

# Sujeto y ética: propedéutica a la imposibilidad heideggeriana de la cuestión

Héctor Bravo Illanes

## La constitución moderna de la subjetividad

En una perspectiva general ‘moderno’ señalaría la emergencia de una conciencia epocal que oponiéndose al pasado de la antigüedad se ve a sí misma como el resultado de un movimiento de lo viejo-falso hacia lo nuevo-verdadero. Tal cuestión comenzaría a ocurrir ya en el pensamiento cartesiano.

*Las Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, de 1641, abrirían un camino nuevo al problema del fundamento del ser como *sub-jectum*, en cuanto el *cogito*<sup>1</sup> afirmaría la evidencia de la inmediata existencia de la subjetividad para sí misma. La inmediata autoevidencia de esta certeza habría sido el resultado de la borradora metódica de toda pertenencia, heterónoma, a aquello que señala un condicionamiento mundano (sensibilidad, conciencia mundana o vigilia), una ligazón de dependencia de la subjetividad respecto de aquello que se encontraría fuera de sus límites.

La operación de autofundamentación de la subjetividad como fundamento es llevada a cabo a través de una cuidadosa suspensión de todo a priori no racional, no autoevidente (claro y distinto). La subjetividad o razón sería depurada de todo lo extranjero, de toda diferencia que pueda alterar el juicio.

A la libertad de la razón vaciada de todo contenido, corresponde la libertad del juicio para establecer y seguir el procedimiento metódico que asegura la correcta representación de toda la realidad. La realidad <sup>2</sup> comparecería entonces como *ob-*

---

1 “De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu”. “Meditaciones sobre la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre”, en *Obras escogidas*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1967, p. 224.

2 “ Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Por cierto no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza”. “Meditaciones sobre Filosofía Primera”. op., cit., p. 227.

*jectum*, es decir como extensión, en la medida y proporción en que es representable. La representabilidad del objeto sería su comparencia ante la subjetividad, como figura y número, y esta sería a la vez el indicador de su realidad, de su 'objetividad'.

La meditación, que ha de realizarse en *la firmeza y constancia de la despreocupación por los asuntos mundanos, del apacible reposo que entrega la soledad*, se convertiría en el camino regulado hacia el establecimiento del fundamento. La meditación determinada por un *método*, sería aquel pensamiento autorregulado que conduce a la correcta representación del fundamento, del cogito como fundamento, de la subjetividad o *sub-jectum* como fundamento autónomo.

De este modo, al ponerse a sí misma la subjetividad como fundamentadora de todo lo que comparece ante sí, comparencia que otorga a la realidad su ser objetivo, llega a ser ella el fundamento de todo lo que es, de su representación, de su verdad. Es el sujeto el que abre un lugar de representación, para sí y para lo que pone como real, enseñoreándose sobre todo, de sobre manera sobre sí mismo. Particularmente relevante es la segunda de las meditaciones metafísicas, que comienza con reconsiderar la situación de silencio del juicio al que conduce la duda metódica. La ruina de lo antiguo se ha consumado ya en la primera jornada a la luz de la realización del proyecto de posicionamiento del nuevo fundamento.

El texto de la segunda de las meditaciones metafísicas opera como si de verdad ahí en él Descartes *se diera cuenta* que obligándose a dudar de todo, hay algo que no puede ser puesto en duda, algo respecto de lo cual no puede ser engañado incluso por aquel perverso genio de la meditación primera: "De modo que luego de haberlo pensado y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir, y tener por seguro, que esta proposición: pienso, existo, es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu".

Tal proposición, que es verdadera 'cada vez que la pronuncio', supera toda posibilidad de duda en tanto que incluso para estar engañado se requiere de pensar, así dos y tres pueden no ser cinco, pero no puedo dudar que en cuanto pienso 'engañado de que tres y dos son cinco', soy. "Cogito ergo sum" se presenta ante el espíritu con total claridad y distinción, de modo que resiste todos los motivos de duda y goza de absoluta certeza. Es la primera verdad de la que se puede estar seguro y que asegura toda posibilidad de verdad; de la que puedo decir que es evidente, pues ella funda también los límites que harán reconocible la certeza; claridad y distinción serán aquellas 'notas' que definirán a la evidencia en Descartes y en gran parte de la filosofía y ciencia que le sobreviene.

Desde esta 'primera piedra' o 'punto de Arquímedes' Descartes se propondrá reconstruir sobre ella el edificio del saber y, al modo en que operan los matemáticos y los geómetras, por deducción, tratará de extraer todas las consecuencias que se siguen de ella.

El 'cogito' como proposición es un principio que, performativamente, aparece realizándose como acto de claridad y penetración del pensamiento consigo mismo, al modo en que antes lo hemos referido, como acto de lucidez. La meditación como reflexión del pensamiento muestra su propiedad más distintiva desde lo moderno: el desarrollo de la autoconciencia. El cogito no indicaría simplemente

que una cosa tiene un determinada cualidad como la de 'pensar' sino que indica que el pensar es el fundamento, el 'sí mismo del hombre' como pensar es lo que subyace como fundamento. Es decir hay 'una cosa', cuyo modo de ser consiste en el pensar (representar y representarse a la vez). El pensar como fundamento indica que en toda representación va siempre acompañada de aquel que representa, de modo que el representar como pensar siempre lleva en cada caso el yo soy; de otro modo 'yo' es el fundamento.

El sujeto no solo aparece como fundamento sino como autoconciencia depurada de prejuicio, lucidez en el abandono de la mundanidad. El sujeto y su lucidez como fundamento de toda certeza desde la cual se podrán derivar otras pero que es sin duda aquella a la que iluminados por la sola razón podemos acceder. He aquí el campo descubierto por Descartes, el campo de la subjetividad, del sujeto como lugar de la certeza como mediación o lugar de la representación del mundo. Subjetividad como el descubrimiento de aquello que siempre ya se encontraba ahí, solo que invisiblemente presente, de aquello que operaba y que nunca había sido interrogado como Descartes lo hace.

La cuarta de las meditaciones metafísicas es singularmente relevante en esta pequeña reflexión sobre la autonomía de la subjetividad, pues en ella aparecería una de las notas más distintivas de la modernidad y del pensamiento cartesiano. En ésta Descartes afirma la intención de dirigir la atención a las cosas puramente inteligibles, entre ellas dirigir la atención a la 'idea de espíritu humano' que en cuanto 'cosa que piensa' no pertenece a la extensión ni participa de la materialidad-mecanicidad del cuerpo.

Ya en la tercera meditación Descartes había puesto la posibilidad del error en el juicio. En esta meditación el error es pensado como privación<sup>3</sup>, como la afección de una carencia de algo que es debido y no como negación, como la experiencia de carencia de una perfección que en rigor no es debida. El error es entonces una posibilidad que se encuentra en mi juicio y que no provendría de Dios, pues no encuentra explicación en él. Los errores, señala Descartes dependen de dos causas, de la facultad de conocer o entendimiento, y de la facultad de elegir o voluntad. El entendimiento es el 'lugar' de la representación, en él se conciben las ideas. En cuanto tal, como pura representación el entendimiento estaría privado del error aún en su finitud. Por otro lado la voluntad o la 'libertad del libre albedrío', que consiste en afirmar o negar, algo así como elegir o preferir, es una facultad más amplia que el entendimiento.

Así los errores provendrían del que la voluntad<sup>4</sup> exceda al entendimiento afirmando o eligiendo sin la indicación clara y distinta del entendimiento. Los errores nacen entonces de que la voluntad no se limite en sus afirmaciones a los límites que el entendimiento le proporciona.

---

3 "Sin embargo, esto no me satisface aún completamente pues el error no es una pura negación, es decir, no es el simple defecto o falta de alguna perfección que no me es debida, sino más bien es una privación de un conocimiento que me parece que yo debería poseer". "Meditaciones sobre Filosofía Primera", op. cit., p. 254.

4 "¿De dónde, pues, nacen mis errores? A saber, sólo de que siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y como es de suyo indiferente a ellas se extravía fácilmente, y elige el mal por el bien o lo falso por lo verdadero". "Meditaciones sobre Filosofía Primera", op. cit., p. 258.

La libertad de la voluntad como decisión debe estar determinada por las prescripciones que el entendimiento le impone.<sup>5</sup> Así la libertad no consiste en la ‘indiferencia’ de elegir ‘uno u otro entre pares de contrarios’.<sup>6</sup> La libertad no consiste en la indiferencia sino en que la voluntad se incline por el conocimiento claro y distinto que el entendimiento le proporciona. La libertad consiste en la determinación del entendimiento sobre la voluntad, así entonces la libertad es autodeterminación. Los límites de la elección, es decir, la dirección de la inclinación de la voluntad, han de estar prescritos por el entendimiento, hay aquí un deber que cumplir. El fundamento de este deber provendría del propio entendimiento, pues él puede disciplinarse, mediante la meditación-metódica, e ‘imprimir en la memoria el hábito de no equivocarme’.

La libertad implica de tal modo la determinación de la voluntad al entendimiento que incluso cabe abstenerse de afirmar una ‘cosa’, realizar un determinado juicio, cuando aquello sobre lo que se juzga y se afirma no es concebido de modo claro y distinto. La suspensión del juicio es la posibilidad-poder que ha sido concedida ante la permanente amenaza del error. Error entonces que consiste en una falla de ‘operación’ y no en un defecto de creación, error que puede por tanto ser enmendado y previsto.

El enseñoramiento del sujeto sobre sí mismo ha sido pensado, posteriormente a Descartes como autonomía. Tal cuestión exige, en relación con la filosofía de la modernidad, referirnos a Kant.

### La constitución de la autonomía moral

En 1784, luego de la primera edición de *La Crítica de la Razón Pura* en 1781, Kant redacta un pequeño escrito titulado “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” En este escrito la Ilustración <sup>7</sup> “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de entendimiento sino de decisión y de valor para servirse por sí mismo de él sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración”.

La Ilustración, en cuanto llamada a servirse de la propia Razón, señalaría que la constitución de la Razón ha de seguir la senda de la autonomía. La Ilustración exige, para la salida de esta especie de minoría de edad que constituye la heteronomía, no solo pensar por sí mismo, sino la constitución del sujeto, en sujeto autónomo. Se trata de otorgarse a sí mismo una ley, concederse una propia legislación que permita superar los tutelajes externos y alternos, es decir superar la condición de heteronomía. La autonomía es la forma que en Kant toma la libertad de la Razón en su universalidad.

5 “Nunca nos equivocamos cuando asentimos solo a lo percibido clara y distintamente. En cambio es cierto que nunca admitiremos nada falso como verdadero si tan solo prestamos asentimiento a lo que percibimos clara y distintamente”, “Los Principios de la Filosofía”, op., cit., p. 329.

6 “(...) deseo primero que se destaque que la *indiferencia* me parece que significa propiamente ese estado en el que se encuentra la voluntad cuando el conocimiento de lo que es verdadero o de lo que es bueno no la lleva a seguir un partido más que otro (...).” *Correspondencia*, op., cit., p. 386.

7 Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*. Editorial F. C. E. México, año 2000 (8ª reimpression), p. 25.

La Ilustración tiene como condición la libertad, que más allá de la individualidad y de los prejuicios, debe expresarse como ‘uso público’ de la razón, el que no debe estar sometido a censuras.<sup>8</sup> Este ‘uso público’ que conduce, con cierta inevitabilidad a la Ilustración, constituye para Kant el suelo de los ‘sagrados derechos del hombre’. Es una suerte de ‘crimen contra la naturaleza humana’, la generación de cualquier acuerdo que establezca tutelas a la Razón, especialmente aquellas en cuestiones de fe. La autonomía de la subjetividad es la que asegura el progreso de la humanidad, incluso y de sobre manera su ‘progreso moral’.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant retoma la implicancia necesaria entre autonomía, libertad y razón, en la cuestión de la ‘libertad moral del sujeto’.<sup>9</sup> Se afirma que “la moralidad consiste en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es (...) no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que ella pueda ser una ley universal y, por tanto, que la voluntad pueda considerarse a sí misma mediante su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora”.<sup>10</sup>

El carácter deontológico de la operación ética kantiana, es decir la obligación de actuar conforme al deber, supone que algo así como la conciencia humana se impone a sí misma –bajo la forma del imperativo categórico– una máxima que no prescribe nada efectivo sino que prescribe una determinación universal formal y necesariamente válida. La determinación de la acción implica para Kant que la máxima no ha de expresar ningún interés práctico, es decir que no ha de determinarse por aquel fin (consecuencias) que persigue. El deber ha de ser impuesto exclusivamente por los motivos objetivos que el entendimiento propone a la voluntad de tal modo que la determinación ha de ser por motivos “a priori”. Los motivos han de tener la forma de imperativos o mandatos, así los imperativos morales que obligan a la acción de un modo incondicional y categórico son los únicos significativos para Kant.

Los imperativos no solo son obligaciones que el entendimiento impone a la voluntad, sino que son expresión de la libertad de la subjetividad para determinarse desde sí y no desde los intereses heterónomos provenientes de la propia voluntad (felicidad, por ejemplo). La cuestión es, sin embargo, compleja pues la acción es cuestión fenoménica; se trata que una cuestión fenoménica (al modo de darse en la experiencia) pase a ser necesaria, es decir cómo un acontecimiento se convierte en ‘moral’ universal y necesariamente. La respuesta kantiana a tal problema será la afirmación de la autonomía de la Razón. Es la Libertad la que hace que por autodeterminación las acciones sean ‘morales’.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> “El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres (...) Entiendo por o público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores.” op., cit., p. 28.

<sup>9</sup> *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 1990.

<sup>10</sup> Op., cit., p. 78.

<sup>11</sup> En el sentido que se determinan por la formalización que les impone el imperativo, no se trata que las acciones sean ‘morales’ en el sentido de más buenas o más malas.

La universalización de la máxima, de la legislación que determina la acción, proviene de la Razón, de la razón como Razón Autónoma, es decir, libre. La legislación debe provenir de la Razón pues, “la legislación misma que determina todo valor, debe tener una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual solamente la palabra respeto proporciona la expresión conveniente”.<sup>12</sup> Es la autonomía de la Razón, como incondicionalidad, la que sirve de fundamento al valor de la legislación, al valor de la acción moral humana, al valor mismo de la humanidad, que va de camino hacia la ilustración.

Es la voluntad, que determinada por la incondicionalidad de la máxima, se pliega ahora junto a la Razón, siendo cubierta completamente en el ámbito del sub-jectum. Y este se convierte así, en el tribunal, ya no solo de lo que comparece en su representabilidad como objeto, sino el lo que comparece como valor. La ‘ética moderna’, encontraría su fundamento en la subjetividad, determinada tanto como ‘ego epistemológico’ como ‘ego valórico’.

La Modernidad erige el hombre en la instancia fundamentadora ante la que comparece la realidad y el valor o valorización, en su ser objetivo. La razón en su autonomía como sub-jectum, llega a ser aquello sobre lo cual se fundamenta todo lo que es, en el modo de su ser y su verdad. Donde hay, pues, sujeto, se abre un lugar de presentación, que todo lo dispone o representa, en función de sí y en torno a sí como soberano de toda su/la presencia. La Modernidad puede ser así leída como un humanismo radical, que está vinculado, tanto a la autoconstitución del ego epistémico, como a la constitución del ego valórico; conocimiento y voluntad, unificadas en la Razón, en lo que reúne y presenta –el sub-jectum– son el contenido principal de este humanismo moderno.

Este humanismo contiene una ética, que es la ‘legislación evaluativa y normativa’ de la acción del sujeto, constituido en su autonomía, en su autodeterminación. En la liberación de la heteronomía, el hombre se da a sí mismo su propia ley, su propia obligación, siendo ésta la forma de vinculación a su acción, que se ampara solo en su carácter racional, en la racionalidad de su procedencia. La filosofía moderna, en cuanto afirmación del sujeto, como súper-abastecer al sujeto de propio fundamento, lo dispone como lugar exclusivo de la fundamentación del ser. (i)

La ética humanista moderna, que se despliega a través de la fundamentación secular de la subjetividad, es ante todo una ‘justificación del hombre’, del valor de este, en cuanto realizador del valor a través de las máximas determinadas por la Razón. El hombre está llamado a ceñirse rigurosamente a sí mismo y las posibilidades de la Razón: la soberanía de sí mismo, es soberanía sobre la vida conformada por la obligación. Toda la vida adquiere valor desde el sujeto, aquel que reclama su dignidad en su independencia, en su independencia autárquica, incluso respecto del ser, en cuanto se concibe como fundamento.

---

12 Op., cit., p. 80.

## La imposibilidad heideggeriana de la ética desde la crítica a la autonomía de la subjetividad

A treinta años de *Ser y Tiempo*, Heidegger publica dos trabajos que pueden ser leídos no solo como una cierta continuidad con la obra inconclusa sino como aquellos en donde se continúa con la crítica a la constitución metafísica de la subjetividad, en particular a la moderna de la subjetividad como autonomía de la Razón como fundamento. Procuraremos seguir la huella dejada por este texto para preguntarnos acerca de la posibilidad del desprendimiento de una ética en Heidegger.

En una perspectiva general el problema de la autonomía como fundamento de la Razón será abierta en *El Principio de Identidad*,<sup>13</sup> centrada en las nociones de *Gestell-Ereignis*, bajo la hipótesis que en ellas se des-encubre el pensamiento respecto del ‘fundamento sin fundamento’, de la co-pertenencia entre hombre y ser y por tanto, de la imposibilidad de pensarlo en su autonomía.

La cuestión de ‘identidad y diferencia’ comienza con una suerte de consideración histórica del ‘principio de identidad’, “la suprema ley del pensar”, en la que esta aparece señalada como ‘igualdad’, sin embargo esta consideración equivoca el camino, pues ‘igualdad’ supondría una relación de ‘dos’, en cambio la ‘identidad’ no se expresa como relación entre dos, sino de algo consigo mismo.<sup>14</sup> A través de la referencia al “Sofista” de Platón, esta ‘mismidad’, contraria a la ‘otredad’, se aparecería como una marca de la ‘identidad’, ella aparecería como una mediación consigo mismo, en donde “cada A mismo es consigo mismo lo mismo”.

En la identidad habría una suerte de transición, de síntesis. Se trataría de enfatizar, por parte de Heidegger, la identidad como mediación de ‘lo mismo consigo mismo’, en donde la identidad marca, el ser, como el lugar donde cada ente realiza la identidad: es siendo A que A es A; la identidad aparece como ‘propiedad’ del ser del ente, como modo de ser del ente. Así la identidad no es solo un principio lógico formal sino que remite a la manera misma de ser de todo ente: el mismo consigo mismo.<sup>15</sup> Es decir, la valía del principio de identidad como principio del pensar está en que es principio del ser del ente, que es principio de la constitución del ente en cuanto ente. La identidad se aparece como principio metafísico, como el principio en torno al cual la metafísica se constituye como tal.

Es a propósito de “la llamada de la identidad (que) habla desde el ser de lo ente” que el pensamiento heideggeriano refiere a Parménides, este sería la primera voz

---

13 *Identidad y Diferencia*, Martín Heidegger, edición de Arturo Leyte, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988. Se trata de dos conferencias publicadas originalmente en 1957 por Heidegger con el nombre de *El Principio de Identidad y La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*.

14 “La fórmula  $A=A$  habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo que quiere decir el principio: A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo.” *El principio de identidad*, op., cit. p. 63.

15 “El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale solo como ley que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo”. *El principio de identidad*, op., cit., p. 67.

y vez en que, de un modo propio, el ser de lo ente habla como  $\text{ôü} \text{áöü}$ , como mismidad excesiva entre ser y pensar, donde ‘ser y pensar’ son lo mismo.

Parménides es una voz donde el pensamiento habló a la identidad, sin ser esta mera igualdad-identidad, en donde identidad es hablada como co-pertenencia entre lo ‘distinto’, unión-mediación entre ser y pensar. Es la identidad, ya no como igualdad, la que los reúne, en donde ellos tienen lugar.

Es Parménides quien permite a Heidegger referir la identidad al ser, este pertenecería a la identidad, “tiene su lugar en ella”.<sup>16</sup> Así el ser como rasgo de la identidad señala la mutua co-pertenencia de lo distinto, la co-pertenencia de ser y pensar. La ‘identidad’ como ‘mediación’, lo mismo ‘con-sigo-mismo’, ha de interpretarse como co-pertenencia como mutua pertenencia entre ser y pensar. La identidad como mismidad aparece como un ‘pertenecer juntos’, como mutua pertenencia donde lo afirmado no es juntura externa sino una relación interna de mutua afección, de mutua ‘donación’. La cuestión que emerge es cómo pensar esta pertenencia mutua entre ser y pensar, de ver en qué sentidos se pertenecen ambos como distintos en la reunión de la identidad,” como aquello que se pertenece lo uno a lo otro en lo mismo”.

Respecto de la pregunta fundamental sobre los sentidos de co-pertenencia entre ser y pensar, Heidegger afirma que “al entenderse el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando la mutua *pertenencia* que atañe al hombre y al ser”.<sup>17</sup>

Así, cuando se piensa al hombre como pensante se lo presenta como abierto al ser: el hombre sería propiamente esta relación de correspondencia pues él está ya siempre referido al ser.

Esta referencia es su propiedad, como aquello que determina lo que es. Es su estado de apertura al ser, lo que marca y cifra su ‘condición’ o tal como se señala en *Ser y Tiempo* <sup>18</sup> “El Dasein no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”. Esta relación de mutua pertenencia es significativa para la comprensión que podamos realizar de la noción de Dasein en *Ser y Tiempo*, si bien esta tarea excede las posibilidades de este trabajo.

Dasein es un ente, dice Heidegger, al que en su ser le va este mismo ser. Esto de ‘irle’ no implica una simple ocupación sino una condición de ‘vuelto hacia su ser’ como posibilidad, como poder ser que se realiza ahí, fácticamente. Dasein no es simplemente la efectividad del existir, sino que es el intento por alcanzar desde la filosofía la condición humana que se desarrolla en el horizonte inmanente de la historia, que se desarrolla ahí en ella sin trascendencia o más bien sin trascendentales. Vida como despliegue de un poder-posibilidad que se realiza como una de

16 “El ser tiene su lugar –con el pensar– en lo mismo. El ser se halla determinado, a partir de una identidad, como un rasgo de ésta. Por el contrario, la identidad pensada posteriormente en la metafísica, es representada como un rasgo del ser”. *El principio de identidad*, op., cit., p. 69.

17 *El principio de identidad*, op., cit., p. 73.

18 *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 35.

esas posibilidades. Así Dasein no designaría simplemente el “ahí” del ser sino la co-pertenencia entre ser y hombre, entre ser y ser-humano que se realiza. Dasein lleva inscrito así la condición finita del ser y a la vez de su apertura a las posibilidades de ser como apertura al mundo, como ser-en-el-mundo como arrojado o caído en él de antemano. Dasein indica también hacia un conjunto de disposiciones, que en ese estado de apertura hacia/en el mundo le constituyen, “un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra”.<sup>19</sup>

Dasein es entonces existencia intra-mundana, pero cómo es que esta ha de ser *comprendida*, Heidegger da señales de esto en la *Carta sobre el Humanismo* cuando afirma aquello que el hombre es, esto es en lenguaje tradicional de la metafísica, la “esencia” del hombre, estriba en su ec-sistencia.<sup>20</sup> Pero la ec-sistencia así pensada no es idéntica con el concepto tradicional de *existencia*, que significa actualidad en contraposición a *essentia* como posibilidad. En *Sein und Zeit* está destacada esta frase: “La ‘esencia’ del existir es su existencia”. Aquí no se trata empero de la contraposición de *existencia* y *essentia* porque aún no se ha puesto en tela de juicio estas dos determinaciones metafísicas del ser, y por lo tanto tampoco la relación que pudiera haber entre ellas. Mucho menos contiene esta frase una declaración en general sobre el existir en cuanto que con este nombre (que se comienza a usar –en alemán– en el siglo XVIII en vez de la palabra “objeto”) se quiere expresar el concepto metafísico de la actualidad de lo actual. En verdad, la frase quiere decir: el hombre es esencialmente de tal modo que es el “allí”, esto es, el despejo del ser. Este “ser” del allí, y solo él tiene el rasgo fundamental de la ec-sistencia, quiero decir, el ec-stático estar en la verdad del ser (...) Ec-sistencia significa –en su contenido– el salirse a la verdad del ser. Existencia (*existence*) significa *actualitas*, actualidad (= efectividad) a diferencia de la mera posibilidad como idea. Ec-sistencia nombra la determinación de aquello que el hombre es en el destino de la verdad. *Existencia* continúa siendo aquello que es algo en la aparición de su idea”. La ec-sistencia ha de ser tomada entonces como la esencia del hombre, como la determinación de su ser, como el modo en que el ser comparece, habita en él. Existencia y ec-sistencia no serían lo mismo en cuanto que la primera aparecería inscrita no solo en la metafísica de la subjetividad moderna sino en una dicotomía constitutiva de la metafísica en general. En este sentido Heidegger renegaría aquí de llamar a su pensamiento ‘humanismo’ y menos ‘existencialismo’, puesto que ambos estarían inscritos en una determinación de la subjetividad donde la esencia del hombre consiste más bien en su autonomía en ser el “señor del ente”. Tal modo de determinación de la metafísica de la subjetividad moderna pondría entonces al humanismo al mismo lado del pensar calculante, que dispone lo real como recurso.

La Razón Moderna (práctica) que supone la posibilidad del desdoblamiento reflexivo interior y objetivante de la conciencia (como autoconciencia y conciencia moral), se convierte en espectadora que compara la conducta efectiva con la máxima ideal de la cual ella se pone como portadora. La conciencia en este comparar, según Heidegger ‘echaría cuentas’ como en una suerte de economía moral, que

19 *Ser y Tiempo*, op., cit., p. 484.

20 *Doctrina de la verdad según Platón y/ Carta sobre el Humanismo*, Editorial Universitaria Santiago de Chile, sin fecha de edición, pp. 177 a 179.

consagraría la comprensión puramente técnica-instrumental del hombre que desplegaría la metafísica moderna de la subjetividad. La vida aparecería como enteramente dispuesta, a disposición del sujeto convirtiéndolo al hombre en un realizador de valores y normas. El sujeto que ha de poder rendir cuentas de sí mismo ha de poder afirmar una autonomía de sí como conciencia de la deficiencia entre efectividad y máxima que es posible de subsanar. Sin embargo siendo la libertad (autonomía) tanto el origen como la posibilidad de saneamiento de la falta, ella se revelaría como ilusión pues tal libertad encubriría la finitud, diversidad y heteronomía que es propia de lo humano considerado en su co-existencia como una llamada de atención y cuidado a la desposesión de sí mismo que 'constituye' al ser humano.

Tanto desde el *Principio de Identidad* como desde *Ser y Tiempo* queda señalada una relación de circularidad entre hombre y ser como pertenencia mutua, es el hombre del ser, él está 'al interior' del ser, puesto así su esencia pertenece al ser. Además el ser no se presentaría simplemente de modo ocasional, de alguna manera sólo hay ser cuando hay hombre; este, el ser, viene con el hombre, siendo entonces la filosofía el lugar de origen de la co-pertenencia del ser y del hombre.<sup>21</sup>

La relación entre ser y hombre desfonda a este último como sub-jectum, pues queda incluido/incluyendo una alteridad, una suerte de heteronomía que le es constitutiva. La diferencia se desliza 'dentro' de la identidad, está cruzada de ella.

En esta relación entre ser y hombre, la cuestión heideggeriana es pensar esta relación más allá de la mera identidad como igualdad, se trata de pensar la relación en una 'juntura' que es co-pertenencia. Siendo el pensar el aspecto esencial de la apertura al ser, no puede ser éste pensado como un 'medio' a través del cual el hombre se abre al ser, debería más bien afirmarse que el pensar/logos/lenguaje es el lugar de la co-pertenencia. Así el lenguaje es del ser, y por tanto no se lo puede comprender como una simple facultad humana cognitiva. Pensar no es medio, Razón no es fundamento.

La cuestión de la pertenencia mutua esbozada anteriormente supone entrar a un tipo de pensamiento que 'contradice' el 'principio de identidad', en su aspecto más bien logicista. Pero también la representación del hombre en representación como pura autonomía.

Se trata ahora de llegar a expresiones donde es preciso echar mano a la 'unidad de los contrarios', pues cuando dos 'cosas' se co-pertenecen, penetra una en la otra sin dejar de ser ella misma siendo en la otra. Esta relación no es simplemente 'por identidad', pues esta excluiría 'lo otro' de lo mismo y por tanto no permite pensar la mutua co-pertenencia. La co-pertenencia entre ser y hombre como apertura, como el darse uno al otro permitiría acercarse a la comprensión de la identidad más allá de la igualdad y por lo mismo pensar la mutua pertenencia como transposición del uno al otro. Pensar por tanto el hombre más allá de la autonomía como coincidencia consigo mismo, más allá de inmediata o mediata certeza de sí

---

21 "El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada. Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia (...) el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro". *Identidad y Diferencia*, op., cit, p. 75.

mismo. Pero la pertenencia del hombre al ser y del ser al hombre exige un salto en el pensar. Se trata de salir bruscamente del pensamiento del hombre como sustancia y como sub-jectum, dejarlo de pensar como autónomo, como algo en sí mismo determinable, como una entidad definible en sí misma, no penetrado por una otredad o heteronomía.

El salto es entonces salir a considerar al hombre como apertura hacia el ser, donde el ser mismo es constitutivo de esa apertura. Una apertura que no es la de una conciencia, que en un acto de certidumbre inmediata se descubre solitariamente a sí misma, sino que es un punto de unidad-uni6n en la que ambos, hombre y ser, se ‘constituyen’ en una historicidad. El hombre ya no puede ser pensado en su mismidad, sino que debe ser pensado en su co-pertenencia al ser, en la transposici6n en la que se encuentra consigo como lo mismo. Al aparecer como Dasein ya no puede ser pensado como esencia, como un ente autónomo, incondicionado y universal absoluto, sino que debe ser pensado como una especie de tránsito, de puente, o de camino, en donde se va realizando como posibilidades de ser.

El salto antes mencionado es entonces salto al abismo, salto hacia el pensar de la mutua pertenencia entre ser y hombre, en donde el ser no es fundamento y el hombre no es un ente entre otros entes. Salto extraño, como “una puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en que se han alcanzado”.<sup>22</sup>

Heidegger señala el nombre actual de esta direcci6n mutua entre el hombre y el ser como “era at6mica” como la 6poca de la t6cnica. La t6cnica designa el modo en que ser y hombre se encuentran, por tanto no podemos pensar la t6cnica como simple resultado de la acci6n del hombre; pensarla así es pensarla unilateralmente y no desde la unidad o co-pertenencia en la que encontramos al hombre.

Ha de pensarse la t6cnica, desde la co-pertenencia, como una mutua pro-vocaci6n, como un mutuo estar compelidos a la organizaci6n calculante y planificante. En donde esta compulsi6n no es cuesti6n voluntaria, meramente humana, sino que ‘obedece’ a una cierta direcci6n, una suerte de homogeneidad vaga que señala y establece un cierto camino en/de co-pertenencia. No se trata, por tanto de pensar el ser del ente como objeto pasivo de c6lculo ni el hombre como fuente activa de calculabilidad, sino de pensar su unidad desde la pro-vocaci6n.

Desde la co-pertenencia el hombre y el ser se disponen uno al otro en una especie de circularidad de pro-vocaci6n. A esta provocaci6n mutua Heidegger la llama *Gestell*: “el nombre para la provocaci6n conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posici6n, reza: com-posici6n (*Gestell*). (...) Aquello, en lo que, y a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo t6cnico, se habla a la manera de la com-posici6n” (*Gestell*).<sup>23</sup>

---

22 *Identidad y diferencia*, p. 79.

23 *Identidad y diferencia*, op., cit., p. 83.

Gestell es el nombre de la co-pertenencia mutua del hombre y el ser en la época actual como pro-vocación conjunta, es el nombre que recibe el 'lugar' donde escuchamos "la llamada conjunta que determina la constelación de nuestra época". La Gestell no tiene un 'donde', pues ella constituye en modo de habitar del hombre, no es propiamente un 'algo' pues tampoco responde ya al principio de identidad como simple igualdad. Así Gestell designa una apertura de la co-pertenencia epocal entre el ser y el hombre en la técnica y no simplemente una determinada modalidad de la acción humana.

Desde del pensamiento de la Gestell se abre el pensamiento de la *Ereignis*, en cuanto la Gestell aparece como una modalidad de ella: "la mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición (Gestell) reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*".<sup>24</sup>

El pensamiento de la Gestell aparece como pensamiento respecto de la esencia de la técnica que determina una época, señalando a la *Ereignis* como el pensar necesario 'atrás' de la Gestell. *Ereignis* aparece como el nombre de la pertenencia mutua entre ser y pensar, aparece como la palabra conductora que señala el acontecimiento de la apropiación mutua, "acontecimiento de la transposición" entre el hombre y el ser. *Ereignis* designa así al acontecimiento de todos los acontecimientos, aquel que señala el anudamiento entre el ser y el hombre y por eso 'acontecimiento', pues lo que sobreviene o se realiza lo hace a través, por modificación del hombre, pero también está ahí por el propio acontecer.

Se abre así, desde la *Ereignis*, la posibilidad de un pensamiento más originario de la relación entre ser y hombre, pero en el que el hombre está imposibilitado de llevar a cabo unilateralmente esta cuestión. No se trata de un pensar alternativo a la técnica ya que este conduciría a la autonomía del hombre respecto del ser. La sola idea de 'propuesta', como posibilidad programática de determinación de un curso de acciones posibles, ha de ser descartada en cuanto dispone al hombre frente a una situación en la que tiene y puede actuar desde sí mismo. Habría que pensar siempre en términos de co-pertenencia, pues ahí estaría la posibilidad de un pensar respecto de un acontecer más originario.

Cuando se nombra al *Ereignis* se habla de una situación nueva, pero en la que ya estamos. En la que en su proximidad permite, desde ella, pensar en una época que ya no depende completamente del hombre, de las posibilidades que abre su pensamiento y acción planificador y calculante.

Es en la Modernidad determinada por la técnica, que Heidegger avizora una nueva época que no depende ya del hombre sino que tiene lugar en la co-pertenencia entre ser y pensar. Tal posibilidad de avizorar está dada por la posibilidad de pensar 'distinto', desde el mutuo acuciamiento entre ser y hombre. Es así como

<sup>24</sup> *Identidad y diferencia*, op., cit., p. 85.

pensando la identidad, se descubre una época anterior a la identidad, como co-pertenencia entre ser y pensar y transposición entre ser y hombre.

Ereignis es entonces una suerte de 'lugar', pues como acontecer más originario es el acontecer mismo de la historia, es el acontecer mismo del hombre. Acontecer del hombre en que este se 'define' en su co-pertenencia con el ser.<sup>25</sup> Acontecer de la historia y también de la filosofía, pues en ella como 'pensar originario' acontece el ser. En la historia del pensar está también la historia del ser y esta pertenencia mutua es el acontecimiento más originario. Ereignis se descubre entonces como algo que está 'en juego' que se dona velándose, se muestra bajo la modalidad de la oscilación pendulante entre velamiento y develamiento, puede o no dar lugar aquello que se supone o espera debe dar lugar.

La identidad es un pensamiento unilateral, donde se oculta de co-pertenencia entre ser y pensar y la transpropiación entre ser y hombre. Si la metafísica ha eludido la co-pertenencia, resulta que ella siempre ha estado en la metafísica, pero de modo velado. Ahora se muestra que la esencia de la identidad es una propiedad del Ereignis, de la mutua transpropiación entre ser y hombre.

De este modo cuando se piensa la co-pertenencia entre ser y pensar el problema del fundamento se vuelve fatuo. El problema del 'comienzo u origen' se va a transformar en el problema del 'comienzo del pensamiento. No hay 'fundamento' como una especie de 'suelo' que sostenga la entidad de los entes. El Ereignis es sin suelo porque él es el suelo, en cuanto acontecimiento en el que pertenecemos, en el que estamos existiendo. Si se trata de radicalizar el pensamiento del Ereignis, se trata de realizar el pensamiento de la co-pertenencia.

Este pensamiento está lejos de concebirse, tal como se ha afirmado antes, como una propuesta o como una forma de humanismo, en cuanto a la relevancia de la existencia. Se trataría de una suerte de fin del humanismo, principalmente del humanismo moderno, que está presente el señalamiento de la transpropiación entre hombre y ser, en la afirmación que el hombre no se pertenece a sí mismo, pues se define con relación al ser.

Pensar en términos de un humanismo, de un enseñoramiento racional del subjectum, no hace sino asegurar todavía el predominio de la técnica. Por eso el salto en el pensamiento, ese salto fundamental hacia 'otro' pensamiento no es ninguna forma de cálculo, sino que precisa aún de tiempo del/para pensar.

El pensar de la transpropiación entre hombre y ser, es pensar que exige un salto. Salto extraño, dado que es el salto con el cual se pretende abandonar el ámbito

---

25 "La cuestión de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser. La determinación de la esencia del hombre, necesaria desde aquí, no es, empero asunto de una antropología libremente flotante en el aire, que en realidad, se representa el hombre de la misma manera como la zoología se representa el animal. La pregunta por el ser-humano, en su dirección y alcance, está ahora únicamente determinada desde la pregunta por el ser. Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar según la indicación inherente en el principio, como el lugar que el ser exige para su manifestación. El hombre es allí, en sí mismo patente. Dentro de él se ubica el ente y es puesto en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, la ex-istencia. En la esencia de la existencia, como tal lugar de la manifestación del ser, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la manifestación del ser". *Introducción a la Metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993, pp. 184 y 185.

metafísico tradicional de la representación, y no solo de la moderna, en el que la *realidad y el valor se despliegan en un orden mediado por la Razón. El salto es* salto que intenta sustraerse a toda cadena de fundamentación, fuera del ser entendido como fundamento.

El salto, que nos lleva al lugar de la co-pertenencia entre pensar y ser, de la *transposición entre ser y hombre, no encuentra un suelo donde pararse, no hay un lugar* sólido, sino un disponer oscilante de la eventualidad (acontecer) del ser, en donde este no es un punto de la oscilación sino que el oscilar mismo, el juego de dispensarse y sustraerse ahí en su transpropiación con el ser-ahí. Salto por tanto hacia un sin fundamento. Sin fundamento, por tanto también del ser-ahí, en la condición de finitud que le determina en su ser, en su mortalidad.

Respecto de esta cuestión del ‘fundamento sin fundamento’ cabe señalar que ésta (del fundamento) es tratada por Heidegger, en *La proposición sobre el fundamento*, como la pregunta del fundamento del fundamento, pues este preguntar desplazaría la trasgresión de la diferencia ontológica, que Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y Kant, al menos, habrían realizado.<sup>26</sup>

Se trata que la pregunta por el fundamento, pregunta por el fundamento del fundamento. Este sería en cuanto tal fundamento, sin fundamento, fundamento pensado como sin fundamento. Tal pensamiento del ser quiere señalar la imposibilidad de tratar al ser como ente, pensar el ser desde la diferencia con el ente y desde su donación como ente. El principio de razón suficiente en Leibniz, que constituye la excusa heideggereana para emplazar la pregunta por el fundamento en la metafísica tradicional, no permitiría pensar el ser, el fundamento en su diferencia ontológica, en cuanto fundamento sin fundamento.

Nuevamente emerge la figura de un salto, pues pensar el fundamento como sin fundamento exige un salto, salto hacia el abismo, salto hacia la finita facticidad del Dasein, en el que se cumpliría ‘ser como sin fundamento’, en cuanto la no pertenencia del Dasein a sí mismo, sino en transpropiación con ser. Pero no solo en el Dasein se da tal cuestión sino en cuanto ser es ser de lo que es, debe entenderse que el ente es ‘manifestación del ser’, él es sin fundamento, es en cuanto aparecer/ocultarse del ser, en cuanto este no queda agotado en el aparecer del ente. La petición de principio de la razón suficiente respecto de que nada es sin razón, o que todo es con fundamento, encuentra su límite en la comprensión del ser como sin fundamento, límite irrebalsable en la no trasgresión de la diferencia ontológica.

La exigencia que plantea el pensamiento del fundamento sin fundamento es representada en Heidegger, como ya se señalaba, a través de la figura de un salto. Salto es salto en el pensar, salto de la lógica de la identidad, de la representación, pues, se trata de pensar desde el ser, desde su diferencia, en la ‘representación’ abismal que de él se tiene en cuanto sin fundamento. El salto es salir a considerar

---

26 “En todo lo que nos rodea, nos importa y nos sale al encuentro, vamos mirando a la busca de fundamentos. Requerimos que se indique el fundamento de nuestros enunciados. Nos empeñamos en pedir la fundamentación de cada comportamiento. A menudo nos contentamos con los fundamentos más cercanos; a veces, indagamos en pos de fundamentos más distantes; finalmente, nos atrevemos a acercarnos a los fundamentos primeros y preguntamos por el fundamento último. En todo fundamentar y sondear estamos ya en camino hacia un fundamento”. *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 183.

al hombre como apertura hacia el ser, donde el ser mismo es constitutivo de esa apertura. Una apertura que no es la de una conciencia, que en un acto de certidumbre inmediata se descubre solitariamente a sí misma, sino que es un punto de unidad-uni6n en la que ambos, hombre y ser, se ‘constituyen’ en una historicidad.

El salto antes mencionado es entonces salto al abismo, salto hacia el pensar de la mutua pertenencia entre ser y hombre, en donde el ser no es fundamento y el hombre no es un ente entre otros entes. Salto hacia la consideraci6n del hombre como agobiado por el principio de raz6n, pero sin pertenecerse 6l a s6 mismo, Siendo sin fundamento en su pertenencia al ser.

Tal pensar que es tra6do consigo en el salto, requiere de una suerte de ‘trampol6n’, siendo este la tradici6n de la metaf6sica del fundamento; por tanto, salto del pensar hacia atr6s, pero no en cuanto lo dicho simplemente por la tradici6n o la historia del pensar, salto hacia lo no dicho, a lo encubierto perdurante. Tal pensar es conmemoraci6n de lo que perdura en su develamiento y ocultamiento del ser. Tal pensamiento es un pensar desde ‘lo sido’, lo concedido en el acontecimiento, como acontecimiento del sentido, como pensar desde la memoria del ser.

Pensar desde el abismo, como pensar desde un lugar que es no-lugar. Dado que la raz6n suficiente pone el lugar como lugar del fundamento, como lugar de la proposici6n este pensar del lugar como no-lugar es ‘pensar en tr6nsito’, como pensar de camino, desde el camino en donde, en donde la posesi6n del lugar est6 prohibida as6 como toda pretensi6n de posesi6n del final del camino. Pensar de camino para mantenerse en 6l, en el esfuerzo por mantenerse en las sendas que a veces se extrav6an.

Pensar, de cierto modo errante, en el que la tradici6n del pensamiento posesivo del fundamento, queda desenmascarado en su error. Pensar desde el camino, en el camino es pensar en la pregunta, en aquello que hace posible la pregunta, como pregunta fundamental por el ser, por su pertenencia a la diferencia, a la transpropiaci6n con el hombre. Pensar sin duda hermen6utico.

Si en la Modernidad, la Raz6n se avizora como aquello que dando fundamento, se transforma en un pensar calculante, que dispone de todo como ‘recurso’ en pos de una planificaci6n legislatora y reguladora de toda representaci6n y acci6n del hombre, ella tambi6n aparece ya alterada, marcada por una alteridad que la constituye, por una diferencia que la ‘determina’.

El Humanismo moderno y la 6tica normativa fundada sobre la autonom6a del sujeto, supone que 6ste dispone de s6 completamente, la universalizaci6n de la legislaci6n se afianza tambi6n en tal poder de dar cuenta completamente de s6

mismo. En la transpropiación de ser y hombre, la libertad soberana del sujeto aparece como una ilusión; la libertad ilimitada del sujeto, en cuanto lugar de la presentación y valorización queda así cercenada.<sup>27</sup>

El ego cogito y el valórico, aparecen modernamente concebidos desde la suposición de un sujeto, idéntico a sí mismo, perteneciéndose de modo absoluto, siendo responsable de su obra. La libertad de este sujeto moderno, es estar en posesión de sí mismo, estar en propiedad de su autodeterminación, en virtud del valor que se auto asigna, en cuanto fundamento exclusivo de sí: la realización de la acción atestiguaría tanto el autónomo fundamento como el valor del mismo. Sin embargo, en la condición de transpropiación de hombre y ser, como la condición de arrojado en la finitud de la facticidad, todo humanismo fundado en la autoconciencia, en la autonomía y determinación, se viene al suelo, lo mismo con la ética fundada a partir de estas afirmaciones respecto del sujeto como fundamento.

Si la finitud de la facticidad es la condición de apertura del Dasein, por la que éste está imposibilitado de existir como origen de sí mismo, en cuanto está arrojado, y esa es su condición, ella designa un lugar de no retorno de una libertad, que ya no puede pertenecerse, lo mismo ocurre para toda ética moderna fundada en tal libertad.

Sin embargo la cuestión que urge es si desde la proposición del fundamento sin fundamento, puede ser posible alguna ética. Pareciera que la ética moderna, fundada sobre la autonomía del sujeto estaría clausurada, sin embargo, la cuestión es si acaso, desde Heidegger, no solo la ética de fundamentación racional moderna queda obturada, sino toda ética posible en la condición epocal que marca la Gestell.

Es posible sostener, en referencia a la finitud de la facticidad del dasein y la 'autenticidad' como forma de existir en el poder-ser propio, de la historicidad del acontecer de la transpropiación entre ser y hombre, que hay algo así como un 'fondo ético'. Sin embargo, la cuestión es si este apropiarse de la facticidad y el pensamiento del acontecer, son suficientes para mostrar la posibilidad de una acción moral, de un compromiso práctico con el mundo, con los otros que lo habitan, de una ética normativa. Lo que aquí se ha señalado pareciera indicar una vía negativa a tal cuestión.

---

27 "Sin duda el Dasein existe siempre de una manera fáctica. No es un proyectarse desarraigado, sino que, al estar determinado por la condición de arrojado en cuanto facticidad del ente que él es, el Dasein ha sido siempre ya y permanece constantemente entregado a la existencia. Pero la facticidad del Dasein se distingue esencialmente del carácter de hecho de lo que está ahí. El Dasein existente no comparece para sí mismo a la manera de un ente que está ahí dentro del mundo." *Ser y Tiempo*. Op., cit., p. 296. "Siendo el Dasein una existencia arrojada, no se ha puesto a sí mismo en sí Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo. Existiendo, jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde su ser-sí-mismo y llevar hasta el Ahí esa condición de "que él es y tiene que ser" (...) Estando entregado a ser este determinado ente –única forma como él puede existir como el ente que él es– el Dasein es –existiendo– el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él no haya puesto por sí mismo el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga. (...) ¿Y cómo es el Dasein este fundamento arrojado? Únicamente proyectándose en posibilidades en las que está arrojado. El sí-mismo que, como tal tiene que poner el fundamento de sí mismo, jamás puede adueñarse de éste, y sin embargo, existiendo tiene que asumir, existiendo, el ser-fundamento." *Ser y tiempo*, op., cit., p.303.