

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.01 [pp. 11-31]

Recibido: 14/03/2024

Aceptado: 15/05/2024

Vida ética y autenticidad. Una aproximación a la ética fenomenológica de Edmund Husserl y Martin Heidegger

Ethical life and authenticity. An approach to the phenomenological ethics of Edmund Husserl and Martin Heidegger

María Cielo Aucar¹

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET-Universidad Nacional del Nordeste)

Resumen:

Este artículo se propone, en primer lugar, explicitar los supuestos filosóficos sobre los que se fundan las nociones de vida ética y autenticidad desplegadas en la teoría ética de Edmund Husserl. En segundo lugar, procura señalar los alcances éticos de la analítica existencial que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit*. Finalmente, tomando como punto de partida la caracterización del existente como un ser reflexivo y libre y la distinción de una vida auténtica que tanto Husserl como Heidegger realizan, se intentará

¹ Este estudio ha sido realizado en el marco de una estancia de investigación en la Albert-Ludwig-Universität-Freiburg, que ha sido posible gracias al apoyo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland a través del otorgamiento de una beca A.

aquí poner en diálogo al maestro y al discípulo, intentando evidenciar una relación de complementariedad entre ambas propuestas.

Palabras Clave: Vida ética; Vida auténtica; Relación; Libertad.

Abstract:

This article aims, firstly, to make explicit the philosophical assumptions underlying Edmund Husserl's ethical theory, specifically with regard to the notions of ethical life and authenticity. Secondly, it considers the possibility of an ethical dimension of existence that would be resulted from the existential analytic that Martin Heidegger deploys in *Sein und Zeit*. Finally, taking as a starting point the description of the existent as a reflective and free being and the distinction of an authentic life that both thinkers make, the aim here is to bring the master and disciple into dialogue with each other, trying to highlight a relation of complementarity between both proposals..

Keywords: Ethic life; Authentic life; Relation; Freedom.

1. Introducción

Las lecciones dictadas por Edmund Husserl en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1920 y de 1924² y los cinco ensayos sobre la *Renovación del hombre y de la cultura* preparados entre los años 1922 y 1924³, dan cuenta de sus esfuerzos por determinar la génesis de la persona y de la vida ética. Estas lecciones y ensayos forman parte de los que podrían llamarse período de transición y período tardío del pensamiento ético de Husserl⁴, sobre los que me centraré en este trabajo.

Durante el período de transición, al que corresponden las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo en 1920 y 1924, Husserl expone una postura crítica respecto del paradigma moderno de la ética⁵ e intenta delimitar los alcances de la ética como disciplina filosófica suprema y como ciencia de la razón práctica fenomenológicamente fundada.

2 Cfr. HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, *Husserliana* XXXVII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2004.

3 Cfr. HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, *Husserliana* XXVII. Barcelona: Anthropos, 2012.

4 Cfr. CABRERA, C. "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl". *Revista de filosofía*, 39.1, 2014, pp. 73-94.

5 Cfr. Husserl, E. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, HUA XXXVII. Madrid: Trotta, 2020.

En el tercer y último período del pensamiento ético husserliano, que comienza con los cinco ensayos sobre *Renovación* preparados entre 1922 y 1924 –pero que no habrían sido conocidos sino hasta 1989–, Husserl se concentra en la caracterización del hombre ético como un ser reflexivo y libre y de la vida ética como vida auténtica, en la que confluyen el deber, el querer (la voluntad) y el poder (el conjunto de posibilidades que le son dadas al sujeto ético). La vida auténtica es determinada allí como meta-idea absoluta y como imperativo categórico al que el hombre ético orienta toda su vida.

La intención de Husserl de delimitar los alcances de la ética como disciplina filosófica, así como de caracterizar al sujeto ético y a la vida ética, podría ciertamente complementarse con los aportes que posteriormente habría hecho uno de sus primeros discípulos de la Universidad de Friburgo: Martin Heidegger. Es cierto que en su obra más célebre –*Sein und Zeit*⁶–, el joven Heidegger ha dejado en claro que su intención primera no consistía en formular una antropología ni mucho menos una ética filosófica o ciencia de la razón práctica, sino más bien en fundar una analítica existencial fundamental que explicitara los rasgos constitutivos de todo *Dasein*. Sin embargo, a mi entender, de la analítica existencial heideggeriana se derivan ciertas implicancias éticas fundamentales, expresadas en el reconocimiento de dos rasgos constitutivos de todo existente –la reflexión y la libertad– y en la distinción de dos modos fundamentales de existir –un modo auténtico (*Eigentlichkeit*) y un modo inauténtico (*Uneigentlichkeit*)–. Si bien es cierto que Heidegger plantea los rasgos esenciales de todo existente y la distinción de los dos modos posibles de existencia en términos ontológicos, no resulta difícil suponer allí –aunque implícitamente– una dimensión ética de la existencia. Ahora bien, el reconocimiento que el filósofo de Meßkirch hace de los rasgos esenciales del existente y la distinción de dos formas fundamentales de existencia no sólo serían aspectos compartidos por su maestro, sino que además las intuiciones heideggerianas, referidas a un plano más originario de la existencia, podrían ser entendidas como complementarias al pensamiento ético husserliano.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, serán tres las hipótesis que articularán el presente trabajo. La primera consiste en señalar que la noción husserliana de vida ética es equiparable a la mejor forma de vida posible y a lo que Husserl llama vida auténtica. La segunda hipótesis consiste en suponer que de la analítica existencial del joven Heidegger pueden derivarse consecuencias de carácter ético. La tercera hipótesis consiste en afirmar que es posible establecer un diálogo entre el maestro y su discípulo en torno

6 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1963.

de la cuestión ética en el que ambas propuestas no aparezcan como contrapuestas, sino más bien como complementarias.

Con el fin de desplegar estas tres hipótesis, he de procurar alcanzar tres objetivos. En primer lugar, intentaré explicitar los supuestos fundamentales que operan en la ética husserliana, específicamente en lo referido a las nociones de vida ética, de sujeto ético y de vida auténtica. En segundo lugar, aspiraré a explicitar las implicancias éticas derivadas del análisis ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva adelante en *Sein und Zeit*. Finalmente, en tercer lugar, trataré de establecer un diálogo entre ambos pensadores que habilite a pensar en la propuesta heideggeriana como un posible complemento de la propuesta husserliana.

Para alcanzar dichos objetivos, en una primera parte he de tomar como punto de partida la explicitación de los supuestos ético-normativos que operan como fundamento de la propuesta husserliana de una ética filosófica y normativa desplegada en las lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924. Los tres supuestos éticos a los que me referiré en esta primera parte son la actitud ética –y sus diferencias respecto de la actitud axiológica–, el actuar volitivo conscientemente normativo que funda la actitud ética y la vida ética –como la mejor vida posible y como vida auténtica–. Seguidamente, intentaré dar cuenta de la caracterización del sujeto ético –autorreflexivo y autoconsciente, libre e inmerso en la lucha por conseguir una vida dichosa– y su esencial proceso de renovación desde una perspectiva genética y, por lo tanto, centrada en el devenir, que Husserl desarrolla en *Renovación*. En una segunda parte, me abocaré a la explicitación de los supuestos éticos que operan en la comprensión heideggeriana del ser del *Dasein*. Para ésto, en un primer momento me referiré al carácter reflexivo –fundado en su relación de comprensión con el ser en general y con su propio ser– y libre –fundado en los existenciarios del “poder ser” y la *Jemeinigkeit*– del ser del “ser ahí” heideggeriano. Seguidamente, me dedicaré a dilucidar la comprensión heideggeriana de vida auténtica. En cada uno de estos apartados, intentaré dar cuenta de las posibles implicancias éticas que pueden derivarse de la analítica existencial de Heidegger. Finalmente, procuraré poner en diálogo al maestro y su discípulo respecto de la cuestión ética y explicitar en qué sentido ambas propuestas pueden ser entendidas como complementarias.

2. Supuestos para una ética normativa en Edmund Husserl

2.1 Actitud axiológica y actitud ética

En *Einleitung in die Ethik*⁷, Husserl se propone determinar los alcances de la ética como disciplina filosófica. Para ello, se dedica a la caracterización de lo que él llama vida ética.

En sus lecciones de 1920 y 1924, el padre de la fenomenología caracteriza una actitud propia del sujeto ético, a saber, la actitud ética, y la distingue de la actitud axiológica. En el párrafo 48 de su *Introducción a la ética*, el filósofo alemán sostiene que, mientras que en la actitud axiológica el foco está puesto en las efectuaciones de las personas, la actitud ética tiene en cuenta la persona en sí misma y su aproximación a la idea de sujeto ético que regula normativamente su vida y que ella misma se autoimpone de manera libre y voluntaria. Así, a las preguntas de carácter axiológico, tales como “¿qué es lo más valioso de lo que puedo hacer?” o “¿soy un hombre valioso?”, Husserl contrapone las preguntas éticas, tales como “¿qué debo hacer?” “¿soy un hombre moral?”. En el primer caso, se trata de una actitud que hace depender el valor de la persona del valor de sus actos. En el segundo caso, en cambio, se trata de una actitud que valora a la persona en sí misma y que interroga por el grado de cumplimiento del deber ético en su vida. A diferencia de la actitud axiológica, lo decisivo en la actitud ética radica “en el querer efectivamente ético”⁸. En dicho “querer ético”, racional, voluntario y libre, “conocemos originariamente la actitud real y exclusivamente ética frente a la axiológica”⁹.

2.2 Vida volitiva conscientemente normativa

Pero, ¿cómo es el querer y el actuar que fundamentan la actitud ética? En primer lugar, Husserl se refiere a un querer y un actuar racional normativo y voluntario, en tanto “el mismo querer y actuar racional es querido en *la conciencia de su normatividad*”¹⁰.

El actuar ético se rige sobre la base de una voluntad universal devenida *hábito*. Quien actúa éticamente lo hace voluntariamente y a partir de la repetición de actos que han de querer ser aplicados en la vida del sujeto ético en general. Ese actuar habitual y universal funda lo que Husserl llama vida volitiva normativamente consciente, y que distingue de la vida volitiva ingenua. Mientras ésta última se corresponde con la vida de todos los días, en la que los individuos se limitan a opinar y a estar convencidos de una verdad sobre el mundo de manera ingenua, en la vida volitiva normativamente consciente la intención de los actos del sujeto está relacionada a la certeza normativa. La certeza normativa es la

7 HUSSERL, E. *HUA XXXVII*. Cit.

8 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 250.

9 Ibid.

10 Ibid.

conciencia superior de la evidencia o verdad normativa, que debe ser justificada en todo momento.

En la vida volitiva normativamente consciente, el individuo vive voluntariamente dirigido hacia las evidencias. Husserl pone el acento aquí en la voluntad de la normatividad o justificación normativa. El sujeto quiere pensar, valorar y querer normativamente, porque está convencido de la evidencia y de la justificación normativa de sus actos y porque aspira a sus propias convicciones racionales y auténticas. Aquí no hay lugar para la ingenuidad, sino sólo para la libre voluntad de llevar a cabo un acto que es producto del hábito permanente de la normatividad.

A la actitud ética, que responde a la pregunta “¿qué debo hacer?”, le corresponde este actuar normativo, en tanto el sujeto ético es aquel que, frente a la pregunta por el deber, responde desde la universalidad de sus actos, con una voluntad normativa que es habitual, que abarca toda su vida y que busca constantemente la justificación desde la razón. Este actuar normativo y consciente del sujeto ético que vive en la actitud ética es autoimpuesto. En efecto, el individuo ético, en tanto se autoconfigura desde la autoimposición de la idea normativa de perfección ética, es un sujeto autorregulado, es decir, autonormado. En su *Introducción a la ética*, Husserl lo deja muy claro:

Tenemos, entonces, la maravillosa peculiaridad que pertenece a la esencia de la humanidad, el que hay o puede haber una autonormación, una normación de la vida entera y de la vida en la plenitud total de las posibles configuraciones particulares, una regulación en la voluntad dirigida a una justificación normativa realmente universal¹¹.

2.3 La vida ética

2.3.1 La vida ética como la mejor vida posible

Para Husserl, el individuo que vive en una actitud ética, centrada en el cumplimiento de un deber autoimpuesto y voluntariamente elegido, y que funda su querer y su actuar en una voluntad conscientemente normativa, dirigiéndolo hacia el dominio de la razón práctica, es aquel que busca la mejor vida posible. ¿Y cuál es la mejor vida posible? A mi entender, la mejor vida posible es, para Husserl, lo que él mismo llama “vida ética”.

Husserl reconoce en este modo de vida algunos rasgos particulares. El primero y fundamental es su carácter esencialmente ético: la vida ética responde a la pregunta por

¹¹ Ibid., p. 253.

el deber. La voluntad que responde al deber ético es la misma que orienta al sujeto ético a la mejor vida posible. En este sentido, Husserl sostiene que “el deber es correlato del querer y, precisamente, de un querer racional; lo debido es la verdad de la voluntad”¹².

En segundo lugar, la vida ética es universal y, al mismo tiempo, orientada por el querer de cada sujeto ético singular. Siguiendo a Husserl, todo hombre en tanto hombre desea lo mejor para su vida, lo más auténtico, lo más pleno, lo más verdadero. No existe nadie que desee lo peor para su existencia. En efecto, en su *Introducción a la ética*, Husserl escribe: “cada uno de nosotros dice: yo, yo quiero vivir mi vida, mi vida entera, de ahora en adelante (...) de modo tal que sea mi mejor vida posible”¹³. Husserl insiste en esta idea en un manuscrito de 1930 en el que, tal como señala acertadamente Roberto Walton, “Husserl (...) se refiere a la dirección de la vida hacia ‘lo mejor posible (*das Bestmögliche*)”¹⁴. Sin embargo, aunque la vida ética es universal responde, al mismo tiempo, a cada voluntad de verdad singular, pues “toda verdad de la voluntad es solo verdad en la conexión volitiva universal del correspondiente sujeto de la voluntad”¹⁵. Esto quiere decir que, aunque es cierto que todo hombre desea y anhela la mejor vida posible para sí mismo, la mejor vida posible es siempre la mejor para cada sujeto ético singular. El mejor modo de vida posible no es el mismo para todos, sino distinto para cada sujeto ético singular.

En tercer y último lugar, la vida ética está determinada por el conjunto de posibilidades fácticas que el mundo le ofrece al individuo ético¹⁶. En este sentido, “lo que debo está determinado por el ‘yo puedo’”¹⁷. De esta manera, la búsqueda de lo mejor se da dentro de un horizonte de posibilidades materiales limitadas. En palabras de Walton, “lo mejor ha de ser algo que cae dentro del ámbito de las posibilidades prácticas de manera que el imperativo tiene en cuenta las capacidades de cada persona”¹⁸. Pero el conjunto de las posibilidades fácticas que el mundo le ofrece al individuo no se agotan en su situación actual, sino que abarcan la totalidad de su existencia temporal: se trata de posibilidades que el individuo ha tenido, tiene y tendrá. En este sentido, la mejor vida posible para cada individuo singular estará orientada por su querer y por el conjunto de posibilidades que le

12 Ibid., p. 254.

13 Ibid.

14 WALTON, R., “Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl”. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 11, 2003, p. 6. Walton hace referencia a un manuscrito inédito de Husserl: Ms. E III 4, 7a.

15 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

16 Entiendo aquí al mundo como el conjunto de mis experiencias reales y posibles. Cf. SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 84.

17 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

18 WALTON, R. *Op. cit.*, p. 6.

han sido dadas a lo largo de toda su vida. De este modo, no podemos hablar de la mejor vida posible en general, sino sólo de “mi mejor vida posible, es decir, la mejor posible que yo pueda”¹⁹, de acuerdo al conjunto de mis posibilidades fácticas.

En suma, la vida ética como la mejor vida posible que, en tanto ética, responde a la pregunta ética por el deber (¿qué debo?) y, en tanto universal, es anhelada por todos los hombres, se funda en la relación entre mi propia voluntad conscientemente normativa orientada hacia la razón (¿qué quiero?) y el conjunto de posibilidades que el mundo me ofrece (¿qué puedo?). Estos tres elementos fundamentales (aquello que debo, quiero y puedo) fundan la mejor vida posible de cada sujeto, es decir, la vida ética.

2.3.2 La vida ética como la vida auténtica

La vida en la que el deber, el querer y el poder –en tanto posibilidad– confluyen, es la vida ética que, a su vez, es la mejor vida posible. De acuerdo a mis propias consideraciones, lo que Husserl llama “vida ética” es sinónimo de una vida auténtica, elegida y vivida libre y voluntariamente por el sujeto ético.

La vida auténtica tiene para Husserl el carácter de ideal regulador de la vida práctica. Ella puede identificarse con el ideal relativo del ser humano perfecto, que Husserl llama “idea-meta” y que actúa como ideal regulador de la vida ética. Se trata del “ideal del ser humano perfectamente humano, que hace ‘lo mejor’ que está en su mano, que vive según la ‘mejor’ conciencia moral que le es dada”²⁰. Este ideal del hombre perfecto contiene todos los rasgos esenciales del hombre ético llevados al extremo de la perfección. Pero en tanto es un “ideal de la perfección personal absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica”²¹, no puede ser alcanzado efectivamente y en plenitud por el sujeto ético, sino sólo por Dios. Aunque lejano a la realidad de los hombres, actúa como fin al que se dirigen todas sus aspiraciones auténticamente humanas. Y por eso cuanto más se acerque el individuo ético a ella, tanto más perfecto será.

Esta idea-meta del hombre perfectamente hombre “lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo como su ‘yo verdadero’, como ‘su mejor yo’*”²². En este sentido, la autenticidad estaría intrínsecamente relacionada a la decisión libre y voluntaria

19 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

20 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 35.

21 Ibid.

22 Ibid., p. 37.

de vivir de acuerdo a la consecución de un deber racional normativo autoimpuesto, reflejado en el ideal relativo de sujeto auténtico y perfecto.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, el hombre auténtico sería el hombre que, guiado por la razón, se esfuerza por llevar a cabo en su vida la máxima realización posible de este ideal que él mismo conoce, valora y propone voluntariamente. Y lo hace por medio de la autoeducación, el cultivo de sí mismo y el autogobierno –de acuerdo con la idea unificadora de la razón práctica–. Siguiendo a S. Rinofer-Kredil, el deber racional normativo y práctico puede formularse de la siguiente manera: “Dado que me encuentro ante un rango determinado de opciones a la hora de actuar y dado que reconozco que elegir estos modos de actuar exige necesariamente el reconocimiento de valores específicos y de relaciones entre valores, debo realizar lo mejor entre lo alcanzable”²³.

Cuanto mayor es la libertad y la claridad con que un hombre contempla su vida entera y la valora y examina sus posibilidades prácticas; cuanto más crítico resulta su balance de vida y más global el propósito que se fija para el resto de ella; cuanto más resueltamente asume en su voluntad la forma reconocida como tal de vida en la razón, y cuanto más la convierte en la ley inquebrantable de su vida..., tanto más perfecto se vuelve –como ser humano²⁴.

3. Fenomenología del sujeto ético husserliano

En 1922 y 1924, en los cinco ensayos que llevan el nombre de *Renovación*, Husserl procura caracterizar al sujeto ético, es decir, al individuo que pretende llevar la mejor de las vidas posibles: la vida ética. En el capítulo III de *Renovación...*, Husserl reconoce en todo individuo ético los siguientes rasgos constitutivos: la autorreflexión y autoconciencia, la capacidad de actuar libremente y el afán por una vida plena y dichosa.

En primer lugar, el hombre ético es un ser capaz de autorreflexión y autoconciencia. La autorreflexión supone autoconciencia, pues para poder reflexionar sobre uno mismo y sobre las posibilidades que le pertenecen esencialmente –como la posibilidad de alcanzar la plenitud de la vida– es necesario ser capaz de acceder al conjunto de las propias vivencias. En este sentido, el hombre es un ser capaz de realizar los actos personales de autoconocimiento, autoexaminación, autovaloración y autodeterminación práctica. Husserl entiende, además, que la autorreflexión y la autoconciencia permiten al ser

23 RINOFNER-KREIDL, S. “Husserl’s Categorical Imperative and his Related Critique of Kant”. LUFT, S. y VANDEVELDE, P. (Eds.). *Epistemology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl’s Corpus*, Londres/Nueva York: Continuum, 2010, p. 199.

24 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., pp. 36-37.

humano adaptarse al proceso dinámico del existir y, por lo tanto, fundan su capacidad de renovación. De esta manera, la capacidad de autorreflexión y la autoconsciencia son las que le permiten al sujeto ético adaptarse al conjunto de cambios y devenires propios de la vida humana.

En segundo lugar, Husserl concibe al hombre ético como un ser fundamentalmente libre. La libertad humana aparece ligada aquí a la capacidad de autorregulación racional y de autodeterminación práctica del sujeto ético, es decir, a la capacidad humana de regular sus acciones y determinar su vida práctica desde sí mismo y teniendo a la razón como ideal. En efecto, en *Renovación*, Husserl sostiene que el sujeto ético es aquel que tiene “la peculiaridad esencial de *‘actuar’ libre y activamente* desde sí mismo, *desde su yo-centro*”²⁵. Quien actúa libremente, actúa racionalmente desde sí y por sí en pos de la actualización de la razón en el ámbito práctico de su vida. En este sentido, el hombre se distingue de los demás seres por su capacidad de “frenar la descarga de su actuar pasivo (...) y de tomar la correspondiente decisión volitiva”²⁶. Toda decisión volitiva supone racionalidad en el proceso de autodeterminación.

El sujeto ético, autorreflexivo y autoconsciente, capaz de tomar una decisión voluntaria y libremente, es lo que Husserl llama el “sujeto de la voluntad”. El sujeto de la voluntad –o sujeto agente– “toma su decisión desde sí, ‘libremente’ (...) La realización es voluntaria, basada en este auténtico querer”²⁷. Ahora bien, el horizonte de acción de la capacidad racional y volitiva del sujeto ético de decidir libremente no es infinito. En este sentido, el ejercicio de la libertad del hombre deberá reducirse al conjunto de posibilidades que le son ofrecidas en el mundo circundante. Así, quien es libre, “piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia”²⁸. La intervención en el mundo circundante es determinada también por la temporalidad en la que el sujeto ético está inserto. En efecto, tal como señala Celia Cabrera, “el ámbito de posibilidades en cuestión es determinado por la referencia al sujeto volitivo y a cada momento temporal en que él se plantea la toma de decisión”²⁹. La especialista aclara más adelante: “...que el mismo sujeto en distintos puntos temporales elija de manera distinta tiene como único fundamento legítimo el hecho de que su situación fáctica es en cada caso diferente”³⁰.

25 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 24.

26 Ibid., p. 25.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 CABRERA, C. “La apropiación husserliana del Imperativo Categórico”. *Areté. Revista de Filosofía*, 28.1, 2017, p. 35.

30 Ibid.

En tercer lugar, Husserl reconoce en el hombre ético una lucha constante por alcanzar un conjunto de valores positivos y, en consecuencia, una vida plena y dichosa. En sus palabras, la vida humana discurre “constantemente en la forma del empeño, del afán. Y la vida humana termina siempre por adoptar la forma de un empeño *positivo* y se encamina hacia la consecución de *valores positivos*”³¹. De acuerdo a los postulados husserlianos, existe en toda vida humana un esfuerzo interior por alcanzar una vida plena, valiosa, auténtica, “una vida satisfactoria, vida ‘dichosa’”³². Este afán por alcanzar una vida plena se ve reflejado tanto en la lucha por la consecución de un valor positivo como también –aunque de forma indirecta– en la lucha por evitar la consecución de valores negativos –o disvalores–.

4. Fenomenología del ser del “ser ahí” heideggeriano

A diferencia de Husserl, Martin Heidegger pareciera no haber mostrado, al menos en sus primeros años, un especial interés por fundar una ética filosófica ni una ética normativa. Aun así, considero que de la analítica ontológico-existencial del ser del *Dasein* que despliega en *Ser y tiempo* podrían derivarse ciertas implicancias éticas de la existencia. Estas implicancias estarían expresadas tanto en la caracterización que Heidegger hace del *Dasein* como un ser reflexivo –que se relaciona con el ser en general y consigo mismo– y como un ser libre –en tanto “ser posible” y en tanto su ser *le va* en cada caso–, como en la distinción entre lo que él mismo denomina “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*), y que Gaos traduce como “propiedad” e “impropiedad”, respectivamente.

A pesar de la diferencia de intereses con su maestro, Heidegger reconoce, al igual que Husserl, que todo existente es capaz de reflexión e igualmente libre. Sin embargo, una vez más, vuelve a distanciarse de él en cuanto que lo que él entiende por capacidad reflexiva y libertad no es lo mismo que lo que su maestro entiende. Así, mientras que para Husserl la capacidad reflexiva del sujeto ético tiene un carácter activo, en tanto se funda en la autoconsciencia y, por lo tanto, en la capacidad de autoconocimiento, autoexaminación, autovaloración y autodeterminación práctica, para Heidegger la autorreflexión del existente tiene un carácter pasivo, pues refiere a la condición ontológica del *Dasein* por la que éste se relaciona con el ser en general y con su propio ser, quíralo o no. Heidegger pareciera, de esta manera, señalar una dimensión más originaria que Husserl, aunque no necesariamente contrapuesta, sino más bien complementaria.

31 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 26.

32 *Ibid.*, p. 27.

En lo que sigue, intentaré dilucidar los supuestos que operan en la comprensión heideggeriana del ser del existente como ser reflexivo y libre.

4.1 El carácter reflexivo del *Dasein*

4.1.1 El *Dasein* como relación con el ser (*Seinsverhältnis*)

El ser que Heidegger –jugando con los términos alemanes *da* (ahí) y *sein* (ser)– llama *Dasein*, es el ser del existente, que se diferencia del ser de lo a-la-mano (*Vorhandenes*). Heidegger utiliza el término alemán *Da-sein* para referirse a la estructura originaria del ser del sí mismo, en reemplazo de términos como “yo” o “ego”, con la intención de diferenciarse del intento moderno de objetivar el ser de este ente que somos cada uno de nosotros. A diferencia del término “yo” o “ego”, que designarían una estructura estática y cerrada en sí misma, el término *Dasein* supone cierto dinamismo o devenir existencial.

El ser del *Dasein* es reflexivo. Su capacidad reflexiva o relacional no tiene que ver con la capacidad activa del individuo de autoconocerse y de autodeterminarse, sino con su capacidad pasiva –en tanto le ha sido dada– de relacionarse, privilegiadamente, con el ser en general y, de forma derivada, consigo mismo.

La relación del *Dasein* con el ser en general en el modo de la comprensión (*Verstehen*) es uno de los rasgos constitutivos de la estructura ontológica del ser del *Dasein*. En un sentido fundamental, el *Dasein* heideggeriano es comprensión del ser o, lo que es lo mismo, relación con el ser en general. El modo de ser fundamental que le ha sido dado es el de “ser en el modo de un comprender el ser”³³. Esto significa que el *Dasein* es el único ente entre los entes capaz de preguntarse por el ser y, por lo tanto, capaz de comprenderlo. Pero no en un sentido epistemológico o cognoscitivo, sino en un sentido existencial: el *Dasein* es el “ahí” del ser, es decir, el “lugar” en el que el ser se manifiesta, acaece, adviene al mundo. Por su fundamental apertura al ser, es decir, por su modo de “estar abierto” a la manifestación del ser del ente, el ser se le revela al “ser ahí”. Dicho en otras palabras, el *Dasein* abre para el ser un “ahí”, a través del cual éste se muestra.

4.1.2 El *Dasein* como relación consigo mismo (*Selbstverständnis*)

Ahora bien, el ser no es comprendido genéricamente por un ser genérico, sino siempre de un determinado modo por un ser que, a su vez, es determinado en su particularidad por esa comprensión. En efecto, el “ser ahí” es, en un sentido fundamental, relación

33 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 17.

con el ser en general y, en sentido derivado, relación consigo mismo. De allí su carácter autoreflexivo.

Ahora bien, ¿de qué modo se relaciona el *Dasein* consigo mismo? La clave para responder a esta pregunta podría estar en el existenciarío del comprender antes mencionado. El comprender es una determinación ontológica y fundamental del ser del *Dasein* por la cual éste se relaciona originariamente con el ser en general y, de forma derivada, con su propio ser. En palabras de Heidegger, “el ‘ser ahí’ no es sólo ‘ante los ojos’, sino que se ha *comprendido* en cada caso ya, por mítica y mágica que resulte su interpretación”³⁴. Comprenderse a sí mismo en cada caso significa estar determinado por un esencial “conducirse relativamente a” su propio ser: “en el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser”³⁵. Que el ser del *Dasein* se conduzca relativamente a su propio ser significa que él “está abierto” a su propio ser, se pregunta y se interesa por él, se relaciona con él –quíralo o no– de un modo o de otro y lo hace ser.

Pero, ¿de qué modo se comprende el *Dasein* a sí mismo? En el párrafo 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger lo vuelve explícito: la relación del *Dasein* con su propio ser como comprender se realiza como *existencia*: “el ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’ lo llamamos ‘existencia’ [Existenz]”³⁶. En otras palabras, “el ‘ser ahí’ se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia [Existenz]”³⁷. Ésto es lo que Heidegger quiere decir en el párrafo 9 de *Ser y tiempo* cuando afirma que “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ es su existencia”³⁸. Tal como lo señala Gerhard Thonhauser, que la esencia del *Dasein* sea su existencia significa que su ser no está predeterminado, sino que, por el contrario, “debe ser determinado por él mismo en la ejecución (*Vollzug*) de su ser. Esto distingue al *Dasein* de todos los demás seres”³⁹. Que la esencia del *Dasein* sea su existencia significa que su ser –la existencia– es su tarea. Pero, ¿cuál es la tarea en la que consiste el existir del *Dasein*? El existir –el *tener que hacerse*– consiste en *hacer ser* por mí mismo mi modo de ser en función del modo en que comprendo mi ser y el ser de los entes con los que me relaciono. Es decir, el modo de ser de cada existente está determinado por el modo en que éste se relaciona consigo mismo y con el mundo.

34 Ibid., p. 414.

35 Ibid., p. 56.

36 Ibid., p. 16.

37 Ibid.

38 Ibid., p. 56.

39 Thonhauser, G. *Ein Rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, p. 284.

4.2 El carácter libre del *Dasein*

4.2.1 El *Dasein* como “ser posible” (*Sein-können*)

Como he mencionado antes, al igual que Husserl, Heidegger reconoce en el existente su condición libre. Sin embargo, a diferencia de su maestro, la libertad no tiene para él un carácter activo, sino más bien pasivo. En *Sein und Zeit*, la libertad del existente no aparece ligada a su capacidad de autorregularse racionalmente y de autodeterminarse en el ámbito práctico desde su yo-centro. Tampoco se relaciona con la autoimposición voluntaria de una meta-idea. Mas bien, la libertad del ser del *Dasein* refiere al modo ontológico fundamental de “ser posible”: “el ‘ser ahí’ es en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad”⁴⁰. La posibilidad no es un elemento extrínseco al ser del *Dasein*, sino que constituye su ser mismo, pues “el ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente ‘ser posible’ (*Möglichsein*)”⁴¹.

Por su condición de “ser posible”, el *Dasein* existe siempre pro-yectado hacia su ser como “poder ser”. En palabras de Heidegger: “el ‘ser ahí’ (...) es *posibilidad yecta* de un cabo a otro”⁴². Más adelante agrega: “En cuanto yecto (*geworfenes*), es el ‘ser ahí’ yecto (*geworfen*) en la forma de ser del proyectar (*Entwerfens*)”⁴³.

Pero, ¿qué significa que el ser del *Dasein* se pro-yecta como posibilidad? La condición de pro-yecto del *Dasein* no supone una determinación óptica, pues “el proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser ahí’”⁴⁴. Más bien, la condición de pro-yecto, y por lo tanto, la condición de “ser posible” y de comprender de todo *Dasein*, señala un modo de ser posible del existente, es decir, una condición ontológica. En este sentido, “el comprender es, en cuanto proyectar (*Entwerfen*), la forma de ser del ‘ser ahí’ en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades”⁴⁵. Esto significa que “el ‘ser ahí’ se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades”⁴⁶. Tal como lo afirma Ángel Garrido-Maturano, el *Dasein* es originariamente un “‘ser-posible’ hacia el que ya siempre se ha proyectado y desde el cual se comprende a sí mismo y se relaciona consigo y con los

40 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 57.

41 Ibid., p. 191.

42 Ibid.

43 Ibid., p. 163.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.

entes que le hacen frente en el mundo en el que es”⁴⁷. Por su condición de pro-yecto, el ser del *Dasein* no es una esencia ya dada, que él solo debe desplegar, sino “lo siempre ya posible”, es decir, aquello que se va transformando de acuerdo al modo en que el sí mismo se relaciona consigo mismo y con los demás seres.

Ahora bien, la determinación ontológica del ser del *Dasein* como posibilidad y proyección, no supone la abstracción ni la universalidad de las posibilidades ónticas, sino que debe concretarse por medio de la elección de un determinado modo de ser *ontológico* en función del conjunto de posibilidades fácticas *ónticas* que le son ofrecidas al *Dasein* en el mundo en el que se haya yecto. Se trata de la concreción *óntica* de la facticidad *ontológica* como asunción de las posibilidades que la situación le ofrece. La significación *ontológica* de la facticidad –es decir, la condición fundamental y ontológica de la existencia como posibilidad– se concreta *ónticamente* como la elección y consecuente asunción de las posibilidades fácticas finitas que cada situación le ofrece al *Dasein*. Esto es lo que quiere decir Heidegger cuando escribe que “la posibilidad en cuanto existenciario no significa el ‘poder ser’ libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*”⁴⁸. Al contrario, el “ser ahí” está siempre “en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades”⁴⁹. No debemos olvidar que “el ‘ser ahí’ existe fácticamente”⁵⁰ y que, por lo tanto, su condición ontológica de posibilidad está limitada por el conjunto de posibilidades ónticas que en una determinada situación le resultan posibles.

4.2.2 El *Dasein* como “ser en cada caso suyo” (*Jemeinigkeit*)

El carácter libre que Heidegger reconoce en el ser del *Dasein* no sólo es expresado en su condición de “ser posible” y de “ser yecto” en su ser como posibilidad, sino también en el existenciario de la *Jemeinigkeit*, según el cual su ser “le va” y, además, “el ser que le va a este ente en su ser es, en cada caso, mío”⁵¹.

Por su estar pro-yectado hacia su ser como “poder ser”, el ser del *Dasein* le va en cada caso. Que al *Dasein* “le va” su propio ser y que el ser que le va es en cada caso el suyo refiere al modo fáctico en que el ser mismo se da a comprender en cada existente particular y, al mismo tiempo, al modo particular de existir de cada *Dasein*.

47 Garrido-Maturano, A. “Instante y situación”. *Ágora. Papeles de filosofía*, 37.2, 2018, pp. 53-75.

48 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Cit., p. 191.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Ibid.

Esta relación de comprensión que cada *Dasein* mantiene con el ser y que determina, al mismo tiempo, su modo particular de existir, se realiza como existencia. Y existir no consiste en otra cosa que en *hacer ser* el propio ser. De allí que pueda decirse que la *Jemeinigkeit* señala el hecho de que, relacionándome con el ser en general y con mi propio ser, no sólo puedo sino que *debo* hacer ser mi ser de un modo u otro. La *Jemeinigkeit* nos recuerda que el ser de cada *Dasein* –es decir, su existencia– es su *tarea*. En efecto, por estar constitutivamente determinado por la *Jemeinigkeit*, el *Dasein* está siempre ya “entregado a la responsabilidad (*überantwortet*) de su peculiar ‘ser relativamente a’”⁵², es decir, está entregado a la responsabilidad de *hacer ser su ser* que es, en cada caso, un modo de ser particular. Existir en el modo de la cadacualidad significa que para cada existente su existencia es una cuestión *suya*, que lo interpela y que le exige una respuesta, una decisión. En otras palabras, que “el ser de este ente es, *en cada caso, mío (je meines)*”⁵³ significa que cada *Dasein* en particular está arrojado y entregado –quíralo o no– a realizar su propia existencia como su tarea. No se trata de una realización abstracta o universal de la existencia, sino que “el ‘ser ahí’ se determina como [este] ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera”⁵⁴.

Al igual que la determinación ontológica del ser del *Dasein* como “ser posible”, la determinación ontológica de la *Jemeinigkeit* revela una diferencia entre el *Dasein* y los demás entes, a los que su ser les resulta indiferente. En el inicio del parágrafo 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger escribe: “el ‘ser ahí’ es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser”⁵⁵. Que el “ser ahí” sea un ente ónticamente señalado significa que, a diferencia de otros entes, el *Dasein* se interesa por su propio ser, se relaciona con él y debe hacerlo ser. Más adelante, en el parágrafo 9, Heidegger vuelve a afirmar algo similar: “el ‘ser ahí’ no puede tomarse nunca ontológicamente, por ende, como caso y ejemplar de un género de entes ‘ante los ojos’ (*Vorhandenem*)”⁵⁶, pues a estos entes su ser les resulta indiferente, o incluso más, “‘son’ de tal forma que su ser no puede serles ni indiferente ni lo contrario”⁵⁷. Esta distinción fundamental entre el ser del *Dasein* y el de los demás entes, deja en evidencia el intento de Heidegger de alejarse de la consideración metafísica del sí mismo como un ente “ante los ojos” –comparable a un objeto incapaz de preguntarse por

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid., p. 57.

55 Ibid., p. 16.

56 Ibid., p. 57.

57 Ibid.

su propio ser—, es decir, como *subjectum* —caracterizado como una esencia inalterable, como sustancia psíquica, como el “ser cosa” de la conciencia y como el “ser objeto” de la persona—. A diferencia de cualquier *subjectum*, la esencia del *Dasein* no es un “qué” (*Wassein*) óntico, sino un “cómo” (*Wie*) ontológico, es decir, un modo de ser particular. De allí que el término “ser ahí” “no exprese su ‘qué es’ (*sein Was*), como mesa, casa, árbol, sino el ser (*das Sein*)”⁵⁸ que no es otra cosa la *existencia* que cada *Dasein* debe hacer ser.

4.3 La dimensión pasiva de la libertad

Los dos supuestos que operan en la comprensión heideggeriana de la libertad —es decir, el “ser posible” y el “ser en cada caso suyo”— revelan cierto grado de pasividad de la libertad. Esta pasividad de la libertad se muestra en la imposibilidad del existente de elegir su ser como existencia, es decir, su condición ontológica de “ser posible”. Esta pasividad no es mencionada ni reconocida en las lecciones husserlianas sobre la ética. Sin embargo, considero que la propuesta heideggeriana podría complementar la propuesta husserliana, en tanto que no la niega, sino que señala una dimensión más originaria que la dimensión ética: antes de poder elegir voluntariamente un modo de vida u otro, al existente le ha sido dado ser libre.

La determinación de la libertad del ser del *Dasein* como un modo ontológico de ser revela que, aunque en un plano óntico el existente puede elegir entre una posibilidad fáctica u otra, en un plano ontológico no puede determinar su ser como “ser posible”. Podría decirse, entonces, que el ser del *Dasein* pertenece al ser (genitivo subjetivo) en tanto éste lo entrega a la existencia, determinándolo a ser el “ahí” del ser, es decir, el lugar en el que el propio ser es capaz de manifestarse, de venir a la luz. Su condición ontológica le ha sido dada y él no puede decidir sobre ella.

Esto ha llevado a Heidegger a asumir la paradoja del *Dasein*: por su determinación *ontológica* de “ser posible”, el *Dasein* puede ser siempre algo más de lo que ya es en el plano de la facticidad óntica. Pero, paradójicamente, no puede ser más de lo que es en el plano óntico, pues el conjunto de sus posibilidades fácticas son limitadas. En palabras de Heidegger: “En razón de la forma de ser constituida por el existenciario de la proyección, es el ‘ser ahí’ constantemente ‘más’ de lo que es efectivamente (...) Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el ‘poder ser’”. Así, aunque su ser es *ontológicamente* posibilidad, él existe en un mundo fácticamente y *ónticamente* determinado. Si bien Husserl reconoce la finitud del conjunto de posibilidades

58 Ibid.

que le son dadas al individuo ético, pasa por alto la condición ontológica del ser del existente como posibilidad. Ésto supone una gran diferencia entre ambos pensadores.

5. La existencia auténtica

A pesar de las diferencias que existen entre el maestro y el discípulo, hay entre ellos ciertas semejanzas. Ya he hecho referencia antes al reconocimiento del carácter reflexivo y libre del existente. Y quiero sumar una más: la distinción de una existencia auténtica y una existencia inauténtica. Tanto Husserl como Heidegger realizan esta distinción. Sin embargo, a diferencia de su maestro, Heidegger remite la existencia auténtica a una dimensión más originaria: no se trata de la elección de la mejor vida posible o de una vida ética, en la que se vive voluntariamente de acuerdo a la consecución voluntaria de un deber racional normativo y autoimpuesto, sino de la elección de uno mismo, que es anterior a cualquier elección ética posterior. Antes de poder decidirse voluntaria y libremente por una vida ética, el individuo debe poder elegirse a sí mismo y asumir la condición que le ha sido dada.

De acuerdo a la propuesta heideggeriana, por su condición ontológica de “ser posible” y de ser en cada caso suyo, al *Dasein* le pertenece estructuralmente la posibilidad de elegir entre estos dos modos fundamentales de existir: “por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca”⁵⁹. Aunque no puede determinar su ser como existencia, sí puede elegir asumir esta condición que le ha sido dada, para luego desarrollarse en plenitud, o tratar de ocultarla y negarla, huir de su singularidad y abandonarse en una masa indiferenciada que no soporta lo diferente y que busca lo igual. Lo decisivo es que, antes de elegir entre un modo fáctico de vida u otro, el *Dasein* debe primero elegir entre elegirse a sí mismo y perderse o, peor aún, no ganarse nunca.

Aquel que se decide por el modo auténtico de existencia es aquel que decide elegirse y ganarse a sí mismo, abriéndose a su condición de ser más propia: su finitud. La posibilidad de la propia muerte constituye para él un *factum* insuperable. Pero en lugar de vivir de espaldas a ella, existe precursando su propia muerte (*Vorlaufen*), es decir, *sabiendo que ha de morir* y, por lo tanto, proyectando a cada instante el conjunto de sus posibilidades sobre el trasfondo de la posibilidad de la muerte. En cambio, aquel que se decide por el modo inauténtico de existir, aquel a quien Heidegger llama el “uno” (*das Man*), el impersonal, se oculta a sí mismo su propio ser y se pierde en aquello que la mayoría hace,

59 Ibid.

dice y piensa y entonces hace lo que se hace, dice lo que se dice y piensa como se piensa. El uno es aquel sí mismo que, sabiéndose único e irrepitible, decide no ser quién es y se conforma con pertenecer a un sistema masificador que permanece encerrado en los límites de lo igual.

Esta distinción entre los dos modos posibles de existencia revela consecuencias éticas que se derivan del análisis de las condiciones ontológicas –capacidad reflexiva y libertad– del ser del existente. Aun cuando el intento explícito de Heidegger consista en un análisis fenomenológico de la estructura fundamental del ser del existente, y aun cuando la distinción que hace entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica es planteada en términos ontológicos, no resulta difícil entrever que hay en ella –aunque implícitamente– una dimensión ética de la existencia. No al modo de una ética normativa o una fundamentación de las normas del obrar, sino una dimensión ética que refiere a la capacidad del existente de elegirse a sí mismo antes de elegir un modo ético de vida determinado. En otras palabras, antes de elegir entre una vida ética buena y una vida ética mala, debe haber *alguien* que sea capaz de elegirse a sí mismo, que asuma su condición de existente, de “ser posible” y de ser libre, para luego elegir entre una vida éticamente buena y una vida éticamente mala. En este sentido, la estructura ontológica del ser del existente –su carácter reflexivo y su carácter posible– es condición de posibilidad de toda elección de sí mismo, elección que funda cualquier ética normativa posterior.

6. Diálogo y complementariedad

Habiendo considerado hasta aquí la propuesta ética de Husserl y los alcances éticos derivados de la analítica existencial de Heidegger, procuraré ahora poner en diálogo al maestro y su discípulo, intentando dejar en evidencia la relación de complementariedad –y no de negación o de contrariedad– que legítimamente puede suponerse entre sus propuestas.

Como he intentado mostrar a lo largo de todo este trabajo, tanto Husserl como Heidegger reconocen en el ser del existente un carácter reflexivo –como autoconsciencia en un caso y como relación en el otro caso– y un carácter libre –como capacidad voluntaria en un caso y como “ser posible” en el otro–. Al mismo tiempo, ambos distinguen una vida auténtica y una vida inauténtica. Sin embargo, a pesar de estos aspectos que revelarían cierta cercanía entre ambos, las diferencias son significativas. Pues, mientras que Husserl señala una dimensión más bien activa del ser del existente, Heidegger se interesa por una dimensión más bien pasiva. Mientras que el maestro reconoce en la capacidad reflexiva y en la libertad dos herramientas de las que el hombre se vale para tomar decisiones éticas,

el discípulo comprende el ser del existente como relación y posibilidad. En consecuencia, Husserl, a diferencia de su discípulo, identifica la vida auténtica con la vida ética, fundada en la conjunción del deber (carácter ético), del querer (carácter universal) y del poder (carácter determinado). La vida ética como vida auténtica contempla la consecución activa y voluntaria del deber racional normativo en el ámbito práctico, determinado por el conjunto de posibilidades ofrecidas por el mundo en el que el existente vive. La vida auténtica, la mejor vida posible, entendida como ideal regulador a la que el hombre puede aspirar pero nunca consumir de manera absoluta, es un modo de vida por el que el hombre ético lucha activa y constantemente. En cambio, Heidegger, a diferencia de su maestro, no identifica la vida auténtica con un modo de vida ético determinado. Mucho menos con una vida normativa autorregulada. Más bien, se refiere a la elección de uno mismo, a la asunción de la propia condición de existente, a la aceptación del carácter posible y libre del propio ser.

Las diferencias entre ambos pensadores son claras. Sin embargo, sin intención de minimizarlas, considero que la intención husserliana de fundar una ética normativa y la suposición de un sujeto ético que lucha activa y voluntariamente por alcanzar una vida auténtica, podría ser enriquecida –y no negada ni contrapuesta– por los alcances éticos derivados de la analítica existencial heideggeriana. De acuerdo a mis propias consideraciones, la propuesta de Heidegger señala una dimensión del existente más originaria –que no es opuesta, sino que complementa a– que la propuesta ética de Husserl.

La originalidad del planteo heideggeriano y su posible complementariedad respecto del husserliano puede formularse tanto en lo que respecta a los dos rasgos constitutivos de la existencia que ambos pensadores reconocen, a saber, la capacidad reflexiva y la libertad, como en lo referido a la distinción de una vida auténtica y una vida inauténtica. Antes de poder elegir voluntaria y racionalmente, desde sí y por sí, una forma de vida fáctica concreta, al existente le ha sido dada la condición de “ser posible”, de ser libre. Antes de poder elegir entre una forma de vida ética buena y una forma de vida ética mala, al existente le ha sido dada la posibilidad de *elegirse a sí mismo*, de asumir su condición de reflexivo y libre, de aceptar que debe hacerse cargo de su existencia. Entonces, cuando el existente se haya elegido a sí mismo, sólo entonces, podrá autodeterminarse y, por lo tanto, decidirse por una vida auténtica en la que el deber, el querer y el poder confluyan. Entonces, sólo entonces, podrá el existente elegir libre y voluntariamente vivir de acuerdo a la consecución de un deber racional normativo autoimpuesto. Y entonces, sólo entonces, podrá el existente vivir de acuerdo a la meta-idea de la vida auténtica o, lo que es lo mismo, al ideal de perfección personal absoluta que, aunque no puede consumir de manera efectiva y absoluta, puede observar como la antorcha que ilumina su camino.

Referencias bibliográficas

CABRERA, C. "La apropiación husserliana del Imperativo Categórico". *Areté. Revista de Filosofía*, 28.1, 2017, pp. 29-58

CABRERA, C. "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl", *Revista de Filosofía*, 39.1, 2014, pp. 73-94.

GARRIDO-MATURANO, A. "Instante y situación". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 37.2, 2018, pp. 53-75.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1963.

HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, HUA XXXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer. Academic Publishers, 2004.

HUSSERL, E. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, HUA XXXVII. Ed. M. Chu, M. Crespo y L. R. Rabanaque. Madrid: Trotta, 2020.

HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, HUA XXVII. Tr. A. Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos, 2012.

RINOFNER-KREIDL, S., "Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant". LUFT, S. y VANDELDELDE, P. (Eds.). *Epistemology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*. Londres/Nueva York: Continuum, 2010, pp. 188-210.

SAN MARTIN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

THONHAUSER, G. *Ein Rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

WALTON, R. "Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl". *Tópicos. Revista de Filosofía*, 11, 2003, pp. 5-21.