

SER Y TIEMPO Y EL IMPERATIVO
DE UNA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA:
EL *DASEIN* COMO UNA OBRA DE ARTE

BEING AND TIME AND THE AESTHETICS OF EXISTENCE'S
IMPERATIVE: THE *DASEIN* AS A WORK OF ART*

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

Universidad Autónoma Barcelona, Facultad de Letras,
Departamento Filosofía,
E - 08193 Bellaterra, Barcelona, España.
jesus.adrian@uab.es

RESUMEN

Todavía hoy en día, *Ser y tiempo* sigue siendo un título mágico, abierto de múltiples y diversas interpretaciones. En el presente trabajo se realiza una lectura en clave ética y estética de esta obra magna. En este sentido, se puede afirmar que el análisis heideggeriano de la existencia humana que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende, en las lecciones previas de Friburgo y Marburgo es en

* El presente trabajo se inscribe en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico* de Martin Heidegger (FF12009-13187) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

el fondo un análisis que parte de la caída inicial de la existencia misma, pero que volviéndose críticamente contra esta tendencia cadente convierte a la vida en una obra de arte a la que *Ser y Tiempo* intenta dar una forma bella.

Palabras Clave: Dasein, caída, estética de la existencia, ontología vida humana, impropiedad.

ABSTRACT

Nowadays, *Being and Time* is still a magic title, open to many and different interpretations. In this paper we attempt an ethic and aesthetic approach to this major work. In this sense, it is possible to affirm that the Heideggerian analysis of human existence, which takes place in *Being and Time* and the previous lectures of Freiburg and Marburg, is an analysis that departing from the initial fallness of human existence goes against this tendency in order to orientate the *Dasein* towards a successful form. From this point of view we can consider human life as a work of art to which *Being and Time* tries to give a beautiful form.

Keywords: Dasein, fallness, aesthetics of existence, ontology of human life, inauthenticity.

Recibido: 05-03-2010

Aceptado: 16-04-2010

Todavía hoy en día, *Ser y tiempo* sigue siendo un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes que, en su compleja sencillez, intentan repensar la pregunta fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el ser. El secreto de *Ser y tiempo* y de su constante presencia cultural y filosófica radica en su particular estatuto. *Ser y tiempo* no elabora una teoría filosófica entre otras, sino que afronta el reto de pensar a fondo la crisis en la

que se encuentra la filosofía tradicional. ¿Cómo afronta Heidegger este reto? Principalmente retomando el problema fundamental que ha caracterizado al pensamiento occidental: el problema del ser. Pero lo hace de una manera peculiar, haciendo confluír en este problema las inquietudes fundamentales de la época contemporánea: el desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el ocaso de la metafísica, la huída de los dioses, el dominio de la técnica, la hegemonía de la racionalidad instrumental y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre.

La realidad del mundo contemporáneo es vista como una gran maquinaria que engulle y anula las verdaderas necesidades humanas. Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y de su particular movilidad, de su peculiar capacidad de modificarse de tal manera que le permite al hombre distanciarse críticamente con respecto a su propia vida y al mundo en el que habita. El análisis de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende, en las lecciones previas es en el fondo un análisis que parte de la caída inicial de la existencia misma, pero que volviéndose críticamente contra esta tendencia cadente convierte a la vida en una obra de arte a la que *Ser y Tiempo* intenta dar una forma bella.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo aborda las siguientes tres cuestiones. En primer lugar, se dibuja el contexto histórico y cultural en el que se enmarca la compleja elaboración y génesis de *Ser y tiempo*. En segundo lugar, se esbozan los ejes fundamentales de la ontología de la vida humana que se remonta a sus primeras lecciones de 1919 en torno a una ciencia originaria de la vida, y cristaliza finalmente en 1927 en la conocida analítica existencial. Y, en tercer lugar, se ofrece una interpretación eminentemente ético-práctica de *Ser y tiempo*, lo que permite comprender la vida humana desde la perspectiva del imperativo de una estética de la existencia.

1. RADIOGRAFÍA DEL PRESENTE: *SER Y TIEMPO* Y SU CONTEXTO CULTURAL

Los primeros años que Heidegger ejerce como profesor en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la

filosofía de un nuevo sentido. Sus constantes y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, en el ámbito de la tradición teológica, en la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles, muestran los esfuerzos de alguien que persigue con afán dotar a la vida y a la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de una visión determinista del hombre. Nos hallamos ante un joven Heidegger que no es ajeno al *pathos* expresionista que invade el clima cultural alemán de posguerra. Artistas, literatos, sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, alarmados por la amenaza de un determinismo férreo, alzan al unísono un grito de protesta contra el optimismo de la razón positivista y buscan devolver al pensamiento la libertad y la dignidad de la que había gozado un siglo antes. Ante esta tesitura, emerge toda una nueva constelación de intelectuales de diversa índole que va a marcar el espíritu de una época: Kirchner, Kandinsky y Klimt en la pintura; Mahler y Schönberg en la música; Dilthey, Husserl, Cassirer, Jaspers, Scheler y Heidegger en la filosofía; Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura; Ehrenfelds, Weininger y Freud en la psicología; Gropius, Loos y Wagner en la arquitectura; Ranke, Troeltsch y Meinecke en la historia; Planck, Mach y Einstein en la ciencia; Weber, Simmel, Spengler y Mannheim en la sociología. Unos y otros tratan de resolver el dilema de cómo volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas en el seno de una realidad social fragmentada y sin valores.

En todas estas disciplinas se produce lo que Lukàcs caracterizó gráficamente como un «asalto a la razón», lo que significa: poner en tela de juicio la indefinición ideológica, criticar la masiva utilización de la propaganda, poner de relieve la indoctrinación de la sociedad, denunciar la emergencia de mentalidades totalitarias, alimentar la desconfianza hacia todo discurso político y sacar a la superficie las bolsas de pobreza de una ética capitalista feroz. No es de extrañar que en este contexto surjan preguntas en torno a la deformación ideológica de la realidad, a la manipulación de la información, a las estrategias propagandísticas, al papel de los intelectuales, al desarraigo existencial. Un crudo diagnóstico de la realidad en el que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la situación cultural alemana como una época dominada por profesores

y tecnócratas, militares y funcionarios. No se puede ser al mismo tiempo hombre de acción y hombre de estudio sin atentar contra la dignidad de una y otra profesión. Un tema que luego retoma Max Weber en *La vocación interna de la ciencia* (1919) y Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1922), por citar dos obras del momento que Heidegger conocía a la perfección¹. Sin duda, el libro de Spengler marcó a toda una generación de intelectuales, pensadores y artistas alemanes de los años de posguerra. Según el diagnóstico de Spengler, Occidente se ha atomizado y disgregado bajo el triunfo de las ciencias, pero carece de un espíritu colectivo y patrio (*Volksgeist*). Eso explica en parte la fuerza con la que la sociedad alemana se une ante la adversidad, especialmente ante las draconianas sanciones económicas que impuso la Paz de Versalles, como muy bien dejó entrever John Keynes en *Las consecuencias económicas de la paz* (1919).

El pensamiento del joven Heidegger se enmarca en este clima de desasosiego intelectual, de inhospitalidad existencial y de desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes. Encontramos múltiples retratos de una sociedad fragmentada y falta de ídolos en obras como *El hombre sin atributos* de Robert Musil, *La montaña mágica* de Thomas Mann, *Ulises* de James Joyce, *La metamorfosis* de Franz Kafka y, de una manera muy gráfica, en *El grito* de Munch y en la película *El Gabinete del Dr. Caligari* de Robert Wiene. En este sentido, la obra magna del joven Heidegger, *Ser y tiempo*, se puede leer en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia y pone de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empujeñen y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. En *Ser y tiempo* nos encontramos con el *Dasein* como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un *Dasein* cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse práctica y eficazmente con las

¹ Más detalles sobre el clima intelectual en el que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger en Ott, 117-132; Nolte; Safranski, 101-137. Y para un cuadro general del contexto histórico, político y social de estos años véanse Fergusson, Gay, Hughes y Watson. Y sobre el marco específicamente filosófico de este período, consultar Bambach, 21-56; Gadamer, 189-217; Barash, 17-89.

normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un mismo horizonte de valores y de expectativas con la gente que le rodea y que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece; en un segundo momento, este mundo familiar en el que el *Dasein* se siente como en casa entra inesperada y repentinamente en crisis, lo cual provoca la desorientación y la perplejidad de un *Dasein* que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia; y en un tercer momento, ese *Dasein* toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer preso de las anónimas redes de la cotidianidad.

Así, pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana. ¿Qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, que elimina toda huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía del discurso positivista que pretendía construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad, penetrar en su verdadero misterio, vivir según su propia esencia. “La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros”, comenta Heidegger en una carta dirigida a Elisabeth Blochmann en 1919, “ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica, plana y superficial; su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total”. Por tanto, hay que hacer frente a la torturante cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente diseca y almacena la complejidad de la realidad humana en los compartimentos estancos de la memoria lógica. La postura de Heidegger frente a este modo de proceder es tajante: hay que romper con ese lenguaje tradicional, hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica, hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno de la vida. En definitiva, hay que practicar una constante

hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.

La filosofía tiene que transgredir el orden establecido, ir al fondo de las cosas mismas. Vivir filosóficamente equivale a vivir arriesgadamente y pensar contra las normas prefijadas. Se precisa, por tanto, de hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y de comportamiento. El joven Heidegger se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos —como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos* expresionista— ante la encrucijada que decide sobre “la vida o la muerte de la filosofía” (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* 62). Estamos ante uno de los momentos filosófica y personalmente más decisivos de la vida de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfriede Petri²; y, por otra parte, se detectan claros síntomas de distanciamiento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. En este sentido, Karl Löwith destaca con agudeza el rasgo existencial de la persona de Heidegger: “Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador” (Löwith 45). Diferentes rostros de una persona que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso, resbaladizo y confuso como el de la existencia humana en su desnuda facticidad. La vida se presenta al joven Heidegger como un enigma que pide ser comprendido. El desciframiento de ese enigma determina en buena medida su itinerario filosófico.

² Documentado en la conocida carta del 9 de enero de 1919 remitida a su amigo sacerdote Engelbert Krebs (Casper 541) y luego matizado en las cartas a Kart Löwith del 19 de agosto de 1921 y del 20 de agosto de 1927, en las que se define como un “teólogo cristiano”, es decir, como alguien interesado en penetrar en el sentido último de la vida religiosa, en mantenerse alejado de posiciones dogmáticas para zambullirse en la corriente vital de la existencia humana (en Papenfuss y Pöggeler, 29 y 36-37, respectivamente). De ello dan testimonio sus lecciones de 1920/21 *Fenomenología de la vida religiosa*, en las que ofrece una serie de sugestivas interpretaciones de la mística de Eckhart, Bernardo de Claraval y Teresa de Ávila, de las epístolas paulinas, de las *Confesiones* de Agustín, de las *Disputaciones* de Lutero y de los *Discursos sobre religión* de Schleiermacher.

2. EL PROYECTO DE UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA HUMANA

En el período que se extiende entre 1919 y 1923, los primeros años en los que Heidegger ejerce de profesor contratado en la Universidad de Friburgo, se va fraguando un pensamiento profundamente original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, con la hermenéutica, con las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología de Husserl. En este sentido, se puede afirmar que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente fijado a partir de los primeros cursos de Friburgo y toma cuerpo definitivamente en los cursos de Marburgo.

La publicación de las lecciones de ese período permite hoy en día comprender mejor y reconstruir con mayor exactitud su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y a las del semestre de verano de ese mismo año, *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, a los cursos del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y a los del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Asimismo, dos escritos de la misma época: *Observaciones a la "Psicología de las concepciones del mundo" de Karl Jaspers* (1919/21) y el llamado *Informe Natorp* (1922). Todas estas publicaciones permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento del joven Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo* y, de paso, romper así con el hechizo de una obra sin historia previa. Precisamente, la posibilidad de disponer de todo esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos por el pensamiento del joven Heidegger, tal como muestra la cascada de investigaciones aparecidas en estos últimos años³.

³ Vid., por ejemplo Buren; Courtine; Denker y Zaborowski; Kisiel; Buren y Kisiel Quesne; Zahavi. D., Overgaard, S. y Schwarz, Th. (eds.): *Den unge Heidegger*, Akademisk Forlag, Copenhague, 2003. Y en el ámbito castellano contamos, entre otros, con Adrián; Berciano; Rodríguez; Xolocotzi.

Para nosotros, estas lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) no constituyen una etapa independiente como sostienen, por ejemplo, Figal, Gander y Gadamer, ni forman diversas etapas evolutivas como defienden Pöggeler y Kisiel; sino que deben leerse desde el horizonte de *Ser y tiempo*, como un camino que desemboca en dicha obra. El mismo Heidegger lo dejó claro en su texto retrospectivo *Mi camino en la fenomenología*: “El camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo sólo indirecto” (*Mein Weg in die Phänomenologie* 87). A este respecto nos parece acertada la apreciación de Xolocotzi de que tanto “la ‘interpretación evolucionista’ de Gadamer y Figal como la ‘interpretación pluralista’ de Pöggeler y Kisiel analizan las primeras lecciones independientemente de *Ser y tiempo*: ambas líneas de interpretación ven en las lecciones una obra acabada y no un estar en camino” (Xolocotzi 36). Una vez más insistimos en la necesidad de interpretar las lecciones de juventud desde la óptica del programa filosófico que se va dibujando en el transcurso de los primeros años veinte y que queda claramente perfilado en *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser.

Esquemáticamente, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía, que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos de conocimiento. El tono ‘existencialista’ salta a la vista y caracteriza buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana queda reflejado en los diferentes y recurrentes análisis del tejido ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en el transcurso de la década de los años veinte: en 1919 se habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927 de una analítica

existenciaria del *Dasein*; y en 1928 de una metafísica del *Dasein*. He ahí el núcleo en torno al cual gira el quehacer filosófico del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein* para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y de la temporalidad.

Heidegger se deja llevar —más de lo que él mismo reconoce— por esta tendencia a descubrir la realidad de la vida, el motor que pone en movimiento todo el edificio de la filosofía. Schopenhauer mostró la voluntad como el verdadero fondo de la razón; Kierkegaard dejó claro que el pensamiento abstracto sacrifica la existencia concreta en aras de una verdad absoluta; Marx descubrió que la economía mueve al espíritu; Nietzsche y Freud destacaron los instintos que laten bajo la cultura. ¿Y Heidegger? Él penetra en las potencialidades de la vida, que son el verdadero lugar de producción de las imágenes del mundo. Heidegger insiste sin cesar que no se debe filosofar *sobre* la vida, sino *desde* ella. Una vida que cae en el vacío y que ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica; una vida que hay que asumir con sus riesgos y con sus enigmas, pues quien quiera comprenderse a sí mismo ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Más que establecer un sistema de la vida o señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

En definitiva, puede afirmarse que la pregunta en torno a la cual pivota el pensamiento de este primer Heidegger es la pregunta por el sentido mismo de la vida fáctica, tal como lo atestigua el currículo que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: “Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica” (*Vita* 44)⁴. La vida humana y su comprensión del ser son los ejes que vertebran buena parte de la obra temprana de Heidegger. El calidoscopio de referencias filosóficas

⁴ Esas investigaciones, iniciadas alrededor de 1919/20 en el marco de la discusión con la hermenéutica, el vitalismo, el neokantismo y la escolástica, cristalizan luego en el *Informe Natorp* (1922) y en las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

que encontramos en esta fructífera etapa ofrece una imagen bastante fidedigna de la genealogía de la pregunta por el ser y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con éxito.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales⁵. En primer lugar, una decisión eminentemente *metodológica*, que ya en los cursos universitarios de 1919 le lleva a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. Dos momentos imprescindibles de su método filosófico: un momento destructivo y otro momento constructivo. El primero destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario. El segundo propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica. Sin ellos resulta vano aventurarse en la senda de una articulación categorial del ámbito de donación inmediato de la vida fáctica y de su carácter ontológico. En segundo lugar, una decisión *temática* que en los primeros años de Friburgo también desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la pregunta por el ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, vemos como la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo (1924-1927) hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de las primeras lecciones de Friburgo y de las lecciones de Marburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a tomar forma en estos años.

Estos dos elementos, ejes o momentos se desarrollan simultáneamente a partir de las primeras lecciones de Friburgo. No es que primero se analicen las estructuras ontológicas de la vida fáctica y después se desarrolle la fenomenología hermenéutica, ya que el mismo descubrimiento y el análisis de esas estructuras precisa de antemano del método hermenéutico-

⁵ Para más información nos permitimos remitir a algunos de nuestros trabajos previos: Adrián, “Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage” y Adrián, *El programa filosófico del joven Heidegger*.

fenomenológico. Y tampoco es que primero se produzca la transformación hermenéutica de la fenomenología, porque esa transformación se lleva a cabo precisamente como resultado de la necesidad de hallar un método alternativo al de la fenomenología husserliana y capaz de aprehender el significado de la vida. El tema y el método son dos elementos inseparables. De hecho, el método queda definido por el tema mismo: la vida fáctica.

3. EL IMPERATIVO DE UNA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA

¿Qué se esconde realmente detrás de esta ontología de la vida humana? Desde el programa heideggeriano consistente en un replanteamiento radical de la pregunta por el sentido del ser, ya sabemos por el propio Heidegger que esta ontología sólo constituye el paso previo. De ahí que él mismo rechazara la etiqueta de existencialista⁶. Pero más allá de esta autointerpretación, cabe preguntarse si la analítica de la existencia elaborada laboriosamente durante la primera mitad de los años veinte ofrece alguna alternativa al nihilismo y al desencantamiento de la época contemporánea que él mismo retrata en *Ser y tiempo*. Si tenemos en cuenta la afirmación heideggeriana de que el hombre, es decir, el *Dasein*, es un ser de la lejanía que está constantemente a la búsqueda de sí mismo, se puede afirmar que *Ser y tiempo* no es tanto un tratado de filosofía abstracta como un libro de filosofía práctica. Siguiendo la sugerente interpretación de Volpi, *Ser y tiempo* se puede incluso llegar a considerar una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*⁷.

⁶ Al respecto resulta especialmente interesante el intento heideggeriano de deslindar *Ser y tiempo* de la filosofía de la existencia de Jaspers y Kierkegaard que encontramos en las lecciones de 1941 (Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* 18-34).

⁷ Vid., entre otros, los diferentes trabajos, Volpi citados al final. En contra de la línea de interpretación de Franco Volpi y en favor de un mantenimiento de la diferencia entre los planteamientos de Aristóteles y Heidegger, véase Rese. Asimismo cabe destacar las posturas encontradas de Walter Brogan, por una parte, y de Jacques Taminiaux y Stanley Rosen, por otra. Brogan lee a Aristóteles desde la perspectiva de Heidegger y ve en aquél un precursor de éste (cf. los dos trabajos de Brogan), mientras que Taminiaux y Rosen critican la asimilación heideggeriana del concepto de la *phronesis* al extraerlo de su originario contexto político y ético (Taminiaux y Rosen). Finalmente, para una buena panorámica bibliográfica de la relación Heidegger-Aristóteles, véase Weigelt.

El Dasein es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, se mueve por la tendencia a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su tendencia a la caída. En este sentido, la filosofía se convierte en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no sólo construye enormes edificios teóricos y resalta el aspecto del conocimiento, sino que también aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de la misma: el paso de la ignorancia a la sabiduría, del pecado a la salvación, de la opinión a la verdad, de la impropiedad a la propiedad. De ahí que la filosofía también pueda considerarse como terapia, como antídoto de una cultura decadente como la alemana, magistralmente retratada por Nietzsche, Spengler, Weber, Mann y Heidegger, entre otros. En todos ellos encontramos el programa de una *Humanitätsbildung* (formación humana) que, con distintos acentos y desde diferentes perspectivas, defienden una educación estética, literaria y filosófica del hombre.

Esta búsqueda de una formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche coloca como subtítulo de su autobiografía *Ecce homo*: “¡Llega a ser el que eres!” (*Werde, der Du bist!*). Esta máxima, que se remonta a Píndaro, está muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos universalizaron esta máxima pindárica, la cual no se aplica sólo al atleta y al militar, al comerciante y al navegante, al político y al terrateniente, sino a cualquier persona cuya vida se interpreta en términos agonísticos, es decir, como *agón*: como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza propia de todo individuo. La autorrealización del hombre consiste en atreverse uno mismo a seguir su propia naturaleza. Los estoicos, por ejemplo, utilizan la teoría de la *oikesis*, de la tendencia que muestra todo individuo a quedarse en su casa (*oikos*) y, si no está en su casa, regresar a ella. A fin de cuentas, la tarea de «llegar a ser el que eres» equivale a una elección de vida, a una forma de autorrealización que implica la tarea de dar cumplimiento a una existencia plena en el marco de una tendencia natural a caer preso de los excesos, de la molicie, de los hábitos sociales, de las rutinas cotidianas y de las opiniones públicas. En el fondo, se trata de una lucha con uno mismo. Y, sin duda, de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo.

Aquí es donde entran en escena las virtudes aristotélicas de la prudencia y de la praxis, profusamente analizadas por Heidegger en el transcurso de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25: *Platón, El sofista*. 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 Heidegger. El filósofo alemán recurre a estos dos conceptos en su crítica a la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto, con el objeto de retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre desempeña 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 *Dasein*. Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El *Dasein* humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. 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. Una evasión que conduce inexorablemente a la caída en un estado de impropiedad. En cambio, la existencia del *Dasein* 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.

En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad que descubre al *Dasein* en su concreta facticidad histórica (Heidegger, *Platon: Sophistes* 51-52). No obstante, en la medida en que el *Dasein* se encuentra de ordinario preso de los parámetros establecidos por la cotidianidad, aumenta el riesgo de su pérdida en el uno, por lo que “la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del *Dasein* a la caída” (Heidegger, *Platon: Sophistes* 52-53). Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su propiedad. La existencia humana está envuelta en una dinámica constante de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phronesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino

algo en incesante proceso de realización. Serán el instante de la decisión (*kairos*) (Heidegger, *Platon: Sophistes* 52)⁸ y las posibilidades de elección (*proairesis*)⁹ los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.

El grado de autodeterminación al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana, se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia, ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un “elegir por sí mismo” que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el *Dasein* ante la angustia que “le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser” (*Sein und Zeit* 191).

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el *Dasein* con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico y voluntativo que Heidegger reformula en la expresión “a este ente *le va* en su ser este mismo ser” (*Sein und Zeit* 12). De ahí que Heidegger conciba la existencia como un “tener-que-ser” (*Zu-sein*): “la ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser” (42). No obstante, ¿a qué remite esta pregunta por el ser? Obviamente no se trata de ninguna pregunta teórica que pudiera ser respondida por medio de una proposición, sino de una pregunta práctica que reclama tomar una decisión en relación con la existencia del *Dasein* concreto; una existencia que de alguna manera tiene que ser asumida y realizada. Nadie puede arrebatarle a otro su existencia. Ésta es intransferible y, de acuerdo con el carácter de

⁸ En el fondo, Heidegger no está haciendo otra cosa que equiparar el instante de la decisión con el tiempo kairológico que había descubierto en la escatología paulina.

⁹ La elección no se ha de entender en el sentido de una elección entre diferentes posibilidades existentes en un momento dado. La elección, más bien, facilita una orientación previa, o sea, anticipa el tiempo de la acción: “El principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo” (Arisóteles, *Ética Nicomáquea* VI 2, 1139a30-33).

ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*, es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico: “El ente al que en su ser le va éste mismo se comporta en relación a su ser como su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí delante. Y porque el *Dasein* es cada vez su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, y también perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente’” (Heidegger, *Sein und Zeit* 42).

Podemos comprender mejor esta forma de conducta si la comparamos con la imagen clásica del hombre. La idea de que al hombre le va su existencia no es de ningún modo nueva. Ya aparece en Aristóteles, quien ha determinado gran parte de la tradición. Aristóteles llegó incluso a extrapolar esta característica a animales y plantas, pues considera que la finalidad de todo ser vivo está dirigida a la conservación de su ser (*Acerca del alma* II 4, 415b1-2). No obstante, los animales no racionales, que carecen de la facultad de articular discursivamente sus estados de conciencia, son ciegos ante las necesidades de su ser. Sólo el hombre capaz de habla y razón (*logos*), piensa Aristóteles, es consciente de su ser y de los bienes necesarios para su conservación (*Política* I 2, 1253a10-12). El hombre, por tanto, no está únicamente determinado por las sensaciones. También se mueve en el ámbito de las acciones y decisiones voluntarias, para las que reserva el término *praxis*. El ser ya no es sólo vida, sino actividad. Aristóteles, al igual que Heidegger, aboga por una relación de orden práctico con el propio ser. ¿Entonces en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Básicamente en tres aspectos.

En primer lugar, Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre tiene-que-ser su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la facticidad de la responsabilidad consustancial al arrojamiento del *Dasein* (*Sein und Zeit* 135). Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una posibilidad práctica, el segundo representa el momento ineludible de una necesidad práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del *Dasein*. Toda elección está determinada por estos dos momentos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica cierto

nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, a pesar que el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente¹⁰.

En segundo lugar, la concepción heideggeriana de la praxis se diferencia de la aristotélica por el rendimiento ontológico que se le quiere extraer. Para Heidegger, el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al originario poder desocultante del ser.

Y, por último, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del *Dasein* permite una reorientación de la problemática ontológica diferente a la que tradicionalmente encontramos en la filosofía moderna. Que el *Dasein* se cuide y comporte primariamente de modo práctico sitúa al modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de “resolución” (*Entschlossenheit*).

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que Heidegger entiende la filosofía como un medio para afrontar las dificultades de la vida, es decir: como terapia, como cuidado del alma o, en términos foucaultianos, como una estética de la existencia o una ética del cuidado cuya primera tarea es examinar los propios motivos y tomar conciencia de la propia situación inicial de caída para luego buscar modelos de conducta y de acción adecuadas a una

¹⁰ Esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad es probable que le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard y la detallada exposición que Karl Jaspers ofrece de su pensamiento en la *Psicología de las concepciones del mundo*. En *La enfermedad mortal* se reconoce que “para que el yo se realice con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad... El yo es tanto posible como necesario; es un sí mismo que tiene que ir haciéndose. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad” (Kierkegaard 32). La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el *Dasein* es un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*).

vida propia. La vida misma, opina Heidegger, en sintonía con las escuelas helenísticas, está sometida a una prueba constante, donde ninguna situación se repite siempre igual y cada decisión vital tiene que ser sopesada con calma y analizada por sí misma. Al igual que el arquero zen se concentra en la trayectoria de la flecha, el *Dasein* tiene que hacer el vacío en torno a sí y pensar en la trayectoria de su propia vida si es que realmente quiere lograr un gobierno de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, Jesús. “Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage”. *Heidegger Studien* 17 (2001): 11-21.
- . *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, Barcelona, 2009.
- . *El joven Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación sistemática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1983.
- . *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- Bambach, Charles. “German Philosophy between Scientism and Historicism”. *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1995. 21-56.
- Barash, J.A. “The Emergency of Historical Meaning in Nineteenth-Century German Thought”. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. La Haya: Martinus Nijhoff 1988. 17-89.
- Berciano, Modesto. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Brogan, Walter. “Heidegger and Aristotle. *Dasein* and the Question of Practical Life”. *Crisis in Continental Philosophy*. Eds. Arleen Dallery y Charles Scott. Albany: State University of New York Press, 1990. 137-146.
- . *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005. 138-157.
- Buren, John. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, Bloomington/Indianápolis, 1994.

- John Buren y Theodore Kisiel, eds. *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994.
- Casper, Bernhard. “Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg”. *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980): 541.
- Courtine, Jean-François, ed. *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París: J. Vrin, 1996.
- Denker, Alfred y Holgar Zaborowski, eds. *Heidegger Jahrbuch. I. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo. Karl Alber Verlag, 2004.
- Fergusson, A. *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg. “Sobre la filosofía alemana en el siglo XX”. *ER. Revista de Filosofía* 26 (2000): 189-217.
- Gay, Peter. *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*. Barcelona: Argos, 1984.
- Heidegger, Martin y Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel 1918-1969* (carta del 1 de mayo de 1919). Munich: Piper, 1989.
- Heidegger, Martin. “Brief an Karl Löwith (19 de agosto de 1912 y 20 de agosto de 1927)”. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*. Eds. Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler. Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- . *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- . *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- . *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1986.
- . *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (GA 49). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- . *Mein Weg in die Phänomenologie. Zur Sache des Denkens*. Tubinga: Max Niemeyer, 1969.
- . “Vita”. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Hughes, H.S. *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo*. Madrid: Aguilar, 1972.
- Kierkegaard, Soren. *Die Krankheit zum Tode*. En *Gesammelte Werke* (Band 24/25). Colonia y Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1957.

- Kiesel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 1993.
- Löwith, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzner, 1986.
- Nolte, Ernst. *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. En camino de su biografía*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- Quesne, P. *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 2003.
- Rese, Frederika. "Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*". *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*. Eds. Alfred Denker, Günther Figal, Franco Volpi y Holgar Zoborowski. Friburgo y Munich: Karl Alber, 2007. 170-198.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Rosen, St. "Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger". **Pozzo, R. Ed.** *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004. 248-265.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- Taminiaux, Jacques. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany: State University of New York Press, 1991. 111-143.
- Tugendhat, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Volpi, Franco. "Sein und Zeit. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*". *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989): 225-240.
- . "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle". **Macann, Christopher. Ed.** *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y Nueva York: Routledge, 1992. 91-129.
- . "Being and Time: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?". Theodore Kiesel y John Buren Eds. *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.195-212.

- . “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética a Nicomáquea*”. Alfredo Rocha. Ed. *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009. 3-31.
- Watson, Peter. *Historia intelectual del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Weigelt, Ch. *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*. Estocolmo: Coronet Books, 2002. 12-19.
- Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Plaza y Valdés, 2004.
- Zahavi, Dan, Søren Overgaard y Thomas Schwarz, eds. *Den unge Heidegger*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 2003.