

EL SENTIDO HEIDEGGERIANO DE LA CULPA* Y LA MELANCOLÍA

Jorge Acevedo
Universidad de Chile

R El concepto de culpa (*Schuld*) aparece en Heidegger dentro del análisis de la conciencia moral (*Gewissen*) que efectúa en *Ser y Tiempo*, su obra fundamental. Su referencia a la conciencia moral o, simplemente, conciencia, tiene por finalidad dar cuenta del modo de ser propio (*eigentlich*) o auténtico del ser-ahí (*Dasein*). A la analítica existencial del ser-ahí le es imprescindible incluir, como parte esencial suya, la descripción de la existencia propia o genuina del hombre; sin ella, quedaría trunca, y no podría cumplir su papel de ontología fundamental, base de la ontología general que pregunta por el sentido de ser¹.

La ocupación pensante de Heidegger recae ante todo sobre el ser y su sentido, o sobre la verdad del ser. Concomitantemente, y de manera necesaria, desenvuelve él una meditación acerca del hombre. Ser y hombre no pueden ser abordados separados o independientemente; entre ellos hay un vínculo que siempre habrá que considerar. Si Heidegger pone de relieve que su preocupación apunta hacia el ser, eso no significa que olvide al hombre o lo deje en un segundo plano que menoscabe su *status* ontológico. El hombre estará constantemente presente en sus reflexiones, de modo tal que quienes

**Ser y Tiempo*, Segunda Sección, Capítulo II.

¹El presente texto corresponde a la conferencia pronunciada por el autor en el 2º Symposium Internacional de Psiquiatría Antropológica "Alfred Prinz Auersperg", dirigido por el Prof. Dr. Otto Dörr Zegers y organizado por la Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía en colaboración con la Universidad Diego Portales, en homenaje al Prof. Dr. med. Dr. phil. Hubertus Tellenbach, Profesor Emérito de Psiquiatría de la Universidad de Heidelberg.

se dedican a la antropología filosófica difícilmente podrían avanzar con seguridad en su camino sin tomar muy en cuenta los aportes heideggerianos respecto del esclarecimiento del ser del hombre.

Heidegger nunca hizo incursiones formales hacia el ámbito de la medicina. Sin embargo, como relata Medard Boss, compartían con los médicos su inquietud frente a los padecimientos del ser humano. Su simpatía por una psiquiatría antropológica se manifestó, de hecho, a través de la fértil amistad que lo unía con Boss.

Por cierto, su descripción del llamado de la conciencia (*Ruf des Gewissens*) y de la culpa no tiene un carácter psicológico, biológico o psicopatológico; tampoco tiene un sentido teológico o moral (al menos, en el sentido usual y restringido de este último término). Tiene un propósito ontológico-fundamental; es decir, su meta es aclarar una dimensión del ser-ahí con la finalidad de preparar el terreno para plantear con suficiencia la pregunta que interroga por el ser y su sentido.

Lo que expondremos a continuación posee un objetivo bien determinado que acota su alcance y sus límites. Así como no sería acertado desdeñar los resultados de la investigación heideggeriana, tampoco deberíamos esperar más de la cuenta de parte de ellos. La analítica existencial del ser-ahí ni pretende resolver los problemas psicológicos, biológicos o psiquiátricos relacionados con el llamado de la conciencia o la culpa ni intenta dar solución a las cuestiones teológicas, religiosas o morales que se plantean a propósito de esos fenómenos. No obstante, Heidegger sugiere que lo que él avista podría jugar algún papel en los ámbitos mencionados en la medida en que ciertas entidades que son de importancia en esos campos remiten, como a su fundamento, a estructuras de la existencia humana que él aborda.

* * *

La tesis de Heidegger, sorprendente y chocante, por lo menos a primera vista, es que el hombre no es culpable a veces, a propósito de tal o cual acción u omisión, sino que es culpable constantemente, y en la raíz misma de su ser. La voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) nos patentizaría, precisamente, el fundamental ser-culpable (*Schuldigsein*) inherente al ser-ahí.

Cabría rechazar desde ya esta postura, considerándola una exageración inaceptable. Cabría, también, verla como la manifestación de un luterarismo larvado que irrumpe inoportunamente dentro de un análisis filosófico que debería prescindir de supuestos religiosos de cualquier índole. Propongo, sin embargo, una tercera vía ante esa tesis: tratar de comprenderla como el compendio de una investigación fenomenológica que se limita a poner de

relieve estructuras fundamentales del existir humano, ateniéndose a la manera en que ellas mismas se muestran. Extraigamos, pues, sin descartar del todo, los contenidos usuales de palabras como llamado de la conciencia, conciencia moral, mala conciencia (*böse, schlechte Gewissen*), culpa, ser-culpable, abriéndonos a la posibilidad de llenarlas con significados nuevos, que apunten a un nivel de realidad más radical que los que se observan corrientemente.

Iniciemos el camino hacia la aclaración del concepto de culpa examinando esta frase de Heidegger: la conciencia da a comprender, de alguna manera, algo a alguien. Todas las teorías de la conciencia podrían coincidir en algo tan elemental como esto. Pero las diferencias surgirían, tal vez, inmediatamente después.

La conciencia da a comprender, indica el pensador. Esto significa, en el contexto de la analítica existencial del ser-ahí, que abre, lo que implica que la conciencia pertenece a los fenómenos que constituyen el estado de abierto, patencia o abertura (*Erschlossenheit*) del hombre. La conciencia, pues, debe entenderse en conexión con el estado de ánimo, talante o encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), el habla (*Rede*) y la caída (*Verfallen*), estructuras existenciales que configuran, más en general, el ahí (*Da*) del ser-ahí, su patencia o abertura.

Como el estado de abierto del hombre no es sino la verdad originaria (*ursprüngliche Wahrheit*), resulta que la conciencia es un modo del advenir, una modulación de la *alétheia*, en rigor, una manera de estar en el desvelamiento y en el velamiento (*lêthe*) inherentes a la existencia.

A la par, el llamado de la conciencia es, por lo pronto, una modalidad del habla. Pero no habría que olvidar que cuando Heidegger se refiere a este momento de la patencia del ser-ahí advierte que al habla le pertenece esencialmente el oír (*Hören*) y el callar (*Schweigen*). Precisamente, al meditar sobre la conciencia, estas posibilidades del habla se manifiestan de manera eminente. En el callado diálogo del alma consigo misma —para usar una expresión de Aristóteles— no se trata de charlar o parlotear sino, más bien, de prestar oídos y guardar silencio.

Para ordenar nuestras reflexiones, conviene plantear algunas preguntas respecto del llamado de la conciencia entendido como un modo del habla en el que, de alguna manera, se da a comprender algo a alguien. 1. ¿A quién se habla en este llamar? 2. ¿Quién es el que habla o voca? 3. ¿Qué es aquello sobre lo que se habla? ¿Qué es lo que se quiere dar a comprender? ¿Hacia qué se llama o invoca? 4. ¿En qué consiste lo hablado como tal? ¿Cuál es el modo en el que se manifiesta el llamado o vocación de la conciencia? ¿De qué manera el que voca o llama da a comprender algo al invocado o llamado?

Las respuestas que da Heidegger en primera instancia son un tanto desconcertantes. A la primera pregunta, ¿a quién se habla en el llamar de la conciencia?, contesta: al ser-ahí, al que cada uno de nosotros es. A la segunda pregunta, ¿quién es el que llama o voca?, responde: *nadie*, esto es, nadie distinto de mí mismo. A la tercera, ¿qué es lo que da a comprender el llamado de la conciencia?, contesta con un *nada*, es decir, nada de que quepa hablar y hablar, someter a discusión o regateo. Y frente a la última, referente a lo hablado mismo, nos dice que la conciencia carece de fonación y palabras, que habla sólo en el modo del *callar* y la *silenciosidad*. En resumen, las palabras claves que expresa ante estas cuestiones decisivas son: uno mismo, nadie, nada, callar, silenciosidad.

El estilo heideggeriano de señalar hacia el fenómeno que nos preocupa puede hacernos pensar que se trata de algo evanescente e inaprehensible, respecto de lo cual nada podrían decir ni la ciencia ni la filosofía. Inclusive, somos tentados a imaginar que se trata de un fenómeno ninguno, de algo que, en verdad, no existe en absoluto.

Pero, no habría nada de eso. Creo que el desconcertante estilo de Heidegger tiene por finalidad en este caso preparar nuestro ánimo para la tarea de dilucidar un fenómeno que, corrientemente, ni percibimos en forma directa ni, menos aún, captamos en su figura esencial. A continuación el filósofo explicita sus azorantes insinuaciones, lo que no implica que disipe toda duda respecto de algo tan ajeno a nuestra existencia de todos los días, absorta en los asuntos del mundo, chupada por ellos. Queda en pie, pues, el hecho de que el llamado de la conciencia siempre será extraño, sospechoso o inexistente tanto para el existente cotidiano como para la perspectiva científica estrechamente positivista, que acepta como “real” y digno de consideración sólo aquello que tiene el modo de ser de las cosas, de lo presente en el mundo o ante-los-ojos. El vocar de la conciencia se da, empero, en el modo de ser del ser-ahí, el cual es totalmente diferente al de los entes del mundo. Si esperamos encontrar uno de estos al buscar el llamado de la conciencia, quedaremos necesariamente decepcionados, porque ese llamado no es, en lo más mínimo, algo mundano, sino una estructura existencial.

Volvamos a plantear las cuatro preguntas que servían de hilo conductor a nuestra indagación.

* * *

¿A quién se habla cuando voca la conciencia? El destinatario del llamado de la conciencia no es sino el ser-ahí inmerso en la cotidianidad de término medio o mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), dominado por el se o uno

(*das Man*), arrojado en el mundo y caído en las habladurías (*Gerede*), la avidéz de novedades (*Neugier*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y el temor (*Furcht*). Para entender la mostración del llamado de la conciencia es preciso que, por lo pronto, cada uno de nosotros se tenga ante la vista a sí mismo en el modo inmediato y regular de su existir. Al hombre en tanto poseído por el “sujeto” de la cotidianidad se dirige el llamado. Este “sujeto” —el *se* o *uno*— determina cómo disfrutamos y gozamos; cómo vemos y juzgamos de literatura y arte; inclusive, la manera de apartarnos del ‘montón’ y aquello que debemos encontrar ‘sublevante’.

A la segunda pregunta, ¿quién llama en el vocar de la conciencia?, podemos dar, en primera instancia, la misma respuesta que a la primera: es el ser-ahí el que invoca. Pero en este caso el que habla no es el hombre aplastado bajo el predominio del *uno*, sino el ser-ahí en tanto es él *mismo*. El ser humano como sí *mismo* llama al existente como *uno* mismo. Son, pues, dos modalidades fundamentales del hombre las que entran en juego en este fenómeno: la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Desde la autenticidad de la vida el hombre se insta a sí mismo a abandonar la impropiedad de la existencia, que se desenvuelve bajo la dictadura del impersonal *se* o *uno*, y a asumir su más propia posibilidad de ser. El llamado viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí, declara Heidegger.

Aquello de que se habla en la vocación de la conciencia no es nada que se encuentre en nuestro derredor, nada del mundo. “El llamado no enuncia nada, no da noticia alguna de sucesos del mundo, no tiene nada que contar”. El llamado invoca al ser-ahí avocándolo “a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser”.

Para cumplir esta función de abertura, para darle a comprender al *Dasein* que tiene que elegirse a sí mismo, la conciencia no emite discursos, ni entabla un debate con el ser-ahí del caso, ni entra en discusiones con él. “El llamado carece de toda clase de fonación”, advierte Heidegger. “Mucho menos se formula en palabras [...] *La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar*”. A pesar de ello —o, tal vez, precisamente por ello— el llamado no resulta ni oscuro, ni impreciso, ni equívoco, “aunque en el ser-ahí individual pueda experimentar una diversa interpretación según sus [particulares] posibilidades de comprender”.

Aun cuando hayamos puesto nuestra mejor buena voluntad para acoger, al menos provisionalmente, lo que Heidegger postula, se adelanta hacia nosotros una serie de objeciones contra él que es preciso enfrentar.

En primer término, el llamado descrito por el filósofo parece carecer de

toda subsistencia; da la impresión de que no es algo efectivo, real; al tratar de cogerlo se escapa como el agua por las rendijas de una canastilla.

En segundo lugar, suponiendo que haya un llamado como ese al que alude Heidegger, resultaría meramente “subjetivo” y, por lo tanto, con una validez muy incierta y, en el mejor de los casos, limitada a la interioridad de un solo individuo. Frente a la conciencia que señala Heidegger, sería necesario, más bien, buscar y hallar una conciencia universal, cuya expresa voz sea “objetiva” y, por ende, universalmente válida.

Por último, el pensador parece haber olvidado la nota decisiva de la conciencia, a saber, su carácter crítico. Las teorías de la conciencia insisten en sus dos funciones básicas: *reprender* al hombre por las faltas que ha cometido en el *pasado*, haciéndole notar su culpabilidad, y *poner en guardia* al ser humano respecto de culpas que se ciernen sobre él desde el *futuro*.

Frente a la primera objeción —el llamado no parece ser sustantivo, efectivo ni real— debemos recordar que la vocación de la conciencia no posee el modo de ser de lo mundano, de las cosas en torno, de lo ante-los-ojos (*Vorhandene*) o presente; pertenece a una esfera distinta, radicalmente heterogénea de lo que hallamos en nuestro circunmundo cotidianamente; el llamado es un existencial o existenciario y su modo de ser es el peculiar del *Dasein*. Los conceptos categoriales, que dan cuenta de los entes de nuestro contorno, funcionan como obstáculos epistemológicos si queremos aplicarlos a un ámbito ontológico diferente, al de las estructuras de la existencia humana.

La segunda objeción proviene de un subterfugio del *se* o *uno*, para quien no es difícil pretender erigirse en una conciencia general, “objetiva” y con validez universal. En el fondo, el *uno* intenta engañar al ser-ahí haciéndose pasar por una “conciencia pública” que, presuntamente, ostentaría un mayor rango que la descrita por Heidegger. Mediante esta maniobra, el *uno* se propone velar el llamado de la conciencia e impedir que el hombre preste oídos a la vocación que lo induce a asumir su más propia posibilidad. La dimensión colectiva de nosotros mismos —dándonoslas de “conciencia del mundo”— recurre a esta estrategia para mantenernos más férreamente bajo su dominio.

Por otra parte, Heidegger no niega que dentro de los fenómenos de conciencia haya un reprender respecto de actos realizados en el pretérito y un poner en guardia ante actos que podrían efectuarse en el porvenir. Pero tanto la conciencia que reprende (“*rügende*” *Gewissen*) como la que pone en guardia (“*warnende*” *Gewissen*), lejos de ser manifestaciones fundamentales de la conciencia, son sólo modalidades derivadas de la conciencia originaria. Esta última no se refiere a acontecimientos particulares que hayan ocurrido

antes ni a sucesos que podrían acaecer después. El llamado originario apela al ser mismo del ser-ahí en cuanto éste es esencialmente culpable.

Retrocedamos en nuestra exposición, rememorando los momentos estructurales del vocar de la conciencia. Dijimos que el llamado, en cuanto nos abre hacia nuestro más propio poder-ser existencial, debe ser entendido como un modo del habla, uno de los constituyentes del ser-en como tal del ser-en-el-mundo inherente al *Dasein*.

Aquel a quien se habla en el llamado de la conciencia es el ser-ahí que, habiendo sido sentimentalmente puesto ante la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de su estar-en-el-mundo, la ha rechazado y ha huido de ella para refugiarse en el *se* o *uno*. Este hombre cotidiano se encuentra sumergido en la *ambigüedad* del *parloteo diario*, en el cual nunca se decide si se descubre, encubre o desfigura aquello de que se habla; tampoco interesa decidirlo. Este hombre es además, movido y aquietado por una *avidez de novedades* que ni los más complicados y rebuscados medios de comunicación social podrían satisfacer por completo. El *temor* es otra de sus características; teme por tal o cual de sus posibilidades fácticas, amenazada por un ente intramundano que se aproxima en la cercanía.

El que habla es el mismo ser-ahí, pero en una modalidad de su ser radicalmente diferente de la anterior. El que llama en la vocación de la conciencia es el *Dasein* que no ha repelido la infamiliaridad desazonante ínsita en su *estar arrojado* (*Geworfenheit*) en el mundo. A este hombre no se le abre lo que hay a través del estado de ánimo del temor, sino, más bien, mediante el talante de la angustia. Esta angustia —que no debe entenderse en un sentido psicológico o patológico sino existencial— no es suscitada por nada *del mundo* o, como dice Heidegger, es angustia ante *nada*. Pero no se trata de una *vacía nada*, como ya hemos insinuado. La *nada de mundo* es algo *en el Dasein*. Y este *algo* no es sino el más propio poder-ser del hombre del caso. El que llama es, pues, el ser-ahí yecto o arrojado en la inhospitalidad desazonadora de su estar-en-el-mundo, que se angustia por su más propia posibilidad de ser.

Lo indicado anteriormente nos da pie para afirmar que aquello sobre lo que se habla en el llamado de la conciencia no es nada, esto es, nada susceptible de ser hallado en el mundo, ya que se trata de la infamiliaridad implícita en el más propio poder-ser del *Dasein*. El ser-ahí en cuanto vocador llama al ser-ahí “refugiado” en el *uno* instándolo a que se vuelva hacia sí mismo, retrocediendo hacia la inhospitalidad, modo fundamental de estar-en-el-mundo, que el hombre tiene que asumir si quiere oír el llamado de la conciencia para ganar su más propia posibilidad.

Lo hablado mismo, según lo expuesto, no puede consistir sino en el

inhóspito, infamiliar, desazonador *callar* del llamado de la conciencia. Este callar sustrae al ser-ahí del dominio de la cháchara cotidiana y lo sumerge en la taciturnidad de su propio silencio, el que posibilita oír propiamente el llamado de la conciencia, sin ser víctima de las distracciones del incesante parloteo de todos los días.

* * *

Se requiere, ciertamente, perfilar la idea de culpabilidad fundamental y constitutiva del hombre, sólo parcialmente mostrada hasta ahora. Para ello —tal como lo hace Heidegger— revisaremos la captación corriente de la conciencia, que distingue en ella tres formas, a dos de las cuales ya hemos aludido.

La aprehensión vulgar de la conciencia habla, en primer término, de una mala conciencia (*böse Gewissen*), encargada de reprender al ser-ahí culpable de trasgredir una norma.

La misma perspectiva pone en primer plano la conciencia que pone en guardia ("*warnende*" *Gewissen*) al ser-ahí que se propone hacer algo que lo hará caer en la maldad, convirtiéndolo en culpable.

En fin, estaría también la buena conciencia (*gute Gewissen*) cuya tarea es tranquilizar al hombre asegurándole que es bueno, inocente respecto a toda falta y, por tanto, exento de toda culpa.

Frente a este punto de vista, Heidegger reconoce que la mala conciencia que reprende retrospectivamente al ser-ahí y la conciencia que lo pone en guardia prospectivamente tienen algunos momentos abstractos en común con el llamado originario de la conciencia, pero reitera que son modos derivados de dicho llamado, que lo suponen como a su fundamento.

En cuanto a la supuesta buena conciencia, que nos tranquilizaría de toda probable culpabilidad, nos advierte que ella no es, en absoluto, un modo de la conciencia; es, más bien, una manera de no querer tener conciencia; es una forma de fariseísmo, añade, ya que, precisamente el hombre bueno no es aquel que exalta su bondad, ni ante sí mismo ni ante sus prójimos.

Heidegger desemboca nuevamente en su idea directriz: el *Dasein* es fundamental y constantemente culpable. Pero ¿en qué consiste esta culpa que no se refiere a esto o a lo otro sino que anida en el núcleo mismo del hombre? ¿En qué consiste la culpabilidad existencial que es inherente al ser del ser-ahí y no un mero suceso azaroso?

Es preciso dar otro paso mental para continuar esclareciendo este fenómeno. Mediante él examinaremos las acepciones vulgares de la culpa, las que se refieren a modalidades derivadas suyas.

Hallamos, en primer lugar, el tener una deuda con ...(*Schulden haben bei...*). Este tipo de culpa ocurriría, por ejemplo, cuando se debe dinero a alguien al margen de ciertas normas establecidas. Formas de esta culpa son el sustraer, el quedarse con lo prestado, el quitar. En general, ella se presenta cuando, de una u otra manera, no se da satisfacción al derecho de propiedad de los demás. Apunta a aquello de que cabe ocuparse en la convivencia humana y no, ciertamente, al ser mismo del ser-ahí de que se trata en cada caso.

A continuación, nos aparece el tener la culpa de ... (*Schuld haben an...*), en el sentido de ser causa o autor de algo o ser ocasión de que se haga algo. Recordemos, para ilustrarnos esto, ese cuento de Borges donde inicialmente aparece una mujer como culpable de la atroz enemistad entre dos hermanos enamorados de ella, y luego son estos los culpables al deshacerse con violencia de la causa de su odio mutuo. La mujer sería culpable en cuanto ocasión de que se haga algo (la activa enemistad, al comienzo; el crimen que la afecta, después). Los hermanos serían culpables en tanto autores del asesinato.

La tercera acepción vulgar de la culpa se refiere al hacerse culpable (*sich schuldig machen*) y al hacerse culpable respecto de otros (*Schuldigwerden an Anderen*), modos de la culpa en que se conjugan las maneras a que antes aludimos. El hacerse culpable surgiría, por ejemplo, al expropiar un terreno contraviniendo la ley, o al quitarle la vida ilegalmente a alguien. El hacerse culpable respecto de otro aparecería al hablar mal de un prójimo para ponerlo en mala situación respecto de terceros, al mentirle a un conocido para que fracase en algo que él ha emprendido, al calumniar a otro procurando arruinar su existencia.

Todas las modalidades de la culpa vistas por la concepción vulgar de ella se mueven en el círculo del ocuparse con asuntos del mundo en el que prima un equitativo saldar cuentas. En dicho ámbito la vida se toma como una especie de negocio (*Geschäft*), lo mismo si cubre que si no cubre sus costos. En los tipos de culpa antes nombrados hay una *deficiencia* en la convivencia con los demás; *no* se da satisfacción a ciertas exigencias legales o morales.

El originario ser-culpable del *Dasein* es también una deficiencia (*Mangel*) —en la que, igualmente, entra el *no* (*Nicht*)— que, sin embargo, tiene un carácter más radical: acontece en el ser mismo del ser-ahí del caso. La idea de privación (*Privation, stéresis*)², sugiere Heidegger, tomada con la suficiente amplitud, podría servir para entender este fenómeno.

²Heidegger, en escritos posteriores, le da la mayor importancia al concepto de *stéresis* (privación), tal como lo hace Ortega. Cfr. *Wegmarken*, p. 364. *Rev. de Fil.*, Vol. XXI-XXII, Stgo., 1983; p. 48. Trad. de Francisco Soler.

El hombre es culpable en la raíz misma de su existir en cuanto que, moviéndose inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana, no asume su constitutiva finitud (*Endlichkeit*), su ser a las puertas de la muerte (*Sein zum Tode*, en la versión de Julián Marías), su esencial mortalidad. Asumir esta dimensión radical de sí mismo, advierte Heidegger, “no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrecer el habitar [del hombre] por medio de un ciego poner la vista en el fin”³. El ser-ahí se hace cargo de su más propia posibilidad cuando empuña su nihilidad ontológica radical, para decirlo con palabras de Zubiri. Y es justamente en ese instante cuando oye propiamente el llamado de la conciencia, que no lo voca sino hacia sí mismo.

Luego de este preámbulo, presumo que estamos en condiciones de vislumbrar, al menos, el sentido de la definición heideggeriana de la resolución, estado de resuelto o decisión (*Entschlossenheit*), fenómeno clave dentro de la analítica existencia del *Dasein*. Dice el pensador: “El estado-de-abierto del ser-ahí implícito en el querer tener conciencia resulta constituido [...] por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más propio ser-culpable y por el habla como silenciosidad. Esta señalada abertura propia, atestiguada en el *Dasein* mismo por su conciencia —*el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más propio ser-culpable*— lo llamamos la resolución (*Entschlossenheit*). La resolución es un señalado modo de la abertura (*Erschlossenheit*)”.

Aun en la resolución no desaparece el sustantivo ser-culpable del *Dasein*; allí también pervive, bien que asumido de una manera propia, auténtica. El ser-ahí genuino empuña su culpabilidad básica sin huir de ella para refugiarse en el *uno*. Cae en la cuenta de sus limitaciones constitutivas y no las rechaza para sumirse en superficiales ilusiones sino que las acoge para existir ateniéndose rigurosamente a ellas, “sabiendo”, empero, que su culpa nunca desaparecerá del todo porque siempre estará a punto de caer desde sí mismo en el *uno*, porque siempre estará a alguna *distancia*, infranqueable, del lugar al que lo llama la vocación de la conciencia, siempre vivirá bajo el imperativo de retroceder hacia sí mismo.

* * *

¿Qué conexión podemos establecer entre la doctrina anterior y la melancolía (*Melancholie*)? En lo que a mi conocimiento se hace, Heidegger no se

³“Construir Habitar Pensar”; en *Teoría*, N^{os} 5-6, Stgo., 1975; p. 154. Trad. de Francisco Soler.

refiere expresamente a ella, menos aún en un sentido psíquico o psicopatológico. No obstante, tomando en cuenta valiosas indicaciones de mi amigo Otto Dörr y los aportes de Tellenbach en la versión de Rafael Parada⁴ —otro querido amigo— quiero plantear una hipótesis de trabajo al respecto.

El tipo melancólico, señala Tellenbach, tiende a encontrar insuficientes o imperfectas sus realizaciones, lo que hace que su conciencia se deslice fácilmente hacia la culpa. Esta culpa podría interpretarse, desde la perspectiva que ahora nos interesa, como un oír *desviadamente* el llamado de la conciencia, desvío que impide que el hombre alcance un estado de serenidad, calma y satisfacción relativa consigo mismo, compatible con su fundamental ser culpable. Por alguna razón, su culpabilidad básica es asumida sin la debida complacencia por la propia limitación, sino que es exaltada hasta la caída en la actitud patológica.

Pienso que una razón relevante en este proceso, podría ser lo que Heidegger llama el predominio de la esencia de la técnica moderna, que avanza hasta lo inquietante⁵. El destino técnico de nuestra época, cuyo sello es el de la *eficacia incondicionada*, reforzaría violentamente ese temple de ánimo o talante en el que el tipo melancólico se descubre a sí mismo como alguien ineficaz cuyas realizaciones no son suficientemente buenas.

En cuanto arrojado, dice Heidegger, está el ser-ahí arrojado *en la existencia*. Pero existencia no significa para él, en el fondo, un haber frente al no haber de la pura posibilidad. Ek-sistir es estar en la luz —y en la sombra— del ser. En nuestros días el ser se manifiesta en la figura de la técnica moderna, como lo dis-puesto (*Gestell*), lo que nos mete en razón, lo que se impone sin condiciones exigiendo una eficacia absoluta. Ex-sistir es hoy moverse bajo el mando de la esencia de la técnica moderna, lo que significa ser impelido con más fuerza cada vez hacia la explotación sin límites del ente y hacia la autoexplotación cada vez más refinada de uno mismo. No es de extrañar, creo, que en este momento de la historia proliferen de manera alarmante la melancolía. Las raíces de la marcha de las sociedades occidentales proporcionan una “inmejorable” base para que ello ocurra⁶.

⁴Cfr. *Teoría*, N^{os} 5-6, Stgo., 1975; p. 79 s.

⁵Cfr., de Heidegger, *Ciencia y Técnica*; Ed. Universitaria, Stgo., 1984. Trad. de Francisco Soler (Incluye “La pregunta por la técnica” y “Ciencia y Meditación”), y en este volumen, “La vuelta”.

⁶Sobre la temática tratada en este escrito, véase, de Cristóbal Holzapfel, *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987.