

Ahora bien, ¿qué aporta esta filosofía de la vida de Schleiermacher y Dilthey al pensamiento del joven Heidegger? Básicamente un modo de aproximación fenomenológica a ese movimiento de retorno y recuperación del ámbito de la experiencia originaria. Schleiermacher invita a escucharnos a nosotros mismos en la unidad originaria de la conciencia. La hermenéutica de Dilthey contempla este origen desde una comprensión inmediata del sentido en la experiencia humana. La religión se alimenta de este sentido inmediato del universo, que procede de nuestro contacto con la plenitud del ser.

A la vista de este contexto intelectual, no es de extrañar que el retorno fenomenológico de Heidegger a la vida en su inmediatez, autenticidad y originariedad esté teñido de acentos religiosos.

«Nuestra vida debe ser reconducida de su dispersión en múltiples asuntos a la unidad originaria de su creatividad expansiva. No debemos fragmentar la vida en programas, en normas y valores logicizados. [...] La vida solamente deviene vida en unión con Dios»⁸⁵.

Este sustrato prerreflexivo y preobjetivo de la vida llevó a Heidegger a concebir la fenomenología como ciencia preteórica primaria y a considerar este sustrato vital como fundamento no únicamente de la religión, sino también de la filosofía, del arte, de la moralidad y de la ciencia. Las condiciones que hacen al alma receptiva a la religión también la hacen receptiva a la filosofía. Así, ese algo primario, preteórico y premundano, que es tema de la fenomenología, se traduce en soporte del mundo científico, ético, estético y religioso.

⁸⁵ Carta a Elisabeth Husserl, 1919: 8.

Esta fenomenología de la vida está estrechamente ligada al paradigma ateorético de la conciencia religiosa que, en un principio, parte de la noción medieval de intencionalidad. La unión mística neutraliza espontáneamente el esquema metafísico de sujeto-objeto y dirige su atención a la dinámica de una intencionalidad libre de toda forma y determinación; dinámica que a la postre provee a Heidegger de un modelo para su aproximación fenomenológica a la intencionalidad en los términos del algo primario y preteórico de las lecciones de 1919. Schleiermacher y Dilthey alimentan la crítica de Heidegger a la escolástica petrificada del catolicismo y activan la búsqueda de la experiencia religiosa en el marco de la conciencia histórica y de la vida. Todo en conjunto sirve para perfilar la ulterior noción de la comprensión prerreflexiva del ser constitutiva del ser-ahí.

4.3 El fenómeno de la vida en el cristianismo primitivo

Los cursos del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y del semestre de verano de 1921 *San Agustín y el neoplatonismo* marcan un punto culminante en el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. En estos cursos sobre religión de los semestres de 1920/21 y de las interpretaciones sobre Aristóteles de la misma época (1921/22) es donde se plasma el interés de Heidegger por el fenómeno de la existencia humana concreta; fenómeno abordado desde el prisma de la experiencia fáctica de la vida en los escritos de filosofía práctica de Aristóteles, en las epístolas de san Pablo y en las disputaciones de Lutero, así como a partir de la experiencia del tiempo de las primeras comunidades cristianas y de su fascinación por el instante escatológico de la segunda venida de Cristo.

En las epístolas paulinas la venida de Cristo no es un dato objetivo del que se puede disponer, no es un momento que pueda datarse cronológicamente con exactitud. De ahí que la vida cristiana se caracterice fundamentalmente por un puro estar a la espera. La experiencia concreta de la vida mantiene una peculiar relación con el tiempo, ya que la vida, en tanto que gestándose en la espera, es temporal.

En este intento de reapropiación del mensaje paulino se palpa la influencia de la teología dialéctica, especialmente la de sus dos máximos representantes: Karl Barth y Rudolf Bultmann⁸⁶. La lectura de los comentarios a la epístola a los romanos de 1919 de aquél y la naciente amistad con éste reafirman a Heidegger en su distanciamiento crítico respecto de los postulados de la teología liberal, que se plasma en una radicalización de la historicidad y finitud de la existencia humana. De este modo, la aparente estabilidad del mundo material da paso a una realidad temporal en la que cada momento se convierte en un instante de tránsito hacia la realidad futura, que ilustra la caducidad de la historia humana y del camino hacia Cristo. El *a priori* del acontecer, el *a priori* de la historicidad y de la finitud de la existencia humana es el que, en última instancia, posibilita la interpretación conceptual del acontecer de la fe. Desde esta nueva vertiente teológica protestante, el joven Heidegger ya no aborda el problema de la facticidad en clave de sujeto y objeto; antes bien, apuesta por una aproximación a la facticidad en términos del proceso de realización histórica y temporal de la existencia humana que se proyecta en la futuribilidad, no en la conciencia representativa⁸⁷.

⁸⁶ Cf. Barash, 1988: 168ss.

⁸⁷ Esta realización histórica de la existencia humana constituye el núcleo de la hermenéutica de la facticidad; facticidad ésta que aflora inmediata y auténticamente en los

En este contexto se enmarca la interpretación heideggeriana de las epístolas paulinas con el objeto de mostrar el modo como esa facticidad de la vida se articula en las primeras comunidades cristianas⁸⁸. Esta aproximación en clave fenomenológica a las epístolas proporcionará a Heidegger una parte importante del arsenal conceptual que forma la columna vertebral de la ontología fundamental. Los fenómenos de la conciencia, de la caída, de la culpa, de la angustia, del mundo, del cuidado o de la muerte son determinaciones de la existencia que Heidegger reincorporará después a *Ser y tiempo*.

4.3.1 El contexto intelectual protestante

Los principales momentos de la teología protestante se remontan a los tiempos de la reforma luterana, el período de la teología liberal y, por último, a la etapa de la teología dialéctica. Lutero, ante una monolítica jerarquía eclesiástica, una escolástica petrificada y una ascesis que huía del mundo, aboga por una afirmación plena de Dios y se concentra en la recuperación de la vivencia interior del cristianismo: la fe. Por otra parte, el protestantismo liberal es un movimiento intelectual y religioso heterogéneo, sometido a la lógica de los grupos sociales y de las situaciones históricas. En este sentido, Ernst Troeltsch afirma que el protestantismo alemán se caracteriza por ser en parte un anexo de la forma conservadora del Estado, en parte la religión corporativa de los pequeños burgueses, en parte una religión relacionada con la cultura, que en el núcleo de universitarios protestantes adquiere tonos pseudo-

textos de filosofía práctica de Aristóteles. El próximo capítulo lo dedicamos íntegramente a la cuestión de la asimilación y radicalización heideggerianas de la herencia aristotélica.

⁸⁸ Cf. Pöggeler, 1983c: 37.

científicos, y en parte un campo experimental para la subjetividad religiosa⁸⁹. No pocos teólogos, en la estela del movimiento neokantiano, buscan un método riguroso de análisis que pueda respetar la autonomía de las ideas y de los valores humanos, conceptualizados como algo más que meros productos de un proceso psicológico, biológico o causal.

En el ámbito de esta teoría filosófica e histórica, este rigor científico significa para muchos teólogos un giro hacia los métodos inductivos en el estudio del campo empírico de las expresiones culturales de la religión. Debilita, a su vez, la inclinación a hacer uso de un sistema metafísico cerrado en favor de un estudio de las manifestaciones históricas y culturales de la religión⁹⁰. Se realiza la doble tarea de una definición de lo que el cristianismo significa históricamente en el mundo cultural y de la determinación de su relación con los imperativos éticos y prácticos. En este línea, Ernst Troeltsch y Adolph von Harnack⁹¹

⁸⁹ Troeltsch, 1977: 134. Tampoco se ha de desdeñar el impacto que originó en la atmósfera intelectual del momento el libro de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que analiza los efectos del espíritu protestante sobre el desarrollo social, económico y político del mundo moderno y sobre la secularización de antiguas formas de creencia en las instituciones sociales modernas.

⁹⁰ Cf. Barash, 1988: 168. Una postura en la línea de uno de los primeros mentores espirituales de la teología liberal, Friedrich Schleiermacher, quien mantuvo la necesidad de aprehender la creencia religiosa tal como se plasma históricamente. De ahí el rotundo establecimiento de la autonomía de la religión y de la proclama en favor del sentimiento universal que la acompaña. De un modo similar, años más tarde, en la conferencia de 1927 *Fenomenología y teología* Heidegger separará explícitamente la teología de las ciencias históricas, mientras que la filosofía adquiere el rango formal de correctivo ontológico de lo óntico, a saber, del contenido pre-cristiano de los conceptos teológicos fundamentales (cf. GA 9: 65s).

⁹¹ Cf. A. Harnack, *La esencia del cristianismo* (1900) y E. Troeltsch, *El significado del protestantismo para el nacimiento del mundo moderno* (1911).

sostienen la posibilidad de establecer por medio de procedimientos inductivos la esencia del cristianismo en función de sus manifestaciones históricas, de un estudio de su interrelación en un contexto cultural dado. Y al margen de la discutible coherencia estructural del mundo histórico del cristianismo, tanto los representantes del método histórico como sus críticos están persuadidos de la armonía interna entre la fe y su manifestación histórica en las instituciones convencionales.

La Primera Guerra Mundial marca un momento de inflexión en los planteamientos protestantes liberales. Las secuelas de las catástrofes de la contienda eliminan de raíz todo espíritu de optimismo histórico y dan paso a una multiplicidad de manifestaciones a-rationales, que van del vitalismo y del psicoanálisis al expresionismo y al existencialismo. La experiencia bélica crea un clima favorable para un retorno a las fuentes clásicas de Lutero y de la Biblia en un marco de redención colectiva. En este contexto de replanteamiento, la teología dialéctica opta por recobrar de nuevo el cauce auténtico del protestantismo, atenuando el aspecto subjetivo de la fe y su acentuación de la trascendencia⁹².

El primer asalto significativo a esta visión historicista se produce en los comentarios de Karl Barth a la epístola a los romanos⁹³. Barth, en detrimento de aquella armonía entre la fe y su manifestación histórica, resalta la diferencia existente entre creencia y conocimiento. Es más, en un lenguaje cercano a Kierkegaard, habla de la profunda contradicción

Autores con los que Heidegger entra en discusión en los dos citados cursos sobre religión.

⁹² Cf. Gabás, 1965: 5.

⁹³ Cf. K. Barth, *Carta a los romanos* (1922). Comentarios, por otro lado, que en el momento de su publicación recibieron una cálida acogida por parte de Heidegger, a juzgar por el testimonio de Karl Löwith (cf. Löwith *et al.*, 1988: 39).

que envuelve a la creencia, la cual oscila entre la fe depositada en Dios y los parámetros religiosos establecidos por la sociedad. Dios está plenamente disociado del mundo humano, así que la tradicional creencia en la armonía entre Dios y la cultura se evapora. Cualquier posible relación entre la razón natural y el reino teológico, entre el mundo humano y la trascendencia divina se pone en cuestión, al mismo tiempo que se mantiene el énfasis protestante en la historia como fondo del que emergen los valores religiosos. De ahí que todo intento de proyectar la comprensión religiosa exclusivamente en el mundo histórico sea visto como una idolatría⁹⁴. Los teólogos liberales, opina Barth, se han esforzado tanto en comprender el fenómeno de la religión desde la óptica de un mundo cultural que evoluciona históricamente, que han acabado por marginar completamente la dimensión extramundana genuina del cristianismo, tal como aparece esbozada en los escritos paulinos.

En su libro *Esbozo de dogmática cristiana* reacciona Barth contra el excesivo antropocentrismo de la dogmática en los siglos anteriores. Cabe recordar, además, que Barth incide en el carácter colectivo de la Iglesia, frente al individualismo del protestantismo de la teología liberal. Pero el vínculo de unión entre sus miembros no se establece por vía institucional o jurídica, sino en el acontecimiento concreto de la Palabra de Dios. La Iglesia debe dar testimonio de esta revelación de la Palabra divina, si bien no puede ignorar que Cristo puede manifestarse fuera del ámbito bíblico y eclesiástico. En este sentido, la fe nos abre el camino de un verdadero reconocimiento, introduce en nosotros un nuevo ser. Sin embargo, el aspecto creador de la fe, cuyo origen y objetivo es Cristo, no se debe a ella misma, sino a la acción de Cristo que opera en nosotros. El

⁹⁴ Cf. Barash, 1988: 173.

conocimiento del creyente no se realiza en virtud de la fuerza intelectual de su naturaleza, porque obedece a una actualización del ser humano producida desde fuera. Nuestra propia naturaleza posee una fuerza de obediencia dada por Dios que la capacita para recibir el don de la revelación⁹⁵. Se pretende así excluir la posibilidad de que el creyente tenga la iniciativa en su relación con Dios. Todo conocimiento verdadero de Dios se basa en una revelación que El comunica libremente. Según Barth, el auténtico conocimiento de Dios se funda en la revelación de Cristo y no en las posibilidades del entendimiento humano⁹⁶. Con ello, se deja bien claro que la única fuente de revelación es Cristo y que ésta no tiene ninguna necesidad de justificarse ante el tribunal de la razón humana⁹⁷. En definitiva, la postura de Barth destaca por su oposición frontal al liberalismo teológico. En éste existía una clara tendencia a llegar a Dios sobre la base de las propias iniciativas y posibilidades del hombre, de modo que a veces se llamó «Dios» a lo que en realidad era una proyección de las aspiraciones humanas en un mundo sin fin.

En esta misma línea de revitalización del contenido del mensaje cristiano paulino se sitúa Rudolf Butmann. Ahora bien, Bultmann afirma que el lenguaje del Nuevo Testamento está determinado por una concepción mítica del mundo, que, por ejemplo, lleva a entender a Cristo en la línea de un ser preexistente y divino que aparece en la tierra revestido de carne o la idea de que Jesús murió en la cruz para expiar los pecados de todos los hombres. El hombre moderno no puede aceptar esta visión mítica del mundo, patrimonio de una época histórica pasada y que no encaja en la actual situación hermenéutica y de conocimientos. En este

⁹⁵ Cf. Gabás, 1965: 81ss.

⁹⁶ Cf. Barth, 1959: 112.

⁹⁷ Cf. Barth, 1959: 49ss.

sentido, «la «teología liberal» convierte al «Jesús histórico» y a su religión en el fundamento de la piedad. Con ello, coloca en el lugar del mito a una persona limitada históricamente, que se traduce en la única expresión del aspecto vivo, eterno y a-histórico de una religión»⁹⁸. En otras palabras, la idea fundamental de Bultmann es la constatación del abismo que separa la imagen «mítica» del mundo, en la que fue concebido el Nuevo Testamento, de la nuestra, explícita o implícitamente, «científica». El mito se caracteriza por representar lo trascendente en forma inmanente, es decir, por la «objetivación» del acontecimiento salvador de Dios en Jesucristo. La desmitologización que Bultmann propone consiste entonces en liberar de su ropaje mítico el núcleo de aquel acontecimiento para recuperarlo en su verdadera dimensión como una realidad histórica que incide decisivamente en *mi* existencia.

De este modo, Bultmann reprueba a la teología liberal por su excesivo grado de individualismo, por su visión científica del mundo y por su afán de exactitud histórica. Para él, el mundo de la fe no es asequible al conocimiento científico, sino algo implantado en la interioridad del creyente. También acusa al protestantismo liberal de haber reducido el cristianismo a un fenómeno intramundano, sometido a leyes psicológicas y sociales. Al divinizar la razón humana, se acaba por concebir a Dios como un objeto directamente cognoscible. La teología dialéctica, a la que se adhiere Bultmann, pone de relieve que Dios no es

⁹⁸ Bultmann, 1977: 42 (citado en Barash, 1988: 174). Mientras que Heidegger profundiza en la hermenéutica bultmanniana del Nuevo Testamento y en los temas fundamentales de la antropología luterana (caída, conciencia o muerte), que después secularizará en *Ser y tiempo*, Bultmann, por su parte, interpretará la analítica heideggeriana de la existencia, determinada por la caída y el ser-para-la-muerte, como una descripción filosófica de la situación del hombre que antecede a la decisión de la fe y la revelación cristiana.

un objeto del cual podamos disponer. Dios solamente es cognoscible cuando El se manifiesta a sí mismo. Su revelación es siempre un hecho contingente, una acción dirigida a los hombres. Pero por encima de todo, Bultmann se opone enérgicamente a la idea de que Dios sea idéntico a un *logos* latente en el fondo de la razón humana. El conocimiento de Dios y del ser humano se realiza dialécticamente. Dios revela el ser de la existencia humana en cuanto nos manifiesta lo que El mismo es para nosotros; y nos manifiesta lo que El es revelándonos el ser auténtico de la existencia humana ante Dios. La revelación no comunica verdades abstractas, ni sobre Dios ni sobre los creyentes. «El conocimiento de Dios y del hombre van indisolublemente ligados y se realizan siempre en una situación fáctica»⁹⁹. El universo entero está bajo el dominio de la acción de Dios. La situación del ser humano no depende del conocimiento de un sistema metafísico de verdades, sino de la respuesta que él mismo da a la voluntad divina en cada circunstancia concreta. Con ello, la aparente estabilidad del mundo material da paso a una realidad temporal en la que cada momento se convierte en un instante de tránsito hacia la realidad futura. Esta imagen de una llegada siempre inminente y expectante muestra la caducidad de la historia humana y el hecho de que la humanidad, tanto individual como colectiva, está en camino hacia Cristo.

En consonancia con san Pablo, Bultmann sostiene que el hombre no alcanzado por la revelación es un hombre caído e inauténtico, preso del mundo material y convencional, caduco y falaz. Y la existencia humana, aun albergando cierto grado de precomprensión de su auténtico ser, tiene que luchar contra su empeño en autorrealizarse desde sí misma y no la en Palabra de Dios. De lo contrario permanecerá cautiva del círculo de las

⁹⁹ Bultmann, 1954: 187 (citado en Gabás, 1965: 223).

fuerzas mundanas. En el Nuevo Testamento, en lugar del término <impropio> o <ser caído>, aparece la palabra <pecador>. Allí, el pecado viene a ser sinónimo de la confianza en el poder del ser humano como un gloriarse de sí mismo. Sin embargo, la vida propia del ser humano descansa en la entrega, que sólo es posible cuando somos liberados de nosotros mismos a través del ejercicio de la fe. En este proceso de liberación de nosotros mismos nos proyectamos hacia un <Tú> a partir del cual se hace posible la experiencia de Dios, entendido como <el otro>, <el totalmente distinto de nosotros>, <el que no es el hombre>. La afirmación de que <Dios no es el hombre> significa: nosotros encontramos a Dios en el acto de ser liberados de nosotros mismos y de ser proyectados hacia <otro>, al que conocemos en el mismo acto de la fe como un <Tú> radicalmente distinto. El acto de la fe viene a ser una renuncia absoluta a todo intento de asegurar la existencia por nosotros mismos y plasma una confianza incondicional en Dios. Una fe que está en juego en cada acción, en cada decisión de nuestra vida. Únicamente en la fe se realiza la existencia propiamente humana.

En la segunda parte de la serie de lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger se une a esta crítica de Barth y Bultmann de las teorías históricas y, como ellos, se vuelca de lleno sobre el contenido de las epístolas paulinas¹⁰⁰. En contra de la presuposición historicista de que la comunidad cristiana primitiva a la que se dirige Pablo pueda ser considerada como otra expresión histórica más del cristianismo y sujeta a las mismas reglas históricas que las otras, Heidegger intenta mostrar el carácter radicalmente genuino y no mítico de la fe cristiana primitiva. Para ello se detiene en lo que considera el

¹⁰⁰ Cf. GA 60: § 14.

aspecto central de la experiencia de la primera comunidad cristiana: la *parousía*, la expectación de la segunda venida de Cristo. La actitud cristiana originaria debe interpretarse como un modo de espera ajeno a cualquier determinación cronológica del momento de esa segunda llegada: todo intento de postular objetivamente ese momento distorsiona el mensaje de Pablo, quien en ningún momento menciona cuándo se producirá la *parousía*. La apropiación auténtica de la vida tiene un sentido de realización y no de objetivación que, ante la inminencia de esa llegada, se mantiene a la expectativa desde una experiencia kairológica del tiempo.

No obstante, señala Heidegger, este sentido escatológico de la experiencia cristiana queda falseado en la tradición cristiana posterior, especialmente por la injerencia de ideas neoplatónicas. Con ellas, el carácter primordial de esta temprana fe cristiana se abandona, en cuanto Dios es elevado a objeto de especulación¹⁰¹. Heidegger retomará el problema de la objetivación en la primera parte de las lecciones de 1921 *San Agustín y el neoplatonismo*. De entrada, se fija en las interpretaciones que Adolph Harnack, Ernst Troeltsch y Wilhelm Dilthey han realizado de Agustín. En opinión de Heidegger, cada uno de estos tres pensadores ha adaptado la fe agustiniana a las circunstancias históricas objetivas en menoscabo del contenido del pensamiento de Agustín y de sus

¹⁰¹ Hasta la llegada de Lutero, con su crítica de Aristóteles y de la escolástica aristotélica, no aflorará de nuevo esta experiencia. Los cursos heideggerianos del primer período de Friburgo insisten repetidas veces en el gradual declive de la experiencia religiosa y en su proceso de institucionalización. De ahí la urgencia de una destrucción de esa tradición. En *Ser y tiempo* esta observación teológica se traduce filosóficamente en términos de la historia del olvido del ser, que se propaga desde la era presocrática hasta la modernidad, y de la tarea de una destrucción de la historia de la ontología (cf. SuZ: § 6).

implicaciones para la fe¹⁰². Heidegger ahonda en el contenido de la obra de san Agustín y de su significado para la fe cristiana, aunque simultáneamente critica aquellos pasajes en los que san Agustín emplea nociones neoplatónicas para defender una concepción de Dios como reposo, que Heidegger considera contraria a la experiencia cristiana originaria del estar a la expectativa. Esto, como veremos a continuación, es producto de un proceso de filtración terminológica griega que precisa ser desmantelado para reencontrar esa experiencia cristiana originaria.

4.3.2 Deshelenización de la vivencia cristiana

El análisis heideggeriano de la experiencia cristiana de la vida en la literatura paulina se concentra, de entrada, en un fenómeno olvidado por la tradición filosófica occidental y que, aun cuando fuera considerado atemáticamente, fue comprendido por el cristianismo primitivo: la vida en su aquí y su ahora, a saber, la experiencia fáctica de la vida¹⁰³. Heidegger constata que

«la conciencia cristiana de la vida de la escolástica tardía, en la cual se llevó a cabo la auténtica recepción de Aristóteles y con ello una determinada interpretación, está sometida a un proceso de «helenización» (*Gräzisierung*). Los nexos de la vida del cristianismo primitivo ya se manifestaron en un mundo codeterminado por la específica interpretación y terminología griegas de la existencia»¹⁰⁴.

¹⁰² Harnack se centra en el esfuerzo agustiniano por adaptar las enseñanzas cristianas a las necesidades del sistema dogmático de la Iglesia, Troeltsch destaca la síntesis entre fe cristiana y cosmovisión helénica, y Dilthey incide en la importancia epistemológica del concepto de historicidad introducido por san Agustín en la estática cosmovisión griega (cf. GA 60: §§ 1-3).

¹⁰³ Cf. Sheehan, 1979-80: 315.

¹⁰⁴ GA 61: 6.

El proceso de «helenización» se agudiza, en opinión de Heidegger, en el período patrístico y en la escolástica medieval, en los que cada vez se da una mayor distancia respecto de la comprensión fáctica e histórica del cristianismo primitivo, en virtud del correspondiente desarrollo de una teología y una filosofía cristianas. «La doctrina de Dios, de la trinidad, del pecado y de la gracia de la escolástica tardía opera con los conceptos que santo Tomás de Aquino y san Buenaventura proporcionan a la teología. Pero esto significa que la idea del ser humano, y de la vida del ser-ahí que se presupone en estos ámbitos de discusión teológica, se basa finalmente en la «física», «psicología», «ética» y «ontología» aristotélicas. También resultan decisivamente co-determinantes san Agustín y, a través de él, el neoplatonismo»¹⁰⁵.

En efecto, Heidegger piensa que «la teología cristiana, erigida sobre el modelo conceptual griego, soterró bajo sus objetivaciones la experiencia originaria de la primera comunidad»¹⁰⁶. Para recuperar esta experiencia encubierta hay que destruir o «deshelenizar» la teología tradicional, es decir, socavar y cuestionar para dar así con el verdadero fundamento. Heidegger se da cuenta inmediatamente de que la necesidad de una tal destrucción y «deshelenización» no se refiere primariamente a la teología cristiana, sino a la metafísica griega de la que aquélla depende. En definitiva, es menester llevar a cabo una previa destrucción de la metafísica, tal como Heidegger ya había anticipado en las lecciones de 1919, y que en estos cursos sobre fenomenología de la religión pasa por la necesidad de dismantelar esa arquitectura conceptual griega que no

105 PIA: 250.

106 Colomer, 1990: 485.

deja brotar la experiencia profunda de la vida. En el caso de san Agustín, Heidegger considera inadecuadas tanto la aplicación de la noción de Dios a manera de bien y ente supremos como la distinción entre las cosas visibles, destinadas al uso (*uti*), y las invisibles, reservadas al disfrute (*frui*), porque establecen una escala jerárquica de entes entendidos a la manera de las cosas presentes y a la mano.

En otras palabras, el problema no surge de un trastocamiento de este orden, disfrutando de aquello que en realidad se usa y viceversa, sino del hecho mismo de establecer una escala de valores coronada por Dios como bien supremo. Esta actitud valorativa, además de rebajar a Dios, poniéndolo en parangón con las otras cosas, conduce a un quietismo que, ignorando la esencial movilidad de la vida fáctica, busca a Dios como descanso. San Agustín piensa todavía desde la inquietud del corazón humano, que forma parte de la vida fáctica, pero su insistencia en el quietismo de la *fruitio Dei* acaba por falsear la experiencia cristiana originaria, vaciándola de su contenido histórico y temporal¹⁰⁷.

Así, por ejemplo, el contenido histórico de la encarnación, la crucifixión y la segunda venida se observa desde la noción griega de lo divino: presencia a la mano, ser absoluto, bien supremo en el orden jerárquico-teológico del ser. De este modo, la relación que se establece entre creyente y Dios acaba por ajustarse a la noción del *theion* como causa primera y conocimiento del conocimiento¹⁰⁸. El error de la metafísica radica en pensar el ser como constante ser presente y, por ende, no poder dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica¹⁰⁹. Este puro conocimiento carente de toda emoción y

¹⁰⁷ Cf. GA 60: 271-273 (Apéndice § 12b).

¹⁰⁸ Cf. Buren, 1994b: 165s.

¹⁰⁹ Cf. GA 60: 257-258 (Apéndice § 13g).

sentimiento religioso, que también caracteriza la relación teórico-contemplativa de lo divino, adopta la forma de un constante ser en acto, de una pura presencia a la mano¹¹⁰. A través de la adopción de este repertorio conceptual griego, Agustín y otros pensadores patristicos inician el camino de la implantación del neoplatonismo y aristotelismo, consolidada después por la escolástica.

Ahora bien, la principal tarea de una fenomenología de la conciencia religiosa consiste precisamente en rastrear las huellas de la experiencia originaria de la vida cristiana mediante una destrucción concomitante de la teología tradicional. Este desenmascaramiento de la herencia conceptual griega, encaminado a recuperar las raíces de la experiencia cristiana primitiva, no sólo desemboca en un modelo de desconstrucción teológico, sino que también contiene el germen del proyecto heideggeriano de un final de la filosofía misma; esto es, una destrucción de la metafísica griega, medieval y moderna, con el objeto de retomar y replantear la cuestión fundamental de la historicidad del ser. Esto se refleja en una actitud

«contra la ciencia clásica, especialmente contra Aristóteles, quien, no obstante, seguirá prevaleciendo en el siguiente milenio, convirtiéndose incluso en el filósofo del cristianismo oficial, de tal manera que las experiencias internas y las nuevas actitudes respecto a la vida quedaron atrapadas por las formas de expresión de la ciencia clásica. Una de las tendencias más profundas de la fenomenología consiste en liberarse radicalmente de este proceso»¹¹¹.

110 Cf. PIA: 263.

111 GA 58: § 14, 61.

A juicio de Heidegger, en los inicios del cristianismo se emprendió una primera reacción en contra de la ciencia clásica y de su anclaje en una metafísica objetiva, rehabilitando así el fenómeno de la vida¹¹².

Heidegger ya había abordado ampliamente el fenómeno de la vida en las lecciones inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. En concreto, en el conjunto de lecciones de 1919 reunidas bajo el título *De la determinación de la filosofía* y en las lecciones del semestre de invierno de 1919/1920 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. A partir de ellas el ámbito de investigación propiamente fenomenológico se circunscribe a la interpretación del movimiento de la vida fáctica, de sus estructuras, de su comportamiento y de sus categorías fundamentales. Todo este esfuerzo metodológico, dirigido a iluminar la ontología a través de una fenomenología de la religión, sólo es posible desde el aparato conceptual heredado de la fenomenología husserliana y se enmarca en la búsqueda de Heidegger de una respuesta a la pregunta por el ser. En la esfera del método fenomenológico la experiencia religiosa encaja en el modelo de la correlación intencional: la realización de la vida consiste en una serie de actos referidos desde diversas maneras a un mundo, con autoconciencia implícita de su propio referir. Los modos de la experiencia y lo que es experimentado, como veremos en el siguiente apartado, no pueden desligarse de la experiencia fáctica de la vida. En la medida en que la experiencia fáctica de la vida es algo distinto de la mera experiencia cognitiva o del tomar conocimiento se ha de operar una transformación en la filosofía: lo que es vivido y realizado en la vida

¹¹² Cf. GA 58: § 14, 61.

fáctica es algo distinto de un simple objeto para un sujeto, es un mundo en el que uno puede vivir¹¹³.

Esta indicación formal del mundo se expresa en nuestro mundo circundante, en el que nos salen al paso no sólo objetos materiales, sino también objetividades ideales como la ciencia, el arte o la religión, así como otros entes del mismo modo de ser que el ser-ahí. A través del sentido relacional de la experiencia fáctica de la vida y de la naturaleza significativa que sostiene todo lo que experimentamos, tenemos acceso al mundo que nos rodea (*Umwelt*), al mundo que compartimos con los otros (*Mitwelt*) y al mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*). Y todo aquello que experimentamos en ese mundo subjetivo, objetivo e intersubjetivo tiene el carácter de la significatividad, desligada de toda connotación epistemológica. Esta significatividad originaria es vivida a través de lo que Heidegger llama «ocuparse de» (*besorgen*) y el «cuidado» (*Sorge*). Esto queda claro, por ejemplo, cuando me pregunto cómo me experimento a mí mismo en la experiencia fáctica: la filosofía tiende a echar mano de los conceptos teóricos de sujeto, alma o conciencia trascendental, pero nunca tiene en cuenta que pueda experimentarme fácticamente como una experiencia coherente o un conglomerado de actos y procesos. Yo me experimento fácticamente en lo que hago y sufro, en lo que me confronta con mis distintos estados de ánimo y con los demás, en el mundo inmediato que me circunda.

El concepto de vida del cristianismo primitivo contempla *in nuce* estos fenómenos del mundo, del encontrarse, de la comprensión, de la conciencia. Implanta, sobre todo, el concepto de la historia acontecida, de la historia que no puede ser objetivada y nos enseña que lo esencial del

¹¹³ Cf. GA 60: § 3, 10-11.

vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. Con ayuda de las epístolas paulinas se pone de manifiesto «cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, en el rechazo de la vanagloria por haber logrado una gracia de tipo particular y en el tomar sobre sí la debilidad»¹¹⁴. La experiencia de la vida es fáctica y al mismo tiempo histórica, de manera que, como escribe Heidegger en el semestre de 1919, «lo histórico está de algún modo co-dado en la esencia del cristianismo primitivo»¹¹⁵. Así, la fenomenología, aplicada ahora a la vida, a la vida que en su concreta facticidad se autorrealiza y se comprende a sí misma como histórica, acaba por convertirse en autointerpretación de la vida fáctica en su proceso de realización.

4.3.3 La experiencia de la vida en la órbita de las epístolas paulinas

En la segunda parte de la *Introducción a la fenomenología de la religión* se ofrece un amplio comentario de las epístolas de san Pablo a los corintios, tesalonicenses y gálatas, con el objeto de alcanzar una comprensión no desvirtuada de la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo¹¹⁶. Ahora, en lugar de apelar a la vivencia mística,

¹¹⁴ Pöggeler, 1983c: 37.

¹¹⁵ GA 56/57: § 5, 26.

¹¹⁶ Cf. Pöggeler, 1983c: 36-37. Sheehan y Kisiel también insisten en la importancia de la lectura de las epístolas de san Pablo para el ulterior desarrollo de algunos de los conceptos básicos que reaparecerán en *Ser y tiempo*, tales como advenir, culpa, angustia, caída, conciencia, muerte o cuidado (cf. Sheehan, 1979-80: 312-324 y Kisiel, 1993: 148-219). La incorporación y apropiación de estos conceptos en el marco de la ontología fundamental ha servido para que algunos críticos tilden a *Ser y tiempo* de cristianismo

a la emanación misteriosa y no objetivable de la vida divina, se retoma el *kerygma* apostólico de la proclamación de Cristo crucificado y resucitado según las Escrituras¹¹⁷. Heidegger, en contra de las teorías históricas de la generación liberal, piensa que la peculiaridad de la religiosidad cristiana es incompatible con cualquier forma inductiva de comparación con otras manifestaciones objetivas de fenómenos religiosos del pasado. Heidegger retoma uno de los aspectos centrales de la experiencia religiosa cristiana para ilustrar este aspecto: la expectación de la segunda venida de Cristo¹¹⁸, la *parousía*. En este sentido, nuestro autor desconstruye la tríada escolástica medieval del *summum ens*, de la contemplación y de la presencia, tomando inicialmente partido por el cristianismo primitivo y su tríada alternativa del *Deus absconditus*, de la fe y del tiempo kairológico, para finalmente reinscribir esta tríada en su nuevo proyecto ontológico de mundo, ser-ahí y temporalidad¹¹⁹.

secularizado. Con todo, en Heidegger se da una tendencia constante hacia el más acá (*Diesseitigkeit*), frente a la fuerza del más allá (*Jenseitigkeit*) de la teología (cfr. Löwthi, 1969: 68ss). Esta tendencia se manifiesta en Heidegger a través del ser-ahí que interroga por el sentido del ser, en Husserl se plasma a través de los actos intencionales de la conciencia, en Dilthey por medio de la vida humana que da significado al mundo y en Nietzsche adopta la forma de una crítica radical a la pregunta misma por el sentido como tal (la vida del ser humano tiene sentido en cuanto tiene voluntad de saber, pero también podría vivir más allá del sentido, al igual que más allá del bien y del mal). Por ello, la exégesis teológica presupone fácticamente una comprensión previa que tiene el carácter del proyecto o destino que nos abre un mundo de significatividades. Este inmanentismo que se desprende de la naturaleza destinal del pensamiento en la órbita de la historia del ser contrasta con la trascendencia de la teología.

¹¹⁷ Cf., por ejemplo, 1 Cor. 2: 2

¹¹⁸ 1 Tes. 2-4.

¹¹⁹ Buren, 1994a: 157.

4.3.3.1 La facticidad de la religiosidad cristiana primitiva

El término facticidad aparece por primera vez en las lecciones de 1919, período marcado por un distanciamiento crítico respecto de la logicidad extratemporal del neokantismo y por un creciente interés fenomenológico por el tema de la vida fáctica. El yo histórico y concreto, enarbolado tímidamente en la lección magistral *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, de 1915, en términos de «espíritu vivo», se tematiza en las lecciones de 1919 bajo el rótulo del «algo preteórico»¹²⁰ y cobra plena relevancia como «ser-ahí» en la hermenéutica de la facticidad del curso de 1923.

En la época de las lecciones de 1919 también se fragua la desconcertante y a la vez fascinante expresión «*welten*» (mundear), que tanto pareció cautivar a los estudiantes de aquel entonces¹²¹. Con esta expresión se da un primer paso firme en la crítica de las pretensiones teóricas y científicas del neokantismo, responsable de un proceso de deshistorización (*Entgeschichtligung*) y desmundanización (*Entweltung*) del yo fáctico. Heidegger, en cambio, no dirige tanto su atención al yo teórico como a las vivencias del mundo circundante que «mundeán» y en las que ese yo vive inmerso. Esas vivencias no ponen absolutamente nada.

¹²⁰ En el próximo semestre, probablemente bajo la influencia de la lectura de los libros *El formalismo en la ética* (1916), de Max Scheler, y *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), de Karl Jaspers, habla Heidegger del «yo situacional» y de la «experiencia fáctica de la vida» (cf. GA 58: §§ 15-26). En su recensión crítica del citado libro de Jaspers saca a escena el concepto de «existencia» relativo al yo histórico, fáctico y concreto, accesible en el proceso de realización histórico y temporal de sí mismo en cuanto yo (cf. AKJ: 29s).

¹²¹ Cf. Gadamer, 1983a: 30.

Simplemente acontecen¹²². De esta manera, salimos del círculo de lo teórico y reconocemos lo teórico como un fenómeno derivado de una esfera pre o extrateórica¹²³, que Heidegger identifica con la vida. Esto no significa que la vida sea irracional. La intuición fenomenológica se articula ahora comprensivamente por medio de una intuición hermenéutica que emana de la historicidad inmanente de la vida misma¹²⁴.

No es de extrañar, pues, que en sus lecciones de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* acometiera el problema de la facticidad de la vida desde la óptica de un problema de *kínesis*: «hay que aproximarse interpretativamente al *movimiento auténtico de la vida*, en el cual y a través del cual esta vida es, a partir del cual se determina el sentido de la vida de una u otra manera»¹²⁵. La vida, y después el ser-ahí, no se contemplan a partir de un «qué» o contenido obtenido tras un ejercicio de objetivación¹²⁶; por el contrario, la vida se comprende en términos del «cómo», de la modalidad de su proceso de realización temporal e histórico.

En contraste con el neokantismo, el punto de partida no es el *factum* del conocimiento, sino el *factum* de la vida mundana, temporal e inobjetivable. La vida acontece fácticamente ahí como experiencia originaria y no teóricamente como objeto inmóvil. Heidegger se hace

122 Cf. GA 56/57: § 14, 70ss.

123 Kisiel, 1986/87: 98.

124 Cf. GA 56/57: § 20, 116-117.

125 GA 61: 117.

126 Es necesario, como apuntábamos anteriormente, una destrucción crítica de tales mecanismos de objetivación para aprehender lo fáctico mismo en cuanto vida significativa. En este contexto, el fenomenólogo no contempla las vivencias como cosas aisladas, sino que intenta comprender la vida tal y como ésta se comprende a sí misma. De ahí que la hermenéutica se entienda como auto-interpretación de la vida fáctica.

eco de la objeción de Paul Natorp según la cual el mero aprehender en palabras ya es una objetivación que se produce en el momento mismo en el que pretendemos fijar el flujo de vivencias. Y en sintonía con Dilthey acaba por reconocer explícitamente la estructura significativa de la vida. Ésta ya no pueda atenerse a criterios de un conocimiento categorial unívoco; antes bien, en cuanto relativa, temporal y significativa, ha de ceñirse a la tarea de la comprensión.

Precisamente, los cursos de religión que siguieron a estas primeras investigaciones fenomenológicas sobre el ámbito originario de la vida muestran que la vida fáctica aparece por primera vez en la fe de las primeras comunidades cristianas¹²⁷. Heidegger afronta el problema central de la experiencia fáctica de la vida al hilo de una aproximación fenomenológica a las epístolas paulinas. No en vano la filosofía emerge en el horizonte de dicha experiencia, pero lo <fáctico> sólo puede hacerse comprensible desde del concepto de lo <histórico>. En este sentido, la indagación heideggeriana se concentra en el fenómeno de la historicidad y de la conciencia histórica. Se trata de retroceder fenomenológicamente en dirección a la experiencia originaria y de comprender el problema de la explicación religiosa desde el sentido de la vida religiosa misma. La experiencia religiosa únicamente responde a la fe en el amor que Dios profesa a los seres humanos, y no responde a ninguna actitud teórica ni a ninguna argumentación lógica¹²⁸.

¹²⁷ Cf. Pöggeler, 1983: 327s. Véase también Pöggeler, 1980: 124-162 y Sheehan, 1979-80: 312-324. Y aunque Heidegger no lo explicita, su justificación de que la conciencia histórica surge en Occidente con la llegada del cristianismo primitivo concuerda casi literalmente con la interpretación ofrecida por Dilthey en *Introducción a las ciencias del espíritu*.

¹²⁸ Cf. Kisiel, 1986/87: 110 y Ruff, 1997: 52-59.

Del mismo modo que los neokantianos arrancan del *factum* de la ciencia, Heidegger toma como punto de partida el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva y la convierte en modelo de su fenomenología de la vida, estableciendo los dos siguientes indicadores formales del fenómeno religioso: por un lado, la religiosidad cristiana primitiva acontece en la experiencia fáctica de la vida; y, por el otro lado, la experiencia fáctica de la vida es histórica, esto es, es una experiencia que discurre y se realiza temporalmente¹²⁹.

«La experiencia fáctica de la vida cristiana está determinada históricamente por el hecho de que nace de la proclamación que sobreviene en cierto momento al ser humano y que desde entonces le acompaña constantemente en el transcurso de su vida»¹³⁰.

Los resultados obtenidos de la aplicación de estos dos rasgos formales a la epístola a los tesalonicenses muestran, esquemáticamente, que san Pablo aprecia en éstos dos modalidades de ser: por un lado, sienten y comprenden su existencia fáctica como cristianos; por otro lado, experimentan que ese saber pende del día de la *parousía*, que reviste la experiencia religiosa cristiana de un carácter kairológico. Esta realización de la facticidad cristiana sobrepasa las fuerzas humanas, escapa a las facultades especulativas del hombre y sólo puede ser alcanzada por medio del fenómeno de la gracia.

129 Cf. GA 60: § 19, 80.

130 GA 60: § 30, 116-117.

4.3.3.2 El cuidado, la caída y la conciencia

En las lecciones de los años 1920/21 dedica Heidegger una especial atención a la epístola a los corintios como ejemplo del contenido último de la fe cristiana¹³¹. Pablo recuerda a los corintios que sólo hay un mensaje: la salvación por la cruz como unión con Cristo en el verdadero conocimiento que es el de la fe. Esa es la única y verdadera sabiduría¹³². Dicho de otro modo, Dios no se aprehende en términos de noción abstracta de substancia ni de reino objetivo de Dios. Se experimenta a modo del Dios oculto que se manifiesta históricamente en la crucifixión y en la encarnación, a modo del Dios cuyo regreso se producirá en la *parousía* de la segunda venida¹³³: esta venida se caracteriza por la incertidumbre y apela irreversiblemente a la fe individual, al margen de toda revelación divina o conocimiento objetivo¹³⁴. Este vuelco sobre el ser humano individual y creyente¹³⁵, a saber, sobre el ser-ahí en cada caso

¹³¹ La fe es la aceptación de la palabra que actualiza, en cada hombre que la acepta, el acontecimiento salvador. Más tarde, la teología postpaulina insistirá en la estructura de los ministerios, y la Iglesia se convertirá en una institución salvífica. La fe no será comprendida como la aceptación del mensaje kerigmático, sino más bien como la recepción de una doctrina intemporal definitivamente fijada. Desde una postura marcadamente crítica con esta institucionalización de la fe, Heidegger sostiene que la fe no es un modo de conocimiento basado en la constatación teórica de vivencias internas (cf. GA 9: 53).

¹³² Cf. 1 Cor. 1: 20ss.

¹³³ Cf. 1 Tes. 4: 13-18.

¹³⁴ Cf. 2 Cor. 12: 5-10.

¹³⁵ Este giro sobre el individuo concreto, contrapuesto al yo universal abstracto o el yo idealista del pensamiento puro, y el interés creciente de Heidegger por conceptos como existencia, angustia, culpa o instante se sitúan en el horizonte de reflexión de Kierkegaard, del que Heidegger tiene inicialmente conocimiento a través del ensayo de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*.

mío, va acompañado de una serie de caracterizaciones propias de su existencia. Cuidado, disposición, comprender, angustia, muerte, caída o conciencia son algunas de las más relevantes y de las que más tarde ocuparán un lugar central en la analítica existencial de Heidegger.

De la mano de una interpretación fenomenológica de la primera epístola a los tesalonicenses se ilustra cómo la disposición, la comprensión y el lenguaje intervienen activamente en el fenómeno del cuidado¹³⁶. Cuando se dice que «en lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba; vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir»¹³⁷, se está dando a entender que esta forma de saber no remite a un conocimiento teórico, sino a un modo de comprensión práctica, que desde la perspectiva de Heidegger cabría denominar conocimiento por experiencia o comprensión de la situación en la que Dios nos sale al encuentro históricamente.

«Este saber no tiene nada que ver con el saber y el recordar habituales. Sólo se experimenta a partir del nexo situacional de la experiencia cristiana de la vida. [...] Se trata de una *inversión absoluta*, más concretamente de un dirigirse *hacia* Dios y un distanciarse *de* los ídolos»¹³⁸.

Pablo alaba la disposición de los tesalonicenses, ensalzando la «obra de vuestra fe, los trabajos de vuestra caridad, y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor»¹³⁹. Esta disposición está estrechamente ligada a la llegada de un mensaje en forma de discurso, por la que los tesalonicenses se hicieron «imitadores del Señor, abrazando la

136 Cf. GA 60: §§ 23-26.

137 1 Tes. 5: 1.

138 GA 60: § 25, 94-95.

139 1 Tes. 1: 3.

Palabra con el gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones»¹⁴⁰. Aquí, como acertadamente señala Buren, se puede apreciar cierta inclinación hacia las cuestiones del «lenguaje y de la interpretación [tal como aparecerán tematizadas posteriormente en la tradición de la hermenéutica teológica], donde *hermeneúein* significa tanto «decir» como, más específicamente, «interpretar» escritos sagrados a la luz no sólo de las circunstancias pretéritas, sino también de las presentes»¹⁴¹. La palabra tiene lugar en un mundo vivo, interpretado desde la situación concreta de cada ser-ahí.

En opinión de Heidegger, el cuidado constituye el sentido básico de la vida en el cristianismo primitivo¹⁴². El cuidado adopta en el Nuevo Testamento las siguientes dos formas: un preocuparse por las cosas del Señor y un preocuparse por las cosas del mundo, según reza la primera epístola a los corintios¹⁴³. San Pablo distingue, pues, dos modos básicos e irreconciliables de existir, en la línea kierkegaardiana de lo uno o lo otro, en función de los cuales divide a las personas en dos grupos: por un lado, aquellas personas que viven absorbidas por el mundo presente que les rodea y que, en palabras de Pablo, viven apartadas de la gracia¹⁴⁴ y, por ende, en la oscuridad, en la impropiedad, según la terminología heideggeriana; y, por otro lado, aquellas personas, conscientes de su situación real y a la espera del advenir de Cristo, que viven en la luz, o sea, en la propiedad. El apóstol advierte a todos aquellos que únicamente

140 1 Tes. 1: 6.

141 Buren, 1994a: 176.

142 En las lecciones del semestre de 1921/22 Heidegger mantiene abiertamente que la vida, tomada en el sentido verbal, se ha de interpretar según su sentido relacional como cuidado (cf. GA 61: 90).

143 Cf. 1 Cor. 7: 32-33.

144 Cf. Gal. 5: 4.

andan (pre)ocupados por los asuntos cotidianos y materiales que corren el riesgo de quedar apresadas por la fuerza de la reputación, de la fama, del prestigio o del poder¹⁴⁵. La herencia cristiana del joven Heidegger se manifiesta aquí como fuerte inclinación en favor de la existencia del ser humano individual y del modo en que éste tiene de comprender su existencia desde la fe depositada en la segunda venida de Cristo. Dicha existencia se organiza primariamente en torno a un tipo de preocupación por las cosas que capacita al individuo para hacer frente a las situaciones cotidianas inmediatas a partir de ciertas disposiciones, de una comprensión prerreflexiva del mundo y del discurso¹⁴⁶.

Ahora bien, el mantenerse excesivamente apegado a los asuntos cotidianos y públicos termina abocando la existencia a un estado de angustia y ceguera ante la segunda venida de Cristo. La caída en el mundo genera la ilusión de una vida segura, confiada y repleta de sentido; pero, en realidad, este mundo de normas públicas arroja al ser humano a un estado de ceguera, desorientación e impropiedad que le impedirá intuir el momento de esa segunda venida¹⁴⁷.

A su vez, esta constante incertidumbre ante el momento de la *parousía* provoca un profundo sentimiento de angustia, un modo de encontrarse que impregna la experiencia cristiana: angustia que acompaña al creyente, suscitando en él un sentimiento de inquietud que, a la postre,

¹⁴⁵ Aquí es donde cabe situar la afirmación de Heidegger según la cual «esta conexión ontológica peculiar que se da entre la propiedad del ser del ser-ahí y del ocuparse-de en la caída ha alcanzado en el cristianismo y en la interpretación cristiana de la existencia una determinada comprensión» (GA 21: § 17, 232). En *Ser y tiempo* este estado de caída se tematiza desde la óptica de las determinaciones existenciales del ser cotidiano de las habladorías, de la avidez de novedades y de la ambigüedad (cf. SuZ: §§ 35-38).

¹⁴⁶ Cf. 1 Cor. 7.

¹⁴⁷ Cf. GA 60: § 26, 103-104.

le hace tomar conciencia de su caída en el «uno» cotidiano e impropio. Ante los fenómenos de la pérdida en el devenir de las opiniones públicas y de la angustia, la conciencia aparece como instancia que reactiva la relación con Dios¹⁴⁸. En el cristianismo primitivo la angustia va estrechamente ligada a la angustia frente a la muerte. Para Pablo la muerte no es tanto algo que acontece al final de la vida como algo que nos acompaña diariamente¹⁴⁹: «Cada día estoy a la muerte ¡sí hermanos! gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy en peligro de muerte»¹⁵⁰. La proclamación de la muerte y de la resurrección de Cristo, núcleo del mensaje cristiano, y su aceptación por parte del hombre transforma la dimensión de muerte que pesa sobre la humanidad y sobre cada individuo en una fuerza espiritual que es principio de vida eterna.

En este estado de angustia, de debilitamiento de la fe y de desencantamiento, la conciencia adquiere el rango de instancia que reactiva dinámicamente la relación entre el creyente y Dios, rescatando al individuo de la caída y provocando un giro en él. A tenor de los estudios

¹⁴⁸ De ahí también el interés que muestra Heidegger por el cuidado, tal como está expuesto en las *Confesiones* de Agustín (cf. GA 60: § 12, 205-209), en las que éste ya advertía del riesgo de dispersarse en el mundo de las convenciones públicas y de dejarse guiar por los parámetros interpretativos de la cotidianidad y la normativización del «uno» público, canales que sólo ofrecen un pseudo-conocimiento de la realidad y de sí mismo. Sobre las tres modalidades de la *tentatio* como *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* y *ambitio saeculi*, consultar GA 60: §§ 13-14, 210-236.

¹⁴⁹ Es éste un dato que Heidegger retoma y tiene presente en *Ser y tiempo*: «La antropología elaborada en la teología cristiana -desde san Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino- ha tenido siempre presente la muerte en la interpretación de la «vida» (SuZ: § 49, 249/ nota 1 / SyT: 269). En el apartado 6.5.1.1 volveremos sobre la descripción de la vida en términos de un *cursus ad mortem*, expresión latina que traducida coincide exactamente con el anticipar la muerte (*Vorlaufen zum Tode*) tematizado con profusión en los párrafos 46 a 53 de *Ser y tiempo*.

¹⁵⁰ 1 Cor. 15: 31.

que sobre la conciencia moral aparecieron por la época¹⁵¹, san Pablo sería el primero en incorporar el concepto moral grecorromano de conciencia al contexto cristiano. En el Nuevo Testamento la conciencia encierra múltiples facetas: es personal, aparece asociada a la memoria, lleva a la manifestación de lo que está oculto, advierte del nivel de errancia y culpa del individuo o mantiene vigilante ante la llegada de Cristo¹⁵². Con el establecimiento de la patrística y de la escolástica el término griego «*syntéresis*» se intercambia con el latino de «*conscientia*», ora asociado al hábito aristotélico de los principios y los fines prácticos, ora pensado como la aplicación de estos mismos principios y fines a situaciones particulares¹⁵³. Los místicos, en cambio, emplean el concepto de conciencia en el sentido de tendencia y receptividad inmediata con Dios. No obstante, en ambos casos, tanto en la interpretación moral como mística, la conciencia posee el poder de desocultar e iluminar, de contrarrestar la inclinación hacia la caída y la auto-negación.

En Lutero, la conciencia encarna una facultad por medio de la cual la palabra divina penetra en el individuo sin la mediación de la Iglesia. En

¹⁵¹ Sobre todo, los trabajos de A. Ritschl, *Sobre la conciencia moral* (1875), de M. Kähler, *La conciencia moral en la Antigüedad y en el Nuevo Testamento* (1878) y de H. Stoker, *La conciencia moral* (1925), citados en *Ser y tiempo* (SuZ: § 55, 272/nota 1 / SyT: 292). Con todo, en ocasiones no queda clara la diferencia existente entre la expresión más amplia de «conciencia cristiana» en el sentido de autoconciencia de su propia identidad (*Bewußtsein*) y la acepción más restringida de «conciencia moral cristiana» (*Gewissen*).

¹⁵² Cf. 1 Cor. 10: 29; 2 Tim. 1: 3-9; 2 Cor. 4: 2-6; Rom. 13: 5-8; Heb. 10: 22-31.

¹⁵³ Esta comprensión de la situación guarda un estrecho parentesco con la *phrónesis* o la sabiduría práctica, un modo de ser que difícilmente puede referirse a una objetividad última en el sentido de la ciencia (cf. Gadamer, 1983a: 32) y un tipo de saber también presente en el Nuevo Testamento: «por eso, queridos, huid de la idolatría. Os hablo como a prudentes. Juzgad vosotros lo que digo» (1 Cor. 10: 14-15).

esta misma línea de reivindicación de la libertad de conciencia, Kierkegaard diferencia entre la conciencia individual y la conciencia estigmatizada por las normas públicas e institucionales como, por ejemplo, los dogmas de la Iglesia. Precisamente, es la conciencia la que libera al individuo de la dispersión y del anonimato de la esfera pública para retrotraerlo a su existencia más propia, genuina, personal e intransferible. La conciencia, en definitiva, pone al descubierto la culpa y la finitud de cada ser humano. Señala el punto de inflexión desde el que cada uno puede singularizarse. Ahora bien, al inicio de los años veinte el concepto de conciencia y de culpa todavía está poco elaborado por Heidegger. Hasta la redacción de *Ser y tiempo* ambos fenómenos no encontrarán una articulación sistemática.

Para Heidegger, al igual que para Kierkegaard, la conciencia nada tiene que ver con la conciencia pública del «uno». La conciencia a la que apela Heidegger es la conciencia individual y en cada caso mía, dotada del carácter de la vocación. Una vocación, como se indica en *Ser y tiempo*, que no se escucha en las habladurías del uno, sino que habla en el modo del callar. La conciencia como vocación del cuidado insta al ser-ahí a salir del estado de perdido en el «uno» y lo coloca ante sus posibilidades¹⁵⁴. Por tanto, la conciencia, al desocultar al yo y rescatarlo del naufragio en el mundo cotidiano, atestigua la posibilidad del sí mismo propio y lo emplaza a proyectarse resueltamente hacia una culpa esencial, poniendo de relieve una doble carencia del ser-ahí: la de estar arrojado a la existencia y la de la imposibilidad de realizar todas sus posibilidades. Heidegger aglutina esta carencia bajo el concepto del «proyecto arrojado» (*geworfener Entwurf*). El paralelismo formal con *Ser y tiempo* es

¹⁵⁴ SuZ: § 56, 274 / SyT: 293.

realmente sorprendente. Ahí también toma como punto de partida a un individuo concreto, el ser-ahí, anclado en el mundo conjuntamente con otros y ocupándose de las cosas que le salen al encuentro. A su vez, el ser-ahí, cuyo ahí se constituye existencialmente a través de los temas de ánimo, la comprensión y el habla¹⁵⁵, también se ve constreñido por la interpretación cotidiana y pública del mundo que ofrece el «uno» (*das Man*), precipitándose en el modo de ser impropio de la caída¹⁵⁶. A partir de la angustia y el querer tomar conciencia de la caída en el «uno», el ser-ahí se singulariza y permanece libre, aunque responsable, para proyectarse resuelta y propiamente desde su poder ser originario.

4.3.3.3 El tiempo kairológico

Las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* emprenden el análisis de la vivencia del tiempo de la primera comunidad cristiana. Se intenta mostrar cómo la relación intencional entre creyente y Dios genera en el Nuevo Testamento el auténtico tiempo kairológico. La noción del tiempo se vuelca en el instante de la segunda venida de Cristo, tomando como hilo conductor los capítulos tercero y cuarto de la primera epístola a los tesalonicenses. El fenómeno de la proclamación apostólica se inscribe en el contexto de la experiencia fáctica de la vida, elemento central de una religión orientada hacia la recepción oyente de la fe.

Ahora bien, ¿cómo se actualiza esta experiencia en el marco de la proclamación apostólica? Una interpretación fenomenológica, como la que pretende Heidegger, entiende este proceso de actualización desde la

¹⁵⁵ Cf. SuZ: §§ 29-34.

¹⁵⁶ Cf. SuZ: §§ 35-38.

situación histórica concreta¹⁵⁷. De esta manera, la imagen recurrente de la llamada de Cristo y su expresa repetición forman parte de una historia de actualización que afecta fácticamente a cada miembro de la comunidad. El conocimiento surge de modo directo del contexto situacional de la experiencia cristiana, y la teología ha de partir de esta facticidad de la comprensión. A partir de este conocimiento compartido, la palabra del mensaje divino acontece en forma de servir y esperar a Dios desde la fe absoluta en el regreso de Cristo. «Ellos mismos cuentan de nosotros cuál fue nuestra entrada a vosotros, y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero, y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la Cólera venidera»¹⁵⁸.

En este sentido, la *parousía* se desmarca del significado griego clásico de la presencia para designar el fenómeno de la reaparición de Cristo. Esto sugiere la espera de un inminente y próximo evento futuro¹⁵⁹. Con ello, la estructura de la experiencia de la esperanza cristiana se vincula con un sentido relacional, desligado de toda concepción objetiva y cuantitativa del tiempo como medición¹⁶⁰. Así, Pablo anuncia el momento del retorno de Cristo al margen de cualquier determinación cronológica del tiempo o estación del año, y advierte que «en lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el

¹⁵⁷ Cf. GA 60: § 26, 98.

¹⁵⁸ 1 Tes. 1: 9-10.

¹⁵⁹ Cf. Kisiel, 1993: 185. Se prefigura el carácter kairológico de un acontecimiento, caracterizado por «una determinada relación hacia el tiempo en el que se ejecuta el sentido de realización de la facticidad» (GA 61: 137).

¹⁶⁰ Cf. GA 60: § 26, 102.

Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche»¹⁶¹. El mensaje del apóstol viene a decir: no mires al tiempo presente, sino mira en ti mismo, en tu propia vida, que tan bien conoces. Además, como hemos señalado con anterioridad, aquellos que se aferran a la seguridad del momento presente, aquellos que están inmersos en este mundo, es decir, que se han olvidado de sí mismos, no podrán salvarse, ya que viven en la oscuridad, en la inautenticidad. Esto significa que aquellos que viven en el tiempo presente, ajenos a su situación histórica y de suyo auténtica, no se apercebirán del momento de la venida de Cristo, frenarán el despliegue de sus posibilidades y provocarán su ruina¹⁶². En cambio, aquellos que se mantienen expectantes y abiertos al regreso del Señor habitan en la autenticidad, en la luz del auto-conocimiento y del día del Señor. Para Heidegger resulta indiferente en qué estado mundano se halle el cristiano, porque el contenido mundano no define de ninguna manera su existencia. Por ello, Pablo insiste en que «cada cual permanezca tal como lo halló la llamada de Dios»¹⁶³. Las relaciones mundanas únicamente consiguen retardar, incluso evitar, la actualización. Es menester poner entre paréntesis este mundo con el objeto de alcanzar una relación completa con Dios.

La actualización envuelve un peculiar momento kairológico de iluminación que va acompañado de mi constante situación de alerta o espera. El sentido del cuándo, del tiempo en el que el cristiano vive, asume ahora el carácter fundamental de la experiencia fáctica de la vida, a saber, el carácter histórico. El «cuándo» de la *parousia* depende ahora de mi propio comportamiento, armado de fe, amor y esperanza, al mismo

¹⁶¹ Tes. 5: 1-2.

¹⁶² Cf. GA 60: § 26, 103.

¹⁶³ 1 Cor. 7: 20.

tiempo que remite a la plena actualización temporal de mi vida¹⁶⁴. «Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios, [...] revistamos la coraza de la fe y de la caridad con el yelmo de la esperanza de salvación»¹⁶⁵. A diferencia de la escatología del judaísmo tardío, asentada en la primacía de un evento futuro, la temporalidad de la facticidad cristiana enfatiza el momento de la decisión entre pasado y futuro en la que el cristiano se halla constantemente. De ahí que la temporalidad emane del contexto de actualización de nuestra relación básica con Dios, que incluye la dimensión de un ser presente que se abre en el recuerdo; y este presente perfecto, a su vez, está ya siempre prefigurado por la esperanza del inminente retorno de Cristo: retorno que se producirá en el *kairos* como plenitud del tiempo.

Sin embargo, en ningún caso se alude al momento de esa anunciada segunda venida; más bien se insinúa la imprevisibilidad de un retorno que habrá de acontecer en un pestañear de ojos. Pablo pregona la instantaneidad del momento escatológico de la salvación. «No se determina ni el tiempo ni las circunstancias de su llegada: sólo se insiste en su carácter de «repentino». La amenaza que se incluye en este carácter imprevisto e incalculable de la acción salvadora obliga a los cristianos a vivir despiertos, presos de un estado de constante inseguridad e incertidumbre, a la espera de un futuro que pide ya ahora una decisión y que en este sentido se vive ya como presente, en vez de dormirse en la

¹⁶⁴ Cf. GA 60: § 26, 104 y GA 60: § 27, 106.

¹⁶⁵ 1 Tes. 5: 4-8.

objetivación y el cálculo de tiempo»¹⁶⁶. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia cristiana originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. Heidegger interpreta este tiempo cronológico como un modo de escapar de la angustia y de la inseguridad para procurarse la tranquilidad y el sosiego que presuntamente proporciona una realidad presente y a la mano, que puede ser observada y medida. Sin embargo, observa Pablo, «cuando digan: <paz y seguridad>, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán»¹⁶⁷.

De esta manera, llegamos a la segunda tesis de Heidegger: la experiencia cristiana genera la temporalidad primordial. Y a renglón seguido se pregunta: ¿cuál es el factor último que posibilita tal experiencia?, ¿cómo está Dios presente en la experiencia fáctica? Estas dos preguntas reciben una sola respuesta: la temporalidad, fenomenológicamente hablando, es la modalidad en la que Dios se <da> o se <hace presente> en la experiencia fáctica de la vida. En este contexto Heidegger aborda el análisis fenomenológico de la segunda venida de Cristo y del fenómeno de la *parousia* para ver qué tipo de temporalidad está implicado en ella. En primer lugar, piensa que la escatología del judaísmo tardío no resulta adecuada para comprender correctamente la escatología cristiana, porque opera con una idea preconcebida de tiempo asociada al tiempo objetivo y lineal que poco o nada tiene que ver con el

¹⁶⁶ Colomer, 1990: 484.

¹⁶⁷ 1 Tes. 5: 3.

sentido de realización de la experiencia cristiana. Una vez establecida esta matización, Heidegger da paso a la interpretación del significado de la temporalidad contenido en la epístola paulina. A su juicio, la auténtica relación cristiana con la *parousía* no reviste primeramente la forma de la esperanza de un acontecimiento futuro¹⁶⁸. Intenta demostrar esta tesis retomando las palabras del capítulo quinto de la primera epístola a los tesalonicenses, en la que se expone el problema del «cuándo» de la segunda venida en los siguientes términos: «En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche»¹⁶⁹. Por tanto, la cuestión del «cuándo» de la *parousía*, el *chronos* y el *kairós* que Heidegger traduce por *Zeit* y *Augenblick*, respectivamente, no puede resolverse con ningún tipo de referencia ni al tiempo objetivo ni al tiempo de la cotidianidad; antes bien, la cuestión del «cuándo» queda referida a la propia experiencia fáctica de la vida contenida en la expresión «vosotros mismos sabéis...». De ahí que la cuestión de la temporalidad en la experiencia religiosa cristiana se convierta en un asunto de cómo cada uno vive su propia existencia¹⁷⁰.

En este sentido, el tiempo auténtico es fruto de la síntesis entre necesidad y posibilidad, entre pasado y futuro en el instante presente. A diferencia de la filosofía griega, que concibe lo eterno como algo pasado que ha de ser recordado, y del judaísmo, que ve lo eterno en la distancia de un futuro que ha de ser anticipado, el cristianismo unifica estos dos factores en la noción del *kairós* de la *parousía* que tiene lugar en la

¹⁶⁸ Cf. Sheehan, 1979-80: 321 y Ruff, 1997: 122-127.

¹⁶⁹ 1 Tes. 5: 1.

¹⁷⁰ Cf. GA 60: § 30, 116-117.

«plenitud de los tiempos»¹⁷¹. «El *kairós*, el instante de la salvación, pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la realización de la vida, que no puede ser objetivada. Según Heidegger, la experiencia de la vida es fáctica e histórica, porque ve la estructura dominante de la vida en el sentido de la realización y no en el contenido»¹⁷². El prescindir de una historia apocalíptica y de una datación final refuerza, si cabe, esa radical orientación hacia la vida fáctica. El *kairós* obliga a replegarse sobre la historicidad de cada uno y asumir la responsabilidad de las decisiones, pues en cada instante yace la posibilidad del momento escatológico.

En cambio, en la visión quietista y estática de la *vita beata* el movimiento de temporalización de la relación entre el creyente y Dios queda deshistorizado y mitologizado a nivel de una eternidad inmutable, una eternidad que acaba por traducirse en la solidificación del presente¹⁷³. Esta experiencia kairológica básica de la temporalidad cristiana, ajena a la metafísica de la presencia, la formula san Pablo en el siguiente pasaje de la epístola a los romanos: «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo

¹⁷¹ Gal. 4: 4.

¹⁷² Pöggeler, 1983c: 36s. Anteriormente hemos apuntado que, en la segunda epístola a los corintios, la facticidad de la vida se caracteriza por la renuncia a visiones y revelaciones y por la aceptación de la propia flaqueza (cf. 2 Cor. 12: 5-10). San Pablo mantiene con firmeza que la verdadera fortaleza del cristiano descansa en no enorgullecerse, y con este fin Dios le ha clavado el aguijón de la carne.

¹⁷³ El mismo Heidegger expone en *Ser y tiempo* que «el concepto tradicional de la eternidad en el sentido del «ahora estático» (*nunc stans*) se origina en la comprensión vulgar del tiempo y queda limitado por orientarse hacia la idea de la constante presencia a la mano» (SuZ: § 81, 427/nota 1/ SyT: 441).

presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. [...] Nosotros gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia»¹⁷⁴. En la misma línea de distanciamiento del modelo de la presencia griega, de corte básicamente aristotélico, se sitúa también la postura crítica de Lutero frente a lo que denominó la teología de la gloria, propia de la escolástica.

4.4 La teología de la cruz de Lutero

El término <gloria> remite a la experiencia griega del ser como presencia divina que se vive en la contemplación quietista y estético-ocular. Precisamente en este contexto utiliza Lutero el término latino <destruere>. Desde este punto de vista, se comprende la afirmación de Heidegger de que «la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente contra la escolástica que se consolidó a través de la recepción de Aristóteles»¹⁷⁵. La *theologia gloriae*, pues, ha de ser destruida en favor de una *theologia crucis*, cuyo *logos* se presenta en la configuración intencional de una creencia vigilante y angustiada, referida a un Dios ausente y oculto en la cruz, que realiza y padece este misterioso tiempo kairológico¹⁷⁶. Para Lutero, el verdadero Dios de la teología es el que se esconde en la cruz y en los sufrimientos (*Deus absconditus*), no el que se manifiesta en la gloria de sus obras (*Deus manifestus*).

¹⁷⁴ Rom. 8: 18-25. Cf. Haar, 1996: 68-71.

¹⁷⁵ GA 61: 7. Además, Duque, 1999: 110-111.

¹⁷⁶ Cf. Buren, 1994b: 167.

En las *Disputaciones de Heidelberg* (1518), Lutero ofrece una interpretación de las epístolas paulinas que trata de desmarcarse de la teología escolástica inspirada en el pensamiento metafísico griego. La especulación metafísico-teológica pretende ser una justificación de Dios, pero para ello ha de apartar la mirada del lugar donde Dios realmente ha obrado: el sufrimiento y la cruz de su Hijo¹⁷⁷. La teología no es una ciencia superior a las demás ciencias; antes bien, es un conocimiento de índole distinta que no puede ser homologado con el resto de los conocimientos humanos. Lutero subraya la irracionalidad de la fe, porque no confía en las posibilidades de la razón para conocer y explicar las cuestiones relativas a la fe; una razón corrompida por los deseos perversos de la voluntad humana. En la tesis 22 de las *Disputaciones de Heidelberg*, Lutero sentencia categóricamente que la sabiduría que considera las cosas invisibles de Dios a partir de las obras infla, ciega y endurece. Los atributos divinos se hacen visibles en sus contrarios: su hermosura, en la deformidad; su fuerza, en la debilidad; su sabiduría, en la estulticia. Esto no lo comprende la razón, sino sólo la fe. «En este pensamiento, comenta Loewenich, culmina la tendencia antiespeculativa de la primera teología luterana»¹⁷⁸. No es teológico ni cristiano el conocimiento que no procede de la fe. De ahí la indignación y el rechazo de la teología escolástica y la filosofía aristotélica.

Cristo es la figura reconciliadora entre el Dios oculto y el ser humano. Cristo es quien nos revela al Dios escondido, es el único capaz de acercarnos a Dios. Así, Jesucristo sufriente, abatido, tentado y crucificado conduce finalmente a la teología de la cruz. Es menester

¹⁷⁷ Cf. Lutero, 1977: 82-83.

¹⁷⁸ Loewenich, 1954: 26.

recordar que «la teología de la cruz repudia la vía cognoscitiva de la especulación racional. La metafísica no conduce al conocimiento del verdadero Dios. Toda especulación religiosa es *theologia gloriae* para Lutero. Lo que le mueve a condenar tal teología es la innegable impresión de que en ella no se valora justamente la fundamental importancia de la cruz de Cristo para el pensar teológico. La cruz de Cristo muestra claramente que no existe para el hombre un directo conocimiento de Dios»¹⁷⁹. Los teólogos de la cruz, sentencia Lutero, son los que llaman a las cosas por su nombre, mientras que los de la gloria, los escolásticos, falsifican las realidades cristianas. «21. *El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad.* Es evidente, porque al ignorar a Cristo, ignora a Dios que está escondido en sus sufrimientos. Prefiere así las obras a los sufrimientos, la gloria a la cruz, la sabiduría a la locura y, en general, el bien al mal. Son aquellos a quienes el apóstol califica de «enemigos de la cruz» [Flp 3: 18], porque aborrecen la cruz y los sufrimientos y aman las obras y su gloria. De esta forma vienen a decir que el bien de la cruz es un mal y el mal de la obra es un bien, y ya hemos dicho que no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz. Por el contrario, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y las obras malas, porque por medio de la cruz se destruyen las obras y es crucificado Adán. Es imposible, en efecto, que no se pavonee de sus obras quien antes no haya sido destruido y aniquilado por los sufrimientos y los males y mientras que no se convenza de que él no es nada y que las obras no son precisamente suyas sino de Dios»¹⁸⁰. Por tanto, si Dios es un misterio oculto en el dolor y en

179 Loewenich, 1954: 21.

180 Lutero, 1977: 82-83.

la cruz, entonces no hay nada presente a la mano que pueda ser objetivado conceptualmente y elevado a representación teórica. No hay ningún punto de partida en la humildad y en la locura de la cruz para la especulación ontoteológica que permita pasar de lo visible al conocimiento de lo invisible, porque lo que se da ahí no es la eternidad, el poder, la gloria o el reino, sino todo lo contrario: el tiempo, la debilidad, el sufrimiento, la muerte de Dios en la cruz¹⁸¹.

Todo en conjunto empuja a Lutero a denunciar que la *theologia gloriae*, henchida de soberbia y presunción, intoxica la especulación filosófica y teológica, por lo que es necesario erradicarla. Para ello recurre al concepto de «destrucción» de la primera epístola a los corintios: en alusión a quienes piensan que la predicación de la cruz es una necesidad, Pablo afirma en ella que «para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes*. ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? [...] Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado»¹⁸². Esta destrucción va encaminada a una recuperación y un fortalecimiento de la fe en Cristo crucificado.

La necesidad de una tal destrucción sugiere un final y un nuevo inicio no sólo de la teología, sino también de la filosofía. «Las investigaciones para llevar a cabo la tarea de la destrucción

¹⁸¹ Cf. Buren, 1994b: 160. En el contexto grecorromano el término «gloria» sirve para pensar y experimentar a Dios en términos de ser presente. Según Lutero, esto desemboca irremediabilmente en una contemplación divina de carácter quietista y estático. La palabra «gloria» nombra la experiencia onto-teo-lógica griega del ser del ente como presencia inmutable, pura y eterna.

¹⁸² 1 Cor. 1: 18-23.

fenomenológica [de la historia de la ontología] arrancan de la escolástica tardía y del primer período teológico de Lutero»¹⁸³. Desde la óptica de este impulso destructor Heidegger se hace eco de la obra de Kierkegaard, quien como gran destructor del pensamiento especulativo moderno viene a complementar la destrucción de la escolástica medieval de Lutero. A este respecto Heidegger cita el siguiente pasaje de la *Ejercitación al cristianismo* de Kierkegaard: «Desde un punto de vista ético y cristiano, la totalidad de la filosofía moderna se basa en una reflexión abstracta, la filosofía flota en la indeterminación de lo metafísico. Sin embargo, es incapaz de admitir esto y de remitir al ser humano individual a lo ético, religioso, existencial. La filosofía ha generado la ilusión de que el ser humano puede, como se dice pasivamente, especular desde sí mismo y en la pura apariencia»¹⁸⁴. Las recreaciones majestuosas de un ser inmutable dan paso a un mundo temporal concreto con todas sus privaciones y sufrimientos. El acontecimiento y el símbolo de la cruz permiten que Dios y los seres se funden en una particularidad histórica, ajena a toda universalidad abstracta.

La lectura de Lutero, pues, reafirma a Heidegger en la ineludible destrucción de las aproximaciones axiológicas a Dios y de la insistencia en la vida fáctica concreta del creyente, de cada ser-ahí. El acceso a Dios no puede construirse. Surge de la fe implantada en la interioridad de la vida auténtica del ser humano, más allá de toda reificación cósmico-metafísica de Dios. Con ello, la teología de la cruz de Lutero recupera la experiencia cristiana originaria. Su renuncia expresa a visiones metafísicas y revelaciones teológicas va dirigida a rehabilitar, en su inquietud y

¹⁸³ PIA: 252; también GA 63, § 1, 5.

¹⁸⁴ GA 61: 182.

debilidad, los fundamentos de la vida fáctica y, por ende, histórica¹⁸⁵. Esta caracterización de la vida cristiana se convierte en prototipo de la experiencia fáctica de la vida. La esperanza y la fe, en cuanto no objetivables ni visibles, remiten a la radical historicidad y constante proceso de realización de la vida.

La condición de la vida humana no es la de tener a Dios, sino la de buscar a Dios una y otra vez en la repetición. El camino hacia Dios, al igual que la existencia humana en general, es una constante *kínesis* circular de privaciones. La vida no es algo quieto e inmóvil; al contrario, está en incesante movimiento. Aquí Lutero y después Heidegger se apropian fértilmente el término aristotélico para mostrar el sentido cristiano de la *kínesis* hacia Dios y la segunda venida de Cristo, en contraposición a la contemplación estática que se desprende del dogma teológico en torno a la cuestión de la inmutable y eterna presencia divina. Precisamente, la destrucción heideggeriana de la metafísica de la presencia¹⁸⁶ y la repetición a nivel ontológico de la historicidad de la vida fáctica del cristianismo primitivo facilitarán un nuevo y genuino (re)planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad kairológica.

¹⁸⁵ Cf. Pöggeler, 1983c: 40-41.

¹⁸⁶ Esta destrucción, como ya se ha mencionado, se remonta al proyecto de la *destructio* luterana y de la crítica de Kierkegaard a la metafísica. En las lecciones de 1919, Heidegger recurre al término «crítica fenomenológica» y justifica su interés por el cristianismo primitivo a partir de las lecturas de los místicos, así como de Schleiermacher y de Dilthey. En el semestre de invierno de 1919/20, Heidegger se hace eco del ataque de Lutero a Aristóteles, haciendo uso por primera vez del término «*Destruktion*» (cf. GA 58: 139ss), pero será en sus dos cursos sobre fenomenología de la religión de los semestres de invierno de 1920/21 y de verano de 1921, respectivamente, cuando se aventure por primera vez en el ambicioso proyecto de un retorno al cristianismo primitivo y de una propuesta de destrucción de la tradición metafísica occidental.

4.5 Agustín y la pregunta *¿quid est enim tempus?*

La interpretación heideggeriana del cristianismo y, en concreto, la de san Agustín se halla en la órbita de Dilthey, para quien el cristianismo provoca una transformación radical de la vida psíquica. Al situar san Agustín el reino de Dios fuera de este mundo obliga al alma a replegarse sobre el mundo interior de su voluntad y de su corazón. Con ello se vuelve consciente de lo que está dado en la persona, despertando su autoconciencia. Condicionado por el hecho de que para él el fenómeno del mundo exterior sólo tiene interés en la medida en que significa algo para la vida del alma, acaba por afirmar que las verdades eternas se fundan en la conciencia humana y que éstas, a su vez, enraizan en la conciencia absoluta de Dios. De esta manera, el alma ya no se orienta según los parámetros del mundo exterior, sino que se pliega sobre el modelo de la figura histórica de Jesús como único fundamento seguro de su relación con Dios. De un modo similar, la antropología paulina eleva a Cristo a la categoría de primer hombre glorificado, convirtiéndolo en modelo de la transformación de los creyentes, en principio de una humanidad renovada. De esta manera, el Dios cristiano no se revelará ya tanto en una transcendencia meramente teórica como en una realidad histórica.

Dios acontece en la vivencia del alma, en la experiencia fáctica de la vida. Y ¿qué nos guía en la búsqueda de nuestra propia vida? Por un lado, el recuerdo, en la línea de la *anamnesis* platónica, y el deseo de aprender las cosas para nosotros desconocidas u olvidadas¹⁸⁷; eso sí, no como un recuerdo o aprendizaje de objetos, formas o números, sino como una tendencia del alma. En otras palabras, no funcionamos al estilo de un

¹⁸⁷ Cf. GA 60: § 9, 182-186 y San Agustín, *Confesiones*, X, 20.

mecanismo de apropiación pasiva de objetos, sino que efectuamos un proceso de actualización por el que el individuo experimenta activamente ese mismo proceso y por el que, finalmente, alcanza la vida feliz en forma de gozo de la verdad de Dios. Entramos así en contacto con el contexto inmediato de la experiencia de la vida fáctica y de su determinación existencial fundamental: el *curare*, el cuidado¹⁸⁸. Ello remite ineludiblemente al problema de la elección, esto es, al contexto en el cual cada individuo actualiza su experiencia concreta. Precisamente a través de esta elección nuestra experiencia se hace histórica. Ahora bien, en un primer nivel, esta elección está inmersa en la multiplicidad de significados que invaden el mundo cotidiano y circundante y condicionada por ella, con el subsiguiente riesgo de dispersión y pérdida en el anonimato público. En virtud del afán por aprender y de la curiosidad puede el individuo pasar de la dimensión no-cognitiva a la contemplación cognitiva del objeto, generando para sí la ilusión de conocimiento; pero, en realidad, guiado por los cánones interpretativos de la cotidianidad sólo obtiene un pseudo-conocimiento de la realidad y de sí mismo¹⁸⁹. San Agustín habla de la ciencia perversa que, indebidamente aplicada, puede desembocar con facilidad en las habladurías y generar un movimiento de caída y de rutinización de nuestra existencia. La curiosidad se alimenta de las apariencias y del ansia de riqueza, es víctima de las tentaciones de la carne y de los ojos, de tal forma que uno mismo acaba viéndose y

¹⁸⁸ Cf. GA 60: § 10, 192-193 y San Agustín, *Confesiones*, X, 23.

¹⁸⁹ Cf. GA 60: § 12, 205-210 y San Agustín, *Confesiones*, X, 35.

valorándose a través de las opiniones de los otros, en lugar de observarse y valorarse a sí mismo¹⁹⁰.

Con todo, la interpretación fenomenológica del tiempo toma cuerpo a la luz de la precomprensión que del mismo tenemos en nuestra vida cotidiana: a modo de necesitar tiempo, encontrar tiempo, tomarse tiempo o perder tiempo. Así, en nuestro comportamiento mundano diario e irreflexivo mantenemos una relación de familiaridad con el tiempo¹⁹¹. Pero apenas nos planteamos seria y críticamente la pregunta de qué es el tiempo somos víctima de una experiencia paradójica: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé»¹⁹². San Agustín pone de manifiesto la tensión existente entre la comprensión natural del tiempo y el querer aprehender filosóficamente el tiempo. La comprensión natural, por un lado, es como tal pretemática y preconceptual, aunque no por ello exenta de validez, ya que en nuestro obrar cotidiano hacemos uso de esa comprensión. El querer aprehender filosóficamente el tiempo, por otro lado, no pretende tanto negar la validez del tiempo natural como comprender originariamente este tiempo.

¹⁹⁰ Cf. GA 60: §§ 13, 14 y 15. Heidegger insiste en que la elección de términos tales como caída, cotidianidad, ruina, etc., obedece a una cuestión meramente formal, exenta de cualquier tipo de connotación ética o religiosa.

¹⁹¹ En concreto, el interés por las reflexiones agustinianas sobre el tiempo juega un papel importante en la obra temprana de Heidegger. En la conferencia ante la sociedad teológica de Marburgo de 1924, *El concepto de tiempo*, Heidegger retomará con entusiasmo la interconexión de tiempo mundano y alma efectuada por san Agustín (cf. BZ: 5s/CT: 33s), cuya radicalidad y originalidad se sitúa en la línea de la analítica fenomenológica de la temporalidad existencial del ser-ahí de Heidegger (cf. Herrmann, 1993: 97-98).

¹⁹² San Agustín, *Confesiones*, XI, 14.

En primer lugar, san Agustín se interroga acerca de los modos de ser del tiempo. Obtiene como resultado que los modos de ser de los tres horizontes temporales de pasado, presente y futuro se retrotraen a los comportamientos temporales del alma del recuerdo, de la percepción y de la espera¹⁹³. En los siguientes capítulos san Agustín muestra cómo estos modos de ser de los tres horizontes temporales se realizan desde y confluyen en la presencia de un recordar pasado de la *memoria*, de un esperar futuro de la *expectatio* y de un percibir presente, bien bajo la forma de un *contuitus* referido a la percepción viva del presente, bien como una *attentio* relacionada con el ahora concreto de cada momento presente¹⁹⁴. A partir de aquí la esencia del tiempo queda caracterizada como *distentio animi*. «En tí, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti, repito, mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan -y que, aun cuando hayan pasado, permanecen- es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla; ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo»¹⁹⁵. Esta caracterización de la esencia del tiempo en términos de *distentio animi* permite que desde nuestra comprensión cotidiana del tiempo sea posible algo así como el medir espacios temporales¹⁹⁶. El tiempo no se categoriza en términos espaciales de la extensión, sino que se caracteriza en términos de la duración. Precisamente, en las determinaciones agustinianas de la esencia del tiempo

193 Cf. San Agustín, *Confesiones*, XI, 14-20.

194 Cf. San Agustín, *Confesiones*, XI, 20-27.

195 San Agustín, *Confesiones*, XI, 27.

196 Cf. Herrmann, 1992: 170-184 y Herrmann, 1993 : 99.

a partir de la *distentio animi* se inspirará la interpretación del ser del ser-ahí desde el tiempo originario, esto es, desde la temporalidad extática¹⁹⁷.

En las lecciones heideggerianas de la época de Marburgo se aborda en profundidad la cuestión de la interpretación de la temporalidad originaria del ser-ahí¹⁹⁸. Esta dimensión temporal del ser-ahí habría quedado vedada por la fijación de la tradición filosófica en la experiencia vulgar del tiempo de la naturaleza y del mundo¹⁹⁹, que se extiende a modo de una secuencia lineal y homogénea de horas. Esta concepción vulgar del tiempo conserva, evidentemente, su validez en el contexto de las acciones cotidianas, pero resulta infructuosa para el análisis filosófico, ya que oculta la temporalidad primaria que posibilita una tal comprensión vulgar del tiempo. Heidegger ve en la copertenencia agustiniana de alma y tiempo un primer paso hacia una concepción originaria del tiempo. En Agustín, el tiempo es algo más que una mera sucesión unidimensional de diferentes horas. El tiempo es *distentio*, esto es, duración, extensión. Y esta duración plasma el carácter fundamental de la *vita actionis*, la cual se temporaliza en las tres direcciones del retener pasado, del actualizar presente y del esperar futuro. La doctrina del tiempo de Agustín coloca al ser humano ante su dimensión temporal y enseña al hombre que puede tanto conquistar como perder su existencia. Sólo a partir de la esencia del tiempo se hace comprensible por qué el hombre tiene la capacidad de

¹⁹⁷ Este carácter extático de la existencia desembocará en la necesidad de una previa analítica existencial, ya que hasta que «no tengamos un concepto claro del alma, es decir, del ser-ahí, resultará difícil saber qué significa la frase: el tiempo está en el alma» (GA 24: § 19, 335). Una línea de argumentación análoga a la que mantendrá en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*.

¹⁹⁸ Cf. GA 20: § 36 y GA 21: § 37.

¹⁹⁹ Cf. GA 24: § 19, 370 y 383.

medir y calcular el tiempo. La pregunta por el tiempo se presenta así como la pregunta qué es el hombre²⁰⁰.

A modo de conclusión cabría señalar que la visión cristiana, paulina y luterana del ser acaba por desplazar la interpretación griega. Con ello, la metafísica occidental se vuelve crítica²⁰¹. En opinión del joven profesor Heidegger, «el pensamiento griego, desde sus comienzos, se habría orientado hacia el modelo del <ver>. Los griegos concibieron el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, pensaron el *ser* como *presencia* en el sentido del <estar-a-la-vista> (*vorhanden*). El ser así entendido está presente <en> el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro. Un pensar que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente y deviene inhábil para captar la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico. En una palabra, los griegos y con ellos la entera metafísica occidental pensaron el ser *en* el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo *como* tiempo. Los griegos olvidaron el tiempo y este olvido está en la raíz de aquel otro olvido que Heidegger achacará a la entera tradición metafísica: el olvido del ser»²⁰².

En sus lecciones de los próximos años irá profundizando en esta experiencia originaria del tiempo como un advenir futuro desde el que la vida fáctica se despliega y se realiza. Definitivamente, en la mencionada conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y en los cursos de 1925

200 Cf. Flasch, 1993: 57-58.

201 Cf. Lehmann, 1969: 154.

202 Colomer, 1990: 488.

Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo tematizará el tiempo en términos del horizonte transcendental desde el que puede plantearse la pregunta que interroga por el sentido del ser²⁰³. Concretamente, en *El concepto de tiempo*, así como luego en *Ser y tiempo*, el estado de resuelto que anticipa la muerte nos da la clave para la comprensión de la temporalidad. El fenómeno de la anticipación de la muerte, al igual que el fenómeno de la *parousía*, no se ajusta a parámetros de datación cronológica, dado su carácter esencialmente inminente e imprevisible. Desde el horizonte de la anticipación de la muerte como posibilidad extrema, las demás posibilidades sólo pueden aparecer como finitas. Lo que totaliza al ser-ahí es la perspectiva que rompe con la ilusión forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo presente. En cambio, el ser-ahí realiza, esto es, temporaliza finitamente su existencia conforme a la fusión cooriginaria de pasado, presente y futuro, con una tendencia manifiesta hacia el futuro. La temporalidad, así entendida, conserva los rasgos propios del tiempo kairológico y poco tiene que ver con la concepción corriente del tiempo como sucesión lineal de momentos homogéneos. Por ello hay que apartar la vista de esta concepción y comprender la existencia a modo de un realizarse bajo la forma de la temporalización.

²⁰³ Cf. GA 20: §§ 32-36.

5. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles

Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en la obra de Heidegger y han estado presentes en etapas esenciales de su trayectoria filosófica. Alcanzan desde la temprana lectura de la disertación de Brentano hasta el ensayo sobre el concepto de la *physis* y tienen su máxima intensidad en los años en los que el autor trata de concretar su propio programa filosófico frente a las enseñanzas recibidas de Husserl. En sus discusiones con la tradición, el interés no se concentra tanto en los aspectos histórico-filológicos como en los filosóficamente relevantes. Esto significa llevar a cabo una repetición y apropiación radicalizada de los planteamientos y de las intenciones de los escritos aristotélicos. Se entabla así, en los cursos universitarios de los primeros años de docencia en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928), un diálogo permanente con diferentes obras de Aristóteles, desde la *Metafísica* y la *Física* hasta la *Retórica*, y objeto de una especial atención, la *Ética a Nicómaco*. Ello hace suponer que encontró en el Estagirita elementos que consideraba significativos para el desarrollo de su propio proyecto filosófico. Pero nos preguntamos: ¿acaso el plan de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, que se inicia en estos momentos y culmina en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles?

Hasta fecha reciente, la evidencia textual disponible para documentar esta intuición permanecía en gran parte inaccesible, y uno se veía obligado a recurrir a los testimonios dispersos de quienes asistieron a los primeras lecciones de Heidegger al principio de la década de los años veinte. Sin duda, Hans-Georg Gadamer constituye una de las principales fuentes de información por su estrecha vinculación intelectual con

Heidegger¹. Cabe recordar que fue inicialmente Heidegger quien le hizo tomar conciencia de la dimensión hermenéutica de la *Ética a Nicómaco* y de que el saber práctico no es un conocimiento que pueda reducirse al modelo teórico de las ciencias².

Ahora bien, la progresiva publicación, en estos últimos años, de las lecciones del período de juventud ponen a nuestra disposición una serie de reveladoras fuentes documentales de primera mano que permite alcanzar una mejor comprensión de la evolución del pensamiento del joven Heidegger³. En este sentido, los estudios más recientes coinciden en

¹ Las referencias de Gadamer a sus primeros y fascinantes encuentros con Heidegger en Friburgo y a la influencia decisiva que ejerció sobre su trabajo filosófico se multiplican a lo largo de su extensa obra. Consultar, entre otros, *Recuerdos sobre los inicios de Heidegger* (1986/87) o *Mis años de aprendizaje* (1995).

² Véase el *Prólogo* a la segunda edición de *Verdad y método* y las diferentes conferencias reunidas en el volumen *El problema de la conciencia histórica*, especialmente «El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles» (cf. Gadamer, 1993: 81-94), además del artículo «Saber práctico» (cf. Gadamer, 1985: 230-249).

³ Los textos más representativos y que mejor reflejan el interés por el estudio de la obra Aristóteles son las lecciones del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo (PIA), la primera parte de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: Sofista* (GA 19), los cursos del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) y la parte final de las lecciones del semestre de verano de 1926. *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22). Debemos agradecer al *Archivo Herbert Marcuse* de Francfort del Meno el que nos haya facilitado una copia de las transcripciones de las lecciones de los semestres de verano de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre la ontología y la lógica* y de 1924. *Aristóteles. Retórica*. Ambas servirán de base para confeccionar respectivamente los volúmenes GA 62 y GA 18 de la *Gesamtausgabe*, si bien por disposiciones jurídicas del legado de Heidegger sólo se nos permite referenciarlas, pero no citarlas textualmente.

señalar la presencia y la influencia aristotélica en su obra temprana⁴. A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad resulta, pues, difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización heideggerianas de temas y conceptos inspirados de diversa manera en la figura de Aristóteles. El mismo Heidegger subraya con frecuencia la importancia de éste en el formación de sus propios planteamientos filosóficos⁵. Además, si tomamos en consideración la gran variedad de estudios sobre Aristóteles inducidos de una u otra manera por Heidegger, esa influencia se manifiesta aún con mayor fuerza⁶. Y, por último, gracias a la publicación de sus cursos universitarios, se está ahora en disposición de hacerse una idea exacta de la intensidad y el grado de esa confrontación.

El interés de Heidegger por Aristóteles se enmarca en el contexto de sus exégesis de las epístolas paulinas y de los escritos de Lutero allá por los años 1921-22, en las que repetidamente se reclama un esfuerzo de

⁴ Sobre todo, Bernasconi (1986) y (1989), Brogan (1990) y (1994), Buren (1994a), Caputo (1994), Courtine (1996), Imdahl (1997), Kalariparambil (1999), Kisiel (1993), Krell (1994), Ruggenini (1996), Sadler (1996), Sallis (1994), Sheehan (1988), Taminiaux (1989) y (1992) Tietjen (1986) y, especialmente, Volpi (1992), (1994) y (1996). Cotejar las referencias completas en el apartado bibliográfico.

⁵ Véase, por ejemplo, sus diferentes declaraciones autobiográficas en la carta a Richardson (Richardson, 1974: vii-xxiii) y *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 81-90), así como el *Prefacio* a la primera edición de *Frühe Schriften* (GA 1: 55-57).

⁶ Entre otros, cabe mencionar la valoración hermenéutica de la ética aristotélica realizada por Hans Georg Gadamer en *Verdad y método* (1960) y los libros de Walter Bröcker, *Aristoteles* (1935), Helen Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (1942), Wilhelm Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes* (1946), en particular la segunda parte dedicada a *Ética a Nicómaco*, *Metafísica IX, XII* y *Acerca del alma III*, o Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (1958), todos ellos en algún momento alumnos de Heidegger.

restauración del significado originario del cristianismo primitivo a través de un proceso de depuración de los elementos helenizantes, incorporados por los teólogos medievales⁷. Por esta época le resulta clara la necesidad de una destrucción de ese mecanismo de «helenización», ya puesto de manifiesto por Hartnack y Dilthey, con el propósito de recuperar las auténticas raíces de los escritos de las primeras comunidades cristianas⁸. Este mismo impulso destructivo es el que también guiará su lectura de Aristóteles.

Ahora bien, ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? Ante todo, una afinidad considerable entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairos* paralela a la del cristianismo primitivo.

Así, mientras enseña y estudia simultáneamente a Husserl y Aristóteles, llega a la conclusión de que desde los griegos el verdadero conocimiento se alcanza por medio de la intuición. La verdad filosófica es aquella verdad que se ve, que se muestra en y a la vida humana. En un crítica, que en parte se dirige a su mentor Husserl, Heidegger rompe con el modelo clásico de la verdad contemplativa y teórica, otorgando la primacía a los fenómenos que implican una verdad práctica o religiosa, a

⁷ En concreto, hacemos referencia a los cursos del semestre de invierno, *Fenomenología de la vida religiosa* (GA 60), ya analizados en el capítulo anterior.

⁸ Cf. GA 61: 6.

los que priorizan la situación histórica frente a las experiencias psicológicas. En estos primeros cursos tras la Primera Guerra Mundial, Heidegger ya es plenamente consciente de que la fenomenología no puede cumplir el ideal husserliano de una ciencia rigurosa. La fenomenología se concibe ahora como una hermenéutica de la facticidad⁹. No cabe duda de que Heidegger sigue aquí a Dilthey en su idea de que la vida se interpreta a sí misma desde sus experiencias vitales y tradiciones culturales para lograr una comprensión de la articulación histórica de su existencia. Y, por último, a tenor de las conversaciones que Heidegger mantuvo con Pöggeler a principio de los sesenta, en los años 1922-23 se habría producido un descubrimiento decisivo para la posterior evolución de su pensamiento, a saber: que la palabra *ousia* significaba para los griegos presencia, con lo que éstos reducían todo a una dimensión del tiempo, el presente estático según el modelo del ser-a-la-vista. En oposición a esta tradición, Heidegger irá articulando su comprensión del ser a partir de un proceso dinámico de realización histórica en el que se imbrican las tres dimensiones temporales del pasado, presente y futuro¹⁰.

De este modo, se puede anticipar la tesis de que los cursos universitarios de los años 1919-1927 contienen los elementos decisivos de *Ser y tiempo*. En este apartado queremos mostrar la decisiva influencia de Aristóteles en el temprano camino fenomenológico del joven Heidegger. En él se cruzarán los tres temas fundamentales ya insinuados: la cuestión del significado del ser, el estatuto ontológico de la verdad y la preeminencia del ser-ahí. A partir de aquí, el presente capítulo se divide en dos grandes bloques. En el primero, ofrecemos una breve

⁹ Cf. Pöggeler, 1986/87: 121-160 y Pöggeler, 1992: 115-141.

¹⁰ Cf. Pöggeler, 1983a: 152-191.

reconstrucción cronológica de los seminarios que Heidegger dedicó a la lectura y exégesis de algunos escritos de Aristóteles (5.1.1) en los que se discute sobre la tarea propia de la filosofía (5.1.2), tema muy presente en el *Informe Natorp* (5.1.3). En el segundo, daremos paso al período de confrontación con la tradición ontológica, en el que Heidegger somete la ontología aristotélica de la presencia a un proceso de desconstrucción que pretende recuperar el verdadero sentido del ser para integrarlo productivamente en sus propios planteamientos (5.2.1). A continuación, encontramos una profunda investigación en torno al significado originario de la verdad, que conducirá a abordar la *aletheia* en términos de des-ocultamiento. El joven Heidegger verá en esta ámbito de verdad antepredicativa y actividad preteórica de la vida intencional un modo en el que el ser humano se halla absorbido por la realidad del mundo. Al descubrir esta verdad que se origina en la comprensión inmediata del mundo, el fenomenólogo Heidegger habrá de buscar los rasgos constitutivos de la vida directamente en la realidad misma. Con ello cree dar cumplimiento al lema husserliano de «a las cosas mismas» (5.2.2). Y, por último, ese intento de aprehender comprensivamente el fenómeno de la vida humana se lleva a cabo en un diálogo sorprendente con la filosofía práctica de Aristóteles. El resultado final será una primera elaboración programática de las estructuras ontológicas de la existencia humana que dan pie a la hermenéutica de la facticidad (5.2.3).

5.1 Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles

5.1.1 ¿Qué encuentra Heidegger en Aristóteles?

En el semestre de verano de 1921, Heidegger programa un seminario para principiantes dedicado al comentario de *Acerca del alma* de

Aristóteles¹¹. El problema de la definición del alma de los dos primeros libros apenas ocupa las primeras sesiones del seminario, concentrándose la mayor parte del mismo en la comprensión del concepto de *ousía* del Libro Séptimo de la *Metafísica*. Los motivos que, en principio, le mueven a seleccionar estos pasajes parecen responder al interés de Heidegger por abordar el tema de la vida en términos más básicos y universales, que para Aristóteles son términos ontológicos. Ahora bien, la aspiración metafísica a aprehender el sentido del ser se determina desde lo concreto y lo particular, por ejemplo, desde la biología y la psicología. Esta proximidad entre psicología, accesibilidad y expresabilidad del alma y de la vida, y la ontología, acceso y expresión de la *ousía*, se halla presente en cualquier proceso de formación de conceptos filosóficos. Aquí Heidegger pone en estrecha relación vida y lenguaje. Las cosas han de existir previamente para que puedan ser intuitas y expresadas en conceptos. A partir de esta experiencia previa de lo dado emergen las cuestiones filosóficas y científicas¹². En opinión de Heidegger, en Aristóteles se da esa actitud profenomenológica de familiaridad con las experiencias precientíficas inmediatas que facilitan una aproximación ontológica al movimiento de la vida.

Esta lectura cada vez más ontologizante de Aristóteles se agudiza en las lecciones del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones*

¹¹ Seguimos, en gran medida, el excelente y exhaustivo listado cronológico de las diferentes cursos, seminarios y ejercicios prácticos elaborado por William Richardson a partir de los catálogos universitarios (cf. Richardson, 1974: 663ss), recientemente ampliado por Theodore Kisiel al amparo de las nuevas evidencias documentales arrojadas por las transcripciones de los estudiantes, la correspondencia de Heidegger y otras fuentes privadas, así como por el acceso a distintos archivos universitarios y otros órganos institucionales (cf. Kisiel 1993: 461-476 y 551-562).

¹² Cf. GA 59: § 4, 18-28.

fenomenológicas de Aristóteles. En estos años, ante la premura de una publicación para la obtención de una plaza de profesor ordinario, Heidegger trabaja afanosamente en un libro sobre el Estagirita¹³. El fruto de este intenso trabajo se refleja en las lecciones de 1921/22 y en su posterior informe a Natorp en 1922 para la promoción a una vacante de profesor titular en Marburgo¹⁴. Uno descubre rápidamente que el contenido del curso no versa estrictamente sobre una interpretación fenomenológica *de* Aristóteles, pues tan sólo encuentra una breve mención a la historia de la apropiación de su obra. En su lugar topamos con una nueva explicitación de la vida en la órbita destructiva iniciada por Heidegger desde los cursos de posguerra de 1919¹⁵. Pero esta revisión ontológica de las categorías de la vida viene precedida por una extensa discusión acerca de la tarea propia de la filosofía.

¿Qué es la filosofía?, se pregunta Heidegger con fervor. La investigación filosófica tiene por objeto primordial el estudio de la vida humana en su proceso de gestación histórica. Ello supone reconocer la naturaleza intrínsecamente histórica de la filosofía misma. Por primera vez, Heidegger afirma que la filosofía aflora en una situación hermenéutica determinada de la que es menester adueñarse comprensivamente¹⁶. ¿Qué significa esto? Precisamente que la aprehensión y determinación de las cosas no es hermenéuticamente

¹³ Consultar la carta a Karl Jaspers del 27 de junio de 1922 (Briefe, 1992: 29). Para una exposición sistemática del contenido de esta lección, véase Tietjen, 1986: 11-40.

¹⁴ Informe que produjo una honda admiración en Natorp y le valió finalmente la concesión de la plaza. Más adelante volvemos sobre la importancia de este informe en el desarrollo programático de la hermenéutica de la facticidad en el joven Heidegger (cf. apartado 5.1.3).

¹⁵ Cf. GA 59: § 5, 29-41.

¹⁶ Cf. GA 61: 38 y 41ss. Además, Buren, 1992: 170-171.

neutra. Depende, más bien, de un ámbito de familiaridad y de un contexto de precomprensión que precede a todo acto de conocimiento¹⁷. De ahí que la filosofía no sea una simple actividad reflexivamente distante, sino un modo de cuidarse de las cosas, de comportarse con los otros y de conducirse consigo mismo. Heidegger aprovecha la ocasión para refinar el triple sentido del principio husserliano de la correlación: una relación afectiva o comprensiva (*Bezugssinn*), que se ejecuta interpretativamente en situaciones concretas (*Vollzugssinn*) con un contenido ligado al mundo que es experimentado en cada caso (*Gehaltsinn*). Heidegger añade un cuarto sentido que comprende a los tres anteriores, el de temporalización, que se atiene a la realización histórica del acto intencional (*Zeitigungssinn*)¹⁸. La vida humana se articula alrededor de una serie de actos referidos de diversas maneras a un mundo con autoconciencia implícita de su propio referir. Esta indicación formal del mundo alude al mundo inmediato en el que nos salen al paso no sólo objetos materiales, sino también objetividades ideales tales como ciencia, arte y religión, así como otros entes del mismo modo de ser que el ser-ahí. Por tanto, la verdadera función de la filosofía no descansa tanto en el conocimiento científico y abstracto que un sujeto alcanza de su objeto, cuanto en la relación práctica y concreta que establecemos con el mundo circundante de los objetos (*Umwelt*), el mundo compartido intersubjetivamente con los otros (*Mitwelt*) y el mundo subjetivo de las propias vivencias (*Selbstwelt*). Dicho de otro modo, la auténtica actitud filosófica se plasma en ese constante movimiento de realización de una vida que está en

17 Cf. GA 61: 18-19.

18 Cf. GA 61: 52-53.

camino¹⁹. Esta idea de filosofía como iluminación, antes que rendimiento cognitivo, va cuajando a medida que se profundiza en el significado pleno de la *aletheia*.

Una vez efectuada esta aclaración terminológica y conceptual de la filosofía, se acomete el análisis de las principales estructuras de la vida. Los conceptos básicos, con los que la hermenéutica filosófica hace explícita la comprensión que la vida fáctica tiene de su propio ser, son categorías fundamentales, existenciarioras en la terminología de *Ser y tiempo*, que reflexivamente se entienden como indicadores formales. Éstos marcan el rumbo de la investigación filosófica, señalando en cada caso el modo de acceso a los objetos, dando la dirección a seguir, pero no prejuzgando el contenido.

«La filosofía no es una <cosa>; principalmente es una <posesión>. [...] <Formalmente> es indicadora y desde el punto de vista del contenido permanece indeterminada. Lo único decisivo es...*cómo se accede originariamente al objeto*»²⁰.

De entrada, la articulación sistemática de las categorías de la vida pretende mostrar el carácter inherentemente histórico de la vida fáctica²¹. La filosofía ha de encontrar el modo de apropiarse de la vida a este nivel más rudimentario, ya que ella misma es principalmente histórica.

«La filosofía como un conocimiento fundamental no es otra cosa que una actualización radical de la historicidad de la facticidad de la vida»²².

19 Cf. GA 61: 34 y 60s.

20 GA 61: 19-20.

21 Cf. Kisiel, 1993: 236.

22 GA 61: 111.

Ahora bien, ¿cómo se vincula la comprensión de la corriente de la vida con las circunstancias concretas, en las que nos ocupamos de disciplinas como la historia de la filosofía y de actividades como la de interpretar textos aristotélicos? Toda esta discusión precisa hacer transparente el contexto vital en el que emergen tales cuestiones: la universidad, que tradicionalmente encorseta a la filosofía en criterios e ideales científicos²³. Para neutralizar esa tendencia, en un época que además presagia el declive de Occidente y vive inmersa en una crisis de las ciencias, se ha de romper con las cadenas del pensamiento filosófico heredado por la tradición y repensar originariamente desde las mismas fuentes²⁴. Toda una declaración de intenciones de cuál es la senda a seguir por la filosofía.

«Pensar desde la facticidad de la vida y ver cómo nace en ella una investigación concreta de Aristóteles. [Y, sobre todo,] mostrar cómo los problemas filosóficos adoptan la dirección de una investigación fenomenológica que retrocede a su intrínseca originalidad»²⁵.

El devenir de la filosofía, al igual que el de la vida, alberga un movimiento de iluminación que descubre el horizonte auténtico de la vida fáctica. El problema de la facticidad es, por tanto, un problema de *kínesis*²⁶. He aquí el hilo conductor de la interpretación heideggeriana de Aristóteles que tratamos de mostrar a lo largo de este apartado.

23 Cf. GA 61: 62-77.

24 Cf. GA 61: 113.

25 GA 61: 115-116.

26 Cf. GA 61: 117.

5.1.2 La tarea de la filosofía y la naturaleza del movimiento

En el curso del semestre de verano de 1922²⁷, Heidegger se dedica a una extensa exégesis de pasajes seleccionados de la *Metafísica* y la *Física*. Partiendo de la naturaleza histórica de la filosofía, Heidegger se esfuerza por obtener una idea clara de lo que significa ontología en Aristóteles. ¿En qué contexto se plantea la cuestión del ser? ¿Qué motiva esa cuestión? ¿Qué dirección toma la investigación filosófica?

De entrada, se debe comprender qué entiende Aristóteles por investigación filosófica. Podemos responder a esta pregunta recurriendo a los capítulos iniciales del Libro Primero de la *Metafísica*, que el mismo Aristóteles considera una introducción a su ontología. Se comienza ofreciendo una caracterización preliminar de la sabiduría como conocimiento de lo universal, de las causas y de los primeros principios. Por otro lado, Aristóteles propone una gradación del conocimiento estableciendo los siguientes niveles: sensación, experiencia, arte y ciencia. Y dentro de la ciencia distingue, a su vez, tres niveles: ciencias prácticas orientadas, por un lado, a satisfacer las necesidades básicas y, por otro lado, a suministrar placer y calidad de vida (*techne*) y ciencia teórica (*episteme*). La conclusión del argumento y del capítulo será, naturalmente, que la sabiduría es una ciencia teórica y, entre las teóricas,

²⁷ A la espera de su próxima publicación en el volumen 62 de la edición completa bajo el título, *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre la ontología y la lógica*, nos limitamos a ofrecer una reconstrucción a partir de las transcripciones del Archivo Herbert Marcuse de Frankfurt del Main. Véase, además, la exposición y el comentario de Kisiel, 1993: 238-248.

la de mayor rango²⁸. El punto de partida de esta progresión del conocimiento es la experiencia (*empeiria*) que «se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia»²⁹. Esta función del saber práctico y del comportamiento inteligente condensa, en una unidad rudimentaria, el doble carácter del tratar con las cosas y el saber cómo funcionan³⁰.

Sin duda, el filósofo tiene por meta explicar la realidad. Tanto Platón como Aristóteles se propusieron esa tarea, y cabe suponer que ambos partieron de la misma necesidad de explicar la realidad que nos circunda, el mundo sensible. No obstante, sus diferentes temperamentos filosóficos les llevaron a posiciones dispares respecto del lugar en que se encuentra la realidad. Platón llegó a la conclusión de que la realidad, si es un objeto posible de conocimiento y no simplemente de opiniones vacilantes, debe ser algo constante e inmutable. Ahora bien, el mundo en que vivimos está sujeto a cambio continuo. De aquí que, o bien la realidad no puede conocerse, o bien existe en un lugar diferente de este mundo. La firme creencia de que puede conocerse le condujo a postular un reino trascendente de substancias eternas e inmutables. Aristóteles, en cambio, rechaza la teoría platónica de las Formas. La realidad debe hallarse en el mundo de la experiencia sensible. Puesto que el movimiento y el cambio son los rasgos más característicos de la naturaleza, son precisamente los que hay que comprender y explicar. Adoptar otro mundo de perfección

²⁸ Aquí se anuncia de nuevo el mismo problema al que Heidegger hizo frente durante sus años de distanciamiento del neokantismo: «la génesis de lo teórico» (GA 56/57: § 17, 88).

²⁹ Met. I 1, 980b28-30.

³⁰ Cf. Kisiel, 1993: 239.

estática «no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas»³¹.

Con todo, la dificultad de Platón permanecía: «¿cómo poner al alcance del conocimiento científico un mundo de fenómenos inestables, siempre cambiantes, que deviene y desaparece, nunca igual durante dos instantes juntos? ¿No exige el conocimiento un objeto permanente?»³². La solución de Aristóteles, expresada de forma breve y general, es la siguiente: a pesar de que, a primera vista, parece que el mundo se mueve incesantemente y que no ofrece verdades fijas que posibiliten una filosofía natural, la mente entrenada puede analizar ese flujo inagotable y hallar en su trasfondo determinados principios básicos que no se alteran. Al preguntar cuáles son esos principios, hay que recordar que el objeto individual sensible es el único que posee existencia plena y separada. No se trata, por tanto, de identificar una serie de sustancias que existen separadas del mundo sensible, sino de establecer esos principios a partir de las regularidades empíricas que nos proporciona la observación directa de la naturaleza. El postulado aristotélico de la primacía de lo particular armoniza la imagen del filósofo que examina las cosas que le rodean a fin de abstraer, mediante un análisis lógico, determinados rasgos comunes que existen en ellas.

En este contexto, opina Heidegger, la experiencia no es tanto un mecanismo de sometimiento pasivo a las cosas como un modo activo y comprensivo de tratar con ellas. Una idea que se repite en diferentes pasajes de las transcripciones de las lecciones de 1922. Todos los restantes estadios de la vida humana se han de comprender como refinamientos y

³¹ Met. I 9, 991a20-22.

³² Guthrie, 1993: 115-116.

desarrollos ulteriores de este primer nivel de conocimiento básico que, realmente, nunca se abandona. La filosofía, pues, es un modo de tratar con el mundo de las cosas y de las personas; en este caso, un modo interpretativo que procura desenvolverse correctamente con las ocupaciones y preocupaciones de la vida. La realización de la vida depende de las diversas actividades que élla va actualizando en el transcurso de su existencia³³.

En cualquier caso, ¿es el conocimiento, contrariamente a la tradición epistemológica, un movimiento de la vida, es decir, un modo de andar por el mundo? Desde la perspectiva del análisis de la curiosidad, Heidegger reinterpreta las primeras líneas de la *Metafísica*, «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber»³⁴, postulando que la fuente del conocimiento teórico brota de la actitud práctica del cuidado³⁵. Es más,

³³ Heidegger ensalza una y otra vez este nivel práctico y dinámico de la vida frente a la actitud contemplativa de la teoría. La *theoria*, en tanto que movimiento de autorrealización guiado por el *telos* del *noesis noessos* de la divinidad, ya no es *dynamis* (realización), sino *energeia* (actualización pura).

³⁴ Met. I 1, 980a21.

³⁵ La determinación del cuidado, siguiendo en nuestro sondeo de las correspondencias entre Aristóteles y Heidegger, surge de la valoración ontológica de una de las características humanas fundamentales: el deseo (*orexis*). ¿Qué testimonios avalan esta interpretación? Basta con cotejar los pasajes en que Aristóteles emplea el término *orexis* o el verbo correspondiente *oregomai* y observar cómo lo traduce Heidegger. ¿Resultado? Uno descubre el término «cuidado». El ejemplo quizás más palpable lo encontramos en la versión alemana de la citada frase de la *Metafísica*, «*pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*», que Heidegger traduce por: «en el ser del hombre descansa esencialmente el cuidado por el saber» (GA 20: § 29, 380). En una relevante nota de *Ser y tiempo* se comenta: «El enfoque del «cuidado» que ha orientado la precedente analítica existencial del ser-ahí, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología augustiniana, es decir, greco-cristiana, en relación a los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles» (SuZ: § 42, 199/SyT: 220).

«a efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito que los que poseen la teoría, pero no la experiencia»³⁶. Heidegger aprovecha este ensalzamiento aristotélico de la experiencia para afirmar la primacía del saber práctico frente al saber teórico, en clara sintonía con la tesis, vigente en *Ser y tiempo* del modo derivado del conocimiento. La teoría del conocimiento recurre reiteradamente al esquema interpretativo de una relación sujeto y objeto; es decir, surge a la hora de afirmar la esfera interna de un sujeto cognoscente e intentar dar el salto hacia la dimensión externa del objeto. Pero entonces ¿qué es lo que realmente revela el fenómeno del conocimiento? El hecho de que se «funda por anticipado en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del ser-ahí»³⁷. Sobre la base de este estar previamente en el mundo, el ser-ahí se encuentra siempre ahí fuera junto a los entes que le hacen frente en el mundo en cada caso ya previamente descubierto. El hombre es un ente que se interrelaciona cotidiana y prácticamente con el mundo³⁸, condicionado por un nexo de relaciones por el que se halla coimplicado con el mundo del que se cuida y preocupa.

La preocupación y el cuidado por saber actúan, por tanto, de indicadores provisionales que temporalizan productivamente el desarrollo de las posibilidades de la vida. Hacer, ver, conocer, comprender son

³⁶ Met. I 1, 981a13-15. En *Acerca de la generación y de la corrupción* se dice que los errores de los antiguos provienen de la impericia en el análisis (*apeiria*), y que se requiere una mayor familiaridad con los fenómenos para comprender los principios; es muy distinto examinar las cosas *physikos*, mediante un razonamiento empírico dirigido a la cosa misma, que hacerlo sólo *logikos*, mediante un razonamiento deductivo, no adaptado al objeto de que se trata (*Ibid.* I 2, 316a6ss).

³⁷ SuZ: § 13, 61 / SyT: 87.

³⁸ Cf. SuZ: § 13, 62 / SyT: 88.

modalidades ontológicas de tratar con el mundo. Todos los asuntos de alcance vital se resumen en el cuidado: se trata de mi vida (*mea res agitur*)³⁹. Además, en los parámetros hermenéuticos estipulados por Heidegger, según los cuales ninguna interpretación es posible sin presupuestos previos, la vida fáctica ya es en cada caso accesible sólo en y a través de un horizonte de precomprensión del que recibe su significado y por el que se comprende a sí misma. En el pasaje de la *Metafísica* analizado por Heidegger, se señala explícitamente que las capacidades de un individuo nacen de cierta familiaridad con el asunto a tratar en cada caso. Así, por ejemplo, si tenemos la idea de que cierto remedio resultó eficaz para sanar la enfermedad de un individuo, podemos suponer que en circunstancias idénticas también será válido para otras personas⁴⁰. De forma análoga, la investigación filosófica arranca de consideraciones asumidas tácitamente para someterlas luego a un examen crítico con el propósito de establecer algún tipo de saber filosófico fiable y seguro. El tema aquí planteado no es otro que el de la dificultad comúnmente aceptada por la filosofía de alcanzar la universalidad desde la experiencia inmediata de los sentidos.

¿Qué es lo que nos permite progresar de lo particular a lo universal? La curiosidad y la inquietud que, como Heidegger señala en repetidas ocasiones, siempre está expuesta al riesgo de las simplificaciones tranquilizadoras de la vida diaria, precipitándonos a la ruina y a la caída en la impropiedad de las estructuras públicas⁴¹. Henos ante la verdadera

³⁹ Esta idea que apunta a la insustituible y absoluta individualidad de cada uno (*Jeweiligkeit*), la abordará con más detenimiento en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* (cf. BZ: 11ss/CT: 34ss).

⁴⁰ Cf. Met. I 1, 981a8-14.

⁴¹ Cf. GA 61: 131-133; PIA: 241-245; GA 20: § 29; SuZ: §§ 29 y 38.

tarea de la filosofía: manernos alerta frente a esa inercia apaciguadora de la vida y fomentar la realización de sus posibilidades. Liberados de los constreñimientos de las necesidades del mundo cotidiano se abre un espacio de autodeterminación⁴². En este movimiento originario, como veremos en seguida, descubrimos el sentido genuino de la vida.

Una vez zanjada la cuestión de la génesis y de la dirección de la investigación filosófica, Heidegger se propone analizar la naturaleza del movimiento a partir del capítulo tercero de la *Física*. Esta elección no resulta ninguna sorpresa, teniendo en cuenta que todos los fenómenos de la vida son modos de movimiento⁴³. La naturaleza está esencialmente en proceso hacia una serie de estados finales: «las cosas están hechas de la manera como su naturaleza dispuso que fuesen hechas. Están hechas para algo»⁴⁴. Este principio teleológico abarca todo cuanto existe en el Universo: astros, materia inerte, plantas, seres vivos, aunque es especialmente visible en el reino animal y en las actividades humanas. Constatado empíricamente el hecho de que «fuera de las cosas no hay movimiento»⁴⁵ y definido él mismo en términos de la «actualidad de lo potencial en cuanto tal»⁴⁶, se pasa a una revisión crítica de la tesis de Parménides del ser uno. Evidentemente este «en cuanto tal», o en tanto que está en potencia, subraya el carácter dinámico del movimiento; no es simple actualidad, sino un estar siendo actualizado, una actualidad activa y

⁴² Aspecto sobre el que volveremos desde diferentes perspectivas a lo largo del apartado 5.2.3.

⁴³ El término griego *kinesis* abarca los dos grandes tipos de cambio: el cambio sustancial por generación y corrupción, y el cambio accidental por cantidad, cualidad o lugar (cf. Fis. III 1, 200b33-34).

⁴⁴ Fis. II 8, 199a10-13.

⁴⁵ Fis. III 1, 200b33.

⁴⁶ Fis. III 1, 201a11-12.

dinámica, un tránsito de la potencia al acto, como ilustra el proceso de construcción de una casa que empieza a fraguarse virtualmente en los planos del arquitecto y alcanza su forma definitiva tras la finalización de las obras. Sólo hay *kinesis* mientras la potencialidad está siendo actualizada; se trata, por tanto, de una actualización que en cada momento de su realización es incompleta. En el instante en que Aristóteles coloca ese principio de movimiento y cambio de la *physis* en el corazón de su filosofía, la tradición histórica en la que se encontraba le enfrentó con la aporía más citada del pensamiento griego, el dilema de quienes habían negado la posibilidad *a priori* del movimiento⁴⁷.

La cuestión que había conmovido a los filósofos presocráticos fue la de la génesis. Primero se preguntaron de qué estaba compuesto el mundo y luego por medio de qué modo se completó su creación. En esta discusión lanzó Parménides su reto. Todo devenir es una ilusión provocada por el engaño de los sentidos. El mundo no se originó. Aristóteles, con su agudeza acostumbrada, lo glosa como sigue: «ninguna cosa puede generarse o destruirse, puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no-ser, pero ambas alternativas son imposibles; porque lo que es no puede llegar a ser, puesto que ya es, y de lo que no es nada puede llegar a ser, puesto que tendría que haber algo subyacente. Y así, extremando las consecuencias inmediatas, llegaron a afirmar que no existe la multiplicidad, sino sólo el Ser mismo»⁴⁸.

La solución radica en reconocer que «podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y con respecto a su actualidad»⁴⁹. Frente a la sentencia brusca de Parménides, «es o no es»,

⁴⁷ Cf. Guthrie, 1993: 133.

⁴⁸ Fis. I 8, 191a27-32.

⁴⁹ Fis. I 8, 191b28-29.

Aristóteles opone la suya: «siempre hay un estado intermedio; así, el generarse se halla entre el ser y el no ser y, del mismo modo, lo que está generando se halla entre lo que es y lo que no es»⁵⁰. Basta con mirar a la naturaleza para darse cuenta de todo lo que es en potencia susceptible de actualizarse. Esta naturaleza, con su momento de privación (*steresis*), le permite superar la aporía eleática sobre la génesis. Su otro argumento retoma la dimensión de potencialidad de la materia. En el análisis aristotélico «materia» no es un concepto descriptivo, sino un reducto abstracto. Me parece que Heidegger llega a considerar este concepto de «materia» como un simple concepto de reflexión, en el sentido kantiano de esta expresión; es decir, no como concepto de cosa, sino como la condición bajo la cual se puede llegar a concebir la cosa.

Estas reflexiones evidencian la diversidad categorial de la estructura del ser, operativa en el concepto eleático de uno, ya que el mismo *logos* es una forma de *kinesis*. El problema sólo puede solucionarse a partir de una determinación originaria del fenómeno básico del movimiento. Y esa es la tarea de la ontología: elevar la diversidad estructural del ser a una unidad categorial. Ahora bien, en la situación presente, en la que prevalece la epistemología, ¿dónde cabe situar el punto de partida de la ontología? ¿De dónde emerge el sentido primordial del ser que guía la investigación filosófica? ¿Se halla en el horizonte epistemológico, en la esfera de la aprehensión teórica o, por el contrario, emana de una esfera totalmente diferente, anterior a la teoría? Ante esta situación, la filosofía se pliega sobre una comprensión de la vida misma en su facticidad e historicidad, en su naturaleza móvil, kinética y, por tanto, indeterminada, en constante proceso de realización, generadora

⁵⁰ Met. II 2, 994a27-28.

de posibilidades. El pensamiento del joven Heidegger se orienta cada vez más hacia una ontología de la vida fáctica, programa que, como veremos a continuación, esboza en el informe que envía a Natorp en 1922 y que luego desarrollará ampliamente en los cursos de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*.

5.1.3 El Informe Natorp

En enero de 1922, mientras Heidegger imparte sus lecciones sobre Aristóteles, llega de la Universidad de Marburgo la noticia de la inminente jubilación de Paul Natorp. Éste, ya impresionado por el libro de Heidegger sobre Duns Escoto y por su creciente prestigio docente entre los alumnos, le considera un candidato apropiado para optar a la nominación de la plaza vacante, que efectivamente obtuvo. Simultáneamente, Heidegger recibe una oferta similar de Georg Misch para concursar a una cátedra extraordinaria en la Universidad de Gotinga⁵¹. El único inconveniente es que Heidegger no ha escrito nada desde 1916. Ante esta situación, Heidegger planifica la publicación, en ese mismo año de 1922, de un trabajo sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl. Sin embargo, problemas de financiación retrasan la edición de la revista y Heidegger, después de unas intensas semanas de trabajo en el mes de octubre, decide enviar personalmente a Natorp y a Misch el manuscrito de la introducción, intitulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*

⁵¹ Cf. Ott, 1992: 133-136 y Safranski, 1997: 159-163.

52. En una carta a Jaspers, fechada el 19 de noviembre de 1922, Heidegger le pone al corriente de estas novedades: «Cuando regresé a Friburgo, me esperaba Husserl con la noticia de que en Marburgo se tenía constancia de mis lecciones sobre Aristóteles y que Natorp deseaba recibir detalles concretos sobre los trabajos que tenía planeados. Acto seguido me puse a trabajar tres semanas y redacté una <Introducción>, de la que envié respectivamente un ejemplar de sesenta páginas a Marburgo y Gotinga por mediación de Husserl»⁵³.

Desde el punto de vista de la génesis de *Ser y tiempo*, en este escrito se vislumbra una primera solución al dilema presente en las lecciones del semestre de invierno de 1921/22: la relación entre filosofía y vida, la tensión entre sistematicidad y facticidad. En otras palabras, la cuestión de la relación entre los valores ideales y la historicidad de la vida⁵⁴. ¿Cuál es el resultado? La formulación metodológica de una hermenéutica fenomenológica que, por primera vez, expone el doble programa de una destrucción de la historia de la metafísica y de una ontología fundamental. Construcciones terminológicas como el <término medio del uno público> o conceptos como la <caída> se contraponen a la posibilidad de una

52 Este es al menos el relato que encontramos en la carta que Heidegger envía a Jaspers el 27 de junio de 1922 (cf. Briefe, 1992: 29). Dicho trabajo se consideraba perdido, pero ha aparecido en los años ochenta en el legado de Georg Misch. Para más información sobre el proceso de elaboración y descubrimiento de este manuscrito perdido durante décadas, consultar la escrupulosa labor documental y archivística de Theodore Kisiel (cf. Kisiel, 1988: 1-40), así como la historia del manuscrito reconstruida por Thomas Sheehan (cf. Sheehan, 1981: 3-19), la exposición de Rudolf Makkreel (cf. Makkreel, 1990: 305-320) y las impresiones recogidas por Hans-Georg Gadamer al leer el texto, después de recibir una copia personalmente de manos de Heidegger (cf. Gadamer, 1987: 286ss). Además, McNeill, 1999: 123-131.

53 Briefe, 1992: 33-34.

54 Cf. Buren, 1992: 175.

apropiación originaria de la «muerte». Ésta abre una vía de acceso a la temporalidad y, por ende, a la historicidad de la existencia humana. Además, en ese esfuerzo exegético de aproximación a los escritos de Aristóteles, topa por añadidura con un aparato conceptual tamizado por la tradición grecocristiana. De ahí la insistencia en la necesidad de una destrucción de susodicha tradición para conseguir una aproximación auténtica y directa a los textos. He aquí los ejes temáticos que vertebran el así llamado *Informe Natorp* y prefiguran, en gran medida, el programa de investigación de *Ser y tiempo*.

De entrada, el informe arranca con una serie de advertencias metodológicas previas que pretenden clarificar la situación hermenéutica desde la que se realiza el estudio de la figura de Aristóteles⁵⁵. Con el fin de lograr una interpretación adecuada del objeto de estudio filosófico se ha de tomar en consideración la pertenencia del intérprete a la tradición. La historia, el pasado apropiado en el ejercicio de la comprensión, se aprehende en proporción directa al grado de conciencia que se tiene del presente. Ignorar ese nivel de determinación histórica y de anticipación de sentido que guía todo acto de comprensión significa quedar preso de las cadenas de la subjetividad. La historicidad de la misma labor filosófica, como diría Gadamer, remite a la autoridad anónima de la tradición. El comprender debe pensarse como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de ésta, donde el pasado y el presente se hallan en continua mediación⁵⁶. La conciencia de la situación hermenéutica es, en primer lugar, conciencia del principio de la historia efectual sometida siempre al proceso de fusión de horizontes⁵⁷. Esa necesidad perentoria de

⁵⁵ Cf. PIA: 237-238.

⁵⁶ Cf. Gadamer, 1990: 281-289.

⁵⁷ Cf. Gadamer, 1990: 305-311.

clarificación de la situación hermenéutica, que delimita y condiciona ontológicamente toda investigación filosófica, se repite a lo largo de todo el ensayo y acabará por convertirse en una de las características señas de identidad del pensamiento de Heidegger. Después de estos preliminares metodológicos se pasa al examen de sus dos principales focos de análisis: las categorías fácticas de la vida humana y la tarea de destrucción, encaminada a poner entre paréntesis los prejuicios de la tradición y a no introducir acríticamente los hábitos lingüísticos heredados⁵⁸.

El objeto del examen fenomenológico, como se ha mencionado anteriormente, es la vida fáctica en tanto que interrogada por su ser. Su primordial rasgo ontológico se expresa en la capacidad de preocuparse por su ser, incluso cuando suspende esa posibilidad⁵⁹. La filosofía, por tanto, lleva a cabo una explicitación categorial que indica formalmente cómo la vida se comprende reflexivamente a sí misma⁶⁰. En esta indicación de la situación hermenéutica no se persigue una exposición exhaustiva de las estructuras fundamentales de la facticidad; simplemente se enumera un conjunto de elementos constitutivos de los que cabe tener una noción previa.

Los términos *zoe* y *vita* constituyen un fenómeno central para las interpretaciones griega, vetero y neotestamentarias de la existencia humana. La filosofía debe despojarse del manto conceptual de la antropología teológica, antes que rechazar la palabra «vida» por su plurivocidad. ¿Cómo? En el contexto de una destrucción fenomenológica

⁵⁸ Cf. PIA: 238-248 y 249-254, respectivamente.

⁵⁹ La misma idea reaparece luego en *Ser y tiempo*. La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser-ahí, «un ente al que en su ser *le va* este mismo ser» (SuZ: § 4, 12 / SyT: 35).

⁶⁰ Cf. PIA: 238-239.

que ponga al descubierto las estructuras ontológicas y lógicas centrales del fenómeno de la vida⁶¹. «El sentido fundamental de la movilidad de la vida es el cuidado»⁶², el desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo en tres direcciones básicas: el mundo subjetivo de mis vivencias, el mundo social compartido con los otros y el mundo objetivo de las cosas. Esa familiaridad permite que los otros y las cosas se nos den siempre como significando esto o aquello. El mundo está revestido del carácter de la significatividad⁶³. La vida fáctica opera en el marco específico de ese estado de comprensión previa que le es transmitido por su inherente ser-en-el-mundo. Quien quiera comprenderse a sí mismo, ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra.

La acción del cuidado no es un proceso independiente del mundo existente. «El mundo siempre está ahí en y para la vida»⁶⁴, no como algo que simplemente se contempla, sino como algo de lo que me ocupo prácticamente.

«Esta existencia del mundo, que en cuanto realidad o, incluso, en cuanto objetividad de la naturaleza emprobecida en su significado al servir de punto de partida a problemas epistemológicos y ontológicos, sólo es lo que es por responder a un determinado modo de permanencia en él»⁶⁵.

⁶¹ He aquí el programa de una hermenéutica de la facticidad que, como veremos en el siguiente apartado, empieza a vislumbrarse en las lecciones sobre Aristóteles, a quedar delimitado en el ahora presentado informe a Natorp, a concretarse en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*, y a plasmarse definitivamente en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

⁶² PIA: 240.

⁶³ Cf. PIA: 241.

⁶⁴ PIA: 242.

⁶⁵ PIA: 242.

Ahora bien, en la vida humana se da una cierta inclinación a quedar totalmente absorbido por el mundo. Este fenómeno de absorción, cuando no anulación, de la capacidad de decisión expresa una tendencia básica de la vida a alejarse de sí misma y a pivotar alrededor del mundo en un movimiento de decadencia y caída que provoca la ruina existencial⁶⁶. Esta caída no es un hecho objetivo que determine a la vida en todo momento; antes bien, encarna un modo intencional de la facticidad, esto es, una posibilidad inherente a la existencia humana. Pero la vida humana que así vive ante sí misma no nota que se derrumba. Por primera vez la filosofía abre los ojos ante esa situación. El desmoronamiento y esa vertiginosa aceleración hacia el desplome se manifiestan bajo las cuatro modalidades de la tentación (*Versuchung*), la tranquilidad (*Beruhigung*), la alienación (*Entfremdung*) y la anihilación (*Vernichtung*). La tentación consiste en simplificar las cosas y hacerlas fáciles. Una vez situadas correctamente, la vida se tranquiliza ante la ausencia de perturbaciones. Sin embargo, esa caída arruinante hacia la nada, alimentada por la tentación, provoca la alienación, ya que la gradual inmersión anónima en el mundo limita cada vez más las posibilidades de una elección propia y prefigura heterónomamente el ámbito de expectativas vitales, hasta el punto de anular al ser-ahí⁶⁷.

Ahora bien, ¿desde qué instancia cabe lograr esa comprensión auténtica de la vida del ser-ahí? En una muestra de sorprendente audacia, el *Informe Natorp* remite al fenómeno de la muerte e introduce una serie de nuevos términos, organizándolos de tal manera que parece que nos

⁶⁶ Cf. PIA: 242. Tema ya profusamente abordado en las lecciones sobre Aristóteles de 1921/22 bajo el rótulo de la ruina (cf. GA 61: 125-155). Véase, además, Krell, 1992: 34-49, Krell, 1994: 369-374 y Kalariparambil, 1999: 103-112.

⁶⁷ Cf. PIA: 242; GA 61: 140-147; SuZ: § 38, 175-179 / SyT: 197-198.

hallamos a las puertas de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. La existencia humana específica, y en cada caso, propia está sumida la mayor parte del tiempo en las interpretaciones públicas de la cotidianidad. Es el «uno» (*das Man*) el que realmente vive la vida de cada persona y provoca ese distanciamiento alarmante respecto al mundo. La muestra más incisiva de este suceso se nos brinda en la forma cotidiana como la vida hace frente a la muerte⁶⁸. La cotidianidad encubre y esquivo la muerte. Ejecuta una práctica de encubrimiento, alejando la muerte de la temática social, con el fin de apaciguar al ser-ahí. Pero en realidad se produce una fuga ante ese fenómeno siempre inminente que acaba por sumir al ser-ahí en un estado de impropiedad.

Sin embargo, tomando conciencia de nuestra muerte cierta, la vida se nos hace visible. Tener presente la muerte nos provee de cierta visión de la vida que nos coloca ante nuestro presente y pasado más propios e inalienables. La muerte es, por excelencia, la posibilidad más peculiar, irrebasable y propia, en la cual todos ponemos en juego la totalidad de nuestro ser en tanto que nos libera de la autoridad del «uno».

«La anticipación de la muerte le revela al ser-ahí su pérdida en el uno mismo y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo y de serlo [...] libre de las ilusiones del uno, con una libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: *libertad para la muerte*»⁶⁹.

Esta consideración puramente ontológica de la muerte no tiene nada que ver con una metafísica de la inmortalidad. Es un elemento constitutivo de

⁶⁸ Cf. PIA: 243-244. Aspecto analizado de nuevo y con más detalle en *Ser y tiempo* (cf. SuZ: §§ 51-52).

⁶⁹ SuZ: § 53, 266 / SyT: 285.

nuestra facticidad y, como tal, un fenómeno del más acá desde el que poder explicar la específica temporalidad de la existencia humana⁷⁰. La anticipación de la muerte reconcilia al ser-ahí con su finitud. En el horizonte de esa posibilidad extrema, las demás posibilidades no pueden dejar de aparecer como finitas. Lo que totaliza al ser-ahí es la perspectiva que rompe con la ilusión forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo.

La anticipación de la muerte permite a la vida humana a tomar conciencia de su situación pasada y presente y desde aquí proyectarse realizativamente en el horizonte del futuro. El instante de la decisión, el *kairos* de la prudencia aristotélica, como veremos en el siguiente apartado, se caracteriza por aglutinar simultáneamente estos tres momentos temporales.

«La interpretación concreta muestra como este ente, que es *kairos*, se constituye en la *phronesis*. La conducta práctica y circunspecta es siempre un «cómo» concreto del cuidarse del mundo. [...] El «todavía-no» y el «ya» se han de comprender en su «unidad», esto es, desde un darse originario para el que el «todavía-no» y el «ya» son determinados *explicata*. Determinados porque con ellos lo que constituye el objeto es puesto en un determinado aspecto del movimiento»⁷¹.

Aquí movimiento no ha de entenderse en el sentido de un movimiento en el espacio y en el tiempo, sino como la posibilidad de llevar a cabo una acción en un momento concreto. La virtud principal de la prudencia consiste en esta capacidad de apertura, de proyección en el futuro («todavía-no») desde una situación presente («ya») que arrastra consigo el

⁷⁰ Kisiel, 1993: 256-258 y Peñalver, 1989: 170-171.

⁷¹ PIA: 258-259.

pasado. La peculiaridad del movimiento de la existencia humana ya se caracteriza en 1922 por la cooriginariedad de estos tres niveles de temporalidad.

Una vez esbozado el cuadro temático de este importantísimo informe para el desarrollo ulterior de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, cabría preguntarse si esa ontología de la vida, que va tomando cuerpo en estos primeros años de docencia universitaria, es susceptible de una valoración ética. Heidegger no era ajeno a esa posibilidad. Cuando Jean Beaufret le planteó la pregunta de «cuándo escribirá usted una ética»⁷², le contestó de inmediato con una extensa carta sobre el humanismo. En la medida en que la ética tiene que pensar cómo vive y habita el ser humano en el mundo, ésta ya está presente en la ontología de *Ser y tiempo*. La ontología del ser-ahí sería ella misma la «ética originaria»⁷³. Mas ¿qué puede significar que la ontología es la ética originaria? Podemos hallar una primera respuesta a esta cuestión en el contexto de esa hermenéutica de la facticidad que va dibujándose en los cursos previos a *Ser y tiempo*. La facticidad remite a la existencia propia, insustituible e inalienable de cada ser-ahí concreto⁷⁴. El ser-ahí se caracteriza por estar abierto a su ser. Eso supone que alberga una autorreflexión ética acerca de sus propias posibilidades de existencia. Poder ser «ahí» significa poder traer a la conciencia este «ahí» para decidir el tipo de vida, propia o impropia, que deseamos vivir. El concepto de

72 BH: 349.

73 BH: 353.

74 La *Jeweiligkeit*, «el ente en el respectivo instante de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros», de la que hablará en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* (BZ: 11/CT: 34). Tema que también ocupa buena parte de las lecciones del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Cf. GA 63: § 6). Véase Grondin, 1990: 165ss y Grondin, 1991: 142.

facticidad instauro el límite irrebalsable de los fenómenos, pero no por ello cabe identificarlo con una instancia normativa contrapuesta a la contingencia de la vida, sino más bien con la experiencia fundamental de cada ser-ahí en el respectivo instante de su existencia.

Es bien cierto que esa decisión siempre se realiza en el marco de un proyecto arrojado que limita nuestras posibilidades de acción a aquello previamente conocido, por lo que la vida se entrega gradualmente a los hábitos y a las costumbres de una época⁷⁵. No obstante, ello no invalida la intrínseca potencialidad del ser-ahí. Éste tiene la capacidad de hacer explícito ese cúmulo de interpretaciones públicas que en primera instancia determinan su existencia. La existencia, en tanto que contramovimiento de la caída, tiene una peculiar temporalidad kairológica anclada en el cuidado. La vida fáctica, por tanto, discurre por los vericuetos de un doble movimiento de caída y reapropiación. Precisamente, la filosofía debe estar al servicio de esta autointerpretación de nuestra facticidad y colocarnos ante esa posibilidad de reapropiación⁷⁶. De ahí que también reciba el nombre de hermenéutica. Su propósito es siempre crítico. Busca una comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana por medio de una interpretación reflexiva sobre su estado de ruina y abandono. El concepto de ser-ahí recuerda de alguna manera la figura de un Sísifo que lucha permanentemente contra esa tendencia al auto-ocultamiento y a la autoalienación.

«La hermenéutica tiene la tarea de permitir al ser-ahí tener conocimiento de su carácter ontológico en cada caso específico,

⁷⁵ Cf. PIA: 241. De ahí que algunas interpretaciones de corte básicamente anglosajón no duden en situar a Heidegger en el contexto del pragmatismo. Entre otros, Richard Rorty o Hubert Dreyfus.

⁷⁶ Cf. GA 63: §3, así como Grondin, 1991: 143-145 y Brogan, 1994: 216-217.

tratar de aclarar la autoalienación en la que se encuentra perdido. En la hermenéutica se fragua para la existencia la posibilidad de llegar a comprenderse a sí misma»⁷⁷.

Esta caracterización del ser-ahí en términos de extrañamiento desprende, aunque tímidamente, el halo de la izquierda hegeliana. El ser-ahí ya no es dueño de sí mismo, esto es, agente potencial que autodetermina sus actos y decisiones, sino un exponente a merced de los vaivenes de la moda y de las ideologías⁷⁸. La hermenéutica, en calidad de programa filosófico, arremete contra esta autoalienación y quiere recordarle al hombre su libertad. De ahí que contenga un elevado ingrediente ético.

Desde la perspectiva de la izquierda hegeliana, de la que aquí Heidegger no parece distanciarse demasiado, hay que reconquistar la autoconciencia libre del ser humano. ¿Cómo? Despidiéndose de los planteamientos estrictamente ideales y teóricos para dar paso a una filosofía de orientación práctica, tal como reza la undécima tesis de Feurbach de Marx: «Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora se trata de transformarlo». Heidegger no elabora una crítica ideológica, sea esta sociopolítica o religiosa, sino que las motivaciones éticas de esta crítica se inscriben en la estructura fundamental de un ser-ahí que se comprende como persona. Heidegger recuerda que esta recuperación de la propiedad perdida es una constante que acompaña a la vida entera del ser-ahí, ya que la sombra de la caída y de la «autoculpable minoría de edad», como diría Kant, le amenaza

⁷⁷ GA 63: § 3, 15.

⁷⁸ Para más información, véase Grondin, 1990: 169ss y Grondin, 1991: 145ss, al igual que Hogemann 1986/87: 68ss.

permanentemente. A partir de este horizonte filosófico universal resulta posible discriminar diferentes modalidades de crítica ideológica⁷⁹.

La filosofía se limita a señalar al ser-ahí la dirección a seguir, no le suministra ningún contenido concreto. Esta indicación puramente formal nos coloca ante el momento de la decisión, cuya realización concreta depende de la postura que adopte cada ser-ahí. El sentimiento de permanecer constantemente alerta, heredado de su lectura de las epístolas paulinas, abre un espacio de libertad en el proceso de autoalienación y pérdida en el uno cotidiano⁸⁰. La hermenéutica de la facticidad posibilita una rehabilitación de la filosofía práctica, que viene a contrarrestar el excesivo metodologismo y cientismo reinante en el mundo académico de principios de siglo. En sintonía con Kierkegaard pone en tela de juicio la primacía de la epistemología neokantiana y

⁷⁹ La versión marxista, por ejemplo, encarnaría un tipo de realización entre otros. No es de extrañar que alumnos de la talla de Herbert Marcuse, Karl Löwith o Karl-Otto Apel se sintieran vinculados al mundo marxista desde una perspectiva heideggeriana. Habían heredado de su maestro el impulso destructor y crítico frente a los conceptos universales y los sistemas filosóficos para recobrar así las posibilidades de libertad de cada individuo. Según el testimonio de Heidegger recogido en el seminario de Le Thor de 1969, su alumno Marcuse habría leído *Ser y tiempo* en esta línea de crítica a la conciencia desde la óptica de la primacía del ser real en transformación constante (VS: 91). Para esta discusión véase Vollkmann-Schluck, 1996: 96-100.

⁸⁰ La misma cuestión reaparece luego en *Ser y tiempo* bajo la problemática del testimonio proclamado por la conciencia en favor de un poder ser propio. Existencialmente esa conciencia tiene el carácter de una vocación, de una llamada, de un «querer tener conciencia». Y ¿cuál es el propósito de esa vocación? «La conciencia llama al sí-mismo del ser-ahí a salir de su estado de perdición en el uno» (SuZ: § 57, 274/SyT: 294). Esta vocación es puramente formal: es decir, no aporta ninguna regla de acción, ni determina el contenido de la misma, ni entra a considerar las manifestaciones sociales de esa autoalienación. En esta presentación formal de la conciencia se mantiene Heidegger cercano a la ética kantiana del deber.

muestra una enorme sensibilidad hacia la condición arrojada de la existencia humana. A este respecto Heidegger es rotundo cuando exclama: «¡Hermenéutica es destrucción!»⁸¹. En 1923, destrucción significa desmontaje crítico de una tradición cuya arquitectura conceptual impide el acceso a las cosas. De ahí que la denuncia de esa historia de ocultamientos se erija en una de las tareas primordiales de la filosofía.

La interpretación fenomenológica debe servir, en última instancia, para hacer transparente el significado del ser de la vida humana. En este sentido, es *ontología* fundamental⁸²: investigación en torno a las estructuras categoriales fundamentales o, dicho en términos trascendentales, condiciones ontológicas de posibilidad. La vida es el fenómeno originario (*Urphänomen*) en que se centra la filosofía contemporánea y que es menester explicitar existencialmente. En esta tarea de búsqueda de una ciencia originaria de los modos de darse la vida se enmarca la asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles.

5.2 La reapropiación heideggeriana de la ética aristotélica

En este apartado seguimos a la estela de la confrontación heideggeriana con Aristóteles durante los años de silencio que preceden a la publicación de *Ser y tiempo*, ya que durante este fértil período van tomando forma algunos de sus presupuestos filosóficos fundamentales. De hecho, en esta etapa de incubación se produce una apropiación radical de la filosofía

⁸¹ GA 63: 105 (apéndice).

⁸² Cf. Makkreel, 1990: 313. Aquí *ontología* va en cursiva para resaltar la necesidad apuntada al principio de volver a pensar en la unidad originaria de *ontología* y *lógica*, del ser y del modo de hablar sobre él.

práctica y de la ontología de Aristóteles, algo que hace unos años podría haber parecido extraño. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos con el fin de ir perfilando una doctrina propia, que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de *Ser y tiempo*. Esto sucede en la órbita de una apropiación de temas de la filosofía griega que, desde la óptica metodológica, se somete a un proceso de destrucción encaminado, en última instancia, a elaborar una investigación fenomenológica y hermenéutica de la vida humana fáctica⁸³. La metafísica aristotélica, que equipara ser y presencia, representa una desmundanización y deshistorización de la fisonomía de la vida humana en favor de una interpretación onto-teológica que eleva a Dios a causa final última e inmóvil. Heidegger contrarresta este impulso metafísico universal con la filosofía práctica de la *Ética a Nicómaco*. Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no debe arrancar hiperbólicamente de algo excelso y más allá de la praxis de la vida humana, pues los razonamientos parten y versan sobre la experiencia de las acciones de la vida⁸⁴.

⁸³ La consulta del material bibliográfico disponible en la actualidad confirma que durante estos años Heidegger no sólo se dedicó intensamente al estudio de Aristóteles, sino que también fue tremendamente receptivo a otros pensadores como Pablo, Agustín y Lutero. Los últimos estudios coinciden en señalar que el pensamiento del joven Heidegger está gobernado por un doble y fundamental encuentro con Aristóteles, por un lado, y con el Nuevo Testamento, por el otro (véase, entre otros, Caputo, 1994 y Buren, 1994b). En ambos casos, Heidegger intenta recuperar los elementos originarios tanto del cristianismo primitivo como de la filosofía práctica de Aristóteles. ¿Cómo? Depurándolos de la terminología helenizante que se hizo oficial con los padres de la Iglesia.

⁸⁴ Cf. EN I 3, 1095a3-4.

En este contexto convendría señalar algunos aspectos de la actitud fenomenológica con la que Heidegger acomete la interpretación de Aristóteles, que metodológica y temáticamente se determina del modo siguiente.

a) Metodológicamente, se adopta una postura de sospecha y destrucción de la historia de la metafísica, que indudablemente se inspira en el método fenomenológico de Husserl⁸⁵. Si en Husserl la actitud filosófica de la reducción se opone a la actitud natural, poniéndola entre paréntesis, en Heidegger se ejerce una suspensión análoga cuando se analiza la evidencia de la historia del pensamiento asumida y aceptada por la tradición. Con ello se pretende lograr una disección de los elementos originarios de las construcciones filosóficas tradicionales en aras de una reconstrucción ontológica verdaderamente radical.

«La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, la construcción reductiva del ser, necesariamente implica una *destrucción*, o, dicho de otro modo, un desmontaje (*Abbau*) crítico de los conceptos transmitidos y primariamente operativos a la hora de volver sobre las fuentes de que surgieron [...]. Los tres elementos fundamentales del método fenomenológico: reducción, construcción y destrucción son intrínsecamente dependientes el uno del otro. La construcción filosófica es necesariamente destrucción; esto no significa de ninguna manera negación de la tradición, sino, por el contrario, una apropiación positiva»⁸⁶.

⁸⁵ No sin diferencias, como se apresura a señalar el mismo Heidegger: para Husserl, la reducción es un método para retrotraer la mirada fenomenológica de la actitud natural a la vida de la conciencia trascendental; para nosotros, en cambio, la reducción fenomenológica nos conduce de la aprehensión de los entes a la comprensión de su ser (cfr. GA 24: § 5).

⁸⁶ GA 24: § 5, 31.

b) Temáticamente, la aproximación a Aristóteles y, en especial, a su filosofía práctica se vuelca sobre los problemas de la verdad, de la constitución ontológica de la vida humana y del tiempo. El horizonte unitario que los aglutina es sin duda el de la cuestión del ser⁸⁷. De estos tres problemas de la verdad, de la vida humana y del tiempo, fijaremos nuestra atención en uno que nos parece decisivo, a saber: el problema del ser-ahí, que no es otro que el problema de la constitución ontológica de la vida humana.

5.2.1 El horizonte de la pregunta por el ser

¿Cómo llega el joven estudiante Heidegger a esta cuestión? ¿Quién le pone en antecedentes? Considerando el cuadro autobiográfico esbozado en *Mi camino en la fenomenología* como un testimonio sincero, más que como un regreso nostálgico a los años de juventud, diremos que el interés de Heidegger por la problemática ontológica del *on hos pollachos legomenon*⁸⁸ se instala en la precoz lectura del libro de Franz Brentano, *Del significado múltiple del ente en Aristóteles* (1862)⁸⁹. El influjo de esa obra se palpa sobre todo en la dirección que toma su pensamiento a propósito del tema de la unidad del ser, tal como se formula en la conferencia inaugural de las sesiones de la Academia de las Ciencias de Heidelberg:

⁸⁷ Cf. Volpi, 1992: 92s y Volpi, 1994: 196.

⁸⁸ Véase, entre otros pasajes, Met. VII 1, 1028a10.

⁸⁹ Por cierto, trabajo tenido en alta estima por algunos de los más reputados especialistas de Aristóteles. Así, por ejemplo, el prólogo del libro de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (1962) o la obra de Gianni Reale, *Il concetto di filosofia prima* (1967).

«En el año de 1907 un paternal amigo de mi pueblo, el que sería más tarde arzobispo de Friburgo, Dr. Conrad Gröber, me entregó la tesis de Franz Brentano, *Del significado múltiple del ente en Aristóteles*. [...] La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que entonces sólo se movía vacilante e impotente en medio de la oscuridad, siguió siendo, después de muchas transformaciones, extravíos y desconciertos, el incansable impulso que dos décadas más tarde dio pie al tratado de *Ser y tiempo*»⁹⁰.

La matriz de sus indagaciones se moverán desde ese momento en las siguientes coordenadas: «si el ente se dice de muchas maneras, ¿cuál es entonces el significado fundamental? ¿Qué significa ser?»⁹¹. Su atención se centrará, pues, en el problema de la multiplicidad de sentidos de la palabra «ente» y, en consecuencia, en la tarea de comprender y determinar el sentido unitario y fundamental del ser de los entes.

El libro de Brentano se guía por la convicción de que la existencia de la ontología sólo puede ser rescatada y justificada si se puede demostrar la unidad de los múltiples significados del ente. De lo contrario, la ontología se vería obligada a renunciar a su pretensión de universalidad. La imprecisión del lenguaje resulta letal para la filosofía primera, por lo que se insta a una aclaración de los diversos significados

⁹⁰ *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1957/58): 20-21. Otras referencias similares a la obra de Brentano en *De camino al lenguaje* (US: 92), en el «Prólogo» a *Frühe Schriften* (GA 1: 56), en *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 81) o en el Seminario de Le Thor de 1968 (VS: 34). En este contexto también cabría señalar el influjo del escrito de Carl Braig, *Del ser. Esbozo de la ontología* (1886), que, al margen de familiarizar a Heidegger con los términos de la tradición ontológica, le proporcionará una primera aproximación al tema del tiempo y su vinculación con la cuestión del ser (cf. Rentsch, 1989: 32-34).

⁹¹ ZSD: 81.

del ente y al establecimiento correcto de sus relaciones⁹². Después de constatar la polisemia del término «ser» y la diversidad ontológica del ente, se pasan a catalogar y examinar de forma explícita los cuatro significados fundamentales de ser registrados en la *Metafísica*: lo que es accidentalmente, lo que es en el sentido de ser verdadero, lo que es en potencia y en acto, y lo que es según su división categorial⁹³. Y partiendo de este último y primordial significado, intenta mostrar cómo aquí Aristóteles ha logrado alcanzar una unidad que posibilita una ciencia del ser. Según Brentano, el recurso teórico que permitiría a Aristóteles hablar de la unidad del ser, a pesar de la diversidad de sus significados, es la *analogia attributionis*. La substancia (*ousia*) sería la categoría unitaria que estaría a la base de los otros significados⁹⁴. A partir de ella podríamos decir, en un sentido análogo, que las demás categorías «son». Así interpreta Brentano la afirmación de Aristóteles: «la expresión «algo es» se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza»⁹⁵. De este modo, concibe la ontología en términos de «ousiología», solución de la que Heidegger no tardará en desmarcarse⁹⁶.

Ahora bien, la pregunta que realmente inquietaba al sacerdote católico Brentano se refería al modo de ser de Dios. Si hay Dios, ¿qué

⁹² Cf. Brentano, 1960: 96.

⁹³ Cf. Met. VI 2, 1026a34-1026b2. En lo que sigue Merker, 1988: 17-20.

⁹⁴ Cf. Brentano, 1960: 95-98. No obstante, esta teoría de la analogía, de resonancias escolásticas, no responde en realidad al espíritu aristotélico. Fiel a la escuela tomista, Brentano no se limita a describir la doctrina de Aristóteles, ya que establece una conexión entre estos cuatro significados a partir de una analogía con el ser divino, cuya perfección sirve de criterio para establecer una gradación en el orden ontológico (cf. Brentano, 1960: 145ss).

⁹⁵ Met. IV 2, 1003a33.

⁹⁶ Cf. Volpi, 1978: 256.

significa este «hay»? ¿Es fruto de una representación subjetiva? ¿Forma, por el contrario, parte del ser supremo trascendente? Brentano no tarda en descubrir que entre las representaciones subjetivas y el en sí de las cosas existe un tercer estrato: el de los objetos intencionales. Las representaciones no son algo puramente interno, sino siempre están referidas «a algo». Son la conciencia de algo con entidad, que se me da y ofrece. Brentano también sitúa la relación con Dios en esa esfera de los objetos intencionales. Aquí hay Dios. La conciencia de Dios no puede verificarse en objetos reales de nuestra experiencia, pero tampoco remite a conceptos abstractos y universales. La investigación del concepto de ser en Aristóteles pretende mostrar que Dios no se identifica con la idea de la plenitud del ente. Brentano sostiene, al igual que Aristóteles, que únicamente hay cosas particulares. La substancia se halla en las cosas concretas, no en los conceptos generales. Estas se encuentran en infinitas relaciones. Por ello, pueden definirse y darse desde un número infinito de aspectos. El mundo es inagotable, y se presenta en las múltiples formas de ser de las cosas particulares.

El ente, como lo primariamente existente y percibido, pertenece a una realidad todavía no diferenciada categorialmente⁹⁷. El ser, en cambio, no «es». Ejerce de condición de posibilidad de la heterogeneidad de los entes. Ahora bien, ¿cómo se pasa de lo particular a lo universal, de la multiplicidad a la unidad? No por vía de una enumeración de lo particular, sino a partir de cierta precomprensión de su unidad. Esto

⁹⁷ Esta noción de una realidad empírica compuesta de una ilimitada multiplicidad de objetos particulares, por la que «*tota entitas singularis non continetur sub universale*» (GA 1: 351), ya se halla presente en algunos filósofos medievales que ponen en entredicho la doctrina de la analogía. No es, pues, casualidad que Heidegger se habilitara en 1915 con un trabajo sobre Duns Escoto.

significa que para aprehender los entes ya hemos tenido que haber comprendido de alguna manera el ser. Una tesis en clara sintonía con el *factum* de la precomprensión del ser de *Ser y tiempo*. Brentano, empero, trata de derivar la multiplicidad a través de un mecanismo de deducción categorial que parte de la unidad del ser⁹⁸. Con ello dota al ser de un carácter trascendente. Heidegger, por su parte, plantea una comprensión inmanente del ser, integrada en la vida humana como un modo de ser inherente al ser-ahí mismo⁹⁹. Es cierto que los entes se pueden manifestar en una realidad categorialmente construida, pero el ser existe antes de toda determinación. Por eso, cuando Heidegger declara que, desde el momento de su lectura del libro de Brentano, la cuestión del significado del ser ocupa un lugar central en sus reflexiones, pienso que hay que tomar en serio sus palabras como una declaración de intenciones que acredita la génesis de su pensamiento.

En definitiva, su investigación filosófica va a tomar el rumbo de una búsqueda del sentido unitario que sostiene la multivocidad de los entes y que, insatisfecho por la «ousiología» de Brentano, iniciará un examen profundo del significado del ser como verdad y desocultamiento. El análisis de los diferentes cursos de estos primeros años de magisterio evidenciará esta creciente equiparación de verdad y ser en el contexto de una recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles. Con todo, no hay que pasar por alto la circunstancia de que Heidegger accede al tema de la

⁹⁸ Véase Brentano, 1960: 137-178. Este intento de deducción parece ser el que ejerció una especial influencia sobre el joven Heidegger.

⁹⁹ Quizá para Heidegger lo más interesante de la interpretación aristotélica de Brentano sea que a partir de la cuestión de la unidad del sentido del ser se llega finalmente a la gestación de la ontología fundamental.

verdad a través de su discusión crítica con las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

5.2.2 El fenómeno de la verdad

El acto de comprensión de la vida fáctica que guía la investigación filosófica no puede limitarse a una serie de caracterizaciones más o menos literarias de experiencias vitales. Aspira a la verdad. Ello supone situarse en el plano de la verificación de las afirmaciones acerca de la vida. Sin comprobación, no hay filosofía. Y esto, en el terreno de la fenomenología, significa acudir a las cosas mismas, es decir, a los actos intuitivos que las muestran y que plenifican el sentido de las expresiones con que nos referimos a ellas. En una palabra, hay una necesidad de evidencia. En este aspecto, Heidegger se mantiene fiel al lema husserliano de atenerse radicalmente a los fenómenos, deformados por la reflexión. Éstos tienen que poder darse originariamente como ellos mismos son con garantías de verdad. Desde el curso de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, esta exigencia de comprobación es la que da sentido a la idea de intuición hermenéutica. Una intuición no reflexiva, liberada de la actitud teórica, pero capaz de transferir el sentido de lo inmediatamente vivido¹⁰⁰. La fenomenología como ciencia originaria descansa en esa comprobación no reflexiva de la verdad. Ahora bien, sus raíces se nutren de la concepción husserliana de la evidencia¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. GA 56/57: § 20.

¹⁰¹ Una dependencia magistralmente expuesta y documentada en el trabajo de habilitación de Ernst Tugendhat, *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (Berlín, 1967). Véase también, aunque desde una perspectiva marcadamente heideggeriana, el ya clásico libro de Alphonse de Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (París, 1953).

El análisis que Husserl realiza de la evidencia en la Sexta Investigación prefigura la noción de esa intuición hermenéutica.

5.2.2.1 El modelo de la evidencia

La fenomenología aspira a un saber riguroso. Ya desde la «Introducción» a las *Investigaciones lógicas* (1900) se invoca el «principio de la falta de supuestos» para una filosofía que pretenda ser ciencia en sentido estricto¹⁰². Los supuestos injustificados se evitan cuando el pensamiento se ciñe a lo dado originariamente, cuando se obedece a la máxima de ir a las cosas mismas. Por ello, «las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que responden a la exigencia de que lo enunciado por ellas admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento mediante *evidencia*, en el sentido riguroso de la palabra»¹⁰³. Este ideal buscado por la fenomenología, que exige la ausencia de supuestos y propone ir a las cosas mismas, no es otro que el ideal de la evidencia que sustenta la verdad de toda proposición sobre el mundo.

Ahora bien, ¿cómo se ha constituido ese mundo en la conciencia? Husserl dedica a esta problemática una obra monumental, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Aquí nos limitamos a situar el tema de la verdad en el contexto de la discusión en torno a la constitución del mundo. De entrada, se exponen los rasgos de la actitud natural, a la que se contraponen, como postura propiamente fenomenológica, la actitud filosófica. ¿Qué se entiende por actitud natural? Brevemente, es la actitud en la que de ordinario estamos

¹⁰² LU II/1: § 7, 24 / IL/1: 227-228

¹⁰³ LU II/1: § 7, 28-29 / IL/1: 230.

envueltos y dirigidos hacia las cosas del mundo circundante inmediatamente vivido. Dos rasgos definen el mundo natural. Por un lado, su existencia. El mundo está ahí para mí como un conjunto de objetos espacio-temporales, de los que yo mismo formo parte. En ese horizonte ilimitado del mundo, brumoso e imposible de determinar con exactitud, es donde yo percibo a todos y a cada uno de los objetos particulares. Por otro lado, el mundo natural es el ámbito de referencia de los actos espontáneos de mi conciencia. Sin él, la conciencia no es posible¹⁰⁴.

Frente a este carácter obvio de la actitud natural, la actitud filosófica es libre. En vez de dejarnos llevar por esa espontánea apertura al mundo, podemos, por decisión propia, suspender la posición de existencia respecto del mundo, aun continuando viviendo en él. No se trata de dudar de la existencia de tal o cual objeto intramundano. Se trata únicamente de abstenernos de tomar posición teórica frente a la existencia o no del mundo. El mundo continúa naturalmente estando ahí. «Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación -mientras sigue siendo la que es, *la ponemos <fuera de juego>, la <desconectamos>, la <colocamos entre paréntesis>*. La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis. Podemos decir también: *la tesis es una vivencia, pero no hacemos ningún uso de ella. [...] Este cambio de valor es el hecho de nuestra plena libertad*»¹⁰⁵. Hemos ante la reducción fenomenológica. ¿Qué es lo que queda en pie después de esta suspensión? La conciencia, responderá Husserl sin vacilar. En efecto, el mundo de las cosas nos es dado como referido esencialmente a una

104 Cf. Ideen I: § 27, 56-60 / Ideas: 64-68.

105 Ideen I: § 31, 63 / Ideas: 71.

conciencia actual. La conciencia se nos presenta, en cambio, poseyendo un ser abosoluto, independiente de las cosas. La conciencia, como conciencia intencional que es, no se presenta como un habitáculo vacío, sino que en ella y por ella ya siempre está presente el mundo¹⁰⁶. La conciencia se revelará esencialmente como apertura al mundo.

En Husserl, el fenómeno de la verdad presupone de alguna manera la existencia del mundo. La conciencia, en tanto que intencional, implica algo que no es ella y que se nos da como ya siendo desde el momento en que nos lo revela. En toda aprehensión de un objeto, éste no nos aparece aislado, sino inmerso en un medio. En otras palabras, previo a todo conocimiento concreto se anuncia ya el mundo, que constituye así el subsuelo de nuestra creencia en el ser. No cabe identificar tal mundo con el mundo de la experiencia ingenua. La realidad del mundo natural sigue gozando de una certeza meramente presuntiva. Por el contrario, el mundo, considerado como horizonte irrebasable de todo objeto de experiencia, es un correlato necesario de la conciencia y disfruta de la certeza apodíctica de la misma. El conocimiento no significa sólo conocimiento *de* algo, sino conocimiento *en* un horizonte, *en* el mundo. Este horizonte mundano es anterior a todo acto de conocimiento, puesto que todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Se trata ahora de saber cómo se manifiesta el mundo en la conciencia. Ese es exactamente el cometido que Husserl emprende en su teoría de la constitución. La exposición de las *Ideas para una fenomenología pura* presenta tres estadios: constitución de la cosa, de la experiencia de los otros y del mundo del espíritu.

¹⁰⁷ Husserl, como es sabido, desarrolla ampliamente el concepto y las implicaciones del mundo de la vida en *La crisis de las ciencias europeas*. En esta obra, la fórmula de la autoconciencia: *ego cogito cogitatum* se ha ampliado, y ahora reza: *ego cogito cogitatum in mundo*. Las analogías existentes entre esta concepción husserliana del mundo y la ulterior concepción de Heidegger son palmarias. En el capítulo final de este

Ese ámbito de una experiencia precientífica del mundo en el que todo objeto se manifiesta, en el que colocamos necesariamente el sujeto y el predicado de todo juicio, es la condición de posibilidad de cualquier enunciado verdadero o falso.

El cambio en la concepción husserliana del mundo se da de la mano con un cambio todavía más hondo en el significado de la verdad y de la evidencia. En *Investigaciones lógicas*, Husserl distingue el orden de las cosas y el orden de las verdades en sí. A la pregunta: ¿cómo podemos verificar en nuestros actos de conocimiento la presencia de una verdad en sí?, responde Husserl que mediante la evidencia. Hay evidencia cuando lo dado en la experiencia fenomenológica cumple el sentido del objeto mentado por el acto. La evidencia consiste, pues, en la adecuación cumplida o en la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado. En la Investigación Sexta se propone claramente esta definición de adecuación como ideal de cumplimiento: «Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus: lo objetivo es <dado> o está <presente> real y exactamente tal como lo que es en la intención*»¹⁰⁸. Lo que quiere decir: la evidencia se funda, en último término, en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia.

La doctrina husserliana de la verdad, en su estadio inicial de las *Investigaciones lógicas*, conviene a una filosofía de la intuición. La evidencia predicativa no es el tema básico de la filosofía. Previo y mucho

trabajo volveremos sobre las diferencias y similitudes entre «el mundo de la vida» de Husserl y el «ser-en-el-mundo» de Heidegger (cf. 6.4.2.3).

¹⁰⁸ LU II/2: § 37, 647 / IL/2: 683. Véase también LU II/2: § 38, 650-651 / IL/2: 685.

más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no fuera previamente accesible a la intuición, no sería posible dar cumplimiento al acto de significación. El misterio de la donación de las cosas mismas descansa en la intuición, pues es en ella donde por primera vez éstas se hacen patentes para mí. Sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Dicho de otro modo, sólo a partir de una esfera ante-predicativa (intuición del ser), adquiere sentido el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La evidencia se hace depender de la presencia del objeto conocido, mientras que la verdad, como «correlato objetivo de una identificación de coincidencias, es *la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*»¹⁰⁹, es la adecuación entre la intención del acto y esta presencia. La verdad consiste, pues, en una relación.

Pero, ¿qué sentido tiene en una teoría relacional de la verdad hablar de verdades en sí? Esta pregunta va a preocupar a Husserl y motivará una ulterior ampliación de su teoría de la verdad. El cambio se advierte sobre todo en *Lógica formal y trascendental* (1928). Gradualmente interesado por el problema fundamental del comienzo de la fenomenología, el de su historicidad y anclaje en la vida, Husserl insinúa algo nuevo, aunque coherente con su filosofía de la presencia. El dilema de la verdad se transforma en el complejo dilema de los modos de presencia y trasciende por ello el puro ámbito de la lógica y de la teoría del conocimiento. En efecto, la noción de presencia, al poner en juego el modo de ser de lo que está presente y de aquel ente para quien lo presente está presente, el hombre, no puede reducirse al solo conocimiento, que no define sino una de las formas de presencia. Esta observación, en la línea de la posterior

¹⁰⁹ LU II/2: § 39, 651-652 / IL/2: 686.

crítica hiedeggeriana, es revolucionaria, ya que tiende a negar el primado de la teoría del conocimiento que está a la base de la filosofía moderna y del propio pensamiento de Husserl.

De lo dicho se desprende una consecuencia importante. La síntesis de coincidencia no tiene necesariamente la forma del juicio. El problema de la coincidencia se presenta desde el momento en que un acto intencional cualquiera es susceptible de ser cumplimentado por su objeto. Pero este objeto no es necesariamente expresado en un juicio. Con la tesis de que no únicamente los actos sintéticos pueden ser verdaderos, sino que también los actos monotéticos de la simple aprehensión tienen carácter de verdad, la concepción tradicional de la verdad como correspondencia comienza a tambalearse. Husserl introduce aquí una distinción decisiva entre la verdad proposicional (*Satzwahrheit*) y la verdad intuitiva (*Anschauungswahrheit*), asignando al segundo tipo de verdad un papel fundante y más originario¹¹⁰. Por consiguiente, aunque Husserl ha partido de la definición clásica *veritas est adaequatio rei et intellectus*, el sentido de esta fórmula ha variado profundamente. En particular, el juicio ha dejado de ser el único lugar de la verdad.

Husserl comienza ahora por establecer que el juicio es sólo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. El conocimiento no se dirige a una representación, ni al sujeto del juicio, sino que,

¹¹⁰ Aquí es donde Heidegger, como veremos en el siguiente apartado, introduce la noción aristotélica de la *alétheia*, que también puede encontrarse insinuada en la convicción husserliana de que los actos categoriales son actos fundados, esto es, que lo categorial remite en última instancia a algo sensible (cf. LU II/2: § 48). En este sentido, Heidegger se ve legitimado a establecer una correspondencia con la afirmación del *De anima*, que dice: «el alma no puede juzgar nada, si antes no se le ha mostrado algo» (GA 20: § 6, 94). Para Husserl, al igual que para Aristóteles, un pensar sin referencia a la sensibilidad resultaría una contradicción.

mediante este último, se dirige a un ente. El conocimiento es conocimiento del ente¹¹¹. En concreto, en todo juicio interviene un supuesto real acerca del cual se enuncia algo. Toda afirmación judicativa implica necesariamente estos dos miembros. Ello implica que todo juzgar presupone un objeto que está ahí delante de nosotros, dado con anterioridad, acerca del cual se dice algo. En consecuencia, previamente al juicio nos ha sido dado un ente. El juicio constata una presencia efectiva. Existe, por tanto, una evidencia antepredicativa, en la que la evidencia del juicio encuentra su fundamento. Husserl lo ha expresado con toda claridad en un célebre pasaje de *Ideas*: «Basta de teorías absurdas. El principio de todos los principios es que toda intuición que se da originariamente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da; ninguna teoría podría persuadirme de que esto es un error»¹¹². Se puede apreciar un anticipo de lo que será la teoría desplegada por Heidegger en los primeros cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo*. Sin embargo, hay que reconocer que esa anticipación es tan escueta que pasa desapercibida. A la teoría husserliana de la verdad le falta un fundamento

¹¹¹ Una reflexión plenamente incorporada a la discusión sobre el concepto de verdad en *Ser y tiempo*, donde se reconoce que «el enunciar es un estar dirigido a la cosa misma que es ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la proposición? Tan sólo *que* el ente *es* el mismo que ha sido mentado en el enunciado. [...] En el proceso de comprobación el conocer queda referido únicamente al ente mismo. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* a la cosa real. La comprobación sólo entraña el estar descubierto del ente mismo, el *cómo* de su estado de descubierto. *Verificación* significa lo siguiente: *el mostrarse del ente en mismidad*» (SuZ: § 44, 218 / SyT: 238-239).

¹¹² Ideen I: § 24, 51 / Ideas: 58.

ontológico¹¹³. Esta laguna intentará colmarla Heidegger, al integrar el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que las cosas que conforman nuestro mundo se patentizan originariamente al hombre.

5.2.2.2 *Aletheia* y desocultamiento

El examen crítico de la teoría de la verdad desarrollada en las *Investigaciones lógicas*, conduce a Heidegger a la convicción, también evidente para Husserl, de que el juicio, como síntesis (*synthesis*) o separación (*diairesis*) de representaciones, no es el lugar originario de la manifestación de la verdad, sino tan sólo una dimensión derivada de un fenómeno ontológicamente mucho más primario. También se adhiere plenamente a la idea de que la evidencia es conciencia y vivencia no reflexiva de la verdad. Sin embargo, lo vivido es siempre el sentido objetivo, el equivalente del *nóema* husserliano, nunca elementos subjetivos de la vivencia. La identidad experimentada es algo que se encuentra en el objeto intencional; y ese algo no es otra cosa que un modo de darse de la cosa intuida. Lo que se da, lo que se muestra en la evidencia es pura y simplemente el objeto intencional y no una relación de adecuación entre lo mentado y lo dado. «Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición comprobadora, el intuir no se pierde en la cosa y su contenido, sino que éste es intuido expresa y personalmente como algo plenificado e identificado»¹¹⁴.

¹¹³ Montero, 1987: 175-176.

¹¹⁴ GA 21: § 10, 107. El objeto intencional de la evidencia se aproxima más bien al tercer sentido de verdad expuesto en la Sexta Investigación: «por parte del acto que da

Con ello, Heidegger aboga por la ausencia de región psíquica y se confirma el distanciamiento crítico de Heidegger respecto de las *Investigaciones lógicas*, que a la postre le conducirá a un tratamiento de la evidencia más próximo a *Ideas*¹¹⁵. «Allí la noción de una identidad como correlato objetivo desaparece por completo, para dejar paso a la evidencia como acto que ve o da <originariamente> algo. Lo característico de este acto es que no es descrito como una identificación entre un acto de mención y otro de intuición, sino como un único acto intuitivo en el que lo visto es un <sentido> (un enunciado, por ejemplo) que se presenta como lleno; el sentido está de tal manera fundido con la cosa dada que lo que aparece, más que una identidad entre dos modos distintos de presentarse un objeto, es el objeto mismo en su darse originario. La frase enunciativa dice lo que la cosa *es*, donde el <es> tiene el sentido de <lo que verdaderamente es>; ese modo de darse la cosa como siendo verdadera es el *nóema* de la evidencia. Su correlato noético es la cualidad posicional típica del <así es>, <es evidente que>, implícito en el acto»¹¹⁶. En cualquier caso, interesa retener que Heidegger subraya que la conciencia de cumplimiento, el darse originario del objeto, representa un saber indirecto, no reflexivo, que el acto mismo tiene de sí mismo. «La identificación, la comprobación es un asunto intencional; se realiza y al realizarse logra, sin una reflexión especial, una aclaración sobre sí

plenitud en la *evidencia* vivimos *el objeto dado en el modo del objeto mentado*: el objeto dado es plenitud misma» (LU II/2: § 39, 652 / IL 2: 686).

¹¹⁵ Véase, especialmente, *Ideen* I: § 136.

¹¹⁶ Rodríguez, 1997: 95. En la misma línea, Tugendhat argumenta que se da un sentido de cumplimiento por el que ya no preguntamos si la intención se corresponde con la cosa, sino que nos planteamos qué es la cosa misma. Aquí cumplimiento ya no tiende a significar tanto comprobación como explicitación y ampliación (cf. Tugendhat, 1967: 76-85, esp. 85).

misma»¹¹⁷. En la evidencia, por tanto, el modo peculiar de manifestarse el objeto viene acompañado de una transparencia particular del acto para sí mismo.

Naturalmente, Heidegger no podrá aceptar esa comprensión de sí mismo mediante la fórmula clásica de la autoconciencia, cuyo ideal de evidencia, que atribuye a la conciencia la garantía última de toda verdad, se reduce a un ideal teórico. Contra el cartesianismo de Husserl en *Ideas*, se deben reivindicar los derechos de cada una de las formas de evidencia y no someterlas todas a la absolutización del ideal de la evidencia matemática¹¹⁸. También en la vivencia inmediata del mundo circundante asistimos a situaciones con evidencia prerreflexiva que la fenomenología no puede ignorar. En este sentido, el modelo de una ciencia rigurosa propuesto por Husserl se superpone al darse directo y originario de las cosas. Pero con ello se va precisamente en contra del «principio de todos los principios» de *Ideas*¹¹⁹. Hay que liberarse de esa actitud extrafenomenológica para lograr una aprehensión de lo inmediatamente dado, libre de toda posición. La intuición hermenéutica, verdadero núcleo del programa heideggeriano de una ciencia originaria, da testimonio de la donación de la cosa misma.

Retomando el hilo temático de la verdad, Heidegger profundiza en la brecha abierta por Husserl. Pero la radicalización y transformación que Heidegger lleva a cabo a partir de la posición de Husserl no arranca del concepto de verdad, sino de «la donación» (*Gegebenheit*). Un término equivalente a «estado de descubierto» (*Entdecktheit*), «estado de abierto»

¹¹⁷ GA 21: § 10, 107.

¹¹⁸ Cf. GA 63: § 14, 71.

¹¹⁹ Una objeción que Heidegger ya había formulado abiertamente en el semestre de posguerra de 1919. Véase GA 56/57: § 20, 109-110.

(*Erschlossenheit*) o «des-ocultamiento» (*Unverborgenheit*)¹²⁰. A partir de aquí, el nexos que establecerá entre el estado de abierto y la verdad comportará un cambio en el modo de enfocar el problema de la verdad¹²¹. En este sentido, la verdad se pasa a considerar en términos de desocultamiento, es decir, como condición de posibilidad de la verdad proposicional. No se trata tanto de reconocer el carácter derivado de la verdad proposicional frente al fenómeno del estado de abierto, como de señalar que el sentido de la verdad como adecuación no se corresponde con el sentido originario de ésta. Heidegger piensa, además, que esta consideración genuinamente ontológica de la verdad es característica de Aristóteles¹²². En consecuencia, se trata de recuperar aquellos textos aristotélicos en los que la verdad aparece en esa dimensión originaria y libre de los prejuicios de ciertas tradiciones interpretativas. La tradición ha transmitido la idea de que el lugar de la verdad es la proposición y la de que la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y el ente, además de adjudicarle a Aristóteles la autoridad y responsabilidad de esas dos tesis¹²³. La reflexión de Heidegger pretende desenmascarar esas tres afirmaciones como prejuicios y consecuencia de una escolarización de la lógica. Concretamente, el descubrimiento que hace Heidegger de la conexión entre verdad proposicional y verdad de la intuición le impondrá

¹²⁰ Sobre las diferencias entre la postura de Husserl y Heidegger consultar el brillante libro de Tugendhat (cf. Tugendhat, 1967: 259-280).

¹²¹ Nos referimos, en concreto, a los análisis elaborados primero en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (cf. GA 21: §§ 11-14) y luego confirmados en *Ser y tiempo* (cf. SuZ: § 44). Para más información, consultar los artículos de Tugendhat, 1969: 286-297, Gethmann, 1991: 101-130 y Ruggenini, 1996: 153-178.

¹²² Cf. Volpi, 1992: 97 y Volpi, 1994: 198.

¹²³ Cf. GA 21: § 11, 128 y SuZ: § 44, 214 / SyT: 235.

la «necesidad de un retorno a Aristóteles»¹²⁴. La destrucción de la teoría tradicional de la verdad está destinada a reconducir la lógica a su matriz aristotélica a partir de una relectura marcadamente ontológica de *De interpretatione I*, *De anima III*, *Metafísica IX* y *Ética a Nicómaco VI*.

El curso dictado en 1925/26 bajo el título *Lógica. La pregunta por la verdad* ofrece un primer desarrollo sistemático de pasajes de esas obras y suministrará a *Ser y tiempo* buena parte de su arsenal conceptual¹²⁵. Su principal característica respecto de las elaboraciones precedentes es el retroceso consciente y expreso al pensamiento griego, y concretamente a Aristóteles. Éste ya no actúa a modo de trasfondo de una nueva fenomenología, sino como apoyo decisivo para proseguir el programa filosófico del joven Heidegger. El hilo conductor de esas lecciones es el *logos*, entendido como el modo de ser del hombre por el que éste se revela a sí mismo y a los otros el mundo y revela su propio ser. Dicho de otro modo, la lógica examina la posibilidad de apertura, descubrimiento o desocultamiento del ente en general en el horizonte de la verdad. Esto significa que el ser-ahí, los otros, el mundo y los entes permanecen inicialmente ocultos.

«Por tanto, el ente puede ser rescatado de su encubrimiento (*Unentdecktheit*), esto es, de su ocultamiento (*Verborgenheit*); puede ser descubierto, desocultado. A esta apertura, a este desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente le damos el nombre de verdad»¹²⁶.

¹²⁴ GA 21: § 10, 109. Cf., además, Courtine, 1996: 17-18.

¹²⁵ Una exposición más detallada de la estructura y del contenido de estas lecciones en Peñalver, 1989: 77-94.

¹²⁶ GA 21: § 2, 7.

La lógica filosófica es la ciencia de la verdad, de la verdad previa a las verdades obtenidas por las ciencias, previa incluso a la diversificación de la verdad en teórica, práctica o religiosa. De hecho ha sido el primado de la verdad teórica lo que ha determinado las representaciones habituales de verdad como correspondencia, *adaequatio*, según la estructura formal del «tal-como» (*So-wie*), cuya insuficiencia va a quedar de manifiesto en lo que sigue¹²⁷. Una vez puesta de relieve la insuficiencia de la lógica contemporánea, incluido Husserl, se pasa a la necesidad de una reinterpretación original de los textos aristotélicos. La crítica de Heidegger se va a dirigir contra la tradición metafísica que restringe y reduce el *logos*, de una manera unilateral, a su dimensión proposicional y categorial, asignándole la primacía a la predicación y al juicio. En consecuencia, no podrá aceptar la definición del hombre como animal dotado de *logos* por reductiva. El joven Heidegger considera insuficientes todos los conceptos y las definiciones tradicionales, porque reducen la esencia del hombre a una cosa entre otras. La determinación del hombre como *animal rationale* no satisface la movilidad propia de la vida humana, al quedar presa de un modelo de conocimiento básicamente estático y contemplativo. El hilo conductor de su nuevo programa filosófico de una comprensión originaria y radical de la vida humana pasa por una reinterpretación del genuino sentido aristotélico de la dimensión desocultante del *logos*¹²⁸. Esta pasa por tres momentos.

De entrada, Heidegger recuerda que, en Aristóteles, la filosofía misma es determinada como ciencia de la verdad y del ser¹²⁹. Pero si la verdad guarda alguna relación originaria con el ser, el fenómeno de la

¹²⁷ Cf. GA 21: § 2, 10.

¹²⁸ Cf. Volpi, 1996: 34-35 y Courtine, 1996: 22-23.

¹²⁹ Cf. Met. II 1, 993b19-20.

verdad entra a formar parte del círculo de discusión de la ontología fundamental. A partir de esta constatación, el análisis de la verdad toma el siguiente rumbo: primero, se partirá del concepto tradicional de verdad y se procurará poner al descubierto sus fundamentos ontológicos; segundo, desde esos fundamentos, se tornará visible el fenómeno originario de la verdad y, a su vez, será posible mostrar el carácter derivado del concepto tradicional; y, tercero, se preguntará por sus modos de ser.

El primer paso estriba en declarar el carácter delimitado y parcial de la proposición, así como su modo derivado y fundado respecto a la verdad. Para Aristóteles, «todo enunciado es significativo [...]; ahora bien, no todo enunciado es asertórico, sino sólo aquel en el que se da la verdad o la falsedad»¹³⁰. Sólo es apofántico aquel enunciado susceptible de verificación o falsación, aquel que dice algo verdadero o falso. El fragmento en cuestión ha sido interpretado con frecuencia en el sentido de que la proposición es el lugar de la verdad. Sin embargo, se trata justamente de lo contrario: no es la verdad la que se define en relación a la proposición, sino la proposición, el *logos apophantikos*, el que se define en relación a la verdad. Las palabras de Heidegger son rotundas: «La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición»¹³¹.

El segundo paso indaga en la estructura esencialmente doble del *logos*, capaz de ser verdadero y falso. No es ya que la proposición pueda ser falsa, es que, examinadas las condiciones de la falsedad, le corresponde a ésta una cierta primariedad. Para descubrir se supone previamente un estado de encubierto, que responde a la cosa encubierta en

¹³⁰ De int. 4, 17a1-3.

¹³¹ GA 21: § 11, 135.

un enunciado falso. Un juicio falso provocado por la precipitación, por el engaño de los sentidos o por una laguna de la memoria, impidiendo que la cosa se manifieste tal y como verdaderamente es. En cualquier caso, la estructura que posibilita la verdad, resultado de una composición, también posibilita la falsedad, resultado de una división. No es que la proposición sea fruto de una *synthesis* o *diaíresis*, como propone Aristóteles, sino que toda proposición es tanto sintética como diairética¹³². Esta doble estructura de la proposición es previa a la afirmación y a la negación. Con ello, el *logos* se ha convertido en un fenómeno enigmático que precisa de una ulterior aclaración fenomenológica.

La clave del *logos* radica en una estructura que es previa al lenguaje, que se inscribe en el plano de una apertura preobjetiva y una comprensión inmediata del mundo. Según Aristóteles, «en cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar *ya* una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad»¹³³. Este «ya», que nosotros hemos resaltado expresamente en cursiva, remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven profesor: la estructura que denomina el «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria, sobre la cual se funda la modificación del «cómo apofántico» de la proposición¹³⁴. Formular una proposición, expresar un juicio es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la existencia humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo significado,

¹³² Heidegger remite expresamente a *De anima* III, 6. Cf. GA 21: § 12, 136-138. Véase, además, el comentario de Peñalver, 1989: 86-88.

¹³³ De an. III 6, 430a27-28.

¹³⁴ Los resultados de ese análisis en GA 21: § 12 y, de nuevo, en SuZ: § 33.

situado en una determinada interpretación: «el ente ya está puesto en una interpretación, está significado»¹³⁵. Precisamente, en *Ser y tiempo* el *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo remite a la universalidad de la estructura del «cómo» y se erige en el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología. La tesis de que «toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante»¹³⁶, es la que empuja a Heidegger a sustituir el modelo de la percepción de la fenomenología por el de la comprensión de la hermenéutica.

La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente, sino que únicamente es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de la proposición.

«Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, «permite ver» al ente en su estado de descubierto. El *ser-verdadero* del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto»¹³⁷.

¹³⁵ GA 21: § 12, 144. El modo inmediato de esa interpretación, añade Heidegger, remite a la relación de uso con las cosas, es decir, la cosa se descubre a partir del para qué de su utilidad. Se reconoce aquí otra anticipación de los análisis del ser-en-el-mundo y el ser-a-la-mano (cf. SuZ: §§ 14-18).

¹³⁶ SuZ: § 32, 149 / SyT: 173.

¹³⁷ SuZ: § 44, 218-219 / SyT: 238-239. Esta definición aparentemente arbitraria de verdadero como ser descubridor recoge, en el fondo, la exégesis de lo que la filosofía antigua ya presintió y comprendió prefenomenológicamente. *Aletheia* remite a las cosas mismas, lo que se muestra; *logos*, por su parte, dice cómo se conducen los entes, por lo que le es inherente el estado de no-oculto. En este sentido, la definición de la verdad como estado de descubierto no pretende sacudirse la tradición, sino apropiársela originalmente.

Esto se puede ilustrar con ayuda del análisis de las condiciones de posibilidad de la proposición falsa que Heidegger ofrece en los cursos del semestre de invierno de 1925/56, en los que echa mano de un ejemplo que pasamos a parafrasear a continuación. Imaginemos, cuenta Heidegger, que voy paseando por un bosque oscuro y que entre los abetos me parece ver algo que se mueve y viene hacia mí, llevándome a la conclusión de que se trata de un ciervo. Ahora bien, a medida que me aproximo a los abetos me doy cuenta de que, en realidad, se trata de un arbusto y que, por lo tanto, he realizado un juicio falso¹³⁸. En este ejemplo, sin embargo, se han de tener en cuenta las siguientes condiciones: en primer lugar, es necesario que previamente se nos dé algo, ya que si no nos saliera nada al encuentro, difícilmente tendríamos motivos para emitir un juicio. Esto significa que nos movemos ya siempre en un previa apertura del mundo; en segundo lugar, el mero hecho de percibir el ciervo como «algo» que me sale al encuentro, supone que ese «algo» ya es comprendido previamente de alguna manera; y, en tercer lugar, este «algo» se enmarca en un contexto, es decir, que en el mundo circundante «bosque» puede aparecer algo como «ciervo». Este mundo circundante, parte integrante de ese todo estructurado simbólicamente que es el ser-en-el-mundo, se mueve en el ámbito de cierto grado de precomprensión que limita las posibilidades de ver. Tanto es así, por ejemplo, que resulta altamente

¹³⁸ Cf. GA 21: § 13, 187. Nos hallamos ante otra determinación existencial fundamental del ser-ahí: el estar cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad. De ahí que, en cuanto proyecto arrojado y preso inicialmente de la caída en el «uno», tenga la necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, en lucha contra las apariencias y desfiguraciones de la vida cotidiana (cf. SuZ: § 44, 222-223 / SyT: 243-244).

improbable que entre los abetos de un bosque alemán vayamos a topar con la raíz cuadrada de doce o con el rey de Persia¹³⁹.

De ahí que la adecuación entre la proposición y el objeto sólo sea o no sea factible desde el trasfondo de un mundo ya siempre precomprendido. Ahora bien, al apelar a este estado de descubierto, que vale como condición de posibilidad tanto de una proposición falsa como de una verdadera, la concepción de la verdad de Heidegger permanece incompleta, ya que la cuestión de si una proposición puede ser falsa o verdadera queda sin responder¹⁴⁰. El que el ente sólo pueda ser comprendido desde un previo estado de descubierto impide dar cuenta del carácter binario de la verdad. La verdad de la proposición, como ha señalado Tugendhat, se ha de comprender como un desocultar progresivo, un acercamiento gradual a la cosa misma enunciada. Nos hallamos ante un estar en camino hacia la verdad, que nunca alcanza la verificación final de la proposición. Ese camino se entiende, más bien, como meta de un movimiento, de una tendencia todavía no realizada, que transfiere a la verdad ese carácter de aproximación dinámica constante¹⁴¹. La polaridad

¹³⁹ Cf. GA 21: § 13, 188. Véase, además, Adrián, 1996: 121-126.

¹⁴⁰ Finalmente no se halla ningún rasgo que permita ponerla en relación con otras teorías de la verdad, tales como las del consenso o de la coherencia. En este sentido, el desarrollo heideggeriano del tema de la verdad no puede considerarse un tratado completo sobre la verdad, como han señalado primero Tugendhat (cf. Tugendhat, 1967: 3-4) y luego Gethmann (cf. Gethmann, 1991: 125s). Mientras que la fórmula de Tarski establece las condiciones mínimas del concepto de verdad, la concepción heideggeriana de verdad como estado de abierto y des-ocultamiento rebasa de tal manera los límites de lo puramente teórico, para instalarse en el ámbito de los comportamientos prácticos y existenciales del ser humano, que uno se pregunta hasta qué punto este dilatado concepto de verdad tiene que ver con lo que en general entendemos por verdad. Sobre todo, porque desaparece toda instancia crítica desde la cual evaluarla.

¹⁴¹ Cf. Tugendhat, 1967: 331-348, esp. 345-348.

desoculto/oculto no es, por tanto, equivalente a la de verdadero/falso, según la exposición heideggeriana de las tres condiciones de la proposición falsa. En este caso, Heidegger no establece una definición de la proposición falsa, sino que advierte de las condiciones de posibilidad de la falsedad. El estado de descubierto ofrece una condición de posibilidad necesaria, pero no suficiente de la verdad. La nivelación entre verdad y el respectivo estado de descubierto incorpora el elemento de la facticidad al tema de la verdad. Con ello, pierde su carácter contrafáctico y deja a Heidegger el camino abierto a la tematización de la verdad como estado de abierto y desocultamiento, respectivamente. La equiparación de verdad y constitución de sentido no permite incorporar las propiedades de validez del concepto de verdad, a saber, universalidad, necesidad e incondicionalidad, de tal manera que al final sólo se puede hablar de un acontecer de la verdad histórico y fáctico¹⁴².

«Los anteriores análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos mostraron que el estado de descubierto de los entes intramundanos se *funda* en el estado de abierto. [...] *Con y por* éste es el estado de descubierto, luego únicamente con el *estado de*

¹⁴² Las consecuencias relativistas que se desprenden de este concepto de verdad *qua* desocultamiento quedarán perfectamente reflejadas en el escrito *El origen de la obra de arte*. La noción de la verdad elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo* se mantendrá ahí prácticamente sin modificaciones. Los temas de la constitución del sentido y de la apertura del mundo se tematizan en términos de «fundación de la verdad» y de «acontecer de la verdad», respectivamente. Desde este punto de partida, realiza Heidegger una ampliación de la pregunta de la verdad, que ya no sólo se circunscribe al ámbito de la proposición o del conocimiento, sino que se extrapola a todos los ámbitos de la cultura, tales como arte, religión, historia o filosofía. Con esta ampliación del concepto de verdad, Heidegger logrará subordinar el conocimiento óntico-científico al saber ontológico de fondo de las distintas esferas culturales.

*abierto del ser ahí se alcanza el fenómeno más originario de la verdad»*¹⁴³.

Así, en tanto que el estado de abierto del ser-ahí ya siempre presupone una interpretación del mundo, toda proposición depende de la comprensión fáctica del ser que se tenga en cada caso. Precisamente aquí se hace visible la epistemologización del concepto de verdad. Heidegger, partiendo de la pregunta por la verdad y por sus fundamentos ontológicos, es decir, acerca de «qué es verdad» y «cómo es posible la verdad», transforma esta cuestión en la pregunta por su constatación¹⁴⁴.

Esto es una consecuencia que se desprende necesariamente del análisis del mundo y de la diferencia ontológica, a través de la cual todo ente sólo se comprende a partir de la comprensión del ser. En relación con la estricta diferenciación entre el «descubrir» de los entes intramundanos y el «abrir» del ser escribe Heidegger:

«No sólo distinguimos terminológicamente por razones objetivas entre el *estado de descubierto (Entdecktheit) de un ente* y el *estado de abierto (Erschlossenheit) de su ser*. El ente sólo puede ser descubierto, bien por vía de la percepción o de otro cualquier modo de acceso, si el ser del ente ya está abierto -si comprendo. Sólo entonces puedo preguntar si es real o no y me puedo colocar en disposición de establecer la realidad del ente»¹⁴⁵.

Heidegger llega así a una especie de topología de la verdad, que asimila de forma radicalizada ciertas determinaciones básicas del concepto aristotélico de verdad. Primero, los entes mismos son primariamente verdaderos, en el sentido de estar desocultos y ser manifiestos antes de

¹⁴³ SuZ: § 44, 220-221 / SyT: 241.

¹⁴⁴ Cf. Lafont, 1994: 160ss.

¹⁴⁵ GA 24: § 9, 102.

cualquier predicación sobre ellos. Heidegger exprime aquí la potencia ontológica de la comprensión aristotélica de la verdad contenida en la expresión «*on hos alethes*». A continuación, en la medida en que la vida humana se relaciona con los mismos entes desocultados, ésta entra en contacto directo con la verdad. Heidegger está asimilando la idea aristotélica de que el alma está en la verdad (*psyche hos aletheuein*) y piensa que, con la ayuda del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, puede desarrollar toda una fenomenología de los comportamientos humanos capaz de desvelar esa verdad¹⁴⁶. Por ello ve en este análisis «la primera fenomenología completa de las actitudes fundamentalmente desocultantes de la vida humana, del ser-ahí»¹⁴⁷. Finalmente, la verdad de los enunciados, juicios o proposiciones es un modo derivado y fundado en el acontecimiento originario del desocultamiento de la verdad.

«La tesis según la cual el <lugar> genuino de la verdad es el enunciado, no sólo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no sólo no es <lugar> primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de ser-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en el estado de abierto del ser-ahí»¹⁴⁸.

Una vez conquistada esta comprensión originaria del fenómeno de la verdad, se interroga por el modo de ser de la verdad. Recordemos que el primer paso de la interpretación de Aristóteles se centró en el problema del lugar de la verdad, mientras que en el segundo se pasó a

¹⁴⁶ Tema que ocupará la atención de nuestro próximo apartado 5.2.3.1.

¹⁴⁷ Volpi, 1992: 99.

¹⁴⁸ SuZ: § 44: 226 / SyT: 247.

analizar la doble estructura del *logos* y se desarrolló el tema del «cómo» hermeneúutico. Ahora, en el tercer paso, se encara directamente la cuestión de la verdad. La aportación esencial de Aristóteles es que capta la vinculación del problema de la verdad con la cuestión del ser. El texto fundamental al respecto es el difícil pasaje de la *Metafísica* IX, 10. Sin entrar en la exposición línea por línea ofrecida por el mismo Heidegger¹⁴⁹, nos limitamos a exponer el núcleo de esa lectura. «¿Qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser*?»¹⁵⁰. La respuesta quedó perfilada al abordar la exégesis de Aristóteles: ser significa ante todo presencia (*Anwesenheit, Präsenz*). A partir de aquí se ensaya una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con el tema del ser-ahí. La verdad, en el sentido de desocultamiento, implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo¹⁵¹. En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. De este modo, a la luz de la verdad, el ser se revela como temporal, relacionándose fundamentalmente con el tiempo presente¹⁵². Con ello, Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica.

¹⁴⁹ Cf. GA 21: § 13, 170-182.

¹⁵⁰ GA 21: § 14, 191.

¹⁵¹ Cf. GA 21: § 14, 193.

¹⁵² El pensamiento griego, sin embargo, no tomó consciencia de esa relación entre ser y tiempo. Ni desde luego, el pensamiento posterior. Sólo habría sido Kant quien barruntara tímidamente esa relación (cf. GA 21: § 14, 194).

«Platón ya designa el ser como presencia. Y el término *ousía*, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la substancia, no significa otra cosa que presencia en un sentido determinado. Todavía resta destacar que los griegos, Platón y Aristóteles determinaron el ser como presencia y presente. El presente es un *carácter del tiempo*. Comprender el ser como presencia desde el presente, significa comprender el ser a partir del tiempo. [...] Una vez se ha comprendido esta problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser sobre la base del tiempo, entonces uno tiene la posibilidad de darle sentido a la historia del problema del ser y a la historia de la filosofía en general»¹⁵³.

Encontramos en estos años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo* una primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental. Heidegger todavía está influido por Husserl, pero a pesar de ello ya son evidentes los signos de distanciamiento. Husserl se equivoca al convertir en referencia universal el ideal de evidencia de las operaciones lógicas, por mucho que esta exigencia viniera motivada por su lucha contra el psicologismo. A Heidegger también le parece un error que este ideal de transparencia lógica en el análisis fenomenológico de las vivencias se extendiera al orden práctico, incluso religioso. Habiendo denunciado esta injustificada tendencia uniformizadora de la teoría, Heidegger decide hacer frente a Husserl afirmando que la verdad práctica es la verdad primordial. Pero esta descualificación de las pretensiones expansionistas de la fenomenología no la extrae tan sólo de una crítica inmanente de las doctrinas de su maestro. También toma como modelo a Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* deja atrás la identificación platónica de conocimiento y visión eidética.

¹⁵³ GA 21: § 14, 193-194.

Precisamente la cuestión del significado del ser y su interrelación con la verdad es la que, en esa época, impulsa a Heidegger a determinar la estructura ontológica de la vida humana en su específica fuerza desocultante¹⁵⁴. De esta manera, en el marco del prototípico problema fenomenológico de la constitución del sujeto, Heidegger retoma la noción aristotélica de la *psyche* como *aletheuein*. Y pienso que hay suficientes indicios para afirmar que Heidegger recurre a la *Ética a Nicomáco* y a la determinación aristotélica de la *praxis* para encontrar una salida a la aporía del concepto de la subjetividad trascendental de Husserl¹⁵⁵. Heidegger pretende distanciarse de la posición trascendental de su maestro, que enfoca la conciencia desde una prisma predominantemente epistemológico, y encuentra un magnífico punto de apoyo en la filosofía práctica de Aristóteles.

5.2.3 De la *Ética a Nicomáco* a la ontología de la vida humana

5.2.3.1 Los modos fundamentales de desvelamiento: *poiesis* y *praxis* en la articulación de la ontología fundamental

El análisis del fenómeno de la verdad puso de manifiesto que la teoría sólo respeta una de las diferentes posibilidades y modalidades por las que el ser humano aprehende los entes y puede desvelar el ser. En cambio, la

¹⁵⁴ En estos años, Heidegger pensará, antes de la superación de la metafísica que inicia con la *Kehre*, que es posible lograr un fundamento de la ontología a través de un análisis de la existencia humana.

¹⁵⁵ La aporía de un sujeto referido al mundo y de la simultánea constitución del mundo por parte del sujeto. Para una articulación más detallada de la crítica de Heidegger a Husserl consultar la primera parte de las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (cfr. GA 20: §§ 4-13), cuyo comentario ocupará la última parte de nuestro trabajo.

exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana, que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta resistencia frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles van a constituir ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En el curso del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, se emprende un extenso análisis de unas cien páginas sobre la filosofía práctica de Aristóteles a partir del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*¹⁵⁶. El punto de partida, como era de esperar, no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *aletheia* en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el modo de acceso apropiado? El ser-ahí que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite la apertura del mundo y el desvelamiento del ser¹⁵⁷. A partir de aquí se analizan los cinco modos como el alma humana posee la verdad, según Aristóteles, a saber: «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto»¹⁵⁸. Sin embargo, se trata de averiguar cuál de estos modos logra una mayor transparencia del mundo y manifestación

¹⁵⁶ Aquí hacemos especial hincapié en la parte introductoria de este curso (cf. GA 19: §§ 3-9 y 18-26), así como en la parte final de las lecciones de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (cf. GA 22: § 61). Para una exposición de la estructura y del contenido de las lecciones sobre *El sofista*, véase Schüssler, 1996: 91-112 y McNeil, 1999: 17-54.

¹⁵⁷ Cf. GA 19: § 3, 17.

¹⁵⁸ EN VI 3, 1139b15-17. Heidegger traduce estos cinco términos griegos de la *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia* y *nous* por *saber práctico*, *conocimiento científico*, *opinión moral*, *sabiduría filosófica* y *entendimiento intuitivo*, respectivamente.

del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoria*, *poiesis* y *praxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *episteme*, *techne* y *phronesis*. La apropiación crítica de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones existenciales de *Ser y tiempo*. La primera y quizás más palmaria es la que se da entre ser-a-la-mano y *poiesis*, entre ser-a-la-vista y *theoria* y entre cuidado y *praxis*, respectivamente¹⁵⁹.

La *poiesis* encarna una actividad productiva y de manipulación, cuyo finalidad es la fabricación de artefactos y utensilios que están a nuestra disposición cotidiana cumpliendo ciertas formas de servicio. Cuando uno adopta esa actitud los entes se manifiestan bajo la rúbrica del ser-a-la-mano. La *theoria* es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes. De acuerdo con Heidegger, cuando la vida humana se instala en esta conducta, las cosas se le presentan en la modalidad del ser-a-la-vista. Y la *praxis* describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida. Hemos ante el ser-ahí fáctico y en cada caso propio, que realiza su existencia en el nivel básico del cuidado de las cosas y de la preocupación por los otros. En otras palabras, Heidegger redefine estos tres comportamientos del ser-ahí en términos de tres modos diferentes de tratar con el mundo: el mundo circundante en el que objetivamente nos las tenemos que ver con los objetos (*Umwelt*), el mundo social compartido intersubjetivamente con otros (*Mitwelt*) y el

¹⁵⁹ Cf. Volpi, 1984: 176-17 y Volpi, 1994: 198ss.

mundo personal de mis vivencias subjetivas (*Selbstwelt*)¹⁶⁰. Los griegos y, sobre todo, Aristóteles tenían una visión muy clara de este fenómeno consistente en tratar con las cosas y hablar con los otros.

El aspecto más interesante de esta asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico: la alteración de la jerarquía de estas tres actitudes. La *theoria*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no es considerada la actitud preferente del hombre. Ahora, la *praxis* se eleva a estructura ontológica fundamental del ser-ahí, mientras que la *poiesis* y la *theoria* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del ser-ahí que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*). En las lecciones del semestre de verano de 1923 ya se afirma con rotundidad que «el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la *praxis*; en un sentido más amplio, en el cuidado»¹⁶¹.

Esta distinción entre *poiesis* y *praxis* va a jugar un rol decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el período de Marburgo. La *poiesis* es aquella actividad orientada hacia la producción de artefactos y definida por la univocidad de un plan previamente diseñado: qué material utilizar, qué forma imprimirle, a qué uso está dirigido, etc. La *praxis*, en cambio, se inscribe en una esfera de relaciones sociales preexistentes, caracterizada por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas¹⁶². Pero precisamente esa

¹⁶⁰ Cf. PIA: 253-261 y 267-268.

¹⁶¹ GA 63: § 5, 27.

¹⁶² En la actualidad, se podría hablar de la *poiesis* en términos de acción racional y técnico-instrumental con arreglo a fines y de la *praxis* como acción comunicativa en el marco de relaciones intersubjetivas.

ambigüedad, que en un principio nos llevaría a pensar en la fragilidad del ser humano, abre un espacio de libertad y autodeterminación. Vamos a ver cómo la estructura misma de la ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *poiesis* y *praxis* e interrogarnos por la naturaleza de esa reapropiación. Si como sugiere el lenguaje cotidiano hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etc.), ¿existe una unidad a partir de la cual esta diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá positivamente, afirmando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por vía de una analítica existencial. El ser-ahí deviene, de este modo, el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) que, a nuestro juicio, se sustenta en la distinción *poiesis-praxis* del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*¹⁶³.

El análisis de la existencia humana arranca del mundo cotidiano, en el que el ser-ahí se encuentra con las cosas y los otros, inmerso en un plexo de referencias que conforman una totalidad significativa. Ese mundo cotidiano no es otro que el mundo circundante, que en primera instancia se manifiesta como correlato del mundo del trabajo (*Werkwelt*). *Werken*, en griego, es *poiein*. El mundo cotidiano es el mundo de la

¹⁶³ Cf. Taminiaux, 1989: 153-155. Evocando la gestación de la ontología fundamental, Heidegger escribió una carta a William Richardson en la que reconoce que «el renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular el capítulo noveno de la *Metafísica* y el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*) me permitió ver que el *aletheuein* consiste en descubrir y caracterizar la verdad como desocultamiento» (Richardson, 1974: xi-xii). Cabe presumir que el descubrimiento de la verdad como desocultamiento va a la par con el descubrimiento de la específica función desocultante de los tipos de actividad de la *poiesis* y de la *praxis*.

poiesis. Evidentemente, un mundo público en el que actuamos con circunspección práctica. El ser-ahí, instalado en ese mundo, vive de forma impropia. A partir de una reflexión óptica sobre el modo de ser de los entes que pueblan el campo de sus preocupaciones acaba por aprehender el mundo en términos de ser-a-la-vista. Una manera de ver y tratar con las cosas inherente a la misma actividad productiva de la *poiesis*. El error de los griegos, como repite Heidegger en estos años de Marburgo, consiste en pensar el ser como presencia y, por tanto, subordinar la manifestación de los entes al *logos* apofántico del entendimiento humano¹⁶⁴. Sin embargo, resulta paradójico que, para superar esa limitación de la ontología griega, Heidegger recurra a la exégesis de otra actividad prototípicamente helena: la *praxis*, sobre la que Aristóteles también meditó en los mismos textos indicados arriba.

La *praxis* remite directamente al hombre que posee la capacidad de fabricar y producir. Este rasgo dinámico de realización de la *praxis* humana, la *dynamis*, se opone a la actualidad de lo ya producido, la *energeia*¹⁶⁵. Con ello, se establece una distinción jerárquica por la que la *praxis* gobierna a la *poiesis*: «la reflexión de por sí nada mueve, sino la

¹⁶⁴ Este carácter derivado de la proposición respecto de la verdad originaria y, por tanto, el carácter derivado del conocimiento teórico respecto del conocimiento práctico ya se analizó en el apartado 2.2.2. La idea básica, recurrente en el análisis del mundo circundante de *Ser y tiempo*, es que la comprensión de los entes parte de cierto estado de familiaridad con el mundo, que no implica o requiere un ver teóricamente (cf. SuZ: § 18, 85-88 / SyT: 111-114).

¹⁶⁵ Cf. GA 22: § 61, 179-182. Estas dos determinaciones ontológicas fundamentales de la posibilidad (*dynamis*) y de la realidad (*energeia*) ocupan, como mostraremos en el apartado 5.2.3.3, un lugar central en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, pues dan paso a dos modos de existir: en propiedad o en impropiidad.

reflexión por causa de algo y práctica»¹⁶⁶. ¿Cuál es esa causa final? La acción del hombre mismo que delibera con prudencia. Y si ahora nos situamos en el contexto del análisis de los utensilios de *Ser y tiempo*, cabe formular una pregunta análoga: ¿cuál es la instancia última a la que están referidos los útiles? «El ‹para-qué› (*Wozu*) primario es un por-mor-de (*Worum-willen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del ser-ahí»¹⁶⁷. Un esquema de argumentación en sintonía con el anterior, por el que se concede al ser-ahí la primacía sobre los entes producidos. De suerte que podemos considerar la expresión ‹el ser-ahí existe por mor de sí mismo› como una transposición de la teoría de la *praxis*. Con ello, la ontología fundamental se edifica sobre los cimientos de la *praxis*, entendida como la libre trascendencia del ser-ahí que comprende el ser en la medida exacta en que vive resueltamente. Este movimiento de individuación, que emana de la conciencia de la caída en el ‹uno›, habilita el tránsito de la existencia impropia a la propia. Parecen existir, pues, indicios más que fehacientes de que la caracterización del ser-ahí y sus estructuras fundamentales se mueve en la órbita de una reinterpretación ontológica de la ética aristotélica¹⁶⁸.

5.2.3.2 El ser-ahí y la *praxis* aristotélica

La interpretación de las estructuras del ser-ahí, al amparo de la comprensión aristotélica de la *praxis*, evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles, sin menoscabo del reconocimiento de las

¹⁶⁶ EN VI 2, 1139b1-2.

¹⁶⁷ SuZ: § 18, 84 / SyT: 110.

¹⁶⁸ Cf. Volpi, 1994: 202 y Taminiaux, 1989: 134.

diferencias existentes entre ambos pensadores. El mismo Heidegger declara que la razón práctica es una ontología de la vida humana y mantiene la validez de la equivalencia entre ser-ahí y *praxis*. La tesis de que la comprensión de la estructura práctica del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en la *Ética a Nicómaco*, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos, que a continuación trataremos de perfilar.

En el contexto de la ciencia práctica (*episteme praktike*), término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento (*kinesis*). «La vida es acción (*praxis*), no producción (*poiesis*)»¹⁶⁹. La *praxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bios*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se hace defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras de la temporalidad y de la realidad. «Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que su naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados»¹⁷⁰. Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento. Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber. Los conocimientos de las ideas en sí, sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos. Pero éstos no son operativos

¹⁶⁹ Pol. I 4, 1254a5-6. En la *Ética Eudemia* se afirma abiertamente que la *praxis* es *kinesis tou bios* (cfr. EE II 3, 1220b27).

¹⁷⁰ EN X 8, 1178b34-36.

en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de la cultura y de la sociedad. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnosis*), sino la acción (*praxis*)»¹⁷¹. La *praxis* ocupa el verdadero centro de la reflexión ética. La *praxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *logos* que la orienta y perfecciona. La *praxis* con *logos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad. «Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros»¹⁷².

Este *logos* no procede de una simple contemplación de verdades más allá del tiempo y al otro lado del mundo. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento¹⁷³. La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *praxis*. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zoon politikon logon echon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio (*phronimos*) quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, quien es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonia*), finalidad última de una vida realizada plenamente¹⁷⁴. Este

¹⁷¹ EN I 3, 1095a6.

¹⁷² EN IX 9, 1169b16-18.

¹⁷³ Cf. EN I 3, 1095a1-7.

¹⁷⁴ Cf. Volpi, 1994: 205.

modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *praxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *praxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *praxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *praxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre, como la existencia propia de Heidegger, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Al convertirse la realidad humana en *praxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *logos* y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.

Con todo, la apropiación de los conceptos de *phronesis* y de *praxis* es selectiva y se somete a un proceso de ontologización que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger¹⁷⁵. Heidegger recurre a estos dos conceptos en su crítica de la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre efectúa sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etc. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phronesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del ser-ahí.

Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El ser-ahí humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. Es un ente fáctico, que en cada caso debe decidir

¹⁷⁵ Cf. Sadler, 1996: 148s.

sobre las posibilidades existenciales a su alcance, muy especialmente en el sentido práctico de optar por las formas y modalidades de su propia autorrealización. Como advierte Aristóteles, el ser humano es el ente que tiene que decidir¹⁷⁶. Sólo cuando asume de modo consciente esa responsabilidad se le brinda la oportunidad de una existencia auténtica. Incluso la no ejecución de sus posibilidades viene precedida por un no-querer-tomar-una-decisión. Evasión que, como hemos visto, conduce inexorablemente a la caída en un estado de impropiedad. En cambio, la existencia del ser-ahí alcanza su máxima cota de autenticidad si, escuchando la voz de la conciencia, asume la necesidad de decidirse resueltamente desde la proyección de sus propias posibilidades.

A partir de la interpretación ontológica de la estructura práctica del ser-ahí, Heidegger traza una serie de conclusiones presentes y operativas a la hora de diseñar la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. En primer lugar, contra el privilegio metafísico del presente y de la presencia, Heidegger aboga por la prioridad del futuro, implícito en cada toma de decisión que afecta al discurrir de la existencia humana. Esta unidad que sostiene la estructura autorreferencial del ser-ahí en el cuidado es tematizada y conceptualizada de acuerdo con la idea de que el ser-ahí no es algo plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura. Estructuralmente posee una capacidad que le permite sobrepasar los confines del presente y abrirse a las dimensiones temporales del futuro, horizonte de la proyección de posibilidades, y del pasado, contexto inevitable de esas mismas proyecciones¹⁷⁷. Precisamente porque el ser-ahí se comporta en un sentido práctico decidiendo sobre su ser, se proyecta

¹⁷⁶ Cf. EN VI 5, 1140a26.

¹⁷⁷ Cf. Volpi, 1992: 108.

de manera constante hacia el futuro. También para Aristóteles, tal como enseña la *Ética a Nicómaco*, la deliberación y la decisión han de ver con el futuro¹⁷⁸.

En segundo lugar, al ser-ahí le va en cada decisión su ser, es decir, el ser que está en juego es el específicamente suyo. Aquí sospecho que Heidegger se inspira en el autoconocimiento que proporciona la *phronesis*¹⁷⁹. En tercer lugar, se establece una diferenciación radical entre la constitución ontológica del ser-ahí en su comportamiento práctico y aquellos entes que no son del mismo modo de ser que el ser-ahí. Ello le lleva a afirmar la prioridad óptica y ontológica del ser-ahí y a criticar subsiguientemente la infundada radicalidad con la que la metafísica diferencia entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo al no tener una comprensión adecuada de la estructura fundamentalmente unitaria de la vida humana.

Y, en cuarto lugar, la determinación práctica del ser del ser-ahí implica un rechazo de la teoría tradicional de una autoconciencia reflexiva, concebida como el conocimiento que obtenemos del yo a través de un ejercicio de introspección. La identidad del ser-ahí no se puede construir al margen de sus disposiciones afectivas y de sus relaciones con el mundo de las cosas y de los hombres. Con ello Heidegger marca una distancia respecto de las categorías objetivas dominantes en las doctrinas metafísicas de la conciencia. La radicalización de la *praxis*, liberándola de las acciones particulares y reformulándola en parámetros ontológicos, le permite retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria y fundamental del cuidado del ser-ahí. Aquí se hacen evidentes las

¹⁷⁸ Cf. EN VI 9, 1142b5-6.

¹⁷⁹ Cf. EN VI 8, 1141b3034. En el siguiente apartado 5.2.3.3 se realiza una exposición más detenida de esta vinculación aristotélica de Heidegger.

diferencias entre Aristóteles y Heidegger. Mientras en el primero la comprensión práctica de la vida humana representa una forma concreta de comprensión que entra en juego con otras como la física, biológica o psicológica, en el segundo estas condiciones prácticas expresan la constitución ontológica del ser-ahí mismo y, por tanto, preceden inevitablemente a cualquier acción.

5.2.3.3 El cuidado y la *phronesis*

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece sobre todo a la prioridad otorgada al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *epistémé* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan de una elevada sagacidad y siempre exigen una decisión¹⁸⁰. He aquí el problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética y que le coloca ante el dilema del saber qué hacer y cómo obrar correctamente en cada caso¹⁸¹.

¹⁸⁰ Resulta evidente que la prudencia, al limitarse a los casos individuales, no es ciencia. Se opone, de este modo, al intelecto que establece definiciones universales (cf. EN VI 8, 1142a25-26).

¹⁸¹ Cabe recordar que la ética forma parte de la política y que, por ello, la característica considerada específicamente humana desde Aristóteles se resume en la sentencia *zoon politikon*. De acuerdo con el pensamiento griego, la capacidad humana de organizarse políticamente permite, por un lado, liberarse de las cadenas de las

Este saber ético no apunta hacia el establecimiento de normas de comportamiento universales y permanentes, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. Como se trata de un conocimiento que dirige la actividad, podremos pensar en aquello que los griegos llamaban *techne*, el saber o la habilidad del artesano que sabe cómo fabricar un utensilio. ¿Hay una similitud entre el hombre que hace de sí mismo aquello que debía hacer y el artesano que actúa a partir de una intención y de un plan que ha concebido primero? A este nivel las similitudes son palmarias, ya que ni lo uno ni lo otro son un saber abstracto, sino un saber práctico formado a la medida de los objetivos concretos¹⁸². Sin embargo, nadie puede ignorar las diferencias entre ambos saberes. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética del saber que se tiene para fabricar algo. Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional,

necesidades naturales y, por otro lado, está en oposición directa con el tipo de asociación natural basado en la unidad doméstica y la familia. El desarrollo de la ciudad-estado significa que el hombre recibe, junto a su vida privada, una suerte de segunda naturaleza, su *bios politikos*. Un *bios politikos* que apunta explícitamente al reino de los asuntos humanos, anclados en la acción (*praxis*) y en el habla racional (*logos*). De ahí la doble afirmación de que la naturaleza humana es *zoon politikon* y *zoon logon echon*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia: el privado y el público. Se establece así una aguda distinción entre lo que es de su propiedad y lo que pertenece a la comunidad. No es simplemente una teoría de Aristóteles, sino un hecho histórico que la fundación de la *polis* viene precedida por la destrucción de todas aquellas comunidades humanas organizadas en torno al parentesco. El análisis de las repercusiones de esta división público-privado queda magníficamente retratado en el libro de Hannah Arendt, *La condición humana* (cf. Arendt, 1958: 7-21).

¹⁸² Cf. Gadamer, 1993: 85-86.

que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro. El sujeto de la *phronesis* se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.

La *phronesis* tiene como meta la acción humana, mientras que la *techne* se cierne sobre la producción. Esta diferencia aristotélica entre actuar y producir ha entrado a formar parte del discurso ético. El éxito ético o moral no responde a la aplicación de una técnica determinada. Sólo se logra a través de la acción misma. La *phronesis* no está sometida a normas lógicas apodícticas, sino que se mueve en el contexto de situaciones siempre abiertas. La lógica del saber científico (*episteme*) se muestra indiferente frente a la situación. El saber práctico (*phronesis*), en cambio, siempre es empírico, ligado a las respuestas que en cada momento hemos de dar en los casos reales. Aquí no tienen cabida leyes aprióricas del conocimiento. Precisamente este nexo insustituible entre la *phronesis* y la experiencia de la vida se convierte en Heidegger en el patrón de su análisis del cuidado. Éste tampoco se deja deducir a partir de principios trascendentales, ya que es una virtud que se va adquiriendo en el transcurso de la vida fáctica de cada uno.

Nos parece que Heidegger le asigna al cuidado unas capacidades de decisión en cierta medida análogas a las de la prudencia aristotélica¹⁸³. ¿Qué ocupa el centro de reflexión de la prudencia y del cuidado? El ser-ahí mismo. ¿Cuál es la naturaleza de la prudencia? «El ser capaz de

¹⁸³ Más tarde, cuando el ser-ahí ya no sirva de base a la ontología fundamental, Heidegger eliminará sistemáticamente toda rasgo práctico para acabar hablando de la esencia ex-tática del hombre, ese estar como fuera de sí e implantado en la verdad del ser. Postura prototípica de la *Kehre* de la *Carta sobre el humanismo*, por la que el hombre ya sólo habita en el claro del ser y se convierte en su pastor (cf. BH: 321-324).