

HACIA UNA CULTURA POSTFILOSÓFICA; LA CALEIDOSCÓPICA HERENCIA HEIDEGGERIANA

El gran viraje en el joven Heidegger: el abandono de la metafísica de la fuga del mundo por la ontología de la facticidad.

Manuel Alejandro López
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 26-08-12

Aceptado: 15-11-12

Resumen: Desde que Heidegger nos dejara, sea el vértice del mundo que escrutemos, todos los pensadores, legatarios de su obra, están bajo el sortilegio del patrocinio de ese pensar primigenio anterior a la disolución del *logos* en sus especializaciones. A lo buscado y preguntado Heidegger le dio el nombre de *Ser* y, durante toda una vida filosófica, planteó una y otra vez esta única pregunta. El presente ensayo destacará esta ubicua presencia del ser como tema recidivante, si bien con enfoques diferentes en función de sus diversas coyunturas vitales. En esta primera parte, podemos encontrar un primer viraje, quizá el más importante, en el que el abandono de la metafísica *sub specie aeternitatis*, da paso a una “metafísica” de la facticidad, la temporalidad y la historicidad.

Palabras-clave: Ser; diferencia ontológica; (post)metafísica; *Lichtung* (espacio abierto); *aletheia* (desocultamiento); *Ereignis* (evento); (post)humanismo; *Da-sein*; cuidado (*Sorge*); ámbito de la “propiedad”; poesía.

Abstract: Ever since Heidegger left us, wherever we look at, all thinkers, heirs of his work, move under the spell of what he defined as original thinking, a thinking that precedes the dissolution of logos into its specializations. What was searched and asked was called Being. For a whole philosophical life, he posed once and again that single question. The current essay will underline this ubiquitous presence of being as a recurring topic in his work, framed differently

depending on Heidegger's life situation. In this first part we can find a first turn, perhaps the most important one, where the abandonment of metaphysics sub specie aeternitatis gives way to a "metaphysics" of inquiry into facticity, temporality and historicity.

Key-words: Being; ontological difference; (post)metaphysics; *Lichtung* (clearing); *aletheia* (unconcealment); *Ereignis* (event); (post)humanism; *Da-sein*, care (*Sorge*); realm of "property"; poetry.

A modo de proemio: el Ser y el hombre en la obra de Heidegger, tarea abierta.

Aún oímos el sonido del silencio, valga el oxímoron, desde que en 1976 muriera en Messkirch, donde había nacido, Martin Heidegger. Y no es sólo que su falta nos deje un poco más solos de lo que ya nos sentimos en el vacío sideral, a todos y a cada uno de nosotros (más bien el foro adecuado donde residencia el sentimiento de soledad es ese espacio interior insondable –verdadero *leitmotiv* del presente ensayo– que es el *sí mismo* de cada uno), sino, más bien, nosotros, los legatarios de su obra, quedamos aún bajo la impresión de haber tomado contacto con un pensamiento excepcional que se nos antoja fuera de todo tiempo (¡Ay, el dulce e inveterado anhelo de eternidad de la Filosofía!) o, mejor, que nos transporta a los orígenes mismos del propio pensar del hombre, en toda su prístina pureza. La "magdalena proustiana" que es la herencia heideggeriana, con su olor y su sabor añejo, nos transporta, efectivamente, no a los orígenes mismos de la filosofía en cuanto tal, sino a su fuente matricial anterior, un pensar primigenio todavía virgen y ajeno al prurito taxonómico posterior a la disolución del *logos* en sus diferentes disciplinas¹. En Heidegger está, en este sentido, toda la maravillosa metafísica, en el instante de su florecimiento, pero también en el instante de su enmudecer o, podemos decirlo también, en el instante en que ella "se abre" a otra cosa. Si aún oímos el sonido del silencio no es porque un tiempo hubiera en que auscultáramos la algazara de abundantes voces alegres que la realidad puede ofrecernos cuando la cuestionamos. Nunca algazara de respuestas hubo, ni durante la vida de nuestro autor, ni durante la vasta y extensa interpretación que hace de la tradición filosófica, ni durante el ulterior ejercicio del pensamiento en sus epígonos, críticos o continuadores,

[1] "Quizá la cercanía al ser podía apreciarse mejor en los albores de la filosofía, cuando el pensamiento aún no se expresaba en prosa, sino en poemas e himnos litúrgicos. Cuando aún no se había desplegado el platonismo, ni la filosofía se había constituido como ciencia, ni había tenido lugar la escisión entre Lógica, Poética y Retórica [...] Quizá por eso occidente vuelva los ojos a la sabiduría oriental ¿Por qué la filosofía occidental se ha centrado tanto en el método, que es, en definitiva, técnica, y se ha desplegado mucho más según su dimensión epistémica que según su dimensión sapiencial? ¿No ha hecho lo contrario la sabiduría oriental, y no es eso lo que los occidentales buscan en ella?" J. Choza, "Lectura de la Carta Sobre el Humanismo de Heidegger", *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 32, 2004, pp. 37-82, p. cit. 66 y 67.

que tienen ya para siempre el epíteto indefectible de “post-heideggerianos”. Su pasión, condenada al silencio ineluctable, y que nos ha dejado en herencia, era la pasión por el preguntar, no por ofrecer respuestas. A lo buscado y preguntado le daba el nombre de *ser* y durante toda una vida filosófica planteó una y otra vez esta única pregunta por el ser. Filosóficamente, el pensamiento de Heidegger viene de lejos, de la misma noche de los tiempos; sus interlocutores predilectos fueron Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, el maestro Eckhart, Hölderlin, Kant o Nietzsche, con los que se manejaba como si fueran sus coetáneos, entendiéndolos o creyendo entenderlos mejor de cómo ellos mismos se entendieron. Y cuando hace uso de sus héroes intelectuales favoritos, no lo hace si no es para ayudarse de ellos para plantear la pregunta que tanto le obsesionó y arrebató, a saber, la pregunta por el ser, cuyo *sentido* no es otro que el de devolver a la vida su misterio, que en la época moderna (pleamar del *desencanto del mundo*, dicho en términos weberianos) amenaza con desaparecer. Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser. Su recapitulación de las distintas maneras con las que el ser se ha entendido (que viene a objetar que básicamente han sido todas la misma, afectadas y preñadas todas ellas en su concepción, *velis nolis*, sépanlo o no, por el embrujo del “largo error de la metafísica” —dicho *more nietzscheano*— o del olvido del ser —*more heideggeriano*—), la historia del ser que nos ofrece parece, *prima facie*, oponer la absoluta historicidad del ser mismo a la tesis fundacional de la metafísica occidental: entender el ser como pura *presencia*. Pero responder con “movilidad” e “historicidad”, frente a la “presencia” y “estaticidad” en la respuesta a la pregunta por el ser, constituiría no haber entendido el replanteamiento de nuestro autor en la cuestión del ser, desposeyéndola de su más genuino y radical sentido, a saber: pensar el ser como verdad fuera del ámbito representativo de la metafísica. La obra de Heidegger ha insistido de innumeradas maneras diferentes en el carácter de ocultamiento, retracción, retirada o ausencia constitutivas del ser mismo. La celeberrima *diferencia ontológica*, expresión que hizo suerte en la recepción de la obra heideggeriana, es la forma canónica de sancionar tal ocultamiento del ser en la *patencia* de los entes; el pensamiento pre-metafísico, un pensamiento alternativo proveniente de los orígenes mismos del pensar (postmetafísico sería la calificación más pacífica y que ha encontrado cierto consenso en las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo tales como la hermenéutica, el neopragmatismo, el post-estructuralismo, la filosofía post-analítica y un largo etcétera), ha de “responsabilizarse”² de ese acontecer no representable que es

[2] Más adelante veremos el uso ubicuario, por parte de Heidegger, de expresiones con connotaciones morales a primera vista, pero que han de entenderse no como categorías éticas sino, más bien, ontológicas, o, aún mejor, *existenciarías*, en tanto en cuanto a través de ellas el autor lleva a cabo la analítica existencial del hombre en tanto que *Dasein* (*ser-ahí*) en *Ser y Tiempo*, para pasar en el último Heidegger a un lenguaje “poético”, más original aún que la ontología, que se haga cargo de recordar el olvido del ser.

la retirada del ser en la presencia de la realidad. En este sentido, no es baladí la tendencia progresiva durante toda la trayectoria intelectual del filósofo de Messkirch, elevada al paroxismo en sus escritos postreros, consistente en sustituir el término ser (dejado en manos de la metafísica, al igual que la noción de verdad, que, de tan ligada a la tradición de la filosofía occidental, apenas sirve de ayuda para referirse al acontecer de lo desvelado) y encomendando a palabras tales como *Lichtung* (claro, espacio abierto, iluminación), *Unverborgenheit* (*aletheia*, desocultamiento, desvelar) o *Ereignis* (acontecimiento, evento) la tarea de recoger lo que la noción de ser sólo ambiguamente expresa. El ser no puede ser pensado como un objeto del que quepa tener una representación adecuada, porque no se muestra como una situación objetiva. De ahí la preferencia de Heidegger por los adjetivos que hacen referencia a lo “abierto” y “libre” para calificar el ámbito del ser, lo mismo que la idea de *Lichtung*, lugar claro y despejado: son palabras que aproximándose a la metáfora, no implican el compromiso determinativo del pensamiento metafísico racional. Para nuestro autor, toda su obra no rebasó nunca el estado propedéutico, liminar, siendo que la cuestión del ser sólo puede ser preparada, abierta como cuestión, y nunca positivamente respondida.

Si hay una tesis incontrovertible que defiende Heidegger durante todo su recorrido intelectual (si bien cada vez más explicitada en sus últimos escritos tras el llamado, por los “exegetas oficiales”, *Kehre*, –giro–) es la consistente en la absoluta pertenencia del hombre al ámbito abierto del ser. Desde la idea de *Ser y Tiempo* del hombre como aquel ente que “le va” el ser hasta la posterior reinterpretación de la *ex-sistencia* como pura exposición o apertura al espacio de iluminación en que toda realidad se encuentra, la constante del pensamiento heideggeriano es el hombre como lugar o experiencia del ser. La postura fuera de la tradición humanista de la que se desmarca Heidegger (el Humanismo aún está bajo el sortilegio de la metafísica; ya veremos más adelante si su postura es antihumanista o cómo se define él al respecto de este debate) hay que entenderla como el rechazo a todo intento de fundar el hombre sobre sí mismo y de comprender la realidad a partir de las capacidades o propiedades humanas. Que el hombre sólo es hombre a partir de su radical extroversión hacia el ser y, por ende, a partir de la “presencia” del ser en él, es la idea predominante en nuestro autor. Heidegger, que comienza como filósofo católico, acepta el desafío de la modernidad: desarrolló la filosofía de un ser-ahí (*Dasein* –hombre–) que se halla bajo un cielo vacío y bajo el poder de un tiempo que lo devora todo, de un hombre arrojado y capaz de proyectar a la vez su propia vida. Dio origen a una filosofía que interpela al individuo en su libertad y responsabilidad y, que en grado sumo, toma en serio la muerte. Si en un principio, en el llamado primer Heidegger³, la exis-

[3] Exegetas de la obra heideggeriana de los años cincuenta y sesenta, como K. Löwith o W. Schulz,

tencia humana, por el mantenimiento del esquema trascendental, parecía ser el polo dominante, tras la *Kehre*, el segundo Heidegger acentuará la primacía del ser, pero ambas ideas están intrínsecamente relacionadas en la medida en que el ser, o el poder de manifestación del ser, tiene necesidad del hombre y, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que está en el ámbito abierto de manifestabilidad del ser. Visto desde el hombre, el ser es lo absolutamente indisponible para su voluntad de dominio o para su capacidad de objetivación; todo intento de captarlo, llega ya demasiado tarde. La atribución de la *Lichtung* tanto al hombre como al ser no es paradójica, sino exponente de la peculiar y difícilmente expresable relación entre el hombre y el ser. Precisamente porque el ser no supone un algo, un ente o una cosa (el ser no ha de cosificarse ni reificarse) que estuviera más allá de la experiencia de los entes, sino el iluminar que se oculta al hacer que las cosas sean, el ser no acontece en un ámbito para sí, separado de todo ente, sino que necesita de éste. Y necesita especialmente de aquel ente que, como *Da-sein*, es el lugar en el que la iluminación acontece. En el “es” del lenguaje humano es donde los entes se muestran en cuanto entes, donde, por ello, el ser y la diferencia ontológica advienen a la presencia. Este idiosincrásico carácter del ser hace que la ex-sistencia humana sea susceptible de ser vista como ejerciendo una labor de guardián o de “pastor del ser”. Esta particular relación entre ser y hombre, trata Heidegger de comprenderla en sus últimos ensayos mediante la noción de *Ereignis* (como evento o acontecimiento apropiador). Con esta palabra esquivamos el trillado esquema sujeto-objeto propio de la modernidad, recogiendo el sentido del pensamiento de este “evento” que se da cuando se produce el salto (*Sprung*) fuera de las representaciones metafísicas del hombre como sujeto racional y del ser como objeto y fundamento. El significado de *Ereignis*, como siempre, es aprovechado por Heidegger en su raíz etimológica (*eigen* –propio-) para expresar el peculiar movimiento de mutua apropiación entre hombre y ser, esta co-pertenencia en que ambos están religados.

impusieron la división entre el primer y el segundo Heidegger. Dicha división ya no es pacífica y no es mantenida por la crítica de los ochenta y los noventa, que tiende más a señalar la unidad y continuidad de toda la obra del filósofo (como en el italiano G. Vattimo o, en España, en Ramón Rodríguez García, verbigracia). Una de las tesis de fondo del presente ensayo será defender esta ubicua presencia del ser como tema recidivante de su filosofar durante toda su peripecia intelectual y vital, si bien enfocado de cuatro maneras diferentes, que, no estando seguro de que sea legítimo calificar como etapas, me conformo más bien con sugerirlas y calificarlas como meras coyunturas histórico-existenciales disímiles, a saber: una primera coyuntura iniciática de pensamiento metafísico-católico, una segunda metafísica “intramundana” (que coincidiría con el Heidegger de *Ser y Tiempo*), otra que, sin dejar de ser metafísica, pasa también a ser comprometida políticamente (recogiendo su inicial entusiasmo, y ulterior postergación, por el régimen nacionalsocialista) y, por último, el Heidegger del pensar como superación de la metafísica (que coincidiría con el segundo Heidegger canónico oficial). Lo veremos si eres tan amable de acompañarme en la lectura.

Primera escaramuza: el sí mismo en el pensamiento premoderno y posmoderno. La recepción de la interioridad agustiniana en Heidegger.

Por todo lo dicho, hay una antropología, un concepto filosófico de qué sea el hombre, implícita durante todo el recorrido del pensamiento heideggeriano (dibujándose primeramente con trazos más finos en su “analítica existencialista” del *ser-ahí*, para trazarlos más gruesos y esotéricos en los últimos escritos –girando todos en torno a la idea de *La Carta sobre el Humanismo* del hombre como pastor del ser⁴). No es que haya una imbricación indisoluble entre ontología y antropología, es más bien que, cada vez con más ímpetu, el llamado por sus paisanos “mago de Messkirch” trata de llegar a un pensar esencial, radical por lo que de retorno al origen tiene, antes de las diversas bifurcaciones epistémicas tras la consolidación del paradigma onto-teo-lógico con la aparición de la metafísica socrático-platónica. No hay un discurso filosófico sobre el hombre que no sea, a su misma vez, un discurso filosófico sobre el ser, y también la inversa es pertinente. Podemos entender la obra del autor que nos ocupa dentro del contexto más amplio de la crisis del proyecto ilustrado acontecida en el siglo XX, en el que se va percibiendo cada vez, con más diáfana claridad que en el XIX, que lo que se venía llamando razón universal (desde la aparición y consolidación del discurso de la *Aufklärung* en el XVII y el XVIII) correspondía, más bien, al modo de ejercerla según el paradigma onto-teo-lógico (o judeocristiano, o greco-ilustrado; dicho paradigma, como el ser en Aristóteles, se dice de muchas maneras). Se resuelve también que es tarea y *factum* de nuestro tiempo pensar esa diferencia y que la razón pueda ejercerse de otros modos, generando, tal vez, nuevos paradigmas que cancelen la hegemonía triunfante de lo epistémico. Dicho heideggerianamente, a esta tarea intelectual se vio “arrojado” nuestro pensador, cuyo *terminus a quo* fue la fe católica que, cada vez más, creyó indisoluble de las formulaciones dogmáticas elaboradas según el paradigma onto-teo-lógico, de modo tal que en el recorrido de su trayectoria filosófica “se replegó sobre esa interioridad cuyo carácter insondable había aprendido en Agustín y en Kierkegaard, y buscó cauces en la teología negativa en diálogo con Barth y Bultmann”⁵. El camino de la interioridad (sede del sí mismo de cada hombre) fue abierto para el pensamiento Moderno a través de las *Confesiones* agustinianas, si bien hay conatos anteriores como pueden ser el autoconocimiento socrático-délfico, la ética estoica o la definición de persona que nos brindó Boecio. El proceso de descubrimiento y encuentro consigo mismo lo describe Agustín en las *Confesiones*, donde el de

[4] M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 57.

[5] J. Choza, *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 117 y 118.

Hipona pretende dar cuenta de sí mismo, de cómo se ha encontrado después de haberse perdido. El enfoque existencial está, pues, muy presente, cosa que no acontece en Descartes o Kant, donde la historia personal, la biografía del autor, no tiene ninguna función heurística. Heidegger descubre en Agustín el modo más radical y profundo de habérselas uno consigo mismo. Agustín encuentra que le va la eternidad y la existencia en su vida, como al *ser-ahí* heideggeriano le va su ser en ese extático ser-en-el mundo, ese habérselas con lo ente, que la noción de ex-sistencia recoge y recopila. Heidegger descubre (y reinterpreta) en el libro X de las *Confesiones* los fundamentos e instrumentos de su ulterior análisis existencial de la condición caída de la existencia humana. La interioridad que viene a descubrir Agustín no es la *res cogitans* de Descartes, ni la razón de Kant, ni la reflexión de Hegel, y esto es así porque la razón de la filosofía moderna prescinde del sujeto empírico, del yo concreto, para ocuparse de cómo conoce la razón y de cómo actúa moralmente el ser humano. La razón moderna, identificada con el yo, con la conciencia, con el *ego cogito* fagocitador de lo real, busca en sí misma las claves del conocimiento de la realidad, dando por sentado que entre la razón y lo real hay un encaje isomórfico exacto, prescindiendo de toda dimensión existencial. Heidegger puede decir que Descartes supone una reducción respecto al planteamiento agustiniano, lo mismo que Kant o Hegel, y esto es así porque Agustín no apela al pensamiento o a la razón, sino a su vida, a su existencia, a los quehaceres que le atribulan. Heidegger tiene razón al señalar que son reductivas las versiones modernas de San Agustín, y lo son desde el punto y hora en que tienden a interpretar la interioridad en sentido racionalista, tomando la parte por el todo, en una suerte de falaz sinécdoque. Agustín amplió las versiones socráticas y estoicas de la interioridad, brindando a Heidegger una panoplia de descripciones sobre el yo, el sí mismo, la vida o la existencia en tanto que proyecto, que no había preocupado a Descartes, Kant o Hegel como para hacer de ello el tema de sus elaboraciones filosóficas. Tras Dilthey, Nietzsche, Weber o Husserl, y en concomitancia con Sartre, la época de Heidegger y sus inquietudes intelectuales iban en otra dirección: el siglo XX lleva a cabo una recepción del sentido agustiniano de la interioridad en clave existencial. Podemos ver en la interioridad del pensador de Hipona un precedente de la “analítica existencial” que llevó a cabo Heidegger, aunque con motivaciones epocales y personales heteróclitas del uno respecto al otro. Para Heidegger, la altura máxima a la que el hombre está destinado no es la de ser sujeto, la de ser déspota de lo ente, sino, como se ha indicado, la de ser pastor, vecino y guardián del ser⁶, y, dando la razón a los que diluyen la diferencia entre un primer y un segundo Heidegger, esta expresión, fruto granado del pensamiento heideggeriano tras el “giro”, viene a significar, *mutatis mutandis*,

[6] Ver M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 57 y ss.

lo mismo que decía en *Ser y Tiempo* acerca de experimentar la existencia extática como “cuidado”. Para Heidegger, más dignidad que en ser un fin-para-sí mismo, en ser sujeto, la hay en acoger el ser, en tenerlo a su cuidado, en darle esplendor mediante y en el lenguaje. Llegando a la raíz ontológica de este problema de encubrimiento y descubrimiento de esa dignidad, Heidegger titubea a la hora de establecer una continuidad o discontinuidad entre los humanismos de la historia de occidente y el humanismo que él propone cuando Europa, en los años cuarenta, acaba de salir de la mayor hecatombe que jamás pudo provocarse a sí misma. Ese olvido de la verdad del ser que en *Ser y Tiempo* se llamó “caída”, no con un sentido religioso-moral, sino ontológico, significa que el vínculo esencial del hombre con el ser ha quedado distorsionado, roto o diferido. El modo correcto e incorrecto de ese vínculo, que Heidegger denomina “propiedad” e “impropiedad”, respectivamente, tampoco se entiende en un sentido moral-existencial, como sí lo hacía Agustín en el sentido de haberse encontrado a sí mismo después de haberse extraviado en su relación con el Dios que acoge dentro de sí (en esta relación con Dios encontramos la existencia auténtica del hombre agustiniano), por el contrario, el de Messkirch también entiende estas consideraciones en sentido ontológico.

Filosofar iniciático metafísico-cristiano. Armándose con la lógica.

Martin Heidegger procede del ambiente católico de una ciudad pequeña, Messkirch, a medio camino entre el lago de Constanza y el Danubio. Nace en 1889, hijo de un sacristán de la iglesia católica de San Martín de Messkirch, siendo que su padre Friedrich, que trabajó largas épocas de tonelero, murió en 1924, viendo cómo su hijo rompía con el catolicismo sin poder, en cambio, conocer su éxito y gloria filosófica. Su madre, mujer también muy piadosa, hija de unos granjeros poseedores de tierras en feudo de un convento cisterciense, murió en 1927 (se conoce la anécdota que cuenta que Martín depositó en el lecho de muerte de su madre un ejemplar de *Ser y Tiempo* utilizado por él, que acababa de ser publicado). Martín interrumpió su preparación al sacerdocio en Friburgo para dedicarse de pleno a los estudios de filosofía. El joven Martín siempre percibió que lo que le atraía de los estudios de teología no era tanto un interés *per se*, sino lo que de filosófico tenían éstos. Un buen número de biografías y hagiografías de la vida de Heidegger, basándose en diversos documentos, pero sobre todo en el intercambio epistolar que mantuvo con su amigo Karl Jaspers (que duró casi toda la vida de ambos, pasando por etapas de entusiasmo recíproco del uno con el otro, alejamiento, reproches, y vuelta a una fría cordialidad), hablan de una patología cardíaca congénita en Heidegger que le dio la cara en momentos críticos de su vida, de manera que pareció que por circunstancias intrínsecas y extrínsecas, tenía que realizar el destino al que parecía ser llamado. Heidegger siempre conoció bien la voz de su *daimon*

interior, su vida, con sus luces y sombras, siempre fue ejemplo conspicuo de lo que él llamaría “propiedad”, o en términos más orteguianos (ínclito divulgador —en ocasiones vulgarizador— en España de la filosofía alemana de su tiempo) “autenticidad”, evitando el encanallamiento que produce el vivir una vida inauténtica, dejada de lado la autenticidad como posibilidad no realizada, pero siempre apareciéndonos la llamada de la vocación, como un fantasma dickensiano, recordándonos lo que nuestra vida debía haber sido. Y esto en la línea del aforismo heraclítico “el carácter es para el hombre su destino.” (*Ethos antrophos daimon*). Así nos relata Rüdiger Safranski: “Según narra Hugo Ott, Heidegger se habría quejado de molestias de corazón y a causa de ello fue enviado de nuevo a casa por razones de salud [en 1909 entró en el noviciado de la Compañía de Jesús, de la que sería despedido dos semanas después de transcurrido el periodo de prueba]. Estas molestias se repetirán dos años más tarde, interrumpiendo entonces la formación sacerdotal. Quizá en esa ocasión el corazón se puso en guardia contra los planes de su cabeza”⁸. El biógrafo Hugo Ott afirma que el abandono de sus estudios teológicos en 1911, siendo al principio una mera interrupción provisional, pronto desembocaría en un abandono total de la carrera teológica y de la posibilidad de ser sacerdote.

Entre 1910 y 1919 Heidegger no sólo se forma en los ambientes intelectuales católicos, sino que su primera producción escrita ve la luz a través de revistas y seminarios católicos. Distintas instituciones católicas vehicularon sus publicaciones en estos años de juventud. El joven Martin se hizo miembro del *Gralsbund*, un grupo estrictamente anti-modernista del movimiento de la juventud católica⁹, cuyo caudillo era un teólogo ferviente defensor del restable-

[7] En la *Carta sobre el Humanismo* comenta Heidegger este apotegma, afirmando que ha sido traducido y entendido en términos modernos, no al modo griego original; más que “el carácter es para el hombre su demonio” Heráclito, redescrito *more heideggeriano*, ha de ser traducido como pretendiendo decir “el hombre, en tanto que hombre, mora en la proximidad de Dios”. Heidegger se sirve de una anécdota que relata Aristóteles acerca de lo defraudado que se sintieron unos curiosos forasteros, coetáneos del sabio de Éfeso, cuando lo vieron, en lugar de inmerso en la profundidad de su reflexiones, calentándose junto a un horno, e invitándoles a pasar con las palabras: “también aquí están presentes los dioses”. Este “también aquí” se refiere al círculo de lo ordinario, lo habitual, donde también los dioses están patentes, glosando el aforismo anterior como: “la estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (lo extraordinario)”. Y continúa: “si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *ethos* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria”. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 78. Pero esta ética no es ni ética en su sentido convencional, ni ontología, porque ambas piensan siempre y sólo lo ente, sino un pensamiento prístino, más originario, que recuerda el olvido del ser y piensa desde la verdad de éste.

[8] R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets editores, 2007, p. 39.

[9] Estos círculos soñaban con la romántica Edad Media de Novalis, y parecen ser los “jóvenes lectores alemanes de Hölderlin” (sic) a los que Heidegger se refiere por escrito cuando trataba de justificar retrospectivamente, en la etapa posterior a los juicios de Nüremberg y la determinación

cimiento de la pureza de la fe católica y del antiguo imperio romano-católico de la nación germana. La crítica de estos ambientes hacia el pensamiento de la modernidad se centra en la falta de veneración de ésta por el misterio inagotable de una realidad que nos envuelve y de la que formamos parte. Se pregona el desvincularse del absolutismo del *sujeto* moderno, abogando por un realismo de signo pre-moderno que tanto influyó en la *Weltanschauung* heideggeriana durante toda su peripecia intelectual. Para el joven Heidegger, defensor de este realismo creyente fideísta, la devoción del protestantismo pietista es todavía demasiado subjetivista. En 1930, en su famosa conferencia *De la esencia de la verdad*, Heidegger llegaría a decir “la verdad nos hará verdaderos”, en cambio, en sus artículos de juventud se expresaba al revés: la verdad nos hará libres, en la línea del neotestamentario Juan 8:32. Exige que, en aras de la verdad, renunciemos al psicologismo del goce de la vida, pues para vivir espiritualmente hay que matar todo lo bajo que hay en nosotros, cooperando con la gracia sobrenatural. Un presente fue decisivo en el viraje que se va produciendo en la obra de nuestro autor, a saber, uno de sus maestros, Conrad Gröber, le regaló a su discípulo la tesis doctoral de Franz Brentano *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*. Allí descubre Heidegger una defensa de la lógica rigurosa, aséptica y glacialmente fría, y también descubre una fuerte crítica al psicologismo, resultando fundamental la distinción entre contenido lógico y el acto psíquico que lo concibe. Brentano era un filósofo que al principio, en calidad de sacerdote católico, subordinó la filosofía a la fe, pero finalmente cambió esta jerarquización y abandonó la Iglesia al contraer matrimonio. Brentano fue maestro de Husserl y, por ende, uno de los padres fundadores de la Fenomenología, descubriendo, en sus sutiles análisis, que entre las representaciones subjetivo-psicológicas y el en sí de las cosas, se da un tercero, “los objetos intencionales”, que son siempre representaciones “de algo”, son la conciencia de algo que “se me da” u ofrece. A través de Brentano, Heidegger llega a Edmund Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* se convirtieron para Heidegger en un libro de culto personal, un objeto fetichista casi, pues admiraba no sólo su contenido, sino la cubierta del mismo, teniéndolo como objeto de fascinación cerca de su cama. El pensamiento como acto psíquico acontece en el tiempo, por el contrario, el contenido lógico del pensamiento tiene validez independientemente del tiempo. En el joven Heidegger, a diferencia de, verbigracia, un Rudolf Carnap, encontramos a un lógico que no está interesado en la lógica como fin en sí misma, sino por razones metafísicas. En 1913 se doctora en Filosofía con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, dirigida por el profesor Arthur Schneider, catedrático de Filosofía cristiana en Friburgo. Heidegger aspiró a esa cátedra, con nefastos resultados, pues parece ser que su ortodoxia católica

de la depuración de responsabilidades, su inicial entusiasmo en su etapa de Rector por el principio de caudillaje hacia Adolf Hitler.

no estaba demasiado clara¹⁰. Su catolicismo va quedando meramente reducido, por una parte, a su formación familiar, por otra, a ser deudor de las becas que busca y que le son concedidas. Su trabajo de habilitación para profesor *Teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*¹¹, le proporciona una beca de una fundación que financia investigaciones de raigambre neotomista. En Scoto encuentra Heidegger a un pensador nominalista, muy sensible hacia lo individual, siendo que para él, lo que existe realmente es sólo un “ente individual”, a lo que da el nombre de *haecceitas*, que significa algo así como “la característica que tienen las cosas de `ser esto que ahora está aquí´” (podemos ver en este concepto un antecedente del *Da-sein* de *Ser y Tiempo*). En la lectura de vitalistas como Bergson y Nietzsche también encuentra nuestro autor la preponderancia de la “vida”, a la que después bautizará con los nombres de “facticidad” y “existencia”.

Tras el estallido de la I Guerra Mundial, Heidegger se alista en 1914 pero, a causa de sus dolencias cardíacas, es clasificado como “apto con reparos” y enviado a la reserva, volviendo a su mesa de trabajo y a sus investigaciones del pensamiento medieval. No parece que Heidegger lamentara en absoluto su exclusión de la participación en la guerra, interesado sólo en su florecimiento intelectual y en su trabajo de habilitación. Heidegger se promete y se casa con Elfride Petri, que profesaba el protestantismo. Cuando nace el primer hijo, declara, en una carta dirigida al amigo sacerdote Krebs que ofició sus nupcias, que no están en condiciones de cumplir la promesa dada al contraer matrimonio de educarlo en el catolicismo (la ruptura de Heidegger con el catolicismo es ya completa, de manera tal que su maestro Husserl creyó ver en Heidegger, su discípulo más aventajado, a un protestante no dogmático –no parece que Husserl entendiera nunca las verdaderas motivaciones filosóficas y, posteriormente, políticas, de Heidegger–). A partir de 1919 Heidegger se concentra en el tema de la vida fáctica, “de hecho”, en lo cotidiano y *mundano*. Todo es mundano, *mundea*, esta palabra es la primera creación caprichosa por parte del autor, que luego nos regalará muchas otras. Heidegger inventa este término para designar lo que normalmente no conocemos por estar demasiado cerca de nosotros. Lo extratemporal y fuera del mundo¹² deja de ser el centro

[10] Iba gestándose paulatinamente el pensamiento que plasmaría con posterioridad en *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, donde catalogó a la filosofía cristiana como un hierro de madera (sic).

[11] Safranski (op. cit.) nos advierte que, en tiempos de Heidegger, se creía que el texto sobre el que investigó el de Messkirch tenía como autor a Duns Scoto, pero después los eruditos llegaron a la conclusión de que la autoría correspondía a un discípulo de éste.

[12] El Heidegger de *La Carta sobre el Humanismo*, se defiende contra ciertas acusaciones, vertidas hacia él, de ateísmo, irracionalismo, pragmatismo o nihilismo, aclarando que su perspectiva intramundana, saliéndose de la paupérrima lógica bivalente en la que lo diferente se entiende como opuesto o contrario (véase también el epígrafe “Humanismos alternativos” en J. Choza, *Antropología filosófica: las representaciones del sí mismo*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, p.

de sus intereses (reaccionando, no sólo contra los círculos católicos, sino contra el influjo de la filosofía moderna trascendental de inspiración neokantiana). En esta maduración intelectual podemos encontrar un primer viraje en su pensamiento, quizá el más importante, siendo que los que quedan por venir tras la denominada *Kehre* pueden ser vistos como diferentes modulaciones de las mismas propuestas e inquietudes filosóficas (y post-filosóficas, si se me permite, ya en el Heidegger de los últimos escritos).

Pensamiento Metafísico-intramundano. Ser y tiempo. ¿Un primer viraje? Esbozos antropológicos: el hombre como existencia, el sí mismo propio e impropio.

Que nos mantengamos en la división tradicional entre un primer y un segundo Heidegger, nos decidamos por subrayar la continuidad de su obra o armonicemos ambas posturas destacando la continuidad con cuatro posibles modulaciones coyunturales, no deja de ser una cuestión extrínseca al pensamiento heideggeriano, importante para los epígonos y estudiosos de éste, pero demasiado bizantina para el modesto propósito de este ensayo. Tomando la definición de X. Zubiri “etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común [...] la etapa es una cualidad de un lapso de aconteceres. El cambio de inspiración es el inicio de una nueva etapa”¹³, encontramos que la concepción de la categoría de etapa nos lleva a pensar en un acontecer, en algo temporal (siendo el tiempo no algo sustantivo, sino adjetivo, que acompaña y atraviesa a las cosas), teniendo también un cariz de unidad, fruto de la idea ínsita de una “inspiración común”. Dicho heideggerianamente, la vida del hombre, su existencia, tiene un momento esencial constitutivo, es proyecto. También la obra de un autor, huelga decirlo, puede ser vista como un continuo “hacerse” (para toda una pléyade de pensadores contemporáneos post-metafísicos, bajo la égida de la *razón narrativa*, el hombre es, *in nuce*, la trama de sentido con la

223 y ss), no implica una negación de la trascendencia humana, así: “al indicar que el ‘ser-en-el mundo’ es el rasgo fundamental de la *humanitas* del homo humanus no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser ‘mundano’ entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de Dios e incluso desvinculado de la ‘trascendencia’ [...] en la expresión ‘ser-en-el mundo’ ‘mundo’ no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente ‘mundano’ a diferencia de lo ‘espiritual’. Mundo no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser [...] mundo es el claro del ser en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El ‘ser-en-el mundo’ nombra la esencia de la ex-sistencia”. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 67 y 68. Y concluye: “la frase que dice: la esencia del hombre reside en el ‘ser en el mundo’ tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá. Por eso, con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la existencia de dios o su ‘no-ser’, así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses” Op. cit. p. 69.

[13] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Alianza, 1987, p. 13. La cita la encontramos en el prólogo que abre la obra, que escribió por encargo de su traductor para la versión inglesa.

que se cuenta a sí mismo su propia vida, el léxico último con el que se describe a sí mismo¹⁴, las palabras que escoge de su acervo para narrar lo que es, para, al narrar, nombrar, y al nombrar, darse a sí, y a sí, la existencia). Cuando la inspiración que define una etapa cambia, comienza otra nueva, y esto es así al cambiar el elemento que aglutinaba y daba unidad. Pero esta definición parece excesivamente formal porque la determinación de esta unidad o la otorga el propio autor, o sus intérpretes, o la circunscripción dentro de un lapso de tiempo determinado, esto es, elementos todos extrínsecos a la obra misma¹⁵.

Tras este excursus, dejemos que la obra (y entendamos la vida de nuestro filósofo como parte de ella), sea la que hable, mantengámonos en la inmanencia de la misma. Eso sí, con una idea que debe refulgir con claridad, que el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el canónico primer Heidegger, es una reacción en contra de lo que fue antes en su etapa católica (encontrando aquí un apócrifo “primerísimo” Heidegger). Al ser una reacción en contra, depende sobremanera de ella para entender, *sensu contrario*, este efectivo cambio de “inspiración común”. Retomemos la trayectoria de nuestro pensador: rotos los lazos formalmente con el catolicismo (al menos, lo que es claro, como ya se ha dicho, es que se le consideraba un creyente *sui generis*, de ortodoxia, cuanto menos, dudosa), en 1923 recibe una invitación para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo, con “posición y derechos de profesor ordinario”, como se vanagloria en una carta a su amigo Jaspers, en la que, henchido de orgullo, le transmite la buena nueva. Un año antes, Jaspers y Heidegger se habían conjurado en la idea de una “comunidad de lucha” (sic), una revisión filosófica que había de batallar sin contemplaciones contra el espíritu de la intelectualidad de la época, rebosante de lo que denomina con desprecio “profetas *ex cathedra*” y curanderos de la filosofía. Se está gestando en su cabeza la idea de una reforma de los ambientes universitarios que, como bien se destacará después, fue uno de los principales puntos que lo acercaron a la revolución nacionalsocialista. Para ello, contaba con la amistad y el talento de su amigo Karl Jaspers (que vería con una mezcla de miedo, aborrecimiento y tristeza las actuaciones –y

[14] Ver R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, Barcelona, 1993.

[15] En este punto, nuestra posición es totalmente deudora de los planteamientos de Umberto Eco, en su genial obra, debate puesto por escrito con diferentes personalidades, U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1995. Aquí, Eco defiende la “intención de la obra” (las potencialidades que un texto mismo contiene en sí con independencia de las motivaciones de su autor o de las recepciones de sus lectores de facto); el debate se centra en la lucha entre la *intentio operis*, la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*. La *intentio auctoris* ha sido objetivo de ataques por todos aquellos que defienden la autonomía -el carácter *autotélico*- del texto; la *intentio lectoris*, por los defensores de la respuesta lectora como determinante del significado. Eco toma la vía intermedia con la defensa de la *intentio operis*, la intención de la propia obra. Un texto, dice Eco, es un dispositivo concebido con el fin de producir un *lector modelo* (entelequia que se refiere al lector ideal adecuado para cada texto). El lector interpreta el texto, pero el texto mismo se esfuerza en llevar al lector hacia el sentido que preconiza.

omisiones- de Martin en su etapa como Rector en Friburgo), y también, en segundo lugar, iba adquiriendo posiciones cada vez más estables en el panorama académico que coadyuvaran a esa tarea de reforma. Es el tiempo de la crítica (y posterior separación e indiferencia hacia su postergación como profesor judío) para con su viejo maestro Husserl, caso específico del género más amplio de la crítica heideggeriana al exceso de teorización en la filosofía. La idea de que estamos instalados siempre en una comprensión previa o *precomprensión* del ser (círculo virtuoso de la hermenéutica que después tanto desarrollaría la obra de H. G. Gadamer) iba gestándose ya en nuestro autor, y el pensamiento según el cual no podemos librarnos de la tradición, hacer *epojé* de todos nuestros *prejuicios*, es otra crítica a la fenomenología husserliana. El reto que iba imponiéndose cada vez más en los escritos heideggerianos es el de cómo apropiarnos el vivir de cada uno sin los excesos de la contemplación teórica. Mientras Heidegger sigue llamándose públicamente, todavía, discípulo de Husserl, y se aprovecha de que éste intercede a su favor para su consecución de acomodo en el mundo académico, en el fuero interno se ha distanciado ya tanto de él que en una carta a Jaspers lo incluye también entre los denostados “curanderos”, escribiendo cosas del siguiente tenor: “Husserl se ha salido de madre, si es que alguna vez ha estado ‘dentro’, cosa que me resulta cada vez más dudosa últimamente; oscila de aquí para allá y dice tales trivialidades que uno se siente movido a compasión. Vive de la misión de ser el fundador de la fenomenología, cosa que ya nadie sabe qué es”¹⁶. En esa época también, a principios de 1924, tendrá un encuentro del que, según confesará más tarde su mujer Elfride, surgió la “pasión de su vida”. Había llegado, a la sazón, a Marburgo, una estudiante judía de 18 años, deseosa de estudiar con Heidegger y el teólogo Rudolf Bultmann (teólogo del lugar que toma la descripción que hace de la situación humana, de la existencia, del análisis del ser-ahí heideggeriano: el hombre como un ser arrojado, el cuidado, la temporalidad, la muerte y la huida de la impropiedad). La chica era Hannah Arendt. Heidegger, con 17 años más que ella, y padre de dos hijos, mantuvo con Hannah una relación clandestina, de la que nada podía saber la legítima Elfride (que siempre receló de ella por el trato preferencial que le otorgaba su marido y porque el antisemitismo de Elfride sí era notorio ya desde los años veinte), ni nadie en la universidad, ni en la ciudad. Hannah aceptó las reglas del juego que estableció Martin. Heidegger amó a Hannah Arendt y la amará por mucho tiempo, la toma en serio como mujer que le comprende y ella se convertirá en su “musa” de *Ser y Tiempo* (Hannah encontrará, posteriormente, el amor en relaciones sin cortapisas, primero con Heinrich Blücher, intelectual y compañero de sufrimiento en el

[16] R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets editores, 2007, p. 161.

exilio y, después, también con el afamado filósofo Günther Anders; aún así, ella jamás se arrepentirá de no olvidar a Martin).

Tras la partida de su “musa”, auténtica nueva “inspiración” en esta etapa de su vida, a principios de 1927, Heidegger se vería obligado por las circunstancias a entregar su obra a la imprenta, aún cuando él no la consideraba terminada. Aparece *Ser y Tiempo* como un número especial del *Anuario de Filosofía e Investigación fenomenológica*, editado por E. Husserl y Max Scheler. Heidegger entiende que la filosofía ha de poder confiarse a sí misma como la pregunta libre de una existencia humana centrada puramente en sí misma; cree que con *Ser y Tiempo* ha llegado por fin a esta manera de entender la reflexión filosófica, por ello la consideró especial para la Historia de la Filosofía y se enorgulleció de ella. Comenzando como filósofo católico, preocupado por galvanizar y fluidificar el pensamiento medieval, Heidegger, si ya había roto con el catolicismo practicante, ahora reforzaría su desenlace completo para con el catolicismo, poniendo en juego, por vez primera de una manera diáfana y explícita, el principal magisterio que extrajo del estudio de la obra de Dilthey, a saber, que también las verdades tienen su historia. La idea de *historicidad*, radicalmente entendida, destruye toda pretensión de validez universal de la metafísica (este final del filosofar “católico” de Heidegger representa, quizá, la mayor ruptura dentro de la comprensión heideggeriana del hombre y de la historia de la cultura occidental). Fatigosamente al principio, y luego con el *crescendo* de un logro triunfante, de la oscuridad del *ser-ahí* (*Dasein*, que pasaría en el último Heidegger a ser escrito separado por un guión: *Da-sein*), como denomina a la existencia y a la vida humana, va sacando poco a poco las estructuras que en *Ser y Tiempo* se presentarán como “existenciarrios”: *ser-en*, *estados de ánimo*, *comprender*, *caída*, *cuidado*, etc. Según Heidegger, citando el *Sofista* de Platón en el prólogo de su *opera magna* (por la dramaturgia con que está escrito este prólogo, Heidegger verdaderamente se concibe a sí mismo como el protagonista de una notable cesura epocal), estamos familiarizados con lo que propiamente opinamos qué es el ente, pero al creer entenderlo, somos a la vez presa de la perplejidad, y esto es así por un doble olvido del ser: hemos olvidado lo que es el ser y, como aditamento, hemos olvidado este olvido. Hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser, pero como hemos olvidado el olvido, antes hay que volver a despertar, ante todo, una comprensión del sentido de esa pregunta, interpretando el *tiempo* como el posible horizonte de toda comprensión del sentido del ser. Ya en 1919, en la segunda parte de sus lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, llamada “Fenomenología como ciencia preteorética originaria”, encontramos una cita del génesis, de la que se sirve para poner énfasis en el nuevo cariz intramundando de su reflexión filosófica, concatenando con esta referencia veterotestamentaria lo que podían ser las dos inspiraciones distintas de su etapa iniciática-católica y ésta ya de madurez y encuentro de su filosofía: “Dios, el señor, hizo brotar del

suelo, *en medio del jardín el árbol de la vida* y el árbol de la ciencia del bien y del mal”. Es sintomática la cursiva que destaca el propio Heidegger. Para él, nos movemos siempre en la aridez del desierto con la esperanza de “comprender intuitivamente” e “intuir comprensivamente” en lugar de siempre conocer teóricamente las cosas. Se trata de conocer la vida fáctica, saliéndose del encorsetamiento del esquema epistemológico moderno de un sujeto que constituye y conoce objetos a través del ejercicio de *theorein* (*θεωρεῖν*); se trata de “vivir”, de “ocuparse de”, de estar “dentro de la vida”, no “sobre” ella al modo del contemplador teórico que es el sujeto del conocimiento metafísico-moderno. También, en 1922, había anticipado esta inspiración, que sería el tema de *Ser y Tiempo*, en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Había dejado dicho recurrentemente en este escrito, redactado con cierta urgencia para optar a la vacante de profesor titular, que la filosofía debía tratar el problema del ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la reflexión filosófica es, sobre todo, *ontología fundamental*¹⁷. Estas páginas delatan una preocupación metodológica fundamental por el tema de la vida humana, que continuaría con brillante éxito expositivo en *Ser y Tiempo*. Su abandono del catolicismo, formal e intelectual, siempre fue en un tono muy diplomático (no encontramos en nuestro autor a un apóstata beligerante). Pero tras esta ruptura, encontramos en él un nuevo comienzo como filósofo auténtico, que se mueve en lo que va a calificar como el ámbito de la “*propiedad*”. No abandona la reflexión metafísica, pero sí la entiende en un nuevo sentido, no ya basada en la lógica como instancia última irrebalsable y fuera del tiempo. El abandono de la metafísica vista *sub specie aeternitatis*, da paso a una metafísica de la investigación de la individualidad, la facticidad, la temporalidad y la historicidad. El prurito heideggeriano consiste en ver la vida desde dentro de ella, no desde ideal extramundano alguno; la reflexión no puede ser de manera alguna una huida de este mundo, sino un ocuparse de él porque en ello nos va la existencia, lo que somos, produciéndose, con esta nueva sensibilidad suya, no sólo un desmontaje de su pensamiento religioso anterior, sino una metódica apropiación crítica o deconstrucción de toda metafísica que apele a instancias fuera del mundo. La auténtica Filosofía, entiende ahora nuestro autor, sólo es leal a Dios si permanece dentro de los márgenes de posibilidades que están a su disposición, no asumiendo como suya la preocupación de hablar acerca de la religiosidad, sino, sólo, de la facticidad del hombre.

De momento, Heidegger deja de lado la pregunta por el sentido del ser y comienza cuestionándose qué queremos decir cuando usamos la expresión “ente”. Cada ciencia, la física, la química, la antropología, la sociología, etc., elabora un determinado ámbito de lo que es, o bien trata del mismo ámbito

[17] Ontología, pues versa sobre el ser, y fundamental, consistente en el análisis y estudio de ese ser de la vida fáctica.

pero con diversos métodos, implicando siempre una *ontología regional* en ese acercarse al objeto de estudio de dichas disciplinas. A diferencia de los demás entes, el hombre tiene una relación con su propio ser que Heidegger denomina “existencia”. El hombre tiene la tendencia espontánea a entender el ser desde el ente con el que él esencialmente se comporta siempre y en primer lugar, desde el “mundo”, pero esto es una *hipostatización* del hombre y del mundo, el cual, mientras vive, nunca está acabado, no es enteramente, no se halla concluido como un objeto, sino que permanece siempre abierto para el futuro, lleno de posibilidades. El *Dasein* (*ser-ahí*) o la existencia del hombre, significa que nosotros no sólo somos, sino que además nos damos cuenta de que somos (superamos el mero nivel *óntico* para alcanzar el *ontológico*)¹⁸, y nunca estamos terminados como una cosa ya dada (*vorhanden*), sino que somos una tarea para nosotros mismos, somos lo que nos hacemos. El *ser-ahí* implica un ser posible y dentro de todas estas posibilidades, una certeza, el *gran suceso*, la muerte, la temporalidad inquietante del *ser-ahí* que nos constituye. A la mitad de la obra, Heidegger permite que comparezca el sujeto real de la pregunta por el sentido del ser; el “quién” de esta pregunta es un “estado de ánimo” y la afición fundamental es la angustia¹⁹. Contrariamente al miedo, que se dirige hacia algo determinado, la angustia es indeterminada y carece de límites, siendo que a través de ella el *ser-ahí* experimenta lo amenazador e insondable del mundo y lo sobrecogedor y turbador de la propia libertad. El análisis del *ser-ahí* lo denomina Heidegger “análisis existencial” y las determinaciones fundamentales del *ser-ahí* reciben el nombre de “existencialistas”, concepto formado en analogía con el concepto tradicional de categoría (como en Aristóteles o Kant, verbigracia). Comienza con el análisis del “ser-en”, que no significa sólo que nos encontramos en algún lugar, sino que siempre estamos faenando con algo. Aquí tiene validez el principio fenomenológico según el cual hay que adoptar una actitud que permita al fenómeno “mostrarse” y “dárseos”. Comienza por el “ser-en” porque fenomenicamente no me experimento primero a mí mismo y después experimento el mundo, ni a la inversa, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble²⁰. El mundo circundante de las cosas nos

[18] El distintivo óntico del *ser-ahí* está en que él es ontológico. Ver M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1974.

[19] El DRAE nos dice que la voz angustia procede del verbo angostar, y éste del latín angustare, que significa hacer angosto, estrechar. Para lo que nos ocupa, podemos entender que es el sí mismo del hombre, en tanto que ser-ahí, eso que se estrecha en el sentimiento de la angustia, en tanto en cuanto nos sobreviene tal afición cuando sentimos la pesada “carga” de las infinitas posibilidades del mundo y de nuestra libertad, quedando nuestro universo interior reducido, casi nihilizado, a escala infinitesimal ante tamaño dintorno plenario de posibilidades como son el “hacer(se)” del ser del mundo y de nuestra libertad.

[20] Esta experiencia recibió en la fenomenología el nombre de *intencionalidad*, que sería acogida por Heidegger como la intuición fundamental de la fenomenología husserliana, entendiéndola como la relación del *ser-ahí* con el mundo, y no sólo, a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia.

sale al encuentro de manera inmediata como “útil” (*zeug*, utensilio; *zuhanden*, “ser de uso” o “ser a la mano”); son las cosas con las que nos habemos en nuestro comercio diario con el mundo, es nuestra relación vivida, no explícitamente consciente con las cosas, que la mayoría de las veces ha pasado desapercibida para el conocimiento filosófico. Por primera vez, con la transformación del ser a la mano en un ser a la vista (actitud teórica), las cosas pasan a ser objetos, en sentido estricto, susceptibles de investigación teórica. Esta transformación del mundo en algo meramente “a la vista” es un corolario inevitable del olvido del ser auspiciado por la metafísica tradicional, elevada a la máxima potencia con la modernidad y el desarrollo tecno-científico. A la estructura fundamental de este comportamiento con el mundo conservando el ámbito de la vida constituido por lo “a la mano” y este habitar junto a las cosas, Heidegger le dará el nombre de “cuidado”. Este “cuidado” es un rasgo fundamental de la condición humana; sólo puede estar cuidando un ser que ve ante él un horizonte de campo abierto. Este cuidado no es otra cosa que la temporalidad vivida. Heidegger señala el cuidado (*Sorge*) como el ser ontológico del *Dasein*, esto es, cuidando, impelidos por el tiempo, nos encontramos actuando en la intemperie del mundo.

Pero el *ser-ahí* mismo no es algo ni a la vista ni es algo a la mano, sino que es “existencia”, es tener una relación consigo mismo teniendo que comportarse en consecuencia con la apertura de su ser. La propuesta de *ontología fundamental* de Heidegger puede entenderse como un anhelo denodado de cortar al *ser-ahí* los caminos de fuga hacia lo extramundano, extratemporal y ahistórico. Heidegger se ocupa de aquellas afecciones (como la ya señalada angustia, el hastío o el aburrimiento) en las que se ponen al descubierto el carácter de carga²¹ que soporta el *ser-ahí*. Habida cuenta de la posición “excéntrica” de todo medio de la existencia humana, Heidegger se hace cargo de la necesidad elemental de supervivencia que constituyen las técnicas culturales²² para paliar este carácter oneroso de la vida humana. Empero, a su juicio, es precisamente esta tendencia la que aleja al hombre de su “*poder ser con propiedad*”. La manera de comportarse con el carácter oneroso del *ser-ahí*, bien sea

[21] Toda la obra literaria de Milan Kundera puede ser entendida como la contraposición entre los caracteres pertenecientes a los campos semánticos del peso, la carga o el gravamen *versus* los de la levedad (y todas las palabras pertenecientes a sendos campos semánticos) que tiene el existir humano. Inspiración heideggeriana explícitamente asumida si consultamos su obra meta-literaria *El Arte de la novela*, Barcelona, Tusquets editores, 2000, p. 152.

[22] Nos encontramos lastrados por las circunstancias de nuestro mundo, la cultura, la tradición, los prejuicios y, en este punto, Safranski nos relata el choque de titanes entre las personalidades y filosofías de Heidegger y Cassirer que se produjo en el famoso encuentro de Davos. Cassirer se preocupó siempre del arte de habitar en la cultura, mientras Heidegger veía en ella el terreno de la “impropiedad”, y quería preparar a la reflexión para posarse sobre el suelo como un abismo. El uno se preocupa por la creación humana, el otro, por el origen, el misterio abisal de la creación desde la nada. Ver Cassirer-Heidegger, *Debate de Davos (1929) sobre la interpretación de Kant*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

asumiendo la carga, o bien buscando exoneración, decide sobre la *propiedad* o la *impropiedad*. Para Heidegger, la exoneración se halla bajo la sospecha de ser una maniobra de huida, una forma de eludir, de “caída”, esto es, de “impropiedad”. El hombre auténtico, el que se mueve en el terreno de lo “propio”, lleva, como Atlas, el peso del mundo a sus espaldas y ha de conseguir la obra de arte de caminar recto y de tener un audaz proyecto de vida. Pero, tras esta utópica existencia heroica ¿Dónde ha quedado el sí mismo? ¿Es la impropiedad un estado de alejamiento, de caída, de alienación del sí mismo propio? La impropiedad, asevera Heidegger, es la “forma originaria” de nuestro *ser-ahí*, y esto no sólo en el sentido de lo óntico (de lo cotidiano) sino también de lo ontológico, pues la impropiedad es un “existenciario” lo mismo que el “ser-en”. Nosotros siempre nos encontramos ya en una situación en la que quedamos enteramente absortos en medio de nuestras cuitas. El vivir en la caída, y el corregirse de ésta, pertenece a la inmanencia del propio vivir. La caída (y el cuidado) es una condición hermenéutica, de situación, intrínseca al ser del *Dasein*. Nos encontramos lastrados por las circunstancias de nuestro mundo, la cultura, la tradición, los prejuicios, siendo ineliminables en el plano vivencial y arrojándonos a la esfera de la inautenticidad, pero siendo a la vez *chances* positivas para nuestro estar en el mundo (está valoración positiva sería característica de la recepción gadameriana de la hermenéutica de Heidegger). La caída es un *factum*, no es una descripción ética ni una valoración moral, y une, abogando por la continuidad en la obra heideggeriana, sus planteamientos de *Ser y Tiempo* con su pronunciamiento en *La Carta sobre el Humanismo*, donde rechaza toda ética en la medida en que está ya infectada de metafísica, afirmando que los primitivos filósofos griegos no tenían una ética y no por eso eran inmorales. Heidegger patrocina llegar a ese pensamiento anterior a lo ético y fundamento de ello. La filosofía no es ninguna instancia de información moral, es, para Heidegger, el trabajo de demolición y desmontaje de supuestas objetividades éticas. En el ser “propio”, auténtico, cada *Dasein* trata de apropiarse, lo más y mejor posible, de la situación presente, estando a la escucha de la inquietud que es el vivir mismo, aceptando está atención inexorable. Pero también los filósofos viven en la “impropiedad”, pues éstos, según la crítica de Heidegger, viven a salvo en sus grandes construcciones y sus transmundos metafísicos, exonerados de toda carga y responsabilidad. Pero conocemos ya un instante en el que se rompen las distorsiones y se abre el ser propio, es el instante de la angustia: el mundo aparece como “hecho” bruto y desnudo de significatividad, el *ser-ahí* se experiencia desamparado, sin protección ni dirección por parte de ningún ser objetivo, irrumpiendo el ámbito de lo “propio” como un choque con la contingencia, como la experiencia de que detrás del *Dasein* no hay nada. Si la angustia es la vivencia de iniciación de la “propiedad”, el célebre “precurar la muerte” de Heidegger pertenece también al logro de esa “propiedad”, situándose el capítulo sobre la muerte, en la alambicada construcción de *Ser y Tiempo*.

po, en la sección sobre el posible “ser entero” del *ser-ahí*. La muerte es tratada como la posibilidad que nos acecha constantemente y, como tal, es la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia²³. La pregunta inicial acerca del sentido del ser, de pronto, refulge bajo una nueva luz desde el pensamiento de la *temporalidad*. El tiempo no es en absoluto algo que perdura (la pregunta por el ser se hace la mayoría de las veces preguntando por ese sentido del perdurar o perseverar en el ser), el tiempo es algo que *acontece*, no es algo dado, sino un *evento*²⁴. Este descubrimiento es ya, casi, la medida suprema de la transparencia propia que el *ser-ahí* puede alcanzar para sí mismo. Si el encubrimiento es “impropiedad”, esta transparencia, y toda la reflexión que la preconiza, es un acto de “propiedad” de cada hombre.

[23] Ver M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1974, capítulo 1º de la sección 2ª.

[24] De dicha expresión hablaremos también, si la fortuna acompaña, en un posterior epígrafe de una segunda parte de este escrito. Con ella, Heidegger parece encontrar un difícil equilibrio, una suerte de sorprendente armonía, entre las inmiscibles concepciones del ser estático parmenideo y del devenir heraclítico.