

EXISTENCIA AUTÉNTICA Y MUNDO POLÍTICO*

Por: Klaus Held

Universidad de Wuppertal

Traductor: Santiago Echeverri

Universidad de Antioquia

La referencia peculiar de la existencia humana al mundo es el descubrimiento central de la **fenomenología**. A más tardar desde los años veinte, su fundador, Edmund Husserl, reconoció que la referencia intencional de la conciencia a los objetos —la cual había erigido como pensamiento conductor de su nuevo método— presupone la ubicación de los objetos en nexos de remisiones —los horizontes—, los cuales se abren al hombre a través del mundo. Por ello, comprendido fenomenológicamente, el hombre se define por su apertura al mundo. Heidegger se limitó a extraer la consecuencia de esta concepción fundamental cuando en 1927, en *Ser y tiempo*, comenzó el análisis del ser-ahí humano con una fenomenología del “ser-en-el-mundo” y lo cimentó allí.

Resulta tanto más llamativo que en los análisis de Husserl y Heidegger sobre la apertura humana al mundo no haya sido reconocida una forma particularmente característica del mundo **como** mundo: la dimensión existencial de lo político. Que lo político es un mundo lo muestra ante todo el fenómeno de lo público. A decir verdad, Heidegger —a diferencia de Husserl— captó absolutamente la relevancia fenomenológica de este fenómeno. Sin embargo, no le pudo hacer justicia, debido a que lo subordinó exclusivamente al modo existencial de la inautenticidad del “uno” (*Man*). Que es posible pensar un mundo público como espacio de vida del auténtico ser-con (*Mitsein*), Heidegger no lo vio en *Ser y tiempo* o al menos lo pasó por alto.

Naturalmente, los intérpretes han señalado desde hace mucho tiempo la unilateralidad de las afirmaciones en torno a lo público y la insuficiencia del análisis del ser-con en el modo de la autenticidad, al tiempo que lo han ligado al extravío nacionalsocialista de Heidegger. Sin embargo, la fijación en el desierto político de Heidegger hace que la mayoría pasen por alto que Husserl no fue menos ciego frente a la esencia y derecho propios del mundo

* Para elaborar la presente traducción, he consultado la página web www.filosoficas.unam.mx a cargo de Antonio Zirión, en la cual se encuentra un diccionario multilingüe de la terminología filosófica de Husserl (N del T).

político, de lo cual podemos persuadirnos fácilmente desde hace algunos años, a través de la reconstrucción de su filosofía del Estado, elaborada por Karl Schumann.¹

El descuido de la mundanidad de lo político por parte de la fenomenología, el cual se puede apreciar en su desarrollo posterior a Husserl y Heidegger —piénsese únicamente en el craso desprecio de los fenómenos políticos por parte de Sartre—, es desde luego sólo la herencia de una larga tradición y no ha de recriminársele principalmente a la fenomenología. Desde Platón y Agustín, la filosofía ha caído una y otra vez en la tentación de denunciar de múltiples maneras el mundo político como inauténtico y, de manera “contrafáctica”, ha intentado contraponerlo a una autenticidad encubierta justamente por lo público; esta tendencia reina desde la república utópica, pasando por la ciudad de Dios hasta la comunidad ideal de la comunicación.

Hannah Arendt ha descubierto la mundanidad del espacio de la vida pública para la filosofía de nuestro tiempo. Si hoy en día se puede hablar de “mundo político” en un sentido legítimamente filosófico —tal como ocurre también en las siguientes consideraciones— es gracias a este mérito suyo. Aunque Hannah Arendt no se comprendió a sí misma como fenomenóloga, su descubrimiento de la mundanidad de lo político puede verse, empero, como una de las más importantes contribuciones al movimiento fenomenológico de este siglo.

En el caso del mundo político, el desprejuiciado acceso fenomenológico a las “cosas mismas” se ve bloqueado principalmente por el veredicto de su inautenticidad. Por tal razón, constituye una tarea urgente de la fenomenología aclarar de qué manera se puede relacionar la distinción entre autenticidad e inautenticidad con la existencia en el mundo político. Hannah Arendt no se preocupó por esta cuestión sistemática, debido a que su interés no estaba orientado hacia la fenomenología. De esta suerte, hasta hoy no está claro qué lugar pueda ocupar un análisis del mundo político que acoja sus sugerencias en una sistemática fenomenológica sobre la autenticidad y la inautenticidad.

Por motivos extrínsecos a la filosofía, el análisis de la autenticidad del ser-con en su forma política se hace particularmente urgente, y a que en nuestra época el mundo político está profundamente amenazado por la tentación del totalitarismo. Así pues, ha de

¹ SCHUMMANN, K. *Husserls Staatsphilosophie*. Friburgo; Munich: 1988. Para la crítica de la ceguera de Husserl ante el mundo político, véase el artículo del autor: **Husserl und die Griechen**, en: ORTH, E. W. (ed). *Phänomenologische Forschungen. Profile der Phänomenologie, zum 50. Todestag von Edmund Husserl*. Friburgo; Munich: 1989, vol. 22, p. 152s. (Versión castellana: **Husserl y los griegos**, en: HUSSERL, E. *Filosofía Primera (1923-1924)*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 9-53. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez); para la correspondiente crítica del autor a Heidegger, véase: **Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger**, en: PAPANFUSS, D. ; PÖGGELER O. (eds). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vol. 1: **Philosophie und Politik**. Francfort del Meno: 1991, p. 52s; y el artículo: **Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie**, en: GETHMANN-SIEFERT, A. ; PÖGGELER, O. (eds). *Heidegger und die praktische Philosophie*, p. 130s.

resultar inquietante que justamente Heidegger, el fenomenólogo de la autenticidad, pudiera sucumbir a la ilusión de que el movimiento dirigido por Hitler fuera algo así como la marcha histórica de un pueblo entero hacia una autenticidad epocal de la existencia política.

Las siguientes consideraciones constituyen el intento de contribuir en algo a la determinación de la mundanidad de lo político a partir de la idea fenomenológica de apertura al mundo de la existencia auténtica. En una primera parte preparatoria se esclarecerá, a la luz del concepto de mundo de la vida, el significado fenomenológico de la distinción entre la existencia auténtica y la inauténtica existencia cotidiana; asimismo, se fundamentará la tesis según la cual el tránsito a la auténtica apertura del mundo se hace posible mediante un estado de ánimo (*Stimmung*). La segunda parte desarrolla la contribución para una fenomenología del mundo político a partir de los presupuestos ganados con ello. En la tercera parte se preguntará —conforme a la tesis propuesta en la primera parte— **qué tipo de experiencia realiza el hombre en su estado de ánimo que le permite abrirse al mundo político**. Mediante la explicación de esta experiencia se esclarece el significado fundamental del mundo político para la existencia auténtica. Finalmente, en la cuarta parte se proporcionará cierta confirmación *ex negativo* de las anteriores relaciones sistemáticas, para lo cual se dará un vistazo a la amenaza totalitaria de lo político en el siglo XX.

I

La tesis según la cual la fenomenología del mundo —tal como la pusieron en marcha Husserl y Heidegger— se puede desarrollar muy bien desde sus posibilidades sistemáticas hacia una fenomenología del mundo político encuentra su primer apoyo en la siguiente consideración: las principales obras con las cuales ambos desarrollaron la sistemática de su pensamiento —el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y Ser y tiempo*— se fundamentan en una distinción sistemática paralela. Ambos operan de la misma manera, al suponer que el mundo como mundo permanece latente para el hombre en la vida cotidiana, aunque pueda hacersele explícito.² Para Heidegger, esta suposición descansa en la distinción entre el modo cotidiano y el modo auténtico del ser-en-el-mundo; para Husserl, tal suposición está contenida en la alternativa de la actitud natural y la actitud fenomenológica o filosófica, pues “actitud” designa una relación con algo, en este caso, con el mundo.

Desde luego, el concepto de mundo no puede usarse en un significado cualquiera. Éste ha de entenderse aquí en el sentido del método fenomenológico, el cual descansa

2 El autor ha defendido la tesis de que en este punto reside la continuidad de la fenomenología en el tránsito de Husserl a Heidegger en el artículo: **Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger**, en: NIEMEYER, B. ; SCHÜTZE, D. (eds). *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröde zum 65 Geburtstag*. Würzburg: 1992, p.130s.

fundamentalmente en el principio de la correlación, el cual fue designado por Husserl como el pensamiento conductor de su trabajo vital en un lugar programático de su obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.³ El principio reza: toda determinación del ente está referida retrospectivamente (*rückbezogen*) en el modo de su aparecer para el hombre. El rasgo esencial de este aparecer es la ya mencionada ubicación de todo aquello que sale al encuentro del hombre en nexos de remisiones, los horizontes, los cuales están agrupados en el mundo, en la dimensión abierta para cada aparecer horizóntico.

Los dos modos de la apertura humana al mundo —en cuya distinción están de acuerdo Husserl y Heidegger— se explican por el hecho de que el principio fenomenológico de la correlación también ha de ser válido para el mundo: los acontecimientos no son lo único que aparece al hombre “en el mundo”; también la dimensión fenoménica misma, el “mundo”, se encuentra en relación con él; dicha relación designa el concepto de “aparecer”. Esta “relación” tiene que ser, desde luego, de un tipo específico, dado que el hombre no es conciente de las remisiones horizónticas del mismo modo en que lo es de los respectivos acontecimientos que aparecen en-el-mundo; mientras que éstos atraen nuestra atención y, tal como dice Husserl, son tematizados, los nexos de remisiones sólo nos son familiares no-temáticamente, por cuanto nos orientamos en ellos.

De otro lado, el acto de la reflexión fenomenológica muestra que el mundo también puede ser tematizado. A decir verdad, la familiaridad no-temática es un modo del aparecer en el que el mundo no desaparece, sino que permanece oculto como tal. El aparecer del mundo tiene lugar porque existe y mientras exista el hombre con su apertura al mundo. Sin embargo, este aparecer puede tener lugar explícita o no-explicitamente. Husserl identifica el aparecer explícito del mundo con su tematización científica en la filosofía. Pero, para que el hombre pueda hacer expresamente del mundo un objeto de investigación tiene que encontrarse ya en referencia explícita a él, es decir, tiene que haber ingresado en el modo existencial de la autenticidad. De esta manera, la diferencia entre autenticidad e inautenticidad es la condición de posibilidad de la alternativa de la actitud natural y la actitud filosófica. Por tal razón, resulta más apropiado apelar a esta diferencia —en lugar de la alternativa husserliana— como hilo conductor de las reflexiones ulteriores.

A partir de lo dicho surge una doble pregunta: ¿qué significa concretamente que en la existencia cotidiana el mundo permanezca latente como mundo y cómo se abre nuevamente para sí en la existencia auténtica?

3 Cfr. HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en: BIEMEL, W (ed). La Haya: p. 168-169 (Versión castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, \$48, p. 173-176. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

La diferencia entre el aparecer inauténtico del mundo y el auténtico tiene que seguirse de la constitución del aparecer mismo, si ha de introducirse tal diferencia de una manera fenomenológicamente genuina. Hoy en día entendemos el “aparecer” en el lenguaje cotidiano como un movimiento que se caracteriza esencialmente porque tiene lugar en contravía con un posible movimiento en dirección contraria, el movimiento del mantenerse oculto (*Sich-Verborgenhalten*). En este sentido, se puede parafrasear el significado fundamental del “aparecer” con giros lingüísticos como “manifestarse” (*Sich-Öffnen*) o “salir del propio encierro” (*Hervortreten aus einem Sich-Verschließen*).

Dado que al aparecer le es inherente la polaridad del ocultarse y del manifestarse, puede ocurrir que el aparecer del mundo —el abrirse (*Aufgehen*) de la dimensión fenoménica— sea experimentado expresamente como un emerger (*Hervortreten*) del ocultamiento, como un “pro-venir” (*Hervor-gehen*) en sentido literal. No obstante, también es posible que el mundo sea aprehendido como algo comprensible de suyo e incuestionable. En el modo inauténtico de la experiencia del mundo (*Welt Erfahrung*), el mundo también está ya “ahí” “para” el hombre, pero le permanece cerrado como mundo, pues hace falta la experiencia que lo libere del ocultamiento hacia la apertura (*Offenheit*) de su aparecer.

¿Cómo se puede alcanzar esta experiencia? Cuando Husserl caracteriza el tránsito al aparecer del mundo-como-mundo como un cambio en la **actitud**, la elección de dicho concepto sugiere que el hombre puede efectuar el tránsito mediante una decisión voluntaria. Pero ello es imposible; pues, para poder decidirse a tematizar el mundo, el hombre tendría que tener ya conciencia del mundo como mundo; sin embargo, la familiaridad no-temática con los horizontes se define precisamente por el hecho de que el mundo aún no emerge como mundo.

No depende de la actitud voluntaria del hombre si el mundo se le manifiesta o permanece oculto. Heidegger extrajo a partir de allí la siguiente consecuencia: esta alternativa ha de residir en el ocultamiento del mundo mismo; al ocultamiento le es inherente el encubrimiento (*Verbergung*) de sí mismo. Éste se mantiene oculto como aquello que posibilita el aparecer y para que también permanezca normalmente el pro-venir del mundo —latente como tal— que se efectúa en el aparecer. La existencia auténtica se hace posible, porque el ocultamiento permite que se haga perceptible (*bemerkbar*) para el hombre como dimensión originaria de este pro-venir.

Desde luego, esto no significa que el ocultamiento podría convertirse en un tipo de objeto en el mundo para el hombre que existe auténticamente, pues entonces ya no constituiría el origen oculto del aparecer del mundo. Por tal razón, el ocultamiento sólo puede mostrarse de modo indirecto, a saber, en las vivencias que le permiten al hombre darse cuenta de que el aparecer del mundo no reside en su poder, debido a que aquél es liberado del ocultamiento mismo. Tales vivencias son los estados de ánimo.

Ya desde Platón y Aristóteles se ha reconocido que es un estado de ánimo el que permite elevarse a la apertura del mundo, lo cual se evidencia en el hecho de que ambos designaron el asombro como el origen de la filosofía.⁴ El asombro es el “maravillarse” (*Verwunderung*) ante la “maravilla” (*Wunder*) de que el mundo sea, “en vez de no ser”. Tal como lo muestra la adición tradicional de esta posdata —el advenimiento de la luz del mundo desde la oscuridad de la nada— se ha visto desde antiguo lo característico del asombro en que en este estado de ánimo se hace perceptible la liberación del mundo de la oscura nada del ocultamiento.⁵

Pero, ¿cómo alcanza el hombre concretamente la experiencia del mundo propia de la existencia auténtica? En la vida cotidiana, su atención no se concentra en el mundo como mundo, sino en acontecimientos de cualquier índole, con los cuales tiene que ver en el mundo. Por tal razón, se puede colegir que el tránsito a la autenticidad por medio de un estado de ánimo acontece al estar en contacto con tales eventos. Por tanto, para describir concretamente el tránsito se recomienda caracterizar primero el tipo y modo en que se desenvuelve el hombre cotidianamente con lo que le circunda, lo que le sale al encuentro en el mundo.

La existencia cotidiana consta de modos de comportamiento que encontramos “todos los días”, es decir, en cada momento de la vida humana, y en cada momento porque éstos son inevitables. **Inevitable es todo lo que tiene que ocurrir para la conservación de la vida.** Por la necesidad de conservar la vida le son dados previamente al comportamiento humano ciertos fines, los cuales tienen que ser realizados a través de los

4 También Husserl reconoció eventualmente que la ruptura con la actitud natural presupone el asombro, considerado éste como un estado de ánimo que abre el mundo. Ello se ve de manera más clara en la Conferencia de Viena de 1935, de la que procede el ensayo: **Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie**, en: *Husserliana*. Vol. 6 (véase nota 3). (Versión castellana: **La Filosofía en la crisis de la humanidad europea**, en: HUSSERL, E. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona ; México: Paidós ; UNAM, 1992, p. 75-128 Traducción de Peter Baader). Sobre este asunto, véase el ensayo del autor: **Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt**, en: GETHMANN, C. F. (ed.). *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: 1991, p. 89s.

5 Lo mismo vale para el estado de ánimo de la angustia, el cual motiva —según la tesis heideggeriana de *Ser y tiempo*— el tránsito a la existencia auténtica. A diferencia de la tradición, Heidegger le atribuyó el inicio de la Filosofía a este tipo de estado de ánimo en su lección introductoria: **¿Qué es metafísica?** Tal como lo muestran sus escritos posteriores —especialmente las *Beiträge zur Philosophie* con su doctrina de los estados de ánimo fundamentales—, Heidegger entiende allí la angustia como aquel estado de ánimo que, en la época del nihilismo, en cierto modo ha tenido sistemáticamente como consecuencia el viejo *thaumazein* europeo. Cfr. **Was ist Metaphysik?**, en: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Vol. 9: **Wegmarken**. VON HERRMANN, Fr. W. (ed). Francfort del Meno: 1976, p. 110s. (Versión castellana: **¿Qué es metafísica?** Bogotá: Editorial El Búho, 1992, p. 15-40 Traducción de Xavier Zubiri; presentación, análisis y comentarios de Jaime Hoyos Vásquez). Con estas reflexiones, Heidegger avanzó a un ámbito del que Husserl no sospechó nada. Véase al respecto la investigación del autor mencionada en la nota 1: **Grundstimmung und Zeitkritik**, p. 31s.

medios correspondientes. Los medios son, de un lado, posibilidades de comportamiento que aparecen como útiles (*zweckdienlich*) para el hombre, de otro lado, algunas cosas que éste además necesita. Se ha vuelto usual designar este tipo de comportamiento como acción instrumental.

A diferencia de los animales, los hombres están en condiciones de elegir expresamente los medios de conservación de su vida. Que el hombre posea espacios de juego para esta posibilidad de elección es el comienzo cotidiano de su libertad. Los espacios de juego son nexos de remisiones; pues los fines —de cuya realización se trata en cada caso— remiten a los medios apropiados para ello y viceversa. Los espacios de juego —que poseen el carácter de nexos de remisiones— son, empero, horizontes en sentido fenomenológico y se abren al hombre mediante su apertura al mundo. Por tanto, no han de separarse la libertad elemental del hombre y su apertura al mundo.

Dado que la acción instrumental es desatada originariamente por la necesidad de la conservación de la vida, puede designarse el mundo que mantiene preparados los horizontes para esta acción como mundo de la vida. El uso de este concepto,⁶ erigido por Husserl como término filosófico, ha estado dominado hasta hoy por una enorme confusión. Se prestaría un servicio a la claridad si se entendiera “mundo de la vida” como nexo de remisiones de la acción instrumental cotidiana. Aunque sin emplear el concepto “mundo de la vida”, Heidegger analizó fenomenológicamente por vez primera este nexo de remisiones en *Ser y tiempo* y lo caracterizó como contexto de condiciones respectivas⁷ (*Bewandtniszusammenhang*). * Los medios objetivos necesarios en la acción instrumental los designó como “el útil” (*Zeug*).⁸ Con el útil se nombra el ámbito de los acontecimientos más llamativos en el mundo de la vida. Con ello se puede retomar la pregunta acerca de cómo tratamos con tales acontecimientos en la vida cotidiana.

La característica fundamental de la acción instrumental es su inquietud. No nos detenemos ante los medios de esta acción, porque siempre tenemos a la vista los fines respectivos; en el nexo de remisiones del mundo de lo útil, nos dejamos remitir incesantemente más allá, orientados a los fines. Por tal razón, no nos detenemos ante las cosas útiles que nos sirven como medios objetivos en la acción instrumental. Precisamente cuando éstos

6 Véase mi ensayo mencionado en la nota 4, p. 84s. La literatura filosófica concerniente al concepto de mundo de la vida ha sido compilada en el artículo del autor: *Lebenswelt*, en: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Berlín; Nueva York: 1991, vol. 20, p. 599s.

7 Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. (En las próximas notas se cita de manera abreviada: *SuZ*). Tubinga: 1953, octava edición, §18. (Versión castellana: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, §18. p. 110. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C).

* Para la traducción de este difícil concepto, hemos seguido las indicaciones de Jorge Eduardo Rivera, traductor de *Ser y tiempo* al castellano. Cfr. *Syt*, p. 468-469 (N del T).

8 Cfr. *SuZ*, §15. (Versión castellana: *Syt*, §15, p. 94-99).

cumplen bien su servicio permanecen desapercibidos y no se manifiestan **como** tales.⁹ A decir verdad, una cosa puede llamar nuestra atención provisionalmente cuando nos perturba debido a su inutilidad o mal servicio. De esta manera nos percatamos también del perturbado contexto de condiciones respectivas y, por ende, del mundo de la vida mismo. Pero, dado que una perturbación sólo está ahí para ser remediada, el mundo sólo salta a la vista transitoriamente.¹⁰

Este fenómeno confirma la declaración fundamental del ocultamiento del mundo cotidiano, del cual surgieron las reflexiones. De un lado, el mundo de la vida nos es familiar de manera evidente en la acción instrumental como nexo de remisiones en el que se introduce esta acción. Pero, dado que permanecemos en el interior de este nexo, por cuanto al actuar nos movemos, en cierto modo, directamente a las remisiones, la dimensión para las remisiones en su totalidad —es decir, el mundo— no puede manifestarse como tal. Si resplandece el contexto de condiciones respectivas debido a una perturbación, sólo lo hace para desaparecer también con su aparecer; en principio, éste permanece oculto como mundo. Para hacer que el mundo se destaque como mundo, no bastaría con detenernos pasajeramente con el movimiento del ser remitido —como en la perturbación—; más bien tendríamos que permanecer concentrados en los medios de nuestra acción.

Mientras el mundo de la vida permanece latente, la apertura al mundo —la cual es característica del comportamiento humano— todavía no se manifiesta como tal. Y, ya que la libertad presupone la apertura al mundo, ello significa que también la libertad permanece aún oculta como tal. Para que ambas puedan hacerse explícitas, se requiere aquel permanecer concentrado. Una corroboración fenomenológica de que tal detenimiento es empero posible lo constituye el ya mencionado estado de ánimo del asombro.

II

Considerado como experiencia en la que surge la dimensión de apertura “mundo” desde el ocultamiento, el asombro permite que el mundo salga de su carácter evidente y desprovisto de interés (*Unauffälligkeit*). Sin embargo, este estado de ánimo tiene que “encenderse” —tal como decimos en alemán— ante cualquier acontecimiento en el mundo. Para tal efecto, dicho acontecimiento se convierte, en cierto modo, en una chispa (*Brennpunkt*) en la que resplandece el mundo como mundo o, para decirlo de manera no-objetiva, en un “foco” en el que éste se ofrece atentamente.¹¹

9 Cfr. *ibidem*, §16. (Versión castellana: *Syl*, §16, p. 99-103).

10 Cfr. *ibidem*, §16.

11 Esta imagen ha sido tomada de Albert Borgmann, quien ha introducido el concepto de “*Focal Things and Practices*”. Cfr. BORGMANN, A. *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago; Londres: 1994, p. 4.

En su época tardía, Heidegger hizo de este pensamiento algo fecundo para la Fenomenología, por cuanto describió, en objetos cotidianos como la jarra y el puente, el modo en que éstos pueden experimentarse como lugares en los que se reúne el mundo como mundo.¹² No obstante, con Heidegger puede tenerse la impresión de que tales cosas serían los únicos acontecimientos del mundo de la vida ante los cuales podemos detenernos.¹³ Para fundamentar la fenomenología del mundo político, ausente en Heidegger, resulta fundamental la constatación de que somos ante todo concientes de nuestras propias posibilidades de acción como medios de la conservación de la vida. Éstas son medios a los cuales estamos remitidos primariamente en el nexo de remisiones. Sólo gracias a su mediatividad podemos aprehender también las cosas como medios.¹⁴

Detenerse con el movimiento del ser remitido en el contexto de condiciones respectivas significa ante todo permanecer frente a la posibilidad de acciones de cualquier índole, en lugar de haber pasado por alto su posibilidad mediante la realización efectiva de tales acciones. Las posibilidades de acción también pueden convertirse —incluso en primer término— en chispas en las cuales resplandece el mundo como mundo y surge de su latencia. Esto ocurre siempre que los hombres hacen de las posibilidades de acción un “asunto” común (en griego, *pragma*), acerca del cual deliberan antes de decidirse por una acción determinada. Asuntos son posibilidades de acción en el contexto de una situación dada y la deliberación se relaciona con lo que ha de hacerse en la situación.

Desde luego, también puede haber una deliberación de tal índole que en ella subsista la inquietud de la acción instrumental. Así ocurre cuando los participantes en la deliberación sólo permanecen transitoriamente ante el asunto llevado al lenguaje. De este tipo es la deliberación con expertos. Tal deliberación lo hace a uno mismo superfluo, por cuanto se hace innecesario permanecer más tiempo ante un asunto, gracias a la información fidedigna

12 Véase especialmente las conferencias de Heidegger: **Bauen Wohnen Denken y Das Ding**, en: *Vorträge und Aufsätze*. Tübinga: 1954. (Versión castellana: **Construir, habitar, pensar y La cosa**, en: HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 127-142; 143-159 respectivamente. Traducción de Eustaquio Barjau).

13 La fijación del análisis fenomenológico en las cosas también se puede observar en Husserl y es un síntoma de la ceguera que éste y Heidegger manifestaron ante el genuino mundo político. Entre los griegos, la nueva apertura científica al mundo surgió gracias al detenimiento ante las cosas que ocasionara el asombro. La crítica fenomenológica del tiempo efectuada por Husserl y Heidegger coincide —con todas sus diferencias— en que está esencialmente orientada a la relación de la ciencia con el mundo y a sus consecuencias, y no, empero, a la apertura al genuino mundo político que tendría lugar entre los griegos, de manera casi simultánea con la ciencia. En este ensayo no se puede mostrar hasta qué punto la apertura científica al mundo también surge del tránsito a la existencia auténtica. Una fundamentación de la tesis según la cual la ciencia temprana surge por vez primera cuando el hombre se pone en relación con el mundo como mundo se encuentra en la investigación del autor: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlín: 1980.

14 Para una explicación más precisa de la mediatividad de la acción instrumental, véase el ensayo: **Humanité et monde politique**, en: *Cahiers de philosophie*. Paris, 1992.

que los especialistas dan acerca de la conveniencia de determinados medios. La deliberación sólo pierde el carácter de un detenerse pasajero cuando el asunto en cuestión es de tal tipo que no puede haber expertos en ello. En tales asuntos surge inevitablemente un conflicto de opiniones, en principio interminable.¹⁵

Pero, ¿cuándo se presenta el caso en que no puede haber expertos? Cuando debe decidirse acerca de posibilidades de acción cuyas consecuencias futuras no pueden conocerse con seguridad. En tales situaciones, las deliberaciones se caracterizan porque se puede tomar en consideración una pluralidad de acciones posibles. Con ello, empero, las alternativas pensables aparecen como **posibilidades**, lo que significa que el carácter de posibilidad de las acciones surge como tal. Precisamente de ese modo se convierten éstas en “objetos” (*pragmata*), ante los cuales permanece la deliberación respectiva. En este momento se supera la inquietud de la acción instrumental y se rompe la esfera de latencia del mundo de la vida.

El conflicto de opiniones en una deliberación de ese tipo está condicionado de tal modo, que no puede eliminarse el carácter incognoscible de las consecuencias futuras de la acción. Por ello, ninguno de los participantes puede pretender que su opinión posea la verdad definitiva. Sin embargo, puede pensarse que se emiten juicios más o menos acertados sobre una situación. Para emitir un juicio que los demás participantes puedan reconocer como acertado, se ha de tomar justamente en consideración, al formar la propia opinión, que el enjuiciamiento de la situación es inevitablemente controversial. Tener presente el carácter controversial significa formar la propia opinión de tal modo que ésta tenga la oportunidad de parecer aceptable a todos aquellos que posiblemente tienen otra opinión. Sólo puede juzgar de manera acertada acerca de las posibilidades de acción quien se muestra dispuesto no sólo a escuchar la voz de su propio punto de vista, sino a afinar su voz con las posibles voces contrarias* en el conflicto de opiniones.¹⁶

Con su análisis de la facultad de juzgar reflexionante, Kant fue el primero en esclarecer el modo en que se concreta esta disposición. La disposición consiste en trasladarse al punto de vista de los otros en la formación de un juicio. De esta manera se gana —tal como lo formula Kant— un “punto de vista universal”.¹⁷ Esto permite reflexionar sobre el propio juicio y, en vista de ello, examinar expresamente si es apropiado para

15 Acerca del significado fundamental del conflicto de opiniones para la fenomenología del mundo político, véase el ensayo del autor: *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*, en: SCHWARTLÄNDER, J. ; WILLOWEIT, D. (eds). *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*. Kehl am Rhein ; Estrasburgo: 1986, p. 13s.

* El autor introduce aquí un juego de palabras, para lo cual se vale del doble significado de términos tales como “*Stimme*” —voz, voto—, “*abstimmen*” —afinar, votar— y “*Gegenstimme*” —voz contraria, voto en contra— (N del T).

16 En el artículo citado en la nota 14 se explica por qué los puntos de vista son “**vozes**”.

17 Cfr. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Akademie-Ausgabe, vol.5, §40, p. 295. (Versión castellana: *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, §40, p. 205-206. Traducción de Pablo Oyarzún).

hacerlo valer ante los demás. De esta reflexión toma su nombre la facultad de juzgar “reflexionante”.¹⁸

El conflicto de opiniones puede convertirse en una competición orientada por la facultad de juzgar reflexionante para determinar las opiniones más acertadas. Sólo con ello se trasciende definitivamente la inquietud de la acción instrumental. Esta inquietud persiste mientras prevalezca la convicción de que el conflicto de opiniones podría terminarse por medio de una verdad que estuviera reservada para los expertos —realmente existentes o pensables—. Sólo si no persiste en principio este punto de vista, se dejará abierta en la deliberación la pluralidad de acciones posibles como posibilidades. Y sólo así los asuntos se convierten en chispas, en las cuales la comunidad de hombres participantes permanece de manera no meramente transitoria.

En tales chispas se encienden debates que versan “sobre el todo”. Este todo es, empero, el mundo. Es así como éste surge de su ocultamiento, es decir, como la dimensión que ofrece espacio para la pluralidad de posibilidades de acción. Estas opiniones, por su parte, cambian su estatus precedente al entrar en aquel espacio abierto. Pierden la latencia inherente al mundo de la vida y son expuestas (*offengelegt*) en el conflicto de opiniones como un asunto común: se convierten en “públicas”. La palabra alemana “público” (*öffentlich*) tiene la ventaja de que permite evocar el surgimiento de la acción instrumental a partir del ocultamiento inherente al mundo de la vida, y ello gracias a la relación lingüística que tiene con la palabra “abierto” (*offen*). Al resplandecer la luz de la dimensión de apertura “mundo” en las chispas del conflicto público de opiniones, el mundo gana un nuevo carácter: se convierte en el nexo de remisiones de los asuntos públicos, es decir, en el mundo político.¹⁹

En la acción instrumental consideramos los acontecimientos en el mundo de la vida, sin excepción, como medios para fines. Esto significa que también los fines aún pueden mediarse para “superarlos”; remiten en el contexto de condiciones respectivas a otros fines como su “por-mor-de” (*Worumwillen*). No obstante, todas las cadenas de

18 Hannah Arendt ha sido la primera en reconocer con plena claridad el significado fundamental de la doctrina kantiana de la facultad de juzgar reflexionante para la filosofía política. Véase, además de los pasajes pertinentes en diversas obras: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. BEINER, R. (ed). Munich ; Zurich: 1985. Ernst Vollrath ha recogido los pensamientos de Arendt y los ha desarrollado de manera fecunda. Además de numerosos artículos, véase particularmente: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart: 1977; y *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: 1987, p. 253s.

19 Este mundo trasciende el mundo de la vida, debido a que su carácter está determinado por el hecho de que permite hacer explícita la pluralidad de posibilidades de acción, la cual permanece oculta como tal en la acción instrumental. La aguda distinción que aquí se establece entre “mundo de la vida” y “mundo político” no puedo encontrarla en la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. Véase particularmente en: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Tercera edición revisada, Francfort del Meno: 1985, vol. 2, p. 182s. (Versión castellana: HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987, p. 169s. Traducción de Manuel Jiménez Redondo). Me parece que esto es un indicio de que Habermas tampoco ve claramente la esencia y derecho propios de lo político y de que, en este punto, se diferencia menos de Husserl y Heidegger de lo que él mismo supone.

remisiones están en cierto modo entrelazadas a un “por-mor-de” insuperable: la existencia de quien actúa en cada caso. En todas sus posibilidades de acción se trata, al fin y al cabo, del ser-posible (*Möglichkeit*) de sí mismo. Este “sí-mismo” (*Selbst*) está siempre en juego en la acción instrumental, pero no se hace explícito como tal debido a que el carácter de posibilidad permanece latente.

Según la explicación de Heidegger, la “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) es el modo existencial en el que me hago explícito lo inconfundiblemente “propio” (*Eigene*) de mi ser-posible —mi siempre mío sí-mismo—. * Ello ocurre cuando trasciendo todas las referencias de remisiones de la acción instrumental al ya insuperable “por-mor-de”.²⁰ La posibilidad de superar todos los “por-mor-de” que surgen en el interior del contexto de condiciones respectivas determina la inquietud de la existencia cotidiana. Dado que en la existencia auténtica he “llegado” a mi insuperable sí-mismo, puedo permanecer concentrado en las posibilidades de acción y en las cosas establecidas como medios.²¹

Consideradas como asuntos en el conflicto público de opiniones, las posibilidades de acción no sólo manifiestan mi siempre propio ser-posible, sino también el siempre propio ser-posible de los otros, inseparable de éste; pues yo he de afinar mi voz con sus voces en la competición por el mejor uso de la facultad de juzgar reflexionante. Esta afinación es necesaria, debido a que sus voces siempre pueden ser **voces contrarias** a la mía. Los demás tienen la capacidad de juzgar la situación de manera distinta a la mía, ya que ellos pueden enfocar de modo distinto las acciones posibles como posibilidades; esto último se debe a que son libres.

Al aparecer por primera vez las posibilidades de acción como posibilidades mediante la conflictiva deliberación pública, cobra también validez necesariamente la libertad de todos en la elección de sus posibilidades de acción como tales. De esta manera, la emergencia del mundo político del mundo de la vida mediante la apertura al mundo hace que se manifieste la libertad de todos. Por ello, la dimensión abierta y libre del mundo político se descubre concretamente al unirse los hombres en una comunidad, cuyo único fin primordial es posibilitar la manifestación de la libertad de todos, el explícito ser-posible de sus posibilidades de acción.

* En este contexto, el autor relaciona etimológicamente el término alemán “*Eigentlichkeit*” (autenticidad) con el vocablo “*eigen*”, que denota “propiedad” o “pertenencia”. Esta observación debe tenerse presente en las próximas líneas (N del T).

20 Cfr. *SuZ*, §18, p. 84. (Versión castellana: *Syt*, §18, p. 111).

21 Un desarrollo de esta tesis se encuentra en el artículo del autor: **Intentionalität und Existenz Erfüllung**, en: GETHMANN, C. F.; OESTERREICH P. L. (eds). *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*. Darmstadt: 1993.

III

Las anteriores reflexiones partían del hecho de que el tránsito al modo auténtico de la apertura al mundo requiere que se lo impulse mediante un estado de ánimo; en él se pone de manifiesto el ocultamiento, del cual es liberado el mundo para su aparecer. ¿Se encuentra también en juego tal vivencia en la experiencia en que surge el mundo político del mundo de la vida? El asombro —paradigma clásico de un estado de ánimo que descubre el mundo— se enciende en cosas de cualquier índole, las cuales pierden con ello el carácter de meros medios fugaces de la acción instrumental. Éstas atraen toda la atención sobre sí, porque en cierto modo aparecen al asombrado como dones del ocultamiento y, en virtud de ello, “como nuevas”. Por tal razón, el asombro tiene dos caras: hace despertar una mayor curiosidad por las cosas, lo cual constituye una donación activa para las mismas. Esta donación, empero, está penetrada al mismo tiempo por una reserva (*Zurückhaltung*), es decir, por un temor (*Scheu*) ante el ocultamiento inaccesible que le otorga el aparecer del mundo al hombre. ¿Hay también en la experiencia del mundo político una donación similar acompañada de temor?

El conflicto de opiniones, sustentado en la facultad de juzgar reflexionante, tiene el sentido de permitirle a los otros tomar la palabra como otros, es decir, como seres que pueden juzgar de manera distinta en virtud de su libertad. Sin embargo, no se necesitaría aventurarse de antemano en este conflicto, si nada dependiera en absoluto de las voces de los otros. Para ello se requiere el respeto por su libertad. Este respeto surge, en el ámbito de la experiencia del mundo político, de la curiosidad por las cosas, la cual es desatada mediante el asombro temeroso. Ahora la pregunta es: ¿descansa este respeto de igual manera en el temor? Por lo tanto, ¿muestra el surgimiento del mundo político rasgos en virtud de los cuales podamos hablar de un provenir no-disponible de este mundo desde el ocultamiento? ¿Y se funda el respeto por la libertad de los otros en el temor ante ello?

La respuesta sólo puede inferirse de una consideración penetrante de aquella competición en la actuación de la facultad de juzgar reflexionante, mediante la cual las posibilidades de acción pueden convertirse en asuntos públicos. La reflexión del propio juicio resulta necesaria, pues permite tomar en consideración las divergencias de opinión, las cuales surgen debido a la incertidumbre característica del futuro. Esta incertidumbre se muestra ya en el presente, es decir, en el hecho de que en cada situación podemos vernos sorprendidos por algo imprevisiblemente nuevo. Lo nuevo le da su carácter peculiar a cada situación. Sorprenderse por lo peculiar de la situación significa no poseer todavía ninguna regla universal, conforme a la cual deba juzgarse la situación en su peculiaridad. Ya que el caso particular —la situación— es dado antes de la regla, tiene que descubrirse primero la regla para poder juzgar la situación. Según Kant, éste es precisamente el rendimiento de la facultad de juzgar reflexionante, a diferencia de la facultad de juzgar determinante, la cual es subsuntiva.²²

22 Cfr. KANT, I. *Kritik der Urteilskraft. Einleitung*. Akademie-Ausgabe, vol. 5, p. 179. (Versión castellana: KANT, I. *Crítica de la Facultad de Juzgar. Introducción*, p. 90-91).

Las sorpresas que deparan las situaciones no se pueden anticipar. Por tal razón, en cada deliberación que exija tomar decisiones se tiene que estar preparado para el hecho de que constantemente se ofrezcan nuevas “oportunidades” (*Gelegenheiten*) para la acción y, en virtud de ello, otras cosas resulten “oportunas” o también “inoportunas”. Existe el momento en que “el tiempo está grávido” para una decisión determinada y el que puede “dejarse escapar”. La conciencia de que hay un “instante” favorable o desfavorable para determinadas decisiones es el componente fundamental de la experiencia cotidiana del tiempo; los griegos lo designaron con el concepto *kairós*.

En el conflicto de opiniones se trata de estimar si o desde qué punto de vista una situación ha de valorarse como un *kairós* posible. Con ello se decide el modo en que se **puede** actuar generalmente en ella. Sin embargo, también persiste siempre la pregunta acerca de cómo se **debe** actuar. Quien quiera hacer una propuesta al respecto que persuada a los otros, tiene que partir de ciertas presuposiciones que tiene en común con ellos. Necesita un fundamento de entendimiento recíproco (*Verständigungsgrundlage*), incluso si propone modos de comportamiento fundamentalmente nuevos. También éstos sólo pueden fundarse en la apelación a presuposiciones, de las cuales puede suponer con razón que son aceptadas por todos como evidentes.

Esto no puede esperarse de antemano en las convicciones que son formuladas expresamente como tesis; pues, como tesis, pueden convertirse en objeto del conflicto de opiniones. A diferencia de ello, también hay convicciones que se han hecho habituales bajo la forma de hábitos, esto es, normas de conducta adquiridas por la práctica. Los griegos le dieron el nombre de *éthos* al contexto general de tales convicciones vitales, el cual constituye el fundamento para la convivencia pública.

La competición por el juicio más acertado presupone la comunidad de un *éthos* entre los participantes. Ello no significa que todo esté decidido de antemano mediante el *éthos*. Éste sólo puede trazar el horizonte normativo en que se **debe** actuar. Debido a las sorpresas que se presentan en el *kairós*, siempre tiene que decidirse nuevamente el modo en que se **puede** actuar. De esta suerte, al proceder del conflicto de opiniones, el mundo político adquiere una inestable posición intermedia entre *éthos* y *kairós*.

Esta situación oscilante entre lo nuevo y lo normativo, entre lo sorprendente y lo habitual es inherente a la temporalidad de la existencia humana. En todas las acciones del presente somos herederos del pasado y nos anticipamos al futuro.²³ La incertidumbre del futuro, la cual se manifiesta en lo sorprendentemente nuevo de cada *kairós*, reside en el hecho de que no podemos conocer con certeza en el presente actual las consecuencias futuras de la acción; las consecuencias tienen que convertirse primero en presente, para

23 Estos dos aspectos son el advenir (*Zukünftigkeit*) y el haber-sido (*Gewesenheit*), que Heidegger designa como “éxtasis” (*Ekstase*) de la temporalidad en *Ser y tiempo*, §65 y §68.

mostrar una determinación unívoca. De esta manera, el presente venidero no se encuentra al alcance de nuestro conocimiento y es, en ese sentido, “inalcanzable”. Lo nuevo llega hasta nosotros procedente de un futuro que no podemos anticipar. De este modo, el *kairós* se esclarece por el carácter inalcanzable del tiempo.

De manera análoga se comporta el *éthos* respecto al pasado: si las costumbres que constituyen el *éthos*²⁴ hubieran sido introducidas en un determinado momento del pasado mediante una decisión conciente, serían únicamente una habitualización de convicciones justificables a manera de tesis, lo cual implicaría que ya no serían convicciones evidentes, ni podría recurrirse a ellas como presuposición vital para el entendimiento recíproco en el conflicto de opiniones. Por tal razón, aquel presente en que surgió el *éthos* permanece inalcanzable, más allá del ámbito de nuestro conocimiento; no hay ningún “momento” histórico fechable para la “decisión primera” en que se adoptó un *éthos*, sino acaso un mítico “érase una vez”. La normalidad normativa (*normative Normalität*)²⁵ no obtiene su validez de un pasado que pudiera hacerse presente en un recuerdo real.

Aquí se confirma en la experiencia del mundo político la suposición que tal vez inspiró en mayor medida el pensamiento de Heidegger: el ser-ahí humano es una existencia finita en virtud de su temporalidad.²⁶ Aquí no ha de entenderse el concepto de finitud en su significado metafísico tradicional, es decir, como negación de una infinitud. Con ello se alude más bien al hecho de que el acceso a la dimensión de apertura “mundo” se sustrae al poder del hombre y se da gracias al ocultamiento. Finitud significa que el ocultamiento hace posible el mundo con sus posibilidades de acción, precisamente en cuanto restringe tales posibilidades.

24 El *éthos* es el contexto general de hábitos adquiridos desde antiguo que denominamos “costumbres” (*Sitten*). Al ser normas vitales, se hacen vinculantes por la reciprocidad con que se proclama en una sociedad reconocimiento o castigo por el modo de vida. En el juego recíproco de tal reconocimiento se adquiere el *ethos* como orden normativo habitual. Por tal razón, la regla fundamental de la eticidad, la denominada “regla de oro”, es la que prescribe al hombre particular exigir de sí lo mismo que espera también de su prójimo.

25 Lo ético, que como hábito ha devenido “segunda naturaleza”. Cfr. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Capítulo: **La eticidad**. Edición de Hoffmeister, §151, p. 147. (Versión castellana: HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias ; Prodhufi, 1993, §151, p. 550. Traducción de Carlos Díaz).

26 En *Ser y tiempo*, Heidegger ha explicitado la temporalidad así entendida en la autenticidad del “ser para la muerte”. Cfr. *SuZ*, p. 329s. (Versión castellana: *SyI*, §53, p. 279s). No obstante, hacerse cargo decididamente de la propia mortalidad es sólo una de las experiencias posibles de la finitud, y, además, justamente aquella que quizás resulta menos idónea para esclarecer fenomenológicamente el hecho de que la finitud es la condición de posibilidad de la auténtica apertura al mundo. El carácter inconfundiblemente solipsista de una disposición “heroica” para la muerte tendría que resultar enigmático para los intérpretes, pues justamente a partir de allí tendría que explicarse un auténtico ser-con. Por ello, las próximas reflexiones se centrarán en la libertad del poder-emprender (*Anfangenkönnen*), en la cual el ser-posible de la existencia no se experimenta como poder-morir (*Sterbenkönnen*), sino como “re-petición” (*Wieder-holung*) del nacimiento como natalidad (*Gebürtlichkeit*).

En lo que respecta al *éthos* y al *kairós*, la restricción consiste en que su procedencia temporal permanece inalcanzablemente oculta para nuestro conocimiento y, con ello, se sustrae al alcance de nuestra capacidad para disponer (*Verfügungsgewalt*). No obstante, tal sustracción no constituye precisamente una pérdida, sino que contiene, bajo la forma de un doble favor del tiempo, las condiciones que dan origen al mundo político: el tiempo permite que a la acción le sobrevengan las oportunidades adecuadas²⁷ y posibilita la comunidad de esta acción, en cuanto permite que los modos de conducta se “hundán” en el hábito común del *éthos* sin que intervengamos en ello —como lo diría Husserl, mediante la pasividad de la habitualización—. De esta manera, el aparecer del mundo político descansa en un doble legado del ocultamiento y posee, en este sentido, el carácter de la finitud.

Que la reserva se adecua a la finitud lo percibimos en el estado de ánimo del temor. Sin embargo, continúa abierta la pregunta de si tal temor también funda el respeto por la libertad de los otros. El hecho de que todos los participantes en el conflicto de opiniones son libres sólo se muestra con plena agudeza cuando se debate si una situación es un *kairós* —es decir, una oportunidad— para comenzar algo nuevo de acuerdo con la novedad que se perfila en el *kairós*, es decir, para “emprender” (*anfangen*) en el sentido enfático de esta palabra. La libertad experimentada auténticamente es la del poder-emprender.²⁸ En el mundo político, los otros me salen al encuentro auténticamente como otros, porque ellos pueden emprender de manera distinta. Por tal razón, el respeto por su libertad se despierta por medio de la experiencia del temor de que el *kairós*, la dimensión del poder-

(*Sterbenkönnen*), sino como “re-petición” (*Wieder-holung*) del nacimiento como natalidad (*Gebürtlichkeit*).

27 Pese a las indicaciones de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, 1104a 9; 1110a 13, respecto al significado del *kairós* para la acción, la filosofía política clásica no le ha prestado casi atención al *kairós* como “oportunidad”. La gran excepción es Maquiavelo, con sus acertadas apreciaciones sobre “*occasione*”, “*fortuna*” y “*qualità de tempi*”. Sobre este particular, véase el ensayo del autor: **Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity**, en: LILLY, R. (ed). *The Ancients and the Moderns*. Indiana University Press, 1996.

28 La “resolución” (*Entschlossenheit*) con que los hombres pueden iniciarse políticamente la hace posible un estado de ánimo de apertura (*Aufbruchsstimmung*), en el cual éstos experimentan el siempre propio ser-posible como natalidad. En el nacimiento, el hombre se recibe a sí mismo —es decir, su ser-posible abierto al mundo— desde un ocultamiento accesible por la vida, de tal modo que puede renovar esta procedencia no-disponible del ocultamiento en el renacimiento (*Wiedergeburten*) creador, esto es, en un nuevo emprender. La latencia del mundo inherente al mundo de la vida se supera originariamente mediante estados de ánimo elevados y no mediante la angustia. Por tal razón, el análisis fenomenológico de la resolución en *Ser y tiempo* es insatisfactorio. Hannah Arendt ha descubierto el significado de la natalidad para el mundo político. Sobre este asunto, véase particularmente su trabajo: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munich: 1960, p. 167; p. 242s. (Versión castellana: ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 214; p. 264-266. Traducción de Ramón Gil Novales). Y también la interpretación de la libertad como poder-emprender, gracias a su clarividencia fenomenológica. Cfr. *Op. cit.*, p. 164s. (Versión castellana: *Op. cit.*, p. 211s). Acerca de las referencias que aquí sólo han sido indicadas, véase el ensayo del autor mencionado en la nota 1: **Grundstimmung**

emprender, sea otorgado por el ocultamiento de su procedencia temporal.²⁹ No obstante, para que la pluralidad de posibilidades divergentes del emprender pueda ser llevada al lenguaje en el conflicto de opiniones, se requiere la comunidad del *éthos*; ésta sólo puede salvaguardarse, empero, en el temor ante el carácter no-disponible de la procedencia temporal.

IV

En nuestro siglo, la humanidad pudo poner a prueba de forma negativa estas relaciones. En la época de la democracia moderna, el respeto por la libertad ha sido declarado como principio del mundo político bajo el título de los derechos humanos. Dado que el mundo político surge a partir del conflicto de opiniones, la apelación a la libertad de opinión es el derecho humano fundamental por antonomasia.³⁰ Este derecho parece exigir precisamente que todo sea sometido al conflicto público de opiniones, incluido también el *éthos*. Si todo se hace objeto de deliberación, parece que ello también ha de valer para las “primeras decisiones” por las cuales entran en vigor las normas que avala la costumbre. Justamente con esta expectativa el *éthos* pierde, empero, su carácter vinculante; pues éste se obtiene precisamente al no “entrar en vigor” expresamente mediante “decisiones primeras”; sólo por hallarse previamente pueden considerarse válidas. Por tal razón, sólo pueden ponerse a disposición “normas creadas” expresamente a este precio: con ello se hacen ya imposibles como *éthos*.

La pérdida del carácter vinculante del *éthos* le quita el suelo a la comunidad de la convivencia política. Parece como si esta falta de suelo sólo pudiera encontrarse por medio de una “resolución” (*Entschlossenheit*) que se ocupe de hacer valer nuevamente el *éthos* perdido. La tentación del totalitarismo surge al prescribirle un *éthos* a la sociedad. Tras de ello se esconde, empero, la soberbia del hombre que se arroga el papel del ocultamiento que ofrece el mundo, escapando con ello de la finitud de la existencia.

En la experiencia del *kairós* se llega a una perversión análoga. Para decidir si hay una oportunidad favorable para el poder-emprender, se tienen que valorar “correctamente” en una situación las consecuencias futuras de la acción. Dada la incertidumbre del futuro,

29 El respeto por la libertad de los otros en la autenticidad del ser-en-el-mundo político se funda en el temor por su natalidad. Este estado de ánimo, empero, radica en el temor por la emergencia del mundo desde el ocultamiento que se encubre en el “ser-ahí” del hombre. Por consiguiente, en lugar de buscar el comienzo interno de una filosofía orientada fenomenológicamente en la experiencia auténtica del otro, tal como lo pretende una tendencia muy difundida, referida especialmente a Emmanuel Lévinas, yo abogo con Husserl y Heidegger por fijar este comienzo interno en la experiencia auténtica del mundo.

30 Esta tesis se justifica en el artículo mencionado en la nota 15.

sólo existe un criterio para esta corrección: a finar el propio enjuiciamiento de las consecuencias con los posibles puntos de vista desde los cuales enjuician los otros. No obstante, éstos han de permanecer inaccesibles para mí, si no tengo ya un *éthos* común con los otros. Si el *éthos* pierde su carácter vinculante, la facultad de juzgar reflexionante anda a tientas.

En esta situación, surge la ilusión de que se podría liberar la facultad de juzgar de su desamparo, al pretender proporcionarle un criterio seguro para la corrección de los juicios, el cual sea independiente de la afinación con las voces de los otros. La inseguridad fundamental de todos los juicios políticos surge de la incertidumbre del futuro. Por tal razón, cuando se deja de lado el momento de sorpresa de las situaciones siempre cambiantes del mundo político, se cree poder encontrar el criterio supuestamente confiable. Para ello debe suponerse que nuestra expectativa permite anticipar un futuro seguro, que proporciona de antemano el fin a cada acción política. Así se arroga la capacidad de poner el porvenir no disponible al alcance del conocimiento y disposición humanas.

De esta manera, parece como si la facultad de juzgar reflexionante pudiera cederle su papel a una facultad de juzgar política subsuntiva: para enjuiciar lo particular de todas las situaciones imaginables se conoce ya la regla universal por medio del también conocido fin de la historia. Esta regla está representada en el “programa” totalitario. Tan sólo necesita ser aplicada a los casos particulares en una burocracia omnicomprendensiva de la administración política de la historia. De esta manera, la denominada “planeación” (*Planung*) política puede adoptar nuevamente el conocido carácter de la deliberación instrumental inherente al mundo de la vida, en la cual hay expertos. Desde luego, la creencia en tal planeación se desmiente con la evidente ceguera que manifiestan los expertos políticos (*Politexperten*) del tipo descrito ante la situación particular. Como consecuencia de esta ceguera pereció el “sistema” político de los “países socialistas”.

El rasgo común de la restitución artificial del *éthos* y de la planeación programática que ha de reemplazar el *kairós* es la sublevación contra la finitud. Con la pérdida del temor se pierde también el respeto por la libertad, como lo han mostrado los regímenes totalitarios. Con sus diagnósticos acerca del olvido del mundo de la vida y del ser, Husserl y Heidegger llamaron la atención sobre el hecho de que la negación de la finitud posee una larga prehistoria en Europa. La amenaza del totalitarismo no cayó del cielo. Pero proseguir con ello sería otro tema.

Existencia auténtica y mundo político

Resumen. *El presente artículo desarrolla un análisis del mundo político, con el cual se busca mostrar que éste se desprende de la caracterización fenomenológica de la existencia humana como "apertura" al mundo. En este sentido, el autor critica la ceguera de Husserl y Heidegger ante el mundo político, aunque también denuncia la valoración tradicional de lo político como "inauténtico". Para tal efecto, el autor explica el sentido de la distinción fenomenológica entre existencia auténtica e inauténtica, lo cual le permite sustentar la tesis de que la apertura humana al mundo se hace posible mediante un estado de ánimo. A partir de los presupuestos ganados en esa primera parte, se intenta mostrar que el acceso al mundo político tiene lugar gracias al conflicto de opiniones, por el cual el hombre cobra conciencia de las múltiples posibilidades de acción que se ofrecen en los asuntos públicos. A continuación, el autor explica qué tipo de experiencia realiza el hombre cuando se abre al mundo político y procede a esclarecer la importancia de éste para la existencia auténtica. Finalmente, le da una mirada a la amenaza del totalitarismo en la época actual, con lo cual intenta confirmar la relevancia de la pregunta por la relación entre existencia auténtica y mundo político.*

Palabras Clave: Fenomenología, Filosofía política, Filosofía alemana: siglo XX; Heidegger, Martin: Crítica e interpretación; Husserl Edmund: Crítica e interpretación

Authentic Life and Political World

Summary. *The political world is analyzed to show that it derives from the phenomenological characterization of human life as an "opening to the world". Considering this, the blindness of Husserl and Heidegger toward the political world is criticized, but the typical viewing of the political as "non-authentic" is also denounced. The phenomenological distinction between the authentic and the non-authentic life is set, and thus it is possible to see how the "opening to the world" occurs through a mood. In the second part, it is proved that men access the political world thanks to the conflict of opinions, which makes them aware of the plural possibilities for action in public affairs. Next, the sort of experience that men lead once they are open to the political world is described and its importance for an authentic life is discussed. Finally, and still in the context of the relevance of this relation between authentic life and political world, a quick review is done of the threats of Totalitarianism today.*

Key Words: Phenomenology, Political Philosophy, German Philosophy (twentieth century); Heidegger, Martin: Criticism and interpretation; Husserl Edmund: Criticism and interpretation.