tres maneras diferentes de ver una posible fundamentación de la ética en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Más que la pregunta acerca de la suficiencia de estas visiones o incluso, si estas tres las únicas son que ofrecen esta posibilidad, habría que cuestionarse el por qué de esta búsqueda. ¿Por qué presumimos encontrar allí una (fundamentación de la) ética? ¿Buscamos, como sugiere Heidegger, seguridades en el obrar ante el desconcierto actual, en suma una técnica, una aplicación más con la cuál superar la confusión? De ser así, ¿por qué buscamos esto en Heidegger? ¿O acaso indagamos por su ética debido a su pasajera simpatía por la ideas del nacionalsocialismo? Parece que de acuerdo a lo que motiva la pregunta se optará por una de posibilidades que en este trabajo se expusieron.

²⁷ A. Luckner, *Op. Cit.*, p. 156.