

La relación de triangularidad entre lo auténtico, lo inauténtico y la decisión en la obra
Ser y tiempo de Martin Heidegger.

Daniel Felipe Torres Puerta

Monografía para optar al título de profesional en filosofía

Programa de filosofía
Universidad Católica Luis Amigó

Asesora: Mg. Diana Marjori Mejía Buitrago

19 de octubre 2025

Tabla de contenido

Resumen	3
Abstract	5
Introducción	7
Capítulo 1: El problema fundamental de <i>Ser y tiempo</i>	18
Contexto histórico de la obra	18
Influencias intelectuales de <i>Ser y tiempo</i>	23
¿Cuál es el problema central de <i>Ser y tiempo</i> ?	27
Capítulo 2: Auténtico, Inauténtico y la decisión, según Heidegger, y su relevancia en <i>Ser y tiempo</i>	35
La forma de ser de lo inauténtico	38
La forma de ser de lo auténtico	44
La decisión	48
Capítulo 3: Qué es la “triangularidad” y por qué es relevante para la investigación por el sentido del ser en <i>Ser y tiempo</i>	53
A) Sin triangularidad no hay investigación por el sentido del ser.	59
B) La existencia y definición de uno de los conceptos de esta triangularidad, inmediatamente crea la necesidad de existencia y definición del otro.	61
C) La dualidad entre lo auténtico e inauténtico crea la necesidad de una decisión... ..	63
Explicación gráfica de la triangularidad	66
Este es un problema que debe ser tratado por el método fenomenológico	67
La fenomenología Husserliana y Heideggeriana como método para abordar este problema.	70
Conclusiones	77
Bibliografía	79

Resumen

La analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*, nos descubre el hecho de que este es un ente ontológicamente particular con respecto a los demás. El *Dasein* es el único ente entre todos los entes que puede preguntarse por su *Ser*, por su fundamento ontológico.

La experiencia singular de arrojado, de eyecto y proyecto al mundo, pone al *Dasein* en una situación única y a la vez de constante tensión espiritual, porque gracias a su particularidad ontológica, se sabe finito y experimenta el mundo siempre a través de una forma de ser y una disposición anímica.

Este trabajo se enfoca específicamente en las dos grandes formas de ser que tiene el *Dasein* en su estar-en-el-mundo, que son la forma de ser *auténtica* e *inauténtica*, y en la *decisión* entre ambas a la que se enfrenta el *Dasein* una vez ha sido reclamado por la voz de su conciencia al ser la angustia despertada en su disposición anímica.

La propuesta central de esta monografía es afirmar que existe una relación triangular de mutua necesidad y definición entre los conceptos *auténtico*, *inauténtico* y *decisión* en la obra de Martin Heidegger *Ser y tiempo*.

Las sutilezas de esta relación deben ser abordadas a través del método fenomenológico, de modo que se haga patente el hecho de que esta triangularidad es el fundamento y condición de posibilidad de la investigación misma del ser del ente.

La fundamentación teórica de este trabajo pasa por la conversación con autores como José Gaos, Maria Cielo Aucar, George Steiner, Gianni Vattimo, Henri Lefebvre, Rudiger Safranski y Edmund Husserl, quienes serán de vital importancia para articular adecuadamente la propuesta descrita.

Palabras clave: Dasein, Auténtico, Inauténtico, Decisión, Fenomenología

Abstract

The existential analysis of *Dasein* in *Being and Time* discloses the fact that it is an ontologically distinctive entity in relation to all other beings. *Dasein* is the only entity among all that can inquire about its own being. Its singular experience of *thrownness*, of being both *thrown* and *projected* into the world, places *Dasein* in a unique situation of constant spiritual tension, because, owing to its ontological particularity, it knows itself as finite and always experiences the world through a specific mode of being and an attunement.

This study focuses on the two fundamental modes of being that characterize *Dasein* in its being-in-the-world: the *authentic* and the *inauthentic*. It also examines the decision between them, which *Dasein* confronts once it has been summoned by the call of conscience through the awakening of *Angst* in its attunement.

The central claim of this work is that there exists a triangular relation of mutual necessity and definition between the notions of *authenticity*, *inauthenticity* and *decision* in Martin Heidegger's *Being and Time*.

The subtleties of this relation must be addressed through the phenomenological method, in order to make evident that such triangularity constitutes the very foundation and condition of possibility for the inquiry of being of entities.

The theoretical grounding of this work involves dialogue with authors such as José Gaos, María Cielo Aucar, George Steiner, Gianni Vattimo, Henri Lefevre, Rüdiger Safranski and Edmund Husserl, all of whom are of vital importance in adequately articulating the proposal advanced here.

Keywords: Dasein, Authentic, Inauthentic, Decision, Phenomenology.

Introducción

Martin Heidegger, durante el desarrollo de su investigación fenomenológica en *Ser y tiempo*, orientada a la comprensión del fundamento de los entes, *el Ser*, reitera que es la observación de la cotidianidad del *Dasein* la que puede ofrecernos las mejores oportunidades de cumplir este objetivo.

Una analítica del *Dasein* debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el *Ser*. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al *Dasein* se torna plenamente candente [...] El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente pueda mostrarse en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media. (Heidegger, 1927, p.38)

El *Ser*, en tanto constitutivo del *Dasein*, le da a este su esencia. El *Dasein*, por su complejidad particular frente a los demás entes, se ubica en un lugar del mapa ontológico donde se encuentra más cerca de la posibilidad de una pregunta profunda por su fundamento.

Para el *Dasein*, llegar a la aprehensión de su propio fundamento es inicialmente una posibilidad. Se encuentra el *Dasein* ante dos caminos que marcan la diferencia entre la ignorancia y la autognosis: entre lo *inauténtico* y lo *auténtico*. Es decir, se

encuentra frente a una *decisión* que define de forma radical su estatuto ontológico: hacia el imperativo de lo impersonal o a la conciencia transformadora de su finitud.

La vida del *Dasein* transcurre en una tensión existencial entre lo *inauténtico* y lo *auténtico*; entre el ocultamiento del *Ser* y la necesidad ontológica de aprehenderlo. En la primera se pierde a sí mismo, en la segunda se gana a sí mismo.

Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, propiedad e impropiidad – estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal – se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (Heidegger, 1927, p.64)

Si la *decisión* entre lo *auténtico* y lo *inauténtico* es un paso ineludible para el enfrentamiento con la pregunta por el sentido del *Ser*, entonces todo lo que implica esta *decisión*, en relación recíproca con lo *auténtico* e *inauténtico*, es fundamental y pilar esencial en la ontología Heideggeriana. Este trabajo nace de la necesidad de explicar y crear conciencia sobre la importancia de esta relación triangular entre las nociones de *decisión*, *auténtico* e *inauténtico* para el proyecto de aprehensión del sentido del *Ser* propuesto en *Ser y tiempo*.

Los conceptos *auténtico* e *inauténtico* tienen indudable relevancia en la tradición fenomenológica. Cuando se aborda dentro de los cursos de filosofía a Martin Heidegger y su ontología, suelen explicarse como partes importantes de su propuesta intelectual.

Este trabajo se elabora bajo la premisa de que, a pesar de que estos dos conceptos son sabidamente importantes, no parece que nos hayamos detenido lo suficiente en un hecho: que para acceder al corazón del problema planteado por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, este es, la comprensión del sentido del *Ser*, es necesario para el *Dasein* tomar una *decisión*. Esta *decisión* será desde luego, entre lo *auténtico* y lo *inauténtico*.

Esta *decisión*, a pesar de que la nombra Heidegger explícitamente en *Ser y Tiempo*, parece ser subestimada en su importancia, teniendo en cuenta que no suele ser una noción sobre la que los teóricos se detengan tanto como lo hacen sobre las nociones de *auténtico* e *inauténtico*. Como si tomar una *decisión* entre dos estatutos ontológicos fuese un acontecimiento tan sencillo como para darlo por sentado.

Si es una *decisión* la que va a definir la profundidad de la experiencia existencial del ente, la que marcará la diferencia entre una vida delimitada por lo impersonal y otra regida por la apertura a sus posibilidades más propias, esto significa que esta *decisión* entraña su propia importancia, que necesitamos detenernos en ella, conocer sus causas, implicaciones, y la naturaleza de su relación de reciprocidad con lo *auténtico* e *inauténtico*.

Heidegger mismo deja establecida de forma explícita la importancia de esta relación recíproca:

Este ser arrastrado sin elección por el nadie, mediante el cual el *Dasein* se enreda en la impropiedad, sólo puede revertirse si el *Dasein* se recupera explícitamente de la pérdida en el *Uno*, retornando a sí mismo. Este traerse de vuelta deberá tener empero aquel modo de ser cuya omisión había hecho que el *Dasein* se perdiera en la impropiedad. El traerse de vuelta desde el *Uno*, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, deberá llevarse a cabo como reparación de la falta de elección. Pero reparar la falta de elección significa elegir esa elección, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo. (Heidegger, 1927, p.285)

En este trabajo se reúnen varias de las fuentes teóricas principales que han elaborado ideas en torno a los conceptos *auténtico*, *inauténtico* y una *decisión* entre ambos ante la que el *Dasein* se ve enfrentado como requerimiento previo a definir su estatuto ontológico. Se hilan distintas perspectivas sobre este asunto bajo la afirmación de que existe una relación de triangularidad entre los tres conceptos mencionados, y que esta triangularidad es fundamento y puerta de entrada al corazón del problema Heideggeriano planteado en *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del *Ser*. Sin el reconocimiento de esta relación fundamental de triangularidad, no es posible en absoluto una investigación fenomenológica sobre el sentido del *Ser*.

Se usará el texto *Ser y tiempo*, teniendo en cuenta que esta obra, atendiendo a los argumentos de Steiner (1978) en su obra *Heidegger*, es el núcleo mismo de donde se desprende todo el cuerpo argumentativo de Heidegger, y donde los puntos fundamentales de su ontología se abordan de forma más explícita, a saber, el *Ser* y el *ente*. Steiner nos da a entender que incluso textos de Heidegger tan posteriores como *Cartas sobre humanismo*¹, son una reafirmación del carácter fundamental de la investigación por el sentido del *Ser* en *Ser y tiempo*.

Henos aquí, como si dijéramos, en el centro fijo de toda la obra y todo el pensamiento de Martin Heidegger. “El *Ser* es”. Es la quiddidad, la esencia, la “entidad” de cada ente particular y de cada predicación de la existencia, es decir, de cada acto del lenguaje. (Steiner, 1978, p. 116)

Se reconoce la importancia de delimitar en este marco teórico, el punto de partida y el punto final de esta investigación. Este trabajo no tiene como objetivo expandir o profundizar la reflexión sobre el sentido del *Ser* en sí mismo adelantada por Heidegger en *Ser y tiempo*, sino reflexionar exclusivamente en torno a la importancia del paso previo y necesario para acceder a esta investigación: a la relación de triangularidad entre lo *auténtico*, lo *inauténtico*, y la *decisión* que media entre ambos, además de justificar su necesidad, afirmando que sin dicha triangularidad no puede haber un paso posterior a la investigación explícita por el sentido del *Ser*.

¹ Publicadas en 1947, aproximadamente 20 años después de *Ser y tiempo*.

La cuestión a la que se apunta en este trabajo - la relación de triangularidad - es un problema específico, que se encuentra contenido dentro de un problema mucho más general en la ontología Heideggeriana: el problema del sentido del *Ser*. Poniendo en conversación las distintas concepciones que han elaborado reconocidos autores en el pasado y en la actualidad sobre los elementos de esta triangularidad, se propicia la construcción de conclusiones sobre un terreno fértil y que permita apuntalar nuestra afirmación central, ya propuesta al inicio de este marco teórico².

Siguiendo las explicaciones de Aucar (2021) "Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, la existencia oscila entre dos grandes modos de ser posibles: la *autenticidad* y la *inautenticidad*" (p.100). El *Dasein*, en su diario vivir, en convivencia con los demás entes, se encuentra un día con la conciencia de tener que hacerse a sí mismo a cada momento, nace en él la necesidad de tomar una *decisión* entre dos modos de ser posibles. El *Dasein* que se decide por una existencia *auténtica*, se elige en su posibilidad más propia, ganándose a sí mismo, abriéndose anímicamente hacia la conciencia plena de su propia finitud. Quien se decide por permanecer en una existencia *inauténtica*, se pierde a sí mismo como consecuencia de no elegirse; es un *Dasein* cuya singularidad se pierde entre la masa, entre lo impersonal, o lo que Heidegger llamara *el Uno*.

Sea que el *Dasein* opte por ganarse a sí mismo o perderse a sí mismo, siempre le es preciso tomar una *decisión*. Si se decide por llevar una vida *auténtica*, entonces

² la afirmación de que existe una relación de triangularidad entre los tres conceptos mencionados, y que esta triangularidad es fundamento y puerta de entrada al corazón del problema heideggeriano planteado en ser y tiempo: la pregunta por el sentido del ser.

puede abrirse camino a intentar comprender el sentido de su fundamento como ente: el sentido del *Ser*. Es por ello que en este trabajo se propone que la importancia de esta relación de triangularidad entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión*, está en que, sin ella, no puede existir investigación por el sentido del *Ser* en absoluto; los puentes que pueden llegar a posibilitar comunicación alguna entre el *Dasein* y el *Ser* no existirían sin esta triangularidad. Vattimo (1985) en su *introducción a Heidegger*³, evidencia este problema de forma clara: sin *decisión*, y más concretamente, sin *decisión por lo auténtico*, el *Dasein* se queda sin poder anticiparse ontológicamente a la finitud de su propia existencia, y esta acaba tomándole por sorpresa sin haber meditado sobre ella jamás, en medio de lo *inauténtico*.

Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inautenticidad: pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al futuro propio, asume (reconociéndola por primera vez) su propia culpabilidad, en la cual se encuentra ya sumida desde siempre y de la cual debe salir. El ser lanzado como ser culpable es el pasado del *Dasein*. Por cuanto, según vimos, la decisión anticipante posibilita como posibilidades verdaderas las posibilidades efectivas; ella hace ver concretamente tales posibilidades, es más, hace que se presenten al ser. (Vattimo, 1985, p. 53)

Steiner (1978) afirma que el diagnóstico ontológico-fenomenológico del *Dasein* sumido en una fría inautenticidad, tiene antecedentes teóricos en la visión de Friedrich Engels de la deshumanización del individuo en una sociedad de masas, y con los análisis de Emile Durkheim de la *anomie*, y que remiten al mismo tiempo a las construcciones teóricas sobre la *enajenación* de Rousseau y Hegel⁴.

Así mismo, Aucar (2021) identifica importantes antecedentes para los conceptos contenidos en la triangularidad propuesta en este trabajo en las obras de Kierkegaard.

Heidegger retomaría de Kierkegaard su concepción de la autenticidad en cuanto la existencia auténtica se da, para Heidegger, por la concreción óntica de la facticidad ontológica como asunción de las posibilidades que la situación nos ofrece. De igual modo sucede para Kierkegaard: el sí mismo auténtico -sí mismo como espíritu- es aquel que se “decide” por las posibilidades fácticas y finitas ofrecidas en el instante. En *Los lirios del campo*, Kierkegaard afirma que el hombre debe contentarse con ser hombre. Podríamos deducir de allí que para Kierkegaard existe auténticamente quien se contenta con ser Hombre. Contentarse con ser hombre implica, para Kierkegaard – y también para Heidegger – asumir la propia facticidad. (Aucar, 2021, p.101)

⁴ “Sin duda este diagnóstico de Heidegger está relacionado con la visión de Engels de la deshumanización del individuo en una sociedad de masas, y con los análisis de Durkheim de la *anomie*, que a su vez remiten a los conceptos de *enajenación* de Rousseau y Hegel”. (p.156)

La conversación con los distintos autores abordados en este trabajo se llevará a cabo bajo la línea metodológica de la fenomenología Husserliana y Heideggeriana. Teniendo en cuenta que en el paso de la primera a la segunda está involucrado una profundización de la dimensión existencial del *Dasein* en relación con el *Ser*, ambos enfoques son fundamentales para apuntalar el carácter práctico y real del problema de la triangularidad planteada en el trabajo⁵, y para dejar en claro que este es un problema que atañe a la vida misma y no es una construcción abstracta sin aplicabilidad. Además, porque el resultado de esta conversación entre autores tiene la intención de significar al final, un aporte a la línea de investigación fenomenológica de la filosofía.

Teniendo en cuenta que este es un problema que tiene buena parte de su génesis en el mundo fáctico, en la relación del *Dasein* con los demás entes, el método más afín a la problemática es el fenomenológico. En tanto es el ente humano, el *Dasein*, el que está en juego en la investigación, y su disposición afectiva se expresa a través del lenguaje y la interpretación de este, la hermenéutica y la ontología se sobreentienden como metodologías suplementarias a la fenomenología. Gaos (1951) afirma sobre esto que:

En conclusión, la ontología no es posible con otro método que el de la fenomenología, ni ésta tiene un objeto más propio que el de la ontología, y

⁵ Montiel (2016) afirma que Heidegger

critica la postura fenomenológica de su maestro, se aleja de él; y orienta la fenomenología hacia una hermenéutica de la vida fáctica, es decir del *Dasein*. Husserl describe con la ayuda de su método la manifestación de las cosas mismas, mientras que Heidegger abre interpretativo-comprensivamente el ser del *Dasein* (p. 201).

ambas, ontología y fenomenología, no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método. El método de la analítica existencial es, además, “hermenéutico”. “Hermenéutica” quiere decir originalmente “interpretación” o “exégesis”. La comprensión pre-ontológica del *Ser*, esencial al “ser ahí”, sería, esencialmente, interpretativa. (Gaos, 1951, p. 27)

En cuanto se co-pertenecen, concentrarnos en el método fenomenológico nos dejará entrever claves ontológicas y hermenéuticas a lo largo del trabajo. Se utilizará específicamente la fenomenología de Husserl y de Heidegger para abordar el tratamiento metodológico del problema. Se utilizarán los conceptos Husserlianos de intencionalidad y *epoché* para analizar la cotidianidad media del *Dasein* y se pondrá en conversación estas elaboraciones con la fenomenología Heideggeriana⁶ en relación con la triangularidad.

Este trabajo tiene como objetivo central, explicar por qué existe una relación importante de *triangularidad* entre una decisión que el *Dasein* está obligado a tomar, y las nociones de *auténtico* e *inauténtico* que son el objeto de su decisión en el proyecto ontológico de Martin Heidegger propuesto en *Ser y tiempo*. De aquí se desprenden a su vez tres objetivos complementarios: (1) propiciar la conversación entre distintos autores que tienen apreciaciones propias sobre la relación recíproca entre una decisión del *Dasein* y lo *auténtico* e *inauténtico* propuestos en la obra *Ser y tiempo*. (2)

⁶ Los conceptos específicos de la fenomenología ontológica Heideggeriana son los mismos que integran la triangularidad ya propuesta.

profundizar conceptualmente en las sutilezas del problema propuesto, fortaleciendo la conciencia de que, aparte de las nociones de *auténtico* e *inauténtico*, también la noción de *decisión* tiene gran importancia dentro de la ontología heideggeriana. (3) perfilar las conclusiones que se obtendrán como resultado del intercambio entre autores sobre las nociones propuestas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, de modo que signifiquen un aporte a la línea de investigación fenomenológico-existencial.

Este trabajo se compone de tres capítulos. En el primero, se expondrá el contexto histórico de la obra *Ser y tiempo*, sus influencias intelectuales y cuál es su problema central. Esto, porque no es posible comprender la afirmación central de este trabajo – que sin triangularidad el problema fundamental de ser y tiempo ya no puede desarrollarse – sin tener cierta familiaridad sobre cuál es el problema central de *Ser y tiempo*; este es, el sentido del *Ser* del ente.

En el segundo capítulo, se explicará qué es la triangularidad, cada uno de los elementos de la triangularidad, y por qué sin esta no puede haber investigación por *Ser* del ente posible en *Ser y tiempo*.

En el tercer capítulo, se utilizará el método fenomenológico de Edmund Husserl y Martin Heidegger para analizar el concepto de triangularidad y los elementos que la componen, de modo que quede claro que este es un problema que atañe a la vida misma, y no es una simple abstracción arbitraria. El resultado de esta conversación entre métodos fenomenológicos será a su vez el contenido principal de las conclusiones a las que hemos de llegar.

El problema fundamental de *Ser y tiempo*.

Contexto histórico de la obra.

Tras el final de la Primera Guerra Mundial, en el territorio alemán, desde 1918, se esparció rápidamente una crisis espiritual que mantuvo el estado de ánimo de la población en constante angustia y tensión. La derrota militar, la Revolución de Noviembre, la dimisión del Káiser Guillermo II, y el nacimiento de grupos extremistas como resultado, en gran parte, de la inflación y el desempleo, contribuyeron al desplome del Segundo Reich y favorecieron la instauración de la República de Weimar. Steiner (1978) afirma que esta serie de acontecimientos “embotaron la imaginación alemana” (p.9), y más todavía en los años 30 y 40, con el establecimiento y caída del Tercer Reich.

A pesar de que con la primera guerra mundial la estructura material de Alemania en sí misma no sufrió lo que se pudiese considerar como grandes afectaciones, casi la totalidad de la destrucción ocurrió sobre su psique individual y colectiva.

La situación de 1918 fue catastrófica, pero de un modo que no sólo conservó la estabilidad del marco físico e histórico (Alemania quedó, materialmente, casi intacta), mas también impuso a la reflexión y la sensibilidad de los hechos de autodestrucción y de continuidad en la cultura europea. (Steiner, 1978, p. 9)

La Alemania a la que se enfrenta Martin Heidegger, está convaleciente y profundamente dividida. La necesidad de alivio moral de toda una nación es evidente. Heidegger es sólo uno de los tantos autores que respondieron ante tal llamado metafísico. Durante este periodo, la urgente necesidad creada de un discurso que pudiese mantener la supervivencia del espíritu nacional, y a la vez transgredir los diversos convencionalismos académicos y literarios de su tiempo, hicieron posible lo que Steiner (1978) llamó “un discurso metafísico-poético sobre el caos” (p.9).

De acuerdo con Steiner (1978) “nada comparable a esto ocurrió en 1945” (p.9). Entre 1918 y 1927, tiempo durante el que se gestó la obra *Ser y tiempo* para comenzar a ser publicada por partes, Alemania vio surgir varias otras obras que tuvieron también como objetivo responder y proponer alternativas de comprensión ante la crisis de la posguerra.

El libro *Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch se publica en 1918, a su vez que el primer tomo del texto *La decadencia de occidente*, de Oswald Spengler. La primera versión de la *Carta a los romanos de San Pablo*, de Karl Barth, vio la luz en 1919. *La estrella de la redención*, de Rosenzweig, aparece en 1921. Por su carácter indudablemente infame y condenable, Steiner se hace la pregunta incómoda de si *Mi lucha* hace parte de esta constelación de libros, puesto que fue publicada entre 1925 y 1927, con la intención de ser también, a pesar de su extrema oscuridad, una propuesta ante la crisis alemana de la posguerra.

Entre las preguntas más difíciles de contestar se encuentra la de saber si el sexto título constituye parte de esta constelación y, en caso positivo, en qué formas lo hace: *Mein kampf* apareció en sus dos volúmenes entre 1925 y 1927. (Steiner, 1978, p. 10)

Todos estos textos son considerablemente voluminosos, y eso nos revela, según Steiner (1978), su intención de alcanzar cierta clase de “imperativo hacia la totalidad” (p.10) de acento marcadamente hegeliano. Hay en ellos una remembranza nostálgica de la estabilidad del mundo alemán anterior a 1914, el anuncio profético de un desplome total del engranaje cultural, la necesidad de cierta renovación fundamental, de un renacer de las cenizas, y por sobre todo, una violencia lingüística equiparable a la agresividad asfixiante de la guerra misma. Una violencia moldeada estéticamente por el expresionismo y el existencialismo de Kierkegaard y Nietzsche.

Una escala enorme, un tono profético y la invocación de lo apocalíptico establecen una violencia específica: se trata de libros violentos. No hay frase más violenta en la literatura teológica que la de Karl Barth: “Dios pronuncia su eterno NO al mundo”. Para Rosenzweig la violencia es de exaltación. La luz de la inmediatez de Dios penetra casi intolerablemente la conciencia humana. Ernst Bloch canta y predica la revolución, el derrocamiento del orden existente dentro de la psique y la sociedad del hombre. (Steiner, 1978, p. 11)

El discurso apocalíptico de estas obras hace pensar, desde luego, en un sistema cultural que muere, pero también la necesidad de construir otros cimientos. Este nuevo engranaje requiere de rehacer el lenguaje mismo, puesto que será necesario descubrir y nombrar las nuevas facetas del ser humano que eran desconocidas hasta el acontecer de la barbarie. Steiner (1978) lo reconoce como un rehacer el lenguaje mismo, un “purgarlo de los vestigios obstinados de un pasado en ruinas” (p.13). Se extiende esta necesidad de transformación al simbolismo, al futurismo y al surrealismo. Autores como Hugo Von Hofmannsthal, rechazan la posibilidad de continuar usando los mismos marcos lingüísticos y ontológicos luego de todo lo vivido durante 1914 y 1918. Sin embargo, las obras de Heidegger, Bloch, Rosenzweig y Barth son las que demuestran un tratamiento de esta propuesta más radical, proponiendo estructuras revolucionarias ante la gramática tradicional.

Escritores como Bloch y Rosenzweig son neologistas, subvierten la gramática tradicional. En ediciones ulteriores Barth atenúa la lapidaria extrañeza de su idioma, un idioma que concretamente pretendía ejemplificar el abismo existente entre la lógica humana y el verdadero dios [...] *Ser y tiempo* es un producto inmensamente original, pero tiene claras afinidades con una constelación -exactamente contemporánea suya – de lo apocalíptico. Como estas obras, superaría el lenguaje del pasado inmediato alemán y forjaría una nueva habla tanto por virtud de su invención radical cuanto por un retorno selectivo a “fuentes olvidadas”. (Steiner, 1978, pp. 15-16)

Heidegger se enfrenta entonces a todo un marco cultural que se desploma, y también siente una necesidad ineludible de contribuir a su reconstrucción. Para ello, ante nuevas formas de crisis que revelan caracteres humanos hasta el momento desconocidos, le resulta necesario recurrir al lenguaje - cuya casa, según él, es el *Ser* - para preguntarse de nuevo por el fundamento del propio *Ser*.

Revisitar en las profundidades de la historia esta pregunta olvidada, la pregunta por el *Ser*, tal vez signifique una ruta plausible para el espíritu angustiado, direccionándolo hacia la posibilidad de decidirse por una autenticidad del carácter que provea de una noción de sentido vital lo suficientemente sólida como para soportar el derrumbamiento, y erigir una nueva visión de mundo.

Influencias intelectuales de *Ser y tiempo*.

Durante el periodo que abarcó los años de 1916 a 1927, Martin Heidegger se sumergió en lo que desde afuera podría llamarse un aparente silencio creativo, o por lo menos, así lo denomina Steiner (1978) porque, según él, sobre la vida de Heidegger, “varios aspectos permanecen oscuros” (p.134). A pesar de ello, Steiner delinea un mapeo bastante completo de las influencias intelectuales que operaron sobre Heidegger para dar como resultado la obra *Ser y tiempo*. Este mapeo nos da a entender que este silencio creativo realmente albergaba en su intimidad una fecunda actividad intelectual.

La bruma en la que están ocultos muchos detalles de la existencia de Heidegger durante este periodo, desde luego que tienen que ver con la dificultad de los tiempos en que vive, pero también, porque a nivel privado, llegan a él cada vez más autores y propuestas teóricas nuevas que expanden su propia búsqueda.

Para 1915, apunta Safranski (1994) que Heidegger ya había tenido acercamientos iniciales, teniendo en cuenta su paso por distintos seminarios en su primera juventud, a los presocráticos, Platón, Aristóteles, y ya poseía una formación significativa en teología, la cual había empezado a estudiar desde el semestre de invierno de 1909 en el seminario de Friburgo⁷. Durante estos años se encontró con

⁷ Apunta Safranski (1994), en los primeros capítulos de su texto *“Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo”*, sobre su tiempo de aprendizaje en la casa de Conrado, un colegio antiguo de jesuitas: “Había allí un profesor de lenguas modernas llamado Pacius, demócrata, librepensador y pacifista, que era muy apreciado entre los alumnos porque emitía juicios atrevidos. A los seminaristas, que como teólogos incipientes habían de tener en alta estima a Aristóteles, procuraba irritarlos con la afirmación: “Aristóteles, ¡qué era Aristóteles comparado con Platón, este gigante del espíritu!””. (p.35)

Santo Tomás, San Agustín, y Duns Scoto en los manuales escolásticos⁸. Tenía también avances importantes en lógica formal y matemáticas⁹.

En 1916, Heidegger conoce personalmente a Edmund Husserl, cuyas investigaciones lógicas provenían en parte de la tradición de Brentano, que Heidegger también había leído.

En 1918, llega a sus manos el *Comentario a la epístola de los romanos*, escrita por Karl Barth. Esta obra, asegura Steiner (1978) tuvo una influencia importante sobre el estilo de exposición textual de Heidegger, y lo introduce a preocupaciones de acento Kierkegaardiano.

Para 1919, Heidegger ya se había establecido como *privatdozent*. Uno de sus primeros cursos impartido en este mismo año, comparte inquietudes con Max Weber y la pregunta por la posibilidad de una vida dotada de sentido en medio de un mundo que está siendo absorbido por la técnica¹⁰, el desencanto y la racionalización. En 1923, Heidegger establece un intercambio con la teología existencialista de Karl Bultmann, además de que tiene la oportunidad de visitar sus propios estudios, enseñando a San Agustín, Lutero y San Pablo.

⁸ Safranski recoge las palabras de Heidegger en su "curriculum vitae" sobre estos años de formación: "Las asignaturas que entonces eran obligatorias apenas me satisfacían, de manera que me dediqué a estudiar por mi cuenta los manuales escolásticos. Estos me proporcionaron cierto armazón formal y lógico, aunque bajo el aspecto filosófico no me dieron lo que yo buscaba". (p.41)

⁹ Afirma Safranski: "Cuando Heidegger, en el curriculum vitae de 1915, menciona su formación en el terreno de la lógica formal como si se tratara de una simple propedéutica, sin duda infravalora el grado de interés por dicho campo. Pues, de hecho, la lógica formal y matemática para él era entonces una especie de culto divino; desde la lógica se deja conducir a la disciplina de lo eterno, aquí encuentra él soporte en el suelo movedizo de la vida". (p.49)

¹⁰ Safranski dice sobre esto: "Pero Heidegger no quiere quedarse en la separación de Weber entre conocimiento científico y juicios de valor, no sólo quiere delimitar, sino también abordar el problema implicado en el hecho de que nosotros valoramos y formamos concepciones del mundo, así como en la manera como lo hacemos". (p.123)

Steiner sostiene que los conceptos Heideggerianos de *angustia*, de *conciencia como principio de realidad*¹¹, y de *la muerte como evento insustituible*¹², tienen su antecedente en el arduo estudio de Pascal. Las relaciones entre la conciencia humana y los hechos históricos tienen su semilla en la teoría de la historia de Dilthey. Su correspondencia con el conde de Yorck también fue de vital importancia.

La distinción fundamental y, sin duda, evaluativa entre las verdades técnicas (ónticas) de las ciencias exactas y aplicadas, y los niveles de comprensión auténtica a los que apuntan las ciencias históricas y “espirituales”, las *Geisteswissenschaften*, Heidegger las saca, por lo que parece, de Dilthey. La correspondencia entre Dilthey y el conde de Yorck, con su discusión sobre la naturaleza de la intuición y la temporalidad, se publica en 1923, y tendrá un lugar importante en *Sein und Zeit*. Dilthey y Yorck, junto con el argumento sobre la naturaleza de la historicidad, son imprescindibles en la insistencia de Heidegger sobre la determinación y limitación temporal de la existencia humana. (Steiner, 1978, p. 134)

Gadamer (1980) en su investigación *La dialéctica de Hegel*, establece un punto de convergencia entre la ontología Heideggeriana y el idealismo especulativo de Hegel,

¹¹ Apunta Steiner (1978) que, con Pascal, cuyo retrato cuelga en la pared, Heidegger encuentra el fundamento teórico de “los conceptos Heideggerianos de Angst, de conciencia como principio de realidad, y de la individualización de la muerte. (p.133)

¹² El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*. (Heidegger, 1927, p. 257)

afirmando que “la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica” (p.131) es un rasgo metodológico que Heidegger pudo haber tomado de Hegel, y en general, de la “conciencia filosófica del siglo XIX” (p.131). Aquí podemos incluir, desde luego, de acuerdo con la exposición de Steiner (1978) también al marxismo hegeliano. Heidegger, durante la década de 1920, se informa bien sobre “las discusiones filosófico-ideológicas que se llevan a cabo en los movimientos marxistas de Europa y Alemania central” (p.134). Encuentra Heidegger en Lukács intereses afines por Kierkegaard y Nietzsche, además de que Lukács (1923) en su obra *Historia y conciencia de clase*, apuntala sus interpretaciones iniciales sobre la profundidad e influencia de los conceptos de “existencia”, “conciencia” y “percepción” en el entramado histórico.

Se sabe también que causó gran impacto en Heidegger el expresionismo y su impulso revolucionario, en tanto es una reacción a los vaticinios crepusculares de obras como *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, por la que Heidegger también se había visto movido. Heidegger vio en movimientos artísticos como el expresionismo, y en literatos como Dostoievski, portadores de verdades espirituales sumamente profundas.

Vemos entonces así, un bosquejo del ambiente intelectual en el que encaja una obra como *Ser y tiempo*; uno sumamente convulso y ávido de nuevas alternativas existenciales ante la crisis social y espiritual.

¿Cuál es el problema central de *Ser y tiempo*?

Ahora que tenemos un contexto histórico e intelectual adecuado de *Ser y tiempo*, podemos abordar de forma sintética y a la vez profunda, el problema central de la obra. Esto, porque el asunto de la triangularidad que motiva esta monografía no puede ser apropiadamente entendido sin saber cuál es el propósito de la obra en la que está contenida esta cuestión.

Heidegger (1927) es explícito sobre las intenciones de la obra *Ser y tiempo* desde su primer párrafo: existe una necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el *Ser*, porque esta pregunta ha caído en el olvido. Esto a pesar de que “nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la metafísica” (p.24)¹³.

Heidegger apunta que, desde los tiempos de los griegos, no se desata al ruedo para ser discutida de forma adecuada lo que Platón denomina una Γίγαντομάχια περι της ουσιας (un combate de gigantes en torno al problema del ser)¹⁴. Este problema “mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces” (p.24). Este *enmudecer* para Heidegger, se direcciona más a una tergiversación del asunto más que a una censura real. Lo que el autor quiere decir realmente, es que el problema del *Ser* se aborda de manera inadecuada, ya desde los tiempos de Platón y Aristóteles, en adelante, pasando por los filósofos medievales, Descartes, Kant, para llegar a Hegel en su punto máximo de deformación.

¹³ Para este análisis, se usará la edición de Trotta de *Ser y tiempo* (1927/2020), con la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

¹⁴ Grondin (2004), en su *Introducción a la metafísica*, afirma que “En el *Sofista* (246a), Platón habla de un combate entre gigantes en torno al problema del ser (*gigantomachia peri tēs ousias*)” (p. 61).

La ontología medieval discutió copiosamente el problema, especialmente en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a una claridad de fondo. Y cuando, finalmente, Hegel determina el *Ser* como lo “inmediato indeterminado”, haciendo de esta definición la base para todo el ulterior despliegue categorial de su lógica, sigue mirando en la misma dirección que la ontología antigua, con la única diferencia que deja de mano el problema, ya planteado por Aristóteles, de la unidad del *Ser* frente a la multiplicidad de las “categorías” quiditativas.

(Heidegger, 1927, p. 24)

Heidegger propone que una pregunta por el sentido del *Ser* adecuadamente manejada debe incluir una conciencia histórica que tenga en cuenta la temporalidad del *Dasein* y la posibilidad de la aprehensión de su propia finitud. Es decir, dentro de la ecuación, es necesario incluir el hecho ineludible de que el *Dasein* es histórico, temporal y finito, y es en esta conciencia de su temporalidad y su finitud que están todas sus posibilidades de ser.

Cohn (1975) explica la argumentación de Heidegger resaltando como fundamental el hecho de que, a pesar de que no sabemos de forma explícita qué es el *Ser*, poseemos cierta comprensión previa y vaga de lo que *Ser* quiere decir cuando nos referimos a él. Con este argumento, “Heidegger se limita a decir que es esta vaga comprensión del *Ser* la que da ocasión a la tendencia que existe a formular la pregunta por el *Ser* y por el propio interrogar” (p. 18).

Esta comprensión vaga o *comprensión de término medio*¹⁵, como la llamaría Heidegger en su obra, tiene fundamento en una particularidad ontológica del *Dasein*. Esa particularidad consiste en que es el *Dasein* el único entre todos los entes que puede preguntarse por el sentido del *Ser*, es el único que posee un fondo anímico lo suficientemente complejo como para intentar situarse racionalmente frente a su propio fundamento como ente.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este 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*. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su *Ser* de alguna manera y con algún grado de explicitud [...] La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico.
(Heidegger, 1927, pp. 32-33)

Porque al *Dasein* se le desoculta consistentemente como parte fundamental de un estar-en-el-mundo su particularidad ontológica en medio de su relación con otros

¹⁵ Heidegger (1927) caracteriza el convivir del *Dasein* entre los demás entes como un vivir sumergido en una indiferencia colectiva por los asuntos del *ser*, un coestar que procura la primacía de lo óntico, y en tanto primordialmente óntico, “caracterizan el vivir cotidiano y de término medio. Estos modos de ser ostentan, una vez más, el carácter de la no llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana” (p.141). El paso de lo inauténtico a lo auténtico se caracteriza por un cambio de primacía de lo óntico hacia un cambio de primacía de lo ontológico en la conciencia del *Dasein*.

entes, es que esta investigación tiene un cariz eminentemente fenomenológico y se efectúa en la cotidianidad del *Dasein* frente a otros entes.

Abordar y clarificar el problema central de *Ser y tiempo* es fundamental previo al tratamiento del problema de la triangularidad – concepto que propongo para definir la relación dinámica entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión* en *Ser y tiempo* - porque es precisamente el propósito de la *decisión* abrir o no las posibilidades del *Dasein* a la comprensión del sentido del *Ser*. Sin esta triangularidad, y sin una *decisión*, no existe posibilidad de que el *Dasein* se haga consciente de su temporalidad, de su posibilidad más propia: su finitud, y sin ello, a su vez, no hay apertura a captar el sentido del *Ser*. Este argumento podría ir en concordancia con la explicación de Grondin (2022) en su texto *Introducción a la metafísica*, de su segundo motivo¹⁶ por el cual la cuestión del *Ser* es prioritaria. En este segundo motivo, explica que el *Dasein* se obsesiona con el cuidado de su *Ser*, porque está consciente de que todo el despliegue temporal de su comprensión del *Ser* “es como una carrera hacia la muerte, un *sein-zum-tode*” (p.323). Sólo en el desocultamiento de la relación existencial entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la necesidad de una *decisión*, es que se le hace posible al

¹⁶ El primer motivo que expone Grondin, tiene que ver con el orden epistemológico de los objetos de conocimiento. Aboga por una reivindicación del argumento iniciado en la antigüedad del “Ser” como el conocimiento más general entre todos, y de los demás objetos de conocimiento como regiones concretas del “Ser”. “Primacía ontológica quiere decir que la cuestión del ser reivindica una prioridad de derecho en el orden de saberes (tal como lo habían reconocido ya autores como Avicena, Tomás o Duns Scoto). Toda ciencia – como cualquier relación con el ente – presupone una cierta comprensión del ser del que trata: el ser que estudia la física no es el mismo de la química o la teología. A los ojos de Heidegger, pertenece a la filosofía precisar claramente las determinaciones ontológicas del dominio del objeto propio de un determinado tipo de saber particular”. (p.321), es decir, que en el centro de las ontologías que se ocupan de las ciencias del ente, está el Ser.

Dasein aprehender filosóficamente su ser-para-la-muerte, la posibilidad más auténtica del *Ser* del *Dasein*.

Ciertamente, este ser-para-la-muerte es vivido las más de las veces según el modo de la huida, de una manera, por tanto, inauténtica, cuando el *Dasein* se cierra a su *Ser* verdadero. Pero hablar de inauténticidad, es dejar entrever una autenticidad por lo menos posible. Esta actitud lúcida de cara a la muerte, Heidegger la asocia a una cierta resolución o determinación [...] El *Ser* resuelto y decidido ante su condición mortal puede entonces abrirse a su ser- posible o a las posibilidades de *Ser* que acabarían ahogando la inauténticidad o el “estar lejos de sí”. (Grondin, 2022, p. 323)

La tendencia del *Dasein* a preguntarse por el sentido del *Ser*, se fundamenta en su particularidad ontológica. Ningún ser vivo aparte del *Dasein* se pregunta por el *Ser*. Esto tan sólo puede hacerlo el *Dasein* y es por esto que Heidegger lo denomina un *ente-óntico-ontológicamente-privilegiado*¹⁷.

Esta tendencia del *Dasein* no es en un principio intelectual, sino de tipo existencial. Es una de sus formas originarias y estructurales de estar-en-el-mundo. El *Dasein* tiene una comprensión ontológica del *Ser* previa a la conciencia intelectual del

¹⁷ Heidegger (1927) cuando se refiere al método a través del cual abordaremos el tema de este trabajo, la fenomenología, afirma que su objeto principal de investigación es “el ente-óntico-ontológicamente privilegiado, el *Dasein*” (p.57)

mismo. Es decir, tiende a la pregunta por el *Ser* sin siquiera saberlo conscientemente, y cuando le hablan del *Ser*, tiene una idea vaga de lo que podría o no podría ser.

Es esta una comprensión de *término medio*, una comprensión *pre-ontológica* del *Ser*, y de ella se vale el *Dasein*, a pesar de sus limitaciones, para enfrentarse a los embates de la vida, la relación con los demás entes y el enigma de la muerte.

Pero el análisis de la estructura de la pregunta por el *Ser* en cuanto tal pregunta nos permitió descubrir una función privilegiada de este ente dentro del planteamiento mismo de la pregunta. El *Dasein* se reveló allí como aquel ente que es necesario que sea primero suficientemente elaborado desde un punto de vista ontológico, si se quiere que el preguntar se vuelva transparente.

(Heidegger, 1927, p. 35)

Sumergido entre sus iguales y las cosas, el *Dasein* se percibe a sí mismo ónticamente cercano, ontológicamente muy lejano, pero, curiosamente, preontológicamente no extraño del todo¹⁸. De modo que el problema central de *Ser y tiempo* es este: retomar la pregunta por el *Ser*, que ha sido olvidada por la tradición filosófica, para que su comprensión vaga y de término medio de su propio *Ser*,

¹⁸ La primacía óntico-ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser – entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El *Dasein* es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño. (Heidegger, 1927/2020, pág. 37)

producto de una tradición negligente, se explicita y el *Dasein* tenga la oportunidad de tomar por fin su existencia y la conciencia de su finitud entre manos.

Para poder adentrarnos en esa pregunta olvidada, necesitamos, primeramente, comprender los mecanismos existenciales del *Dasein*, pues es el único que nos sirve de puente hacia la comprensión del *Ser*. Comprendiendo las distintas estructuras existenciales de las que se vale el *Dasein* para su estar-en-el-mundo, desocultamos el *Ser*.

Si lo que deseamos es comprender el sentido del *Ser*, entonces es solamente a través del *Dasein* que intentaremos desarrollar la pregunta. En tanto es este un problema que comienza por el *Dasein* y su relación con la vida fáctica, entonces nuestra observación debe fijarse desde un inicio en las distintas formas de estar-en-el-mundo del *Dasein*. Es en algún momento del desarrollo vivo del estar-en-el-mundo del *Dasein*, que la pregunta por el sentido del *Ser* se le desoculta temporalmente y le golpea, haciéndole evidente su angustia frente a su vulnerabilidad.

Esta necesidad de observar el *Dasein* en su vida fáctica, nos revela a su vez el método que hemos de usar: el fenomenológico. Preguntándonos por el fundamento fenomenológico y ontológico de los fenómenos, alcanzamos a hacer una de las primeras observaciones cruciales: que el *Dasein* tiene, a grandes rasgos, dos formas fundamentales de estar-en-el-mundo: una auténtica y otra inauténtica¹⁹. Cada una con

¹⁹ Afirma Gaos (1951) en su introducción a *Ser y tiempo*: “en conclusión, la ontología no es posible con otro método que el de la fenomenología” (p.26), y apunta el hecho de que, a pesar de que el *Dasein*, de acuerdo con su estructura ontológica “es siempre en algún modo de ser”, existen dos modos de ser “cardinalmente fundamentales: el modo de la “propiedad” y el modo de la “impropiedad”

complejos matices y variaciones existenciales que se ramifican al examinarlas. Además de estas formas fundamentales de estar-en-el-mundo, existe el peso de una *decisión* que el *Dasein* es obligado a tomar una vez la angustia de su finitud ha maximizado su apertura anímica, su disposición afectiva, hacia una sensibilidad de tipo existencial. Aquí el *Dasein* hace conciencia de que su estatuto ontológico depende de la pregunta por el sentido de su *Ser*, o, mejor dicho, sus posibilidades de ganarse a sí mismo o de perderse a sí mismo, dependen de esta *decisión*. La idea concreta alrededor de la que gira este trabajo es la de que toda posibilidad de una investigación por el sentido del *Ser* en *Ser y tiempo* depende de esta *decisión* entre lo *auténtico* y lo *inauténtico*, y de ella nada más.

Las formas de estar-en-el-mundo *auténtica* e *inauténtica*, y la *decisión* que media entre ambas, establecen relación sólida de triangularidad, y es sobre esta triangularidad que se fundamenta toda la posibilidad de que el proyecto de *Ser y tiempo* se realice. Los siguientes capítulos tienen como objetivo explicar en qué consiste esta triangularidad, por qué sin ella no existe posibilidad de una investigación por el sentido del *Ser* en absoluto, y por qué este es un problema que debe ser abordado fenomenológicamente.

(p.26). Siendo el *Dasein* propio aquél que es profundamente dueño y comprensor de sí mismo, y el impropio, aquél que no es él mismo, sino “uno” como “los otros”, en el sentido de “hacer lo que se dice”, y “decir lo que se hace”.

Auténtico, Inauténtico y la decisión, según Heidegger, y su relevancia en *Ser y tiempo*

Heidegger (1927) aclara en *Ser y tiempo* que el objetivo de hacer una separación entre una forma de vida *auténtica* y otra *inauténtica* no es establecer un juicio moral ni proclamar la superioridad de una frente a otra, sino llevar a cabo una mera descripción ontológica y fenomenológica que nos haga más clara la condición humana y la situación del *Dasein* frente a su historicidad y lo inevitable de su finitud.

Heidegger señala que la *inautenticidad* del *Dasein* “no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto”²⁰ (p.64). Esto es importante para evitar una interpretación errónea de estos conceptos, como si fuesen alguna clase de normativa ética. Heidegger insiste reiteradamente durante todo el desarrollo de *Ser y tiempo* que su análisis no tiene intenciones moralizantes:

Con relación a esos fenómenos no está de más advertir que la interpretación tiene un propósito puramente ontológico, y que está muy lejos de una crítica moralizante del *Dasein* cotidiano y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura”. (Heidegger, 1927, p. 186)

²⁰ *Ser y tiempo*, §. 9

Habiendo ya hecho esta importante aclaración, podemos tranquilamente establecer las separaciones conceptuales del problema. Heidegger (1927) afirma que la esencia del *Dasein* consiste en *existencia*, y por esto, “los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, propiedades que están ahí de un ente que está ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso”²¹ (p.64). La esencia del *Dasein* consiste en tener-que-ser una vez arrojado al mundo. Es en la observación fenomenológica de sus formas de estar-en-el-mundo en su “inmediatez y regularidad” (p.65)²² que se nos descubre el corazón del problema que tratamos en este trabajo: que el *Dasein*, sobre el mundo y en relación con los demás entes, tiene, tal como señala Gaos (1951) en su estructura ontológica dos modos de ser “cardinalmente fundamentales: el modo de la “*propiedad*” y el modo de la “*impropiedad*”” (p.26). O lo que es lo mismo decir: el modo de la *autenticidad* el modo de la *inautenticidad*.

En el primero, el *Dasein* se ha decidido a tomar la existencia entre sus propias manos y ha interiorizado aquello que como *Dasein* le es más propio: su finitud. Abriendo con esto camino hacia la comprensión del sentido del *Ser*. Con el segundo, la existencia del *Dasein* sobre el mundo pasa entre la pasividad y la comprensión de término medio de sus propias posibilidades.

El *Dasein* está sumergido en la voluntad colectiva del *Uno* [*Das man*] en la que él mismo es todos y a la vez es nadie. Heidegger (1927) afirma que cualquier día en la

²¹ *Ser y tiempo*, §. 9

²² *Ser y tiempo*, §. 9

vida del *Dasein*, sea por la vivencia más profunda o la más trivial²³, la voz de su conciencia expande su apertura hacia la pregunta por su finitud, haciéndole sentir su vulnerabilidad, y entonces el clásico dilema del *ser o no ser* se revela ante él, y se le hace necesario tomar una decisión como condición ineludible para continuar existiendo.

²³ Afirma Heidegger en el **§.40 de *Ser y tiempo***: “la angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona”. (p.207)

La forma de ser de lo inauténtico

La analítica existencial del *Dasein*²⁴ nos revela su constitución fundamental. Esta estructura nos permite una descripción ontológica de sus posibilidades y sus maneras de ser. Esta descripción ontológica, fundada en un puro observar fenomenológico, quiere saber principalmente quién es el ente que llamamos *Dasein* en su cotidianidad.

El *Dasein* en su cotidianidad es un *ente-óntico-ontológicamente privilegiado* por su particularidad existencial, lingüística e interpretativa: es el único ente que se pregunta por el *Ser*. Está rodeado de otros *Dasein* con los mismos privilegios y de cosas, de objetos, de *útiles* que son fabricados y ordenados por el *Dasein* de modo que su mundo tenga sentido.

El *Dasein*, sin realmente hacerse consciente de las implicaciones del hecho, está desde el inicio de su existencia sumergido en un mundo social donde apenas se distingue de los demás *Dasein*. En tanto su *estar-en-el-mundo* se configura como un estar disuelto en la comprensión impersonal del *Uno* [*Das Man*] es a la vez todos y ninguno en particular.

Mientras el *Dasein* esté sumergido en lo impersonal del *Uno* y sea como consecuencia de ello a la vez todos y ninguno en particular, se expresa en el mundo a través de la manera de ser de la *inautenticidad*. Es normal que el *Dasein* nunca se

²⁴Afirma Heidegger (1927) que, en su estadio preparatorio:

La analítica existencial del *Dasein* tiene como tema conductor la constitución fundamental de este ente, el *estar-en-el-mundo*. Su fin inmediato consiste en poner fenoménicamente de relieve la estructura unitaria y originaria del ser del *Dasein*, estructura desde la cual se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras de ser. (p. 150)

entere de esto, puesto que viene siendo nadie en la masa desde su nacimiento, y su nacimiento mismo fue precedido por un haber-sido-arrojado en el que no medió ningún acuerdo ni clarificación previa de todas las dificultades que implica para el *Dasein* su estar-en-el-mundo.

Esto significa que, la *comprensión de término medio* del Ser en la que vive el *Dasein* sumergido en la *inautenticidad* del Uno, es producto de sucesivos traumatismos ontológicos²⁵ y no parece haber más que sopor y bruma en su conciencia mientras se mueve en esta forma fundamental de Ser.

Aquí se fundamenta uno de los nudos del problema: según Heidegger, el *Dasein* no nace para decidir si desea vivir bajo lo auténtico o lo inauténtico en algún momento de su vida. El *Dasein* está ya sumergido en lo inauténtico desde su nacimiento, y ese es el fundamento mismo de su caída. El *Dasein* no tiene en su haber inicialmente decidir desde cierta clase de *neutralidad ontológica* entre lo auténtico y lo inauténtico, sino que lo que necesita decidir es si desea salir de lo *inauténtico*, donde ha estado desde siempre, para posteriormente contemplar la posibilidad de lo auténtico.

El *Dasein* tiene entonces por tarea un previo recuperarse-a-sí-mismo de lo *inauténtico*, un traerse de vuelta del Uno; con esta decisión inicial lo que recupera es la facultad auténtica de decidir. Como el *Dasein* ya está desde siempre caído, su tarea inicial es decidir si ha de recobrase de su caída. Heidegger (1927) lo hace patente afirmando que “el estar-en-el-mundo ya está desde siempre caído” (p.200). Absorbido

²⁵ El saberse arrojado, eyecto, proyectado, finito, y angustiado por el llamado de su propia conciencia los denominó como *traumatismos ontológicos* propios de la experiencia vital del *Dasein*, *traumatismo ontológico* no es un término utilizado por Heidegger, sino el producto de una reflexión personal que no da indicios de modificar conceptualmente la estructura teórica Heideggeriana.

desde siempre en lo público del *Uno*, el *Dasein* “ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-si-mismo propio” (p.193). Su condición inicial de arrojado ya ha decidido desde siempre su limitado *poder-ser-fáctico* sin su consentimiento. El *Uno* ha tomado por el *Dasein* entre sus manos sus posibilidades de *Ser*.

Este ser arrastrado sin elección por el nadie, mediante el cual el *Dasein* se enreda en la impropiedad, sólo puede revertirse si el *Dasein* se recupera explícitamente de la pérdida en el *Uno*, retornando a sí mismo. Este traerse de vuelta deberá tener empero aquel modo de ser cuya omisión había hecho que el *Dasein* se perdiera en la impropiedad. El traerse de vuelta desde el *Uno*, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, deberá llevarse a cabo como una reparación de la falta de elección. (Heidegger, 1927, p. 285)

Steiner (1978) nos ofrece una explicación simplificada pero profunda, y por lo tanto muy útil para poner en perspectiva la forma de ser del *Dasein* en la *inautenticidad*:

En la existencia inauténtica vivimos siempre con temor de la opinión de los otros, de lo que el *Uno* [o “se”] decida por nosotros, de no alcanzar las normas de éxito material o psicológico, aunque nosotros mismos no hayamos hecho nada para establecerlas o para verificar su relevancia. Este tipo de miedo

es el *Furcht*. Forma parte del flujo banal, prefabricado, del sentimiento colectivo.
(Steiner, 1978, p. 158)

Ya tenemos claro entonces que el *Dasein* con su *estar-en-el-mundo* se mueve desde siempre, a partir de su arrojamiento al nacer, en la cotidianidad del *Uno*. Vivir absorbido en esta dictadura de lo impersonal, implica para el *Dasein* desarrollar *formas originarias* de establecer y mantener relaciones con los otros *Dasein* y las cosas, relaciones de fundamento *inauténtico*.

Estas *formas originarias* de ser del *Uno* a través de las que el *Dasein* se relaciona con el mundo están según Heidegger (1927) en: (1) la habladuría, que se fundamenta en un “comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa” (p.187) y se desarrolla en medio de un hablar lo que se habla comúnmente y un hablar por el inerte y cíclico hecho de sencillamente tener algo que decir. (2) La curiosidad, que se fundamenta en una “concupiscencia de los ojos” (p.190), en un ver por ver, en una avidez de novedad nunca satisfecha y propia del chismorreo y del consumo superficial del mundo invadido por los alcances masivos de la publicidad, y (3) la ambigüedad, cuyo fundamento está en un aprehender a medias los códigos lingüísticos que nos llegan, un estado de la comunicación deficiente en el que “todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está” (p.191). El *Dasein* caído, sumido en las ocupaciones propias de la *mundaneidad del mundo*, encuentra la excusa perfecta para hacerse ajeno a la muerte, el *Dasein inauténtico* huye de la aprehensión del hecho ineludible e intransferible de su propia muerte, y ésta casi

siempre lo sorprende sin estar listo. El traumatismo del arrojamiento concluye con el traumatismo del final abrupto.

Safranski (1994) apunta que esta actitud evitatoria de la contemplación de la muerte como algo ineludible y que tiene su resorte secreto en la angustia, se exagera no tanto ante la visión explícita de la muerte, sino más bien ante “una vida que de pronto se hace presente en toda su contingencia. La angustia revela la vida cotidiana en la huida de su contingencia” (p.200). El autor apunta acertadamente, que la ontología fundamental de Heidegger, podríamos comprenderla como un intento de delimitar la relación ontológica del *Dasein* con el mundo, de modo que puedan cortársele todos caminos de huida de sí mismo de los que normalmente se vale, en tanto son propios de la *inautenticidad*.

La impropiedad es la “forma originaria” de nuestro ser-ahí, y esto no sólo en el sentido en el sentido de lo usual (ópticamente) sino también ontológicamente. Pues la “impropiedad” es un existencial, lo mismo que el “ser-en”. Nosotros siempre nos encontramos ya en una situación, en la que quedamos enteramente absortos en medio de nuestras ocupaciones. Esto ha quedado esclarecido ya en el ejemplo del “mundo circundante”, pero, naturalmente, también tiene validez en relación con el “mundo común” y con el mundo del “sí-mismo”. Esto significa: el ser- ahí no es en sí mismo “ni la mayor parte de las veces en primer lugar”, sino que está allá afuera en sus negocios y junto con los otros”. “Primeramente no “soy” “yo” en el sentido del sí mismo

propio, sino que soy los otros en la forma del *Uno*... Primeramente el ser-ahí uno y la mayor parte de las veces permanece así". (Safranski, 1994, p. 199)

Estas formas originarias de ser en el *Uno* se encuentran todas en la cotidianidad media del *Dasein* en relación intramundana con los demás entes. Este es un horizonte fenoménico importante para comprender que aquello que Heidegger denominó como lo *inauténtico* tiene su propia estructura compleja a través de la cual se expresa en el mundo.

La forma de ser de lo auténtico

Aucar (2021) argumenta que la definición de autenticidad en Heidegger tiene uno de sus antecedentes más directos en el concepto de *ser sí mismo* de Kierkegaard. En este concepto Kierkegaardiano, el sujeto se singulariza frente a la “concepción clásica del sujeto como sustancia genérica” (p.92) y adaptada a una masa. Hablamos aquí de un proyecto de individuo “cuya existencia consiste en llegar a ser quien es eligiéndose a sí a través del modo en que se relaciona consigo mismo y con lo otro que sí” (p.93). Aucar señala que En *la enfermedad mortal*, Kierkegaard (2008) afirma explícitamente: “el espíritu es el yo. Pero ¿Qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona a sí misma” (p.33). Esto significa, según Aucar, que para Kierkegaard “el existente es capaz de volverse sobre sí y elegirse” (p.93). Esta es una relación que se da justo como la relación del sujeto con el mundo en Heidegger, en el marco de la historicidad.

Comprender al sí mismo como espíritu, esto es, como un ser que elige, asume y realiza históricamente su *Ser*, relacionándose con éste, su *Ser*, significa también, comprenderlo como aquel *Ser* al cual le es posible existir de manera auténtica (o inauténtica). En efecto, a diferencia de otros seres cósmicos, el espíritu tiene la posibilidad de existir como espíritu y no está determinado a realizar una esencia prefijada. (Aucar, 2021, p. 93)

Entre 1914 y 1927, entre todas las obras a las que Heidegger se acercó, según Aucar (2021), está *O lo uno o lo otro*, *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, y probablemente algunos más. En 1923, en uno de sus cursos dictados en Friburgo, antes de su partida a Marburgo, Heidegger reconoce que varios de sus impulsos teóricos habían sido dados por Kierkegaard. El objetivo de la aclaración de este antecedente teórico es proveer al concepto de autenticidad de mayor validez documental. Cosa que nunca está de más en esta clase de proyectos.

Aucar (2021) señala que, para Heidegger, “el *Dasein* es esencialmente en cada caso su posibilidad” (p.100). Esto significa que el *Dasein*, una vez sumergido en la experiencia iniciática de la angustia, puede decantarse por un elegirse a sí mismo, propio de la *autenticidad*, ganándose, o puede hacerlo por un no elegirse a sí mismo, característico de la *inautenticidad* en la que siempre ha estado, consolidando la pérdida de sí mismo. Esto implica desde luego, la necesidad de una *decisión*.

El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera- ahí. Porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su *Ser* “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad [...] se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (Heidegger, 1927, p. 64)

El instante de la experiencia de la angustia vivida desde un estar ya sumergido en el fondo de la inautenticidad, rompe lo que Safranski (1994) llamó las *desfiguraciones*²⁶, abriendo la posibilidad del *Ser auténtico*. En esta experiencia abierta a la posibilidad de una transición, queda en evidencia lo más puramente contingente de lo que significa ser humano: la vulnerabilidad ante el mundo y el tiempo. El encuentro con lo más puramente contingente del Dasein, posibilitado por la *angustia*, le da conciencia de aquello que le es más propio: su *finitud*. La conciencia absoluta de la propia *finitud* es un *precursar* la muerte, que permite tomar la existencia entre manos, recuperándose a sí mismo. Estas formas de ser características de la conciencia de la *finitud* son el andamiaje estructural de la vida *auténtica*.

Cuando el sí mismo se repliega desde el *Uno* y vuelve hacia él, ¿adónde llega? Heidegger responde: llega a la conciencia de la condición mortal y del tiempo, al conocimiento de la inconsistencia de toda protección civilizatoria al ser-ahí, y, sobre todo, a la conciencia del propio poder-ser, o sea, a la libertad en el sentido de la espontaneidad, iniciativa, creatividad. (Safranski, 1994, p. 203)

En Heidegger, argumenta Safranski (1994), la *auténticidad* no tiene el fundamento axiológico de la acción éticamente correcta, sino el propósito de magnificar

²⁶ Desfiguraciones como distorsiones de la relación con los entes y consigo mismo propios de la experiencia ontológica inauténtica sumergida en la pasividad del *Uno*

la apertura anímica constitutiva del *Dasein* como *ser-ahí* para intensificar la profundidad de su experiencia vital. En el intercambio que Heidegger sostiene con Ernst Cassirer en Davos, Heidegger apunta que el ser humano sólo en muy pocos instantes existe en la cumbre de sus propias posibilidades. Lo ético es pues, sólo una consecuencia esperable de la responsabilidad que la conciencia de la propia finitud pone sobre las espaldas del *Dasein* una vez ha salido al encuentro con la nada.

El ser-ahí es propiamente cuando tiene el valor de establecerse sobre sus propios pies, sin confiarse a lo que Hegel llama la “eticidad substancial” del estado, de la sociedad, de la moral pública; cuando puede renunciar a las ofertas de exoneración por parte del mundo del *Uno*, y saca a flote la fuerza de recuperarse desde la “situación de perdido”; cuando ya no juega con las mil posibilidades que hay, sino que aprehende el ser posible que cada uno es.
(Safranski, 1994, p. 202)

Este es el cumplimiento definitivo del principio de insustituibilidad de la experiencia de la muerte. Aun sabiendo que todos los seres humanos seremos arrancados del mundo por la muerte, esta experiencia toca el límite en tanto nadie regresa de ella para darnos testimonio de lo que significa morir, es por tanto que ella es no sólo insustituible, sino definitiva y la más propia del *Dasein*. Ningún ente piensa su propia muerte como lo hace el *Dasein* ni rodea existencialmente la posibilidad de su muerte como lo hace el *Dasein*.

La decisión

Uno de los objetivos de este trabajo es reafirmar la importancia de la noción de *decisión* en la ontología Heideggeriana. A pesar de que el término es tratado por los biógrafos y teóricos de Heidegger, no es común un detenerse demasiado sobre este término a pesar de su importancia. De entre todos los documentos encontrados para la elaboración de este trabajo, tan sólo unos pocos dedican unas cuantas páginas a la cuestión de la *decisión*, y solamente fue encontrado un texto que dedica la totalidad de su desarrollo a esta cuestión.

¿En qué se fundamenta mi afirmación de la importancia capital de este concepto y la necesidad de abordarlo con más cuidado cuando se considera la ontología Heideggeriana? En una cuestión concreta pero crucial: en que, sin decisión, sencillamente no hay paso a la posibilidad de la pregunta por el sentido del *Ser*, y esta última es la cuestión central por la que Heidegger se pregunta en *Ser y tiempo*. A esta *decisión*, se le nombra de otras distintas formas: *elección*, *resolución*, etc. Pero atañe al mismo asunto: a la necesidad ineludible de decidirse por el propio poder-ser frente a la dictadura del *Uno* [*Das man*]

Una vez la apertura del *Dasein* se ha encontrado con esta *decisión*, entonces necesita poder elegir para que su existencia pueda continuar. De lo contrario, la existencia del *Dasein* desde el punto de vista ontológico se encuentra estancada; aún con el presentimiento de su finitud, pero sin poder acceder a la apropiación de sus posibilidades más propias, sin enfrentar la *angustia* y el temor propios del encuentro con la cuestión. Una vez *arrojado* al mundo – es decir, una vez situado en la existencia – la noción de *decisión* ya circunda la vida del *Dasein*. Su *estar-en-el-mundo* queda

siempre ya marcado por una disposición inicial en la que la *inautenticidad* prevalece: no es el *Dasein* quien elige, sino que, desde el inicio, el *Uno* ocupa el lugar de su propia *decisión*, absorbiéndolo en la cotidianidad media sin su consentimiento. Más adelante en la vida, una vez la *angustia* aparece (si es que lo hace) entonces por segunda ocasión el *Dasein* se cruza con la *decisión*, esta vez para hacer uso más o menos lúcido de ella. Así lo propone Heidegger (1927) en el § 54 cuando señala el “ser arrastrado sin elección por el nadie” (p.285) por medio del cual el *Dasein* ya ha quedado desde el inicio enredado en la *inautenticidad*. En el marco de este problema, podríamos decir que el *Dasein* depende en su totalidad de una *decisión* frente a la que por lo menos en el inicio de su existencia, no tiene nada qué hacer.

El traerse de vuelta desde el *Uno*, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo propio, deberá llevarse a cabo como una reparación de la elección. Pero reparar la falta de elección significa elegir esa elección, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo. Al elegir la elección, el *Dasein* se posibilita a sí mismo por primera vez su poder-ser propio. (Heidegger, 1927, p. 285)

El *Dasein* que se ha resuelto, que ha decidido redefinir su estatuto ontológico hacia lo auténtico, “se libera para su mundo” (p.313). No significa esto que el *Dasein* decidido por la autenticidad se desliga del mundo de los entes y se pierde en cierta clase de luminosidad del *Ser* que lo pierde para el mundo. Es de hecho, todo lo

contrario. Quien ha aprehendido sus posibilidades más propias decidiéndose por lo auténtico de su constitución ontológica, puede poner toda su conciencia y apertura ahora lúcida en la relación con los demás entes, puesto que la angustia ya no se presenta como disruptor de su vida y sus relaciones.

En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el *Dasein* resuelto se libera para su mundo. 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 anticipante y liberadora. El *Dasein* resuelto puede convertirse en “conciencia” de los otros. Del modo propio del ser-sí-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el *Uno* y en lo que él pueda emprender. (Heidegger, 1927, p. 313)

Grasset (2012) opina, con respecto a la cuestión de la existencia en Heidegger, que su “analítica sólo podrá abrir la totalidad del fenómeno de la existencia si tematiza el fenómeno de la resolución, por medio del cual el *Dasein* accede a la cabal comprensión de sí resolviéndose a ser “sí-mismo”” (p.17).

Esto nos viene a decir que la *decisión*, no es sencillamente un modo propio de existencia, sino que viene a ser además el puente crucial entre el *Dasein* y la conciencia de su finitud previa a una aprehensión del sentido del *Ser* del ente.

La posibilidad del aprehender el sentido del *Ser* del *Dasein* se fundamenta en una *decisión* hecha por un *Dasein* que, ya tomando su existencia entre sus propias manos, se arroja a preguntar libremente. Grasset (2012) afirma que esto es posible en la medida en que el *poder-preguntar* se fundamenta en un *poder-decidir*.

El *poder-preguntar*, siguiendo los razonamientos de Grasset, sólo es posible porque al *Dasein*, en el fondo de su *Ser*, tiene la posibilidad de que le sea dado decidir sobre el curso de su existencia, una existencia que es, ante todo, relación con el *Ser*, un preocuparse por él, un tener una idea vaga de él incluso, cuando se vive en una comprensión del *Ser* de término medio.

Tal como fue mencionado antes: al *Dasein* en esta cuestión, no le es dado decidir de manera neutra entre lo *auténtico* y lo *inauténtico*. Lo que le corresponde es decidir si está dispuesto a tomar las riendas de su propia existencia y recuperarse a sí mismo de entre lo *inauténtico*, en donde siempre ha estado, porque el *Uno* ha tomado esa decisión ya por él una vez fue arrojado al mundo sin su consentimiento.

Lo que la *decisión* plantea es una apropiación que rompe con una ya establecida dictadura del *Uno* [*Das man*]. Esta interpretación aunada a la de Safranski, nos da a entender que el evento existencial de la *decisión*, para cada individuo ya encarado a la angustia, es tan insustituible como la muerte misma. Safranski (1994) afirma que, si Heidegger tuviese que resumir la cuestión de la decisión en una frase, seguramente diría: “decídate tú mismo y no permitas que nadie asuma en tu lugar la decisión, y, con ello, también la responsabilidad” (p.203).

Vattimo (1985) afirma que a la voz de la conciencia que funda la angustia “sólo se puede escuchar respondiéndole” (p.53). Este *responder* implica unos primeros pasos en un *salir del anonimato* del *Uno* para finalmente decidirse por lo *auténtico*.

Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inautenticidad: pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al futuro propio, asume (reconociéndola por primera vez) su propia culpabilidad, en la cual se encuentra ya sumida desde siempre y de la cual debe salir. El *Ser* lanzado como ser culpable es el pasado del *Dasein*. Por cuanto, según vimos, la decisión anticipante posibilita como posibilidades verdaderas las posibilidades efectivas; ella hace ver concretamente tales posibilidades, es más, hace que se presenten al *Ser*. (Vattimo, 1985, p. 54)

La necesidad de la *decisión* es la evidencia definitiva, en medio del estar proyectado entre los otros en la medianía, de que desde siempre²⁷ el *Dasein* no ha sido él mismo y sigue sin serlo. Steiner (1978) afirma que en tanto la medianía garantiza que nunca podamos vivir nuestra existencia bajo nuestros propios términos, es que el otro se convierte en un elemento coercitivo para el *Dasein*. Ahora que hemos tratado apropiadamente cada uno de los conceptos por separado, pasaremos a exponer la relación triangular entre ellos.

²⁷ “Desde siempre”, quiere decir entonces, desde el arrojamiento al mundo, desde el nacimiento.

Qué es la “triangularidad” y por qué es relevante para la investigación por el sentido del ser en *Ser y tiempo*

La propuesta central de este trabajo, y la que constituye mi aportación personal a la investigación, sostiene que, entre la noción de *auténtico*, *inauténtico* y *decisión*, se forma una estructura conceptual de relación inseparable a la que denomino *triangularidad*. La *triangularidad*, en el marco de este estudio, se delimita conceptualmente como una relación recíproca y dinámica de definición y necesidad. Cada uno de los vértices de esta triangularidad – *auténtico*, *inauténtico* y *decisión* - exige la presencia y definición de los otros dos para adquirir sentido dentro de la estructura de la analítica existencial del *Dasein*.

Esta relación sinérgica entre los tres conceptos es el fundamento y condición de posibilidad del problema central de *Ser y tiempo* como obra total: la pregunta por el sentido del *Ser*. Esta no es pues, una estructura arbitrariamente yuxtapuesta, sino una pieza fundamental en el andamiaje ontológico de *Ser y tiempo*, donde se demuestra a través de su desarrollo que la realidad de la forma de ser del *Dasein auténtico* sólo puede llegar a dimensionarse y comprenderse frente a la realidad y la vivencia de una forma de ser *inauténtica* desde siempre ya establecida²⁸.

Sin la conciencia de esta vivencia, la *decisión* como posibilidad de aprehender las posibilidades más propias desaparece, y por lo tanto cualquier puente de conexión a la pregunta por el *Ser* que sólo es posible a través de un decidirse por la vida auténtica.

²⁸ Desde siempre, como se mencionó anteriormente, hace referencia a que el *uno* ha decidido por el *Dasein* desde su arrojamiento (nacimiento) su forma de ser sobre el mundo inauténtica.

Esta relación recíproca de triangularidad, en tanto fundamento que sostiene la posibilidad del problema central de *Ser y tiempo*, es del todo indispensable. Su cualidad de indispensabilidad se fundamenta a su vez como acabamos de demostrar, en su carácter recíproco, interdependiente y constitutivo.

Steiner (1978) intuye esta relación de triangularidad cuando define la relación entre lo *auténtico* y lo *inauténtico* como una *dualidad decisiva*, implicando sutilmente con este calificativo una relación funcional y recíproca entre las tres nociones.

Nos hallamos ante una distinción decisiva en el pensamiento heideggeriano y en la repercusión de este pensamiento en la sensibilidad moderna: es la distinción entre una condición auténtica (“propia”) y una condición falsa de la vida humana. A continuación, Heidegger comienza a configurar y a profundizar esta *dualidad decisiva*: el *Dasein* inauténtico (“impropio”) no vive según él mismo sino de acuerdo con cómo vive el “Uno”. Estrictamente hablando, apenas vive. “Es vivido” en un andamiaje vacío de valores impuestos, anónimos. (Steiner, 1978, pág. 157)

Teniendo en cuenta este antecedente histórico, podríamos afirmar que la triangularidad propuesta en este trabajo no es de ninguna manera alguna clase de artificio teórico sin fundamento, sino una revalorización y reestructuración necesaria de una intuición que ya existía. El concepto de *triangularidad* propuesto en este trabajo,

tiene uno de sus antecedentes fundamentales en la metodología investigativa de Henri Lefebvre (1975) en su texto *Hegel, Marx, Nietzsche o el reino de las sombras*.

En este texto, Lefebvre afirma que, a pesar de que también existen otras estructuras de tipo dual que han sido relevantes a través de la historia, el occidente europeo también parece fundamentar muchas de sus construcciones simbólicas y filosóficas bajo principios trádicos.

Esto parece tener un antecedente a su vez de vieja data y que puede rastrearse incluso desde oriente y no sólo en occidente: el Osiris, Isis, Horus Egipcio, El Anu, Enlil y Enki mesopotámico, el Visnú, Shiva y Brahma Hindú, El bueno, bello y verdadero Platónico, El júpiter, Juno y Minerva Romanos, El padre, hijo y espíritu santo cristiano, La purga, Iluminación y unión medievales, la sal, el azufre y el mercurio alquímicos, etc.

Lefebvre afirma que este marco hermenéutico puede ser aplicado también a los sistemas de la tradición filosófica, y se propone encontrar sus propias tríadas en las propuestas filosóficas de Hegel, Marx y Nietzsche, y de hecho no le es muy difícil lograrlo: en Hegel, la ya conocida estructura de choque de contrarios para una posterior superación encaja perfectamente en este principio, en Marx, en la dinámica fundamental entre las fuerzas productivas, las relaciones de producción y sus inacabables efectos sobre la superestructura, y en Nietzsche, la encontró en las tres transformaciones sin las que sería del todo imposible la conocida transvalorización de los valores. Estas no son las únicas triadas que Lefebvre encuentra en los sistemas de estos pensadores, sino que encuentra múltiples sistemas de tríadas en los mismos. Afirma Lefebvre en su texto:

El occidente europeo parece abocado al pensamiento triádico o trinitario. Y desde muy temprano, si creemos en las investigaciones de los prehistoriadores y antropólogos. Muy pronto, es decir, desde la fijación al suelo, con la constitución de una agricultura estable y de las aldeas, de esas grandes migraciones que se desencadenaron durante largos siglos por Europa. Los griegos pensaban ya por tríadas: el azar, la voluntad, el determinismo. (Lefebvre, 1975, p. 42)

Es cuando menos, llamativo que la intuición de Henri Lefebvre acerca del pensamiento triádico – o trinitario – al parecer no haya encontrado un desarrollo sistemático posterior extendido dentro la tradición filosófica. Dada su evidente versatilidad, este esquema podría aplicarse a la historia de la filosofía como un método de lectura que simplifique la comprensión de los sistemas. En efecto, la historia de la filosofía ofrece múltiples configuraciones triangulares: en Platón, la tríada razón-ánimo-apetito; en Agustín, memoria-atención-expectativa; en Comte, el desarrollo sociológico a través de lo teológico, lo metafísico y lo positivo; en Mircea Eliade, la estructura cosmológica cielo-tierra-inframundo. Así mismo, la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer se fundamenta en una relación triangular entre el mito, el lenguaje y el pensamiento simbólico establecida en su obra *Filosofía de las formas simbólicas*. Una investigación más amplia permitiría reconstruir una genealogía del pensamiento triádico en Occidente, mostrando su fecundidad hermenéutica frente a la unilateralidad de esquemas puramente lineales.

La idea de este trabajo surgió con la pregunta: ¿Qué pasaría entonces, si intentásemos identificar la posible existencia de tríadas en la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger?²⁹ El resultado fue, en efecto, la identificación de distintas tríadas que orbitan alrededor de la *tríada fundamental* formada por lo *inauténtico*, lo *auténtico* y la *decisión*. Le denomino *triangularidad fundamental* porque es la que permite que todas las demás triangularidades existan, de la que se desprenden todas las demás triangularidades dentro del marco de la obra *Ser y tiempo*, pero este trabajo se ha limitado a tratar tan sólo la *triangularidad fundamental* entre lo *inauténtico*, lo *auténtico* y la *decisión*.

En *Ser y tiempo*, *auténtico*, *inauténtico* y *la decisión*, es la triangularidad madre, aquella de la que se desprenden y a partir de la cual se descompartimentalizan otras múltiples triangularidades. Conuerdo con Lefebvre y su afirmación de que existe cierto misterio histórico que parece ordenar nuestras construcciones culturales, religiosas y simbólicas en dualidades y tríadas. Me reservo por ahora de adentrarme en tal misterio en este trabajo, principalmente por cuestiones de extensión, y me limito a beneficiarme de su continuidad histórica y apoyarme en él para darle justificación y solidez conceptual a mi propuesta. Mi afirmación de la importancia de la *triangularidad* en *Ser y tiempo* entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión* se fundamenta en tres premisas que serán ampliadas inmediatamente:

²⁹ “Tríada” y “Triangularidad” significan lo mismo, se usa el término “tríada”, porque fue el que Lefebvre utilizó en su obra, pero cuando decimos “triangularidad”, en realidad me refiero a exactamente el mismo asunto.

- A) Sin triangularidad no hay paso alguno a la investigación por el sentido del *Ser*
- B) La existencia y definición de uno de los conceptos de esta triangularidad, inmediatamente crea la existencia y definición del otro
- C) No podemos plantear una dualidad como la de lo *auténtico* e *inauténtico* sin terminar aludiendo a la necesidad de una *decisión* entre ambas.

La revisión cuidadosa de la estructura lógica de la analítica existencial del *Dasein* permitirá concluir a quien se adentre en ella que estas premisas están directamente relacionadas con dicha analítica y pueden enmarcarse de forma coherente dentro de su estructura.

Martin Heidegger nunca utiliza el término *triangularidad* en *Ser y tiempo*, es necesario establecer claridad en el hecho de que el concepto de *triangularidad*, viene a ser la intención de aporte personal y de trabajo hermenéutico-interpretativo. Este concepto, desde luego que no es una creación propia ni un término arbitrario desde ningún punto de vista. Este tiene antecedente en el trabajo hermenéutico de Henri Lefebvre y su señalamiento sobre el hecho de que una buena parte de nuestras construcciones culturales, simbólicas y filosóficas en nuestra historia se configuran en dualidades y tríadas. Lo que se presenta aquí es el resultado de la aplicación de un marco interpretativo preexistente³⁰ sobre la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

³⁰ El de las tríadas de Lefebvre

A) Sin triangularidad no hay investigación por el sentido del ser.

El problema central de *Ser y tiempo* es la pregunta por el sentido del ser.

Lozano (2004) complementa de manera explicativa la pregunta original afirmando que cuando se pregunta por el *Ser*, Heidegger se pregunta “por el sentido de aquello que determina a los seres como seres y hace posible que sean entendidos, por el sentido de la capacidad de encontrar sentido a todo lo que existe” (p.197). La pregunta por el sentido del *Ser*, en tanto ha venido haciéndose de forma incorrecta desde los tiempos de Aristóteles hasta la actualidad, necesita ser reevaluada y reestructurada en su forma y en su método.

Con Heidegger nace una analítica existencial que abre la puerta incluso a estructuras lingüísticas completamente nuevas, teniendo en cuenta que abordamos un problema desde el principio descuidado, y, por lo tanto, nuevo en muchos sentidos. Lo que Heidegger denominará la analítica existencial del *Dasein* nos develará su estructura existencial. En tanto la primera constituye condición de posibilidad de la segunda, el *Dasein* sale al encuentro con la triangularidad en el marco de su cotidianidad.

Cualquier situación, puede ser esta trascendente o trivial, deja al descubierto al *Dasein* en su vulnerabilidad existencial. Esta vulnerabilidad frente a la conciencia de su finitud, impulsada por la angustia, revela la triangularidad ante la apertura anímica compungida del *Dasein*.

En este punto, afirma Castro (2007) la influencia del *Uno* sobre el *Dasein* desde siempre como una *función tranquilizadora*, de *aligeramiento* de la existencia, “para que

se haga fácil” (p.4) queda en entredicho para el *Dasein*, y aparece la necesidad de la *decisión* como requerimiento indispensable para continuar con la existencia. Lo que quiere ponerse en evidencia con esta explicación, es que la aparición de la triangularidad ante la conciencia del *Dasein*, es un requerimiento indispensable para que luego este pueda pasar, mediado por una *decisión* por lo *auténtico*, a la pregunta concreta por el sentido del *Ser*.

Esta triangularidad sirve como puente de acceso entre el *Dasein* y la pregunta por el *Ser*. Si la triangularidad desaparece, el puente se derrumba. Sin la estructura ontológica que permite al *Dasein* transitar desde la medianía *inauténtica* hacia la apropiación *auténtica* de su existencia, el problema fundamental desaparece, y queda sellado el acceso a la pregunta misma por el sentido del *Ser*.

La *autenticidad*, la *inautenticidad* y la necesidad de una *decisión* en constante tensión interna son el fundamento mismo de la posibilidad de la comprensión del sentido del *Ser*. Esta tensión está siempre latente y su realización depende de un acto plenamente existencial de la más pura apropiación por parte del *Dasein* de las riendas de su existencia, de lo que le es más propio: su finitud. En el fondo, a lo que Heidegger llama la *decisión* es a la posibilidad de direccionar la apertura del *Dasein* hacia la comprensión del *Ser* del ente, y es por ello que cualquier probabilidad que tiene el *Dasein* de preguntarse seriamente por su *Ser*, depende del encuentro con esta triangularidad.

B) La existencia y definición de uno de los conceptos de esta triangularidad, inmediatamente crea la necesidad de existencia y definición del otro.

En el entramado conceptual de *Ser y tiempo*, la noción de lo *inauténtico* no puede comprenderse de forma aislada. Formular lo *inauténtico*, entendido como una forma estructural de ser del *Dasein* en la que siempre ha estado sumergido, a través de la cual ha venido recorriendo un camino existencial ya delimitado por el *Uno*, trae consigo inevitablemente el fantasma de lo *auténtico*. Esto porque, es evidente que, si el *Dasein* comienza a verse a sí mismo como un ente que hasta cierto momento de su existencia vivía a través del imperativo dictatorial del *Uno*, es natural, y atiende a un orden lógico, asumir que este se preguntará: “Si hasta ahora he vivido mi existencia a través de principios ajenos, ¿entonces existe la posibilidad de adueñarme de mi propia existencia? ¿Existe algo más allá de lo que se me ha dicho que soy? ¿Qué es el *Ser*, y qué puedo ser yo, más allá de lo que se me ha enseñado desde siempre que son los límites de mi *Ser*? ¿Si he venido existiendo de forma inauténtica, esto significa entonces que existe una forma de vivir auténtica?”.

Con la premisa propuesta en este subtítulo, se quiere sostener desde una interpretación propia y nacida de la reflexión sobre la forma de ser *inauténtica* que hemos venido tratando, que *La curiosidad*, que es en sí misma una manera estructural de ser del *Dasein inauténtica* según Heidegger, una vez el *Dasein* ha tomado conciencia de cómo ésta opera en su estructura existencial, se le muestran nuevas posibilidades; y puede, a partir de una *decisión*, redireccionar su apertura de la dispersión que caracteriza su curiosidad hacia la apropiación de sí. Esta afirmación va

en consonancia con la de Arrese (2011) cuando sostiene que, en la estructura ontológica heideggeriana, la voz de la conciencia viene a ser “la instancia que permite la transición desde una existencia inauténtica, propia del estado de caída, al de la existencia auténtica, propia del estado de resolución, donde el *Dasein* puede proyectarse desde sí mismo al futuro” (p.119).

Aunque no podría decir que concuerdo del todo con la afirmación de Arrese, que establece que Heidegger con esto propone una “ética de la autenticidad”, teniendo en cuenta que en distintos apartados del *Ser y tiempo* Heidegger insiste en que su propósito no es axiológico, sino fenoménica y ontológicamente descriptivo, el enlace que construye entre la voz de la conciencia y resolución (*decisión*) resulta útil para respaldar la propuesta aquí desarrollada.

Una vez la curiosidad positivamente direccionada, ha dejado en claro para el *Dasein* que existe una forma de existencia *auténtica* que se contrapone a la *inauténtica* en la que siempre ha estado sumergido, entonces surge también espontáneamente la necesidad de una *decisión*, puesto que es imposible que la existencia siga siendo igual luego de semejante descubrimiento ontológico.

C) La dualidad entre lo auténtico e inauténtico crea la necesidad de una decisión

González (2013) describe de manera sintética y a la vez efectiva la situación fundamental de la ejecutividad del *Dasein* en la cotidianidad cuando afirma que “a partir de su estado de arrojado y de su facticidad, la comprensión del mundo del *Dasein* se articula sobre el mundo, sobre sí mismo y sus elecciones (p.13). Esto viene a reafirmar y corroborar mis afirmaciones iniciales sobre la importancia capital de la *decisión* sobre la estructura ontológica del *Dasein*. González continúa su argumento resaltando el hecho de que, en tanto fáctico, el *Dasein* tiene una necesidad inherente de asumir ciertas posibilidades mientras ineludiblemente, renuncia siempre a otras. González apuntala su visión del asunto anotando que la “comprensión del *Dasein*, en tanto abre un elenco de posibilidades que él puede asumir o no, tiene la estructura esencial del proyecto (entwurf), el cual debe entenderse como la condición de posibilidad de cualquier decisión o elección bosquejada a futuro” (p.13).

En la analítica existencial de *Ser y tiempo*, pensar lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión* como regiones separadas por alguna clase de frontera fija sería un despropósito interpretativo que simplifica en exceso la complejidad de la existencia fáctica del *Dasein*. Estas modalidades del *Ser* se interpenetran y se transforman continuamente. La existencia es, en ese sentido, un campo dinámico y no un mapa con límites inamovibles.

Una vez el *Dasein* ha visto ante su conciencia aparecer la posibilidad de una existencia *auténtica*, ampliando significativamente sus horizontes de sentido, entonces le es completamente necesario tomar una decisión, de lo contrario, su existencia como

individuo no puede continuar³¹, porque queda existencialmente paralizado, permanece disipado en lo impersonal del *Uno*, y por ende es incapaz de tomar acciones que le permitan apropiarse de su propia existencia e individualizarse con respecto al *Uno*.

Es por ello que es técnicamente imposible aludir a conceptos que se revelan absolutamente existenciales y prácticos como lo *auténtico* y lo *inauténtico*, sin que se cree automáticamente una imperiosa necesidad de una *decisión*. En la medida en que aparece la necesidad imperiosa de una *decisión*, es que es posible el fundamental *hacerse-cargo* nacido de la comprensión del *Dasein* de *su ser-culpable* esencial. Sin esto, sería imposible a su vez su propio *precurso* la muerte.

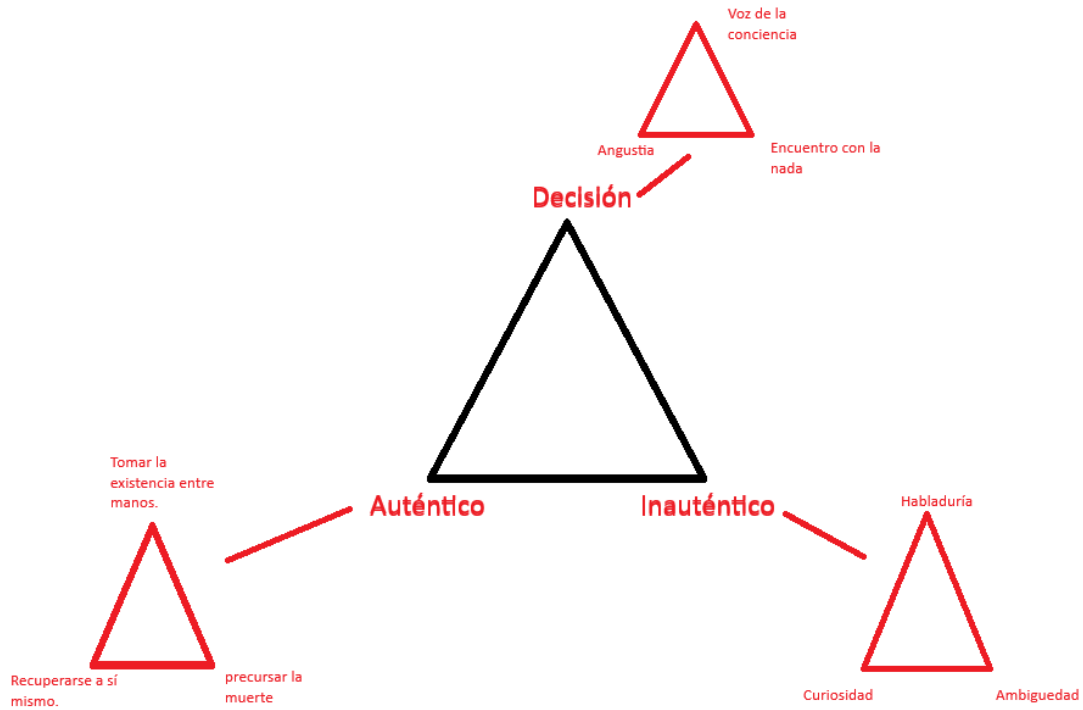
El adelantarse hace al *Dasein* venidero en forma propia, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el *Dasein*, en cuanto ente, ya viene siempre hacia sí, es decir, es venidero en su ser mismo. La resolución precursora comprende al *Dasein* en su ser culpable esencial. Este comprender quiere decir hacerse cargo, existiendo, del ser-culpable, ser el fundamento arrojado de la nihilidad. Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el *Dasein* ser en forma propia como él ya siempre era (Heidegger, 1927, p. 341)

³¹ Cuando se afirma que la existencia del *Dasein* por falta de una decisión “no puede continuar”, no se refiere desde luego a una parálisis en sentido literal. Porque desde luego y obviamente, los días continúan pasando en su existencia, a lo que se refiere esta noción, es a que, los días siguen pasando mientras se está atrapado en lo impersonal del uno, en un estar disperso en una identidad indeterminada y colectiva que en ningún caso puede ser la propia.

Quien rehúsa decidir, rehúsa hacerse cargo de su *ser-culpable*, de su *estar-desde-siempre-caído*, y por tanto queda atrapado y paralizado en el *Uno*. La *decisión*, por consiguiente, no es sencillamente un “tercer término” en esta triangularidad, sino la condición misma que articula la tensión de la triangularidad.

Se presenta en el siguiente apartado, una explicación gráfica de cómo la relación entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión* es en *Ser y tiempo* es la *triangularidad* fundamental, teniendo en cuenta que es de cada uno de los elementos de esta *triangularidad* inicial que se descompartimentalizan triangularidades secundarias. A pesar de que esta monografía se enfoca en la *triangularidad* fundamental, es importante mencionar como antecedente que posteriores desarrollos en el futuro pueden ser hechos sobre estas triangularidades secundarias.

Gráfica de la triangularidad



Nota. Elaboración propia. Representación gráfica de la *triangularidad* fundamental entre lo *auténtico*, lo *inaauténtico* y la *decisión* en *Ser y tiempo*, y de cómo de esta *triangularidad* fundamental se desprenden triangularidades secundarias.

Este es un problema que debe ser tratado por el método fenomenológico

Por curioso que parezca, la lectura de la propuesta metodológica en los primeros apartados de *Ser y tiempo* también nos revela su propia triangularidad. Heidegger propone tres ópticas fundamentales a través de las cuales debe ser estudiado el problema del sentido del *Ser* en *Ser y tiempo*: la ontológica, hermenéutica y la fenomenológica. La revisión del flujo de trabajo propuesto de cada una de las ópticas revela también una relación de reciprocidad y necesidad entre las tres, creando una nueva triangularidad entre la ontología, la hermenéutica y la fenomenología.

Para Heidegger, “destacar el *Ser* del ente y explicar el *Ser* mismo, es la tarea de la ontología” (p.47). Pero, el método de la ontología, en tanto se pregunta por los entes, es insuficiente si no los ve a través de su historicidad y su cotidianidad. La necesidad de ver al *Dasein* a partir de su cotidianidad, implica un tener que verle en confrontación diaria con las cosas, en la vida fáctica. Aquí se establece una necesidad de enlazar la ontología, que estudia a los entes, con la fenomenología, que evaluará la conciencia del *Dasein* ante las cosas mismas.

Con la pregunta conductora por el sentido del *Ser*, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se

comprenda a sí misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una concepción metodológica. (Heidegger, 1927, p. 48)

Para Heidegger, la fenomenología es la ciencia del ser ente. Una ontología fundamental, debería tener como preocupación central el *Dasein* en tanto *ente-óntico-ontológicamente privilegiado*. De aquí se desprenderá necesariamente que el método descriptor que utiliza la fenomenología, que a su vez está apoyado en la ontología, es el de la interpretación. Es decir, que la fenomenología ontológica del *Dasein* es inevitablemente hermenéutica. En este punto podríamos fácilmente afirmar que, entre la ontología, la fenomenología y la hermenéutica en *Ser y tiempo*, se establece también cierta clase de triangularidad metodológica.

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste surge y en el que, a su vez, repercute (Heidegger, 1927, p. 58)

Esta triangularidad, tal como la triangularidad entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión*, parece seguir una lógica de mutua necesidad y definición. Es decir, que en el marco de la analítica existencial del *Dasein*, una óptica necesita de la otra para poder garantizar su relevancia y para ver al *Dasein* claramente en su cotidianidad.

Puesto que no es el propósito de este trabajo concentrarse en la triangularidad metodológica, sino en la conceptual entre lo *inauténtico*, lo *auténtico* y la *decisión*, se quiere meramente afirmar a modo de dato complementario que esta triangularidad también existe y ya está.

Continuaré con la exposición centrándome en el método fenomenológico exclusivamente, para sostener por qué, si bien ninguna de las tres metodologías es más importante que la otra, sino que se mantienen en relación de importancia recíproca, sí es necesario partir del entendimiento de que sí existe un orden en el que ontología y hermenéutica están contenidas dentro de la fenomenología, y por tanto, es a través de esta última que nos enfrentaremos de forma más amplia y satisfactoria a la cuestión de la triangularidad.

La fenomenología Husserliana y Heideggeriana como método para abordar este problema.

Este capítulo final tiene un propósito: argumentar que el problema de la triangularidad, tal como el problema fundamental de *Ser y tiempo*, atañe por igual a la existencia fáctica del Dasein y a su constitución ontológica. Es por ello que la fenomenología en sus vertientes Husserliana y Heideggeriana, son las más adecuadas a esta cuestión. En tanto este es un problema que debe poner en evidencia cómo el Dasein dispone su conciencia frente a los fenómenos tal y como se presentan, no necesitamos aquí de una concepción de mundo que relativice la conciencia³² del Dasein hacia algún lugar, sino que nos deje ver las sutilezas de su apertura y de su intencionalidad tal como ellas se dan en el mundo. La aplicación de nuestro método en esta cuestión debe por lo menos hacer un esfuerzo por suspender los juicios del intelecto (ἐποχή) de modo que los mecanismos de la triangularidad puedan ser vistos de manera patente. Aquí la fenomenología, como asegura Montiel (2016) “no tiene una función explicativa de la realidad, su misión es eminentemente descriptiva” (p.211).

Montiel (2016) afirma también en su texto *De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica*, en concordancia con la intención de este trabajo, que “la relevancia de este tema va mucho más allá de la mera posición metafísica de estos pensadores³³, porque la cuestión del Ser no es una cuestión aislada y ajena a la vida del hombre” (p.205).

³² Relativización como una concepción teórica que entrañe alguna clase de juicio que rompa con el principio de epojé.

³³ Husserl y Heidegger.

Utilizar como método para esclarecer el problema de la triangularidad la fenomenología reflexiva de Husserl, a su vez que la fenomenología existencial de Heidegger, nos permite comprobar que la triangularidad tiene efectos sobre la existencia del Dasein en un doble nivel: óntico y ontológico. Óntico porque el recuperarse-a-sí-mismo propio de la *decisión* por lo *auténtico* implica un cambio significativo en la manera en la que el Dasein se relaciona con los demás entes en la vida fáctica, porque no toma parte en la misma forma ya de la *habladuría*, la *ambigüedad* ni la *curiosidad* que caracterizan al *Uno* para ir en pos de sí mismo, y ontológico, porque su disposición anímica se ha redireccionado hacia la conciencia de su propia finitud, de modo que su sentido del uso de su tiempo sobre la existencia ha quedado reconfigurado y resignificado. Tanto el *ir a las cosas mismas* de Husserl, como el *ir al ser mismo* de Heidegger³⁴, son fundamentales para reconocer cómo opera la triangularidad en la existencia fáctica del Dasein y en su constitución ontológica.

Si bien como dice Montiel (2016) “la conciencia nunca se encuentra vacía, vale decir sin intuiciones fenoménicas” (p.209) con la aparición de la triangularidad en la conciencia del *Dasein*, es prudente afirmar que los contenidos o *intuiciones de la conciencia*³⁵ que facilitan el ciclo constante entre *noesis* y *noema*³⁶ adquieren un nuevo

³⁴ Este salto ontológico que existe entre un método fenomenológico y otro lo describe muy bien Montiel (2016) cuando afirma que “Husserl describe con la ayuda de su método la manifestación de las cosas mismas, mientras que Heidegger abre interpretativo-comprensivamente el ser del Dasein. El lema ontológico de Husserl es “ir a las cosas mismas” mientras el de Heidegger consiste en “ir al ser mismo” (p.201)

³⁵ Las intuiciones fenoménicas son las vivencias del mundo aprehendidas en la conciencia, o en palabras de Montiel (2016), quien a su vez cita a Husserl, “La fenomenología en las investigaciones lógicas viene asumida por Husserl como “una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento” (p.290). Estas vivencias son intuiciones fenoménicas, aprehendidas en la conciencia” (P.206)

³⁶ En consonancia con la definición de Montiel (2016) “La “noesis” es el acto mismo del pensamiento, mientras que la “noema” es el contenido del pensamiento” (p.211)

sentido: están más abiertos a no sólo ver los entes en su crudo estado de útiles o de *Dasein* que están-ahí, sino que también este *Dasein* está ahora abierto a preguntarse por el fundamento ontológico de todo lo que se presenta ante su conciencia. Si el *Ser* como fundamento es lo más cercano a la realidad última, o a la ἀλήθεια como desocultamiento de lo que antes tan sólo se manifestaba, entonces la fenomenología, que nos permite ver los fenómenos tal y como se presentan, no sólo es adecuado al tratamiento de la triangularidad, sino completamente necesario, esto en tanto que la triangularidad es el puente de conexión entre el *Dasein* y la pregunta explícita por el *Ser*³⁷. Si bien uno de los objetivos de la fenomenología como método es este comprender reflexivo-husserliano que es un direccionar la intencionalidad de la conciencia hacia el fenómeno en pos de una ἐποχή, esa reducción fenomenológica, de la mano del factor existencial que Heidegger aporta a la fenomenología, lleva la intuición fenoménica hacia la pregunta por su fundamento ontológico, es decir, por el *Ser* del fenómeno. Esto es lo que Severino (1987) caracterizó como un dejar-ver, propio de la ἀλήθεια y la φαίνεσθαι propuestas por Heidegger en *Ser y tiempo*:

En Heidegger lo que de entrada se presenta como método fenomenológico se considera también válido como relación entre el sentido no metafísico del ser y el ente. En efecto, si “fenomenología” significa dejar ver y por lo tanto dejar ser al ente que se manifiesta, la fenomenología vuelve a proponer como método filosófico – y esto de forma refleja – la relación auténtica

entre el ser y el ente, donde el *Ser* es justamente el dejar ver y dejar ser al ente.
(Severino, 1987, p.232)

Montiel (2016) hace distinciones cruciales entre el método fenomenológico Husserliano y Heideggeriano, que nos son útiles para afirmar por qué ambos son fundamentales para la comprensión del problema de la triangularidad. En el caso de Husserl:

La conciencia juega un rol fundamental (...) porque en ella se perciben los fenómenos. Esto significa que sin conciencia simplemente no existiría ningún tipo de conocimiento, por lo tanto, ella es la fuente por excelencia de todo tipo de percepción interna y, por consecuencia, de toda cognición. (Montiel, 2016, p. 207)

El discurrir de la existencia del *Dasein* entre los útiles y los demás *Dasein* tiene vital importancia en este asunto, puesto que es en algún momento cualquiera de este estar entre los entes, sumergido en la *inautenticidad* de la cotidianidad media, o como diría Heidegger (1987) justamente “cuando nos rodea la tenaz trivialidad como un terreno yermo” (p.11), la experiencia iniciática de la angustia se presenta ante la conciencia. Es en esta angustia en la que el *Dasein* ve de forma clara su propio huir de sí mismo, propiciando la aparición de la pregunta por la posibilidad de la vida *auténtica* y por consecuencia, la apertura ontológica y la necesidad de una *decisión*. Es aquí

donde necesitamos dar el salto de continuidad que Heidegger promueve con respecto a la fenomenología reflexiva Husserliana para extender el entendimiento del problema. Montiel (2016) hace evidente la particularidad del método Heideggeriano cuando afirma que al *Dasein*, ya abierto ante la angustia impulsada por la recién abierta conciencia de su finitud, se le hace evidente que:

El *Dasein* contemporáneo huye de sí mismo al desentenderse de su propia existencia, de su propio *Ser*; meditar sobre el *Ser* significa predisponerse a repensar las cuestiones fundamentales que aquejan al hombre: ¿Quién soy yo? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy? Estas cuestiones aterrizan al hombre y le invitan indefectiblemente a tocar el cimiento o el fundamento de su propio *Ser* (Montiel, 2016, p.205)

Aquí podemos evidenciar la sensatez del giro que da Heidegger con respecto a Husserl, cuando el primero decide convertir la mecanicidad conceptual de la fenomenología atrapada en una reducción trascendental en un modo de acceso al *Ser*. Lo que quiere proponerse en este capítulo, es que el giro ontológico que da Heidegger con respecto a Husserl, no descalifica a este último, sino que, en el marco del problema de la triangularidad, hace que el método Husserliano sea un paso previo y necesario para introducirnos en el método Heideggeriano.

Hoyos (1991) afirma que en “la fenomenología el asunto debe mostrarse así como es en sí mismo, y su modo de discurrir debe corresponder a la manera como

discurre la misma realidad que se está mostrando” (p.36). Este propósito debe cumplirse de manera doble en la constitución general del Dasein: en su dimensión óptica y ontológica. El fenómeno de la triangularidad atraviesa al Dasein desde su cotidianidad media y óptica hasta su trascender más puro en la conciencia ontológica de su finitud. Siendo esto así, el uso de ambos enfoques fenomenológicos se hace imprescindible.

Esto nos deja claro también de manera complementaria que el objetivo de Heidegger con el giro ontológico que da a la fenomenología no es descalificar a Husserl, sino abrir sus horizontes de comprensión, o como diría Patocka (2005) “Las ideas fundamentales con las que trabaja Heidegger parten de esa red de estructuras, las cuales aparecen siempre bajo una nueva luz y de forma más profunda” (p.184-185).

En tanto se abstiene de prejuzgar, Heidegger (1993) considera a la fenomenología como “la ciencia originaria, la ciencia del origen absoluto del espíritu en y para sí” (p.15). Esto significa que la fenomenología tiene un carácter autofundante, y tiene la posibilidad de mostrar cómo ella se constituye a sí misma en sus actos de sentido. La fenomenología como método, no es auxiliar ni complementaria, sino una vía directa para tener acceso al modo en que la existencia misma se presenta ante la conciencia y se comprende.

Podemos entonces cerrar este último capítulo afirmando que el problema de la triangularidad se nos muestra como algo que siempre había estado en la estructura ontológica del Dasein, y es el uso de la fenomenología en su doble vertiente Husserliana y Heideggeriana la que nos permite verla en acción, desde la cotidianidad media del Dasein hasta la aprehensión de su ser más propio. Esto nos permite

constatar que el método fenomenológico Husserliano y Heideggeriano, lejos de estar separados y enemistados, tienen grandes oportunidades de complementarse para dejarnos profundizar en la condición humana de formas cada vez más dinámicas.

Conclusiones

Se concluye que para el final del desarrollo de este trabajo se cumplen los objetivos trazados en su inicio. Dicha multiplicidad de objetivos, recogidos y sintetizados de modo general, pueden resumirse en los siguientes puntos si se trata de exponer concretamente lo que se logró:

1) Demostrar la existencia de la triangularidad en Ser y tiempo: se demostró a través del abordaje de cada uno de los elementos de la triangularidad entre lo *auténtico*, lo *inauténtico* y la *decisión*, que existe una relación ineludible de mutua necesidad y definición entre ellos, y que dicha triangularidad se encuentra establecida en la estructura ontológica misma del *Dasein*, como fundamento y condición de posibilidad de la pregunta por el sentido del *Ser*.

2) Mostrar los fundamentos y sutilezas teóricas de la triangularidad: esto se logró a través de la conversación con distintos autores que fueron útiles para apuntalar la propuesta inicial, sirviendo también para dejar en claro que la triangularidad no es un concepto nuevo ni constituye una invención propia, sino que es un marco de interpretación ya antes usado sobre lecturas antropológicas, culturales y sistemas filosóficos mostrándose útil para dar estructura y dinamismo interpretativo a los diferentes sistemas teóricos disponibles para estudio y reflexión.

3) **Demostrar el carácter imprescindible de la fenomenología**

para entender este problema: dejamos en claro que los métodos fenomenológicos de Husserl y Heidegger son imprescindibles en el proceso de mapear conceptualmente de forma adecuada el problema de la triangularidad, puesto que estos atraviesan al *Dasein* tanto en su cotidianidad media como en su dimensión ontológica, además de que la naturaleza misma del problema, por tocar cuestiones a la vez ópticas y ontológicas, es una gran oportunidad para comprender por qué ambos métodos son complementarios en vez de adversarios.

De lo propuesto se sigue que este problema de la triangularidad, si bien no es el problema corazón del texto *Ser y tiempo*, es su fundamento y su condición de posibilidad. Es por ello que este fundamento debe ser adecuadamente trabajado y profundizado, porque resulta ser un asunto neurálgico del que la posibilidad misma de la investigación por el sentido del ser termina por depender.

Es en tanto que el proceder de este trabajo propone priorizar la conversación cooperante entre métodos en vez de su contraposición apresurada, que el mismo pretende ser en la medida de lo posible, un aporte a la línea de investigación fenomenológica de la filosofía.

Bibliografía

- Arrese Igor, H. (2011). La ética de la autenticidad en Ser y Tiempo. *Eidos* (15), 118141. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14825/pr.14825.pdf
- Aucar, M. C. (2021). Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante. *Studia Heideggeriana*, 10, 91-109. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.149>
- Castro, J. (2007). Martin Heidegger, de nuevo: Hacia la existencia auténtica en el filo de la contradicción. *Revista Pensamiento*, 63(235). <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/viewFile/4511/4324>
- Cohn, P. (1975). *Heidegger: su filosofía a través de la nada*. España: Guadarrama.
- Gaos, J. (1951). *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.G. (1980). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. España. Cátedra.
- González, W. (2013). *Autenticidad y cuidado de la existencia. Una lectura de alteridad en Ser y tiempo*. Repositorio institucional. USB. <http://hdl.handle.net/10819/1986>
- Grasset, J.P. (2013) *La decisión, el problema de la responsabilidad en Ser y tiempo*. Chile: LOM.
- Grondin, J. (2022). *Introducción a la metafísica*. España: Herder.
- Heidegger, M. (1927/2003). *Ser y tiempo*. España: Trotta.
- Heidegger, M. (1987). *Introducción a la metafísica*. España: Gedisa.

Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*.

España: Alianza.

Hoyos, V. (1991). *La fenomenología de Martin Heidegger: De Husserl a Heidegger*.

Estudios de Filosofía. Universidad de Antioquia.

Lefebvre, H. (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche, o el reino de las sombras*. México: Siglo

XXI.

Lozano, V (2004) *Heidegger y la cuestión del ser*, Revista Espíritu, L III, 197-212

[Heidegger y la cuestión del ser | Revista Espíritu](#)

Montiel, A. (2021). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Arandu UTIC*, 3(1), 61–70.

<https://www.uticvirtual.edu.py/revista.ojs/index.php/revistas/article/view/29>

Patocka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. España: Herder.

Safranski, R. (1994). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. España:

Austral.

Severino, E. (1987). *La filosofía contemporánea*. España: Ariel.

Steiner, G. (1978). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vattimo, G. (1985). *Introducción a Heidegger*. España: Gedisa.