



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE POSTGRADO

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

**Del *ser sí-mismo* propio al *ser-con* otros propio
(Los alcances de la teología como hermenéutica de la
existencia humana, en la posibilidad de una ética en
Heidegger)**



**Alumno: Víctor Hugo Hayden Godoy
Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra**

Santiago, Julio 2009

**“Toda gran filosofía es la confesión de su creador
y una especie de memorias involuntarias”**

Nietzsche

**“...hacer lo que mis fuerzas me permitan
para la determinación
eterna del hombre interior...”**

Heidegger

Índice:

Introducción	5
Primera Parte: La historia de Heidegger	11
Capítulo 1: Heidegger y la Teología	11
1a. Desde el origen	11
1b.- El idealismo protestante y la teología moderna	18
1c.- El proyecto de Heidegger	19
1d.- La fenomenología y la teología	20
1e.- Heidegger como pensador teológico	21
1f.- “Ser y Tiempo” en su tiempo	22
Capítulo 2: La misión de Heidegger	24
1.2a.- El camino de Heidegger	24
1.2b.- El ser y la teología	29
1.2c.- Una teología heideggeriana	31
1.2d.- La revelación de lo sagrado	32
1.2e.- La trascendencia	33
1.2f.- El ser para la muerte	34
1.2g.- Ser y dios	35
1.2h.- El cristianismo histórico de Heidegger	37

Segunda parte: ¿Una ética posible?	46
Capítulo 1: Propiedad e impropiedad como tematización ética	46
2.1a.- El ser y tiempo de Heidegger	46
2.1b.- El sujeto kantiano y el sujeto heideggeriano	48
Capítulo 2: Del si-mismo propio al ser-con otros propio	60
2.2a.- El pasaje desde el individuo a la comunidad	60
Conclusión	67
Bibliografía	71

Introducción

Es propio de estos días el que los intelectuales hayan perdido vigencia. El neopopulismo para el cual el abandono de la idea de “cultura culta” es un avance inequívoco, y la defundamentación que lleva a no requerir justificaciones sistemáticas, han ido quitando peso a los “letrados” dentro de la constitución social de sentido. No es que en otras épocas las grandes masas sociales atendieran a los intelectuales directamente; en general, los reverenciaban en tanto no los conocían. Pero ellos operaban por vía indirecta: la convicción de que era necesario fundamentar la ética, la política, etc., llevaba a que sus juicios fueran aquellos que servían de justificación a los discursos en muy diversos terrenos de la actividad social.

También la actual baja de la cultura de la letra frente a la de la imagen contribuye en el mismo sentido. Este fenómeno es bien conocido, y se ha comentado largamente: en los hechos, ello ha llevado a un peso sin precedentes de los periodistas en la construcción de la opinión pública, con un predominio creciente de la inmediatez y de lo efímero por sobre los temas clásicamente llamados “de fondo”. La superficialidad, y la falta de memoria y continuidad se imponen por sobre consideraciones conceptuales, cualesquiera que fueran.

No son tiempos de hegemonía filosófica. Incluso, la filosofía, si la pensamos como el momento de lo general, representa un tipo de pensamiento que entra en colisión con el situacionalismo generalizado, con la idea de que toda referencia a lo global es ya imposible, y que ningún discurso va más allá de las específicas condiciones que lo engendraron.

Afortunadamente sabemos bien que jamás la ética real se configuró a través de los textos o en los cursos escolarizados de Ética. Sin duda que las predisposiciones a la acción se estructuran en los espacios sociales que son más inmediatos para el sujeto.

Y sin embargo, en pocos momentos se ha apelado tanto a la ética como últimamente. La referencia a la ética está de moda. No es difícil advertir por qué. Las ideologías ya están poco definidas y se ha producido déficit de orientación. Hay que intentar cubrirlo por alguna parte. Podríamos pensar que la apelación a la ética opera en el

campo del síntoma. Es decir, muestra que hay problemas con la ética, que en general los comportamientos no remiten a ética alguna, y que se intenta restituir lo ético por remisión a algunos principios que se pudiera establecer desde el discurso de los medios, las empresas o la cátedra y la literatura.

La humanidad estaría en condiciones, por primera vez en su historia, de arrasar el medio ambiente en forma planetaria, de modificar la naturaleza de los seres y de sí mismo a través de la genética, y de convertirse en creador de vida clonada. El ser humano estaría ad portas de su perdición, ya sea por una hecatombe nuclear, ya sea por la devastación de las demás especies y la naturaleza, ya sea por su propia transmutación.

La verdad es que los peligros que nos plantea el futuro, son aterradores. Lo peor de todo es que estas cosas ya están sucediendo, y de ahí el urgente llamado a la mesura y la prudencia, el llamado a constituir o rescatar algún proyecto ético.

El problema es que después de Nietzsche y la crisis de fundamento que conlleva la "muerte de dios", cualquier intento de elaborar una ética pública, está puesta sin más, en tela de juicio.

El reconocimiento de la carencia de fundamento y su carácter irrevocable, junto con la salida del sujeto de su lugar de preeminencia en la creación de sentido, llevan consigo la renuncia a la tentación de formular cualquier proyecto ético con intenciones de transformar la realidad social. Sobre todo, tomando en cuenta la enorme complejidad que opera en la sociedad contemporánea, altamente tecnificada, donde es imposible cualquier anticipación, y donde el saber teórico muestra sus límites ante la velocidad y violencia de los cambios.

Con Heidegger, el pensamiento abdica de la posibilidad de controlar el proceso del nihilismo y la racionalización técnico-científica. Esto no impide que nos muestre su asombro y su temor ante el poder, ilimitado en principio, de la técnica moderna.

Sin embargo, Heidegger, se aleja de cualquier forma de programa ético masivo, e incluso evita el término ética, asociado inevitablemente al de metafísica, para abrazar una deontología de la autenticidad individual, debido a que, al fin y al cabo, en las preguntas y los actos decisivos de la existencia, cada uno, cada *Dasein* permanece solo.

Es bien conocida esta postura de rechazo de Heidegger frente a la ética, en cualquier forma que se la entienda, tanto en el sentido restringido de conjunto normativo determinado, que prescribe o considera buenas sólo algunas conductas y reprueba otras, sea como una explicación de la acción o una teoría acerca de lo bueno, es decir, entendiéndolas como filosofía práctica a secas. Sin embargo, ese rechazo explícito de cualquier tipo de reflexión ética es veinte años posterior a la publicación de *Ser y Tiempo*. Por supuesto, puede replicarse que la posición heideggeriana frente a la filosofía práctica es consecuente con su forma mentis en general y que la diferencia cronológica no está ligada a ningún cambio de actitud durante el tiempo transcurrido. El rechazo de Heidegger, o mejor dicho, su insistencia en que su horizonte de reflexión es previo a la posibilidad de toda teoría o de toda praxis, puede encontrarse ya en *Ser y Tiempo* cuando intenta explicar la relación del “cuidado” o “cura”, con las dimensiones teórica y práctica de la vida humana.

Dado que la ontología fundamental es la elucidación de dicho “cuidado” (Sorge), es decir, de la estructura que Heidegger considera como el ser del ser-ahí, ello implica que toda tematización de una dimensión ética o práctica es un problema derivado en relación con lo que *Ser y Tiempo* intenta sacar a la luz, en tanto la acción es una de las posibilidades en que el ser-ahí puede conducirse con respecto al mundo de que se cura. No obstante, un examen un poco más detallado de algunas de las nociones centrales de la ontología fundamental (los "existenciaris") nos permite comprobar que la obra de Heidegger es más locuaz acerca de la dimensión práctica del ser-ahí que lo que ella misma afirma. Esta problemática tomó especial relieve en la investigación desde los primeros años ochenta, a partir de la edición de los cursos de Heidegger en Marburgo, inmediatamente anteriores a la publicación de *Ser y Tiempo*. La reconstrucción del recorrido intelectual de Heidegger en los diez años anteriores a la aparición de su obra más importante, durante los cuales no publicó nada, mostró que, además de la evidente relación con las filosofías de Husserl y Kierkegaard, la reflexión heideggeriana encontró importantes estímulos conscientes o inconscientes en las ideas o creencias del mundo de la teología cristiana protestante, de corte luterana.

Se nos muestra entonces importante, para la investigación del pensamiento heideggeriano, la reconstrucción de los contextos en los cuales ha sido inspirado. Sin duda,

desde antes, pero con Nietzsche y la genealogía como método, y su idea de que los sistemas filosóficos son síntomas de un tipo de vida y mundo, las biografías de los pensadores resurgen como una estimulante fuente de esclarecimientos e intuiciones.

La verdad es que la biografía de los filósofos no ha dejado nunca de interesar en la historiografía filosófica y ha sido también un entremés socorrido en el ámbito académico como banderín de enganche de disidentes poco proclives al pensamiento puro. De ahí el recurrir, por ejemplo, a que Agustín de Hipona era un inmoral o canalla en su juventud antes de ganarse su "San". Desde el canónico texto de Diógenes Laercio han sido muchos los escritores que han seguido esta senda ad hominem.

La vida de los filósofos ha interesado, pues, desde antiguo pero sólo como pórtico de entrada, no para detenerse en ella y convertirla en el verdadero fundamento de la *quidditas* filosófica. En la enseñanza secundaria, que es donde la mayoría de los lectores tiene su primer, único y último contacto con la filosofía, se despacha la biografía en cuatro pinceladas que andan a caballo entre los formulismos del registro civil y los chismes del ágora. Pero nada o muy poco se plantea la cuestión de la urdimbre entre los sistemas de ideas y las experiencias vitales. Hace unas décadas la historiografía y la pedagogía filosóficas han "descubierto" otra llave maestra de la hermenéutica del texto: no es otra que el contexto (histórico, social y filosófico). No ya la biografía, sino la sociología de las ideas es lo que interesa, más incluso que el propio enfrentamiento desarmado con el gélido filo de las ideas desnudas, una metafísica de intuiciones puras ya en desuso. De la mirada ontológica la filosofía reciente se ha vuelto a la mirada sociológica, antropológica y psicoanalítica. Los sistemas filosóficos son vistos como un producto cultural más y ya no tienen, desde luego, el empaque del Espíritu Objetivo hegeliano.

"En las más de las historias de la filosofía que conocemos se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica", escribe Unamuno, en *El sentimiento trágico de la vida*.¹

¹ Unamuno, Miguel de. *El sentimiento trágico de la vida*. Porrúa. México. 2003. Pág. 3

La filosofía ha perdido ese aire reverencial, sagrado, inviolable, cuando se ha hecho humana, demasiado humana. Cuando nos hemos asomado a los textos por el hombro del hombre y no por el *dictum* invisible del oráculo. La palabra filosófica ya no es digna per se de la aceptación sin que medie un trato de primera mano con quien la pronuncia. La vida de un filósofo no es una vida especial. La condición de filósofo no exime de ninguna de las vulgaridades de la más común de las existencias terrestres.

Desde que Nietzsche pusiera a Sócrates y a los filósofos suabos en su sitio, ya no quedan adhesiones inquebrantables ni beaterías filosóficas. Ser filósofo no implica necesariamente pureza de espíritu, ni vida virtuosa ni credencial de racionalidad impecable. Tampoco es nuevo del todo este descubrimiento. Ya desde antiguo ser filósofo no es ser *sophós*.

En un ciclo de conferencias sobre Aristóteles, de 1924, Heidegger decía:

“La personalidad de un filósofo sólo tiene esto de interés: nació en tal año, trabajó y murió”

Lo que ello revela es una actitud olímpica, divina, hacia la filosofía y hacia la vida. Esta postura es contraria y puede que incapaz de considerar al filósofo como una criatura sujeta a todos los males de la carne. Desde mi punto de vista, el filósofo que desdeña las vidas, y contextos históricos de los filósofos, es hostil hacia la individualidad tanto de estos como de la suya propia. Esto conduce también, como en el caso de Heidegger, a una versión triunfalista y autoensalzadora de la historia de la filosofía que desfigura gravemente el pasado.

Esta tesis tiene como objetivo tratar precisamente un tema que está en el centro de la praxis humana, por tanto de la vida humana individual y colectiva. Esta dimensión práctica nos mostrará que la relación de *Ser y Tiempo* de Heidegger, con el protestantismo, tantas veces señalada, puede tener un marco más amplio, esto es, que ella no se agota en las referencias teóricas evidentes a Kierkegaard y, por supuesto, a Lutero.

Tomaré el camino de la genealogía biográfica, porque en un primer acercamiento, toda la analítica existencial del ser-ahí, se apoya en una espiritualidad (luterana

protestante) que como tal, siempre quiere cambiar el mundo, y que da origen a esta cultura moderna e individualista. La tematización ética implícita en esta analítica existencialista no puede ser completamente explicada sin entenderla como una consecuencia de procesos más amplios y complejos que abarcan no solo la teoría filosófica sino la filosofía práctica y por tanto la vida del filósofo.

Es necesario aclarar que este trabajo se constituirá como una crítica genealógica de tipo nietzscheana al pensamiento heideggeriano. Con esto me refiero al desmantelamiento de los fundamentos contextuales, tanto ideológicos como históricos de este pensamiento. Para ello consideraré con atención a aquellos autores que, definidos por la doxa filosófica como “detractores”, han suscitado el debate y la oposición a las ideas reconfiguradas en la filosofía de Heidegger. Esto, obviamente tiene que ver con una toma de posición y de método frente a un pensamiento específico. Esta toma de posición responde a características propias de la filosofía que, no siendo una ciencia en sus objetivos, en sus métodos, ni siquiera en sus objetos de estudio, permiten una interpretación subjetiva de la realidad, basada en condicionamientos de todo tipo, disposiciones y aspiraciones individualizantes.

Las ideas expuestas en esta tesis no son nuevas. Las supuestas “polémicas” surgieron desde el mismo momento en que Heidegger escribe su obra, y tienen todo tipo de matices; desde sus intenciones teológicas, hasta la usurpación y transformación ideológica del pensamiento de grandes filósofos, pasando por las implicancias políticas y éticas en sus desarrollos filosóficos.

La intención de este trabajo no es elaborar un estudio comparativo entre autores a favor o en contra de Heidegger, (en esto habría que recordar a Nietzsche cuando afirma que todo lo que debe ser defendido acusa debilidad y no tiene gran valor), sino más bien marcar una diferencia en relación con aquella postura oficial, extendida, y que por lo tanto no necesita ser explicada nuevamente, que silencia la crítica radical, trayendo de vuelta la idea de una “filosofía pura”, que resiente toda relación con la materialidad y la historia de quien la piensa. Lo que interesa aquí es entonces determinar, o volver a determinar, las motivaciones del pensamiento de Heidegger, más allá de sus consecuencias o supuestas influencias.

En una primera parte de esta tesis se analizarán entonces los contextos históricos de la vida de Heidegger, tomando en cuenta la literatura anexa, correspondencias y datos biográficos, así como el análisis proveniente de otras disciplinas, que en muchos casos explica y completa los vacíos hermenéuticos propios del funcionamiento interno del campo filosófico. El análisis acotado de la filosofía de Heidegger será desarrollado en una segunda parte, aludiendo a su obra más importante, *Ser y Tiempo* en su relación con la problemática ética que se desarrolla a partir de la dinámica entre elementos existenciales, netamente filosóficos y elementos ideológicos, políticos y religiosos, propios del devenir histórico.

PRIMERA PARTE: La historia de Heidegger

Capítulo 1: Heidegger y la teología

1a- Desde el origen

Martin Heidegger nació el 1889, en Messkirch, un pueblo de la Alemania central, donde su padre oficiaba de capellán en la iglesia católica de San Martin. Cuando no jugaba con su hermano en el jardín de la casa que comunicaba con la Iglesia, ayudaba a su padre en las labores de capilla, haciendo las veces de monaguillo, recolectando flores para el servicio o tocando las siete campanadas que establecían el quehacer del pueblo. Educado bajo estrictos preceptos católicos, fue parte de una familia conservadora, leal a la Iglesia durante la controversia que siguió al Concilio Vaticano I, lo que hizo de él un niño piadoso predeterminado para el sacerdocio. Una vez concluida su educación primaria, con la ayuda del párroco de la Iglesia, recibe ayuda económica para concluir sus estudios en los internados católicos de Constanza y Friburgo (1903-1909), dependencia económica que se haría extensiva para financiar sus estudios de teología mediante la beca Schatzler que obligaba a los beneficiados a presentar una tesis doctoral sobre Santo Tomás de Aquino.

De acuerdo a lo previsto, el 30 de Septiembre de 1909, ingresa al noviciado de la Compañía de Jesús, en Tisis, Austria, el mismo que tiene que abandonar a las pocas semanas por problemas de salud. Concluida su educación media (*Gymnasium*) se dedica a estudiar teología y filosofía en la ciudad de Friburgo (1909-1911), época en que aparecen sus primeras publicaciones en el diario ultra conservador *Der Akademiker*, donde escribe sobre la perenne sabiduría católica y los peligros del “modernismo”.

A los 23 años, producto de una crisis personal, suspende los estudios que conducen al sacerdocio, se matricula en la Universidad de Friburgo en las facultades de matemáticas, física y química, decidiéndose finalmente por la filosofía donde sobresale por su inteligencia y celosa confesión católica, al grado que al poco tiempo se le ofrece la ayudantía del curso Filosofía Cristiana, cátedra que le atrae, a la cual postula más tarde, pero que finalmente le sería denegada.

En 1916, entrega su disertación final sobre Duns Scotus, *De modis significandi sive Gramática speculativa*, un análisis de la escolástica medieval desde los fundamentos de la lógica moderna y la refutación del psicologismo hecha por Husserl. Lo novedoso de esta disertación, no estaba tanto en sus aspectos lógicos o racionales, sino en su aspecto vivencial, aquello que Dilthey llamaba la “experiencia de vida” medieval, fenómeno que Heidegger resalta argumentando que la filosofía y teología medieval proceden de una experiencia existencial concreta porque esas teorías eran una expresión de la “relación del alma con Dios”. Para comprender este mundo, es necesario poner atención a la moral y al misticismo medieval, y de manera muy especial a Meister Eckhart, para quien el alma se encuentra constituida desde su trascendencia hacia Dios, idea que tiene su correspondencia metafísica en la noción de que el intelecto posee una predisposición armónica [*convenientia*] hacia el Ser. Desde este significado viviente del misticismo medieval, Heidegger emprende su primer esfuerzo destinado a superar la tradición conceptual de la metafísica, la misma que se había alejado de las raíces existenciales y la experiencia dadora de vida del cristianismo.

El 19 de enero de 1919, Heidegger le escribe una carta al sacerdote y amigo que lo había casado, el teólogo Engelbert Krebs, donde le confiesa que el catolicismo “*se le ha hecho problemático e inaceptable*”.²

A partir de ese momento, Heidegger abandona la lógica en favor de la historia, el dogmatismo teológico por la hermenéutica de la realidad y la teología por el Nuevo Testamento. Inspirado en Lutero, Kierkegaard, y en menor medida por San Agustín y San Pablo, intenta recuperar el sentido ontológico subyacente al andamiaje teológico de las sagradas escrituras.³ La antigua cosmogonía medieval se hacía insostenible, lo importante era rescatar su preocupación por la realidad de la existencia.

Desde este punto de vista, *Ser y Tiempo*, representa una continuidad destinada a fundamentar los postulados sobre los cuales se desenvuelve la vida, el estar-en-el-mundo del *Dasein*. Sin definir cuál es el modelo sobre el cual se deberá estructurar la existencia, no

²Safranski, Rüdiger. *Martin Heidegger Between God and Evil*, citas de *Der Akademiker*. Harvard University Press. 1998. Pág. 23

³ *Ibid.*, pág. 108

hay ningún pronunciamiento concreto que privilegie un determinado modo de vida, el ideal de vida griego no es menos “primordial” que el cristiano, ambos sirven por igual para iniciar la de-construcción de la existencia. Es justamente, este intento por desvincular a la vida humana de toda mitología, lo que lleva al teólogo, Rudolf Bultmann, a sostener que el gran mérito de *Ser y Tiempo*, es haber puesto al descubierto la verdadera estructura de la existencia religiosa, independiente de cualquier cosmovisión mítica. La tarea de la teología, debe estar encaminada a desmitologizar los evangelios canónicos, es necesario recuperar el vivo mensaje del cristiano [*kerygma*], la conversión existencial [*metanoia*], y el ser auténtico del *Dasein* frente a nuestra finitud y culpa.⁴

La filosofía, como ciencia del Ser, difiere absolutamente de la teología, que es una ciencia óptica de una región entitativa particular y no del Ser universal. La teología es una ciencia positiva que se relaciona con una entidad positiva, un *positum* que en la teología cristiana se transforma en “Cristiandad”, un modo de existir particular que se pone en movimiento con la cruz del Cristo crucificado. Fundamentada a partir de la fe, la Iglesia puede hacer caso omiso de la filosofía porque solamente requiere de la cruz y el pecado. Estas opiniones, aparentemente ateístas, pierden su neutralidad ontológica a partir de 1928, cuando Heidegger se transforma en un abierto antagonista del cristianismo y en particular de la Iglesia Católica. Si antes pensaba que el ideal griego y cristiano -en su historicidad concreta- ejemplificaban estructuras universales de una existencia real, en la década del 30 el cristianismo pasa a representar una decadente caída alejada de la experiencia griega primordial. El cuestionamiento de la filosofía, no puede ser una fe que cesa de cuestionar.⁵

Aquel que, por ejemplo tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: “¿Porqué es el ente y no más bien

⁴ Caputo, John D. *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press. Pág 173.

⁵ *Ibíd.*, pág. 175. Hay varios testimonios que corroboran este cambio de actitud, donde las reflexiones en torno a Kierkegaard, Lutero, San Agustín y Aristóteles, son reemplazadas por constantes lecturas de Nietzsche. Un fenómeno que coincide con su llegada a la Universidad de Friburgo, donde las autoridades comenzaban a mirar con desdén todo lo que tuviera una raíz judeo-cristiana. Heidegger radicalizó tanto su postura hacia los católicos, que los más benévolos hablan de un abierto antagonismo, y los más críticos, de una encubierta persecución. Desde su nueva posición como catedrático no aceptó a los jesuitas que postulaban al doctorado, y a otros estudiantes, como Max Muller, los trató excesivamente mal. Cuando estos alumnos entregaban sus disertaciones, bajo el patrocinio de Martin Honecker, titular de la cátedra de Filosofía Cristiana, los trataba con distancia y desprecio, argumentando que eran trabajos confesionales, no filosóficos. Posteriormente, cuando Honecker murió en 1941, Heidegger se preocupó de abolir dicha cátedra. La misma a la cual había postulado con anterioridad.

la nada?” y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. [.....] Quien se halla en el terreno de la fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso..... Aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse a lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo ligado a la tradición.

[.....] Una “filosofía cristiana” es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. [.....] Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad. Filosofar significa preguntar: “¿porqué es el ente y no más bien la nada?”⁶

El creyente no tiene la pasión o la honestidad personal para entregarse al abismo de la cuestión del Ser, si antes dejaba abierta la posibilidad para que un creyente cuestionara desde la fe, ahora estaba oponiendo la fe a toda cuestionabilidad.

Alejado del Dios de la Biblia, su pensamiento comienza a nutrirse de los dioses griegos. En consonancia con la época y sus intereses por lograr una posición preeminente al interior del aparato cultural de Alemania, Heidegger se siente convocado por un espíritu más radical, capaz de generar vida y poder [*Macht*], los sonos obligan a develar el misterio del Ser desde la “trinchera de la muerte”. La tarea ya no viene asignada por la Providencia, sino por el destino griego, el mismo que es transferido a los alemanes, el único pueblo capaz de escuchar el llamado a engrandecer el alma humana. A partir de ahora, el espíritu radical griego será el mejor aliado espiritual de la *Geist* alemana, cualquier otra idea, incluida la fe cristiana, deberá ser mirada como una fuerza contrarrevolucionaria que atenta contra el designio de la “renovación” Nacional Socialista. Sin embargo, los teólogos cristianos y protestantes, no se dejan engañar, más allá de las circunstancias políticas, Heidegger pasa a ser una fuente de inspiración inagotable para interpretar la nueva vida del

⁶ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa.1993. Pág. 16.

cristiano. Forzado por su intención de esconder el origen de la operación estaba helenizando y secularizando una concepción bíblica de la salvación.⁷

En la década del 30, Heidegger comienza a desencantarse paulatinamente de la política y del nazismo, lo que no necesariamente se traduce en un desinterés por el poder. Luego de abandonar el rectorado de la Universidad de Friburgo (1934), se entusiasma con la posibilidad de presidir una academia de docentes que se estaba gestando desde Berlín, promueve su candidatura y finalmente es rechazado por las más altas autoridades del partido. Un desencanto manifiesto, que además lo alerta sobre el grado de confianza con que cuenta al interior del nazismo, pero que suple aceptando el ofrecimiento de incorporarse a un comité de la Academia de Derecho Alemán (1934-1936)

Con posterioridad a la debacle de post guerra, el eco belicista desaparece en favor de una postura existencial menos comprometida, el hombre debe buscar una relación armónica con los dioses, la tierra y el cielo. Asediado por los juicios de des-nazificación, el filósofo se recluye en el abismo de una depresión y se dispone a buscar nuevos horizontes en la traducción del *Tao Te King*. Heidegger, al igual que el Ser se oculta. Con la *Carta sobre el Humanismo* (1947) y *Serenidad* (1955), irrumpe un renovado Heidegger al escenario de la filosofía, apagada la ígnea lucha [*Kampf*] de Heráclito, el mágico poderío de la voluntad cede ante el humilde “dejar ser” de la *Gelassenheit*.

Junto con radicalizar su crítica a la tradición metafísica pareciera encontrar consuelo en la poesía de Trakl y Hölderlin donde el decir del habla se confunde con el origen del Ser. El poeta es fuente inspiradora, representa un saber que supera a la filosofía, porque la experiencia del lenguaje que hace el poeta es mucho más profunda y clarividente que el pensar metafísico.

⁷ Caputo .John D. *Demythologizing Heidegger*. pág 179-181. A partir de 1930, incluso cuando era abiertamente hostil a los estudiantes de teología, Heidegger tuvo una decidida influencia en los teólogos. Una serie de luminarias escucharon sus clases magistrales, en especial los jesuitas alemanes Max Muller, Gustav Siewerth, Johannes Lotz y Karl Rahner. Rahner sostuvo que el cuestionamiento, como apertura radical a la cuestión del Ser, representaba el dinamismo o *momentum* de la mente hacia Dios. Utilizando las ideas de Heidegger -la temática del habla y la escucha, el llamado y el requerido- argumentaba que el creyente se encuentra ontológicamente dispuesto a la revelación, que existe una cierta estructura en el Dasein en virtud del cual se encuentra abierto a ser llamado por el Ser. Una estructura ontológica -expuesta en los escritos de Heidegger- que articulaba las condiciones de posibilidad para ser llamado por el mismo Verbo, el que el padre habla a la humanidad.

[.....] Por poesía estamos ahora, con todo, entendiendo ese nombrar fundador de dioses y fundador también de la esencia de las cosas. “Morar poéticamente” significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. “Poética” es, en su fondo, nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir: que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don.⁸

Lo esencial se esconde, el pensamiento no puede con el Ser, es él quien se devela al hombre, sólo cabe esperar su llamado y solicitud. El mismo pensar es una gracia, un evento que se hace presente y acontece, no depende de nosotros pensar la verdad, sólo cabe crear las condiciones adecuadas para escuchar el “llamado” que facilita la sintonía entre quien requiere y el requerido.

A partir de ahora, pareciera que Martin Heidegger busca nuevas perspectivas. Todavía es posible señalar lo religioso desde una dimensión más amplia, ajena a toda iglesia. Los dioses deben pensarse libre de toda representación cultural, ajenos de la teología y metafísica. En consonancia con Hölderlin, lo divino no es el algo situado en el más allá sino aquello que puede transformar la realidad del hombre y entorno, una aventura intensa, despierta y abierta hacia el mundo: el júbilo de estar-en-el-mundo.⁹ La inicial “autenticidad” de la década de *Ser y Tiempo* donde el Dasein atiende con esmero a su “relación con el Ser”, deviene en una disposición para estar abierto hacia la maravilla abismal del mundo, dispuesto hacia la Apropiación que relaciona en un todo único a la tierra, el cielo, los mortales y lo divino.

El Heidegger que añora a los dioses idos y los por venir, donde el esfuerzo por develar el misterio de aquello que permanece oculto, termina invariablemente en las inmediaciones de la religión y la larga tradición onto-teológica alemana. Un entorno intelectual, que en buena medida concuerda con las perspicaces aprehensiones que Friedrich Nietzsche tenía respecto la filosofía alemana.

⁸ Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Versión española y notas por Juan Davis García Bacca. Editorial Anthropos. 1989. Pág. 31.

⁹ Safranski, Rudiger. *Martin Heidegger, Between God and Evil*. pág. 286

1b-El idealismo protestante y la teología moderna.

Para comprender la empresa de Heidegger, en *Ser y Tiempo*, es preciso considerar dos fuentes. Se trata por una parte, de la filosofía teológica protestante inaugurada por Berkeley, reelaborada por Leibniz, realizada por Kant. Y por otra parte la teología moderna existencialista fundada por Kierkegaard.

Tras Berkeley, luego Leibniz, y Kant, denuncian la ingenuidad de la filosofía natural, la «Física», la ciencia de la naturaleza. La mecánica moderna, la de Galileo, luego la de Newton que cree en la existencia de los cuerpos independientemente de la percepción o más exactamente, de la sensación humana. En eso es ingenua. Para el resto de las leyes de esta mecánica son exactas. Según Berkeley estas leyes no son sino las que marcan la estabilidad de la acción del espíritu de dios sobre el espíritu de los hombres, para Kant estas son las que, según la estructura espiritual del tiempo y del espacio, nuestro pensamiento reconoce en su experiencia de los fenómenos seguidos de las sensaciones.

Husserl, en el campo circunscrito por esta filosofía protestante, se pone él, a la investigación de lo que es el origen, en nosotros, de estos pensamientos científicos. ¿Cómo nuestro espíritu forma las ideas, las nociones, los conceptos que estas ciencias, kantianamente entendidas, ponen en obra?

Los resultados de los trabajos de Husserl dan entonces lo que Ricoeur designaba en “términos ontológicos regionales”¹⁰, es decir, ideas fundadoras de regiones de conocimiento en las diferentes ciencias. En este sentido, aunque habiendo privado estas ciencias de sus verdaderos objetos, es decir de los cuerpos móviles que existen y que son independientes de toda percepción, Husserl continuaba haciendo de la fundación de estas ciencias un digno objeto de investigación filosófica.

¹⁰ La innovación de Paul Ricoeur consistió en desarrollar una hermenéutica general en la que se incluyeran discusiones fundamentales de la fenomenología y la hermenéutica, sobre todo de las propuestas contemporáneas. Mediante complejas reflexiones, al mismo tiempo se aproxima y toma distancia de Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer. La propuesta de una hermenéutica general, que se aleja de las regionales, la bíblica, la jurídica, la literaria y sus implicaciones de orden epistemológico y metodológico -propuesta hecha ya por Heidegger y Gadamer-, ubica a Ricoeur en el terreno de la ontología. No obstante, el filósofo francés no ha cancelado de un plumazo —como quizá lo hizo Heidegger— consideraciones hechas por Dilthey en relación con la comprensión y la explicación, y el estatuto epistemológico de estas hermenéuticas regionales, como tampoco canceló la hermenéutica ontológica de Heidegger o la propuesta de Gadamer. Antes, retomó y reelaboró a partir de estos autores, y muchos otros, en un intento por destacar la importancia de algunos elementos de los distintos desarrollos.

1c- El proyecto de Heidegger

«...hacer lo que mis fuerzas me permitan para la determinación eterna del hombre interior... »¹¹

La intención del asistente de Husserl, Heidegger, el cual además mantiene la lección de filosofía teológica de la existencia según Kierkegaard, no es ya el mundo de las esencias originarias del pensamiento científico, sino lo siguiente: “¿Cuáles son los eternos determinantes del hombre interior?”, es decir la fenomenología de la conciencia religiosa. Por lo tanto se comprende por qué las características esenciales de esta vida interior corresponden término a término a las de la teología cristiana. *Ser y Tiempo* es una fenomenología de los temas cristianos. Heidegger quiere entonces poner en evidencia lo que en la “criatura” lleva, bajo una forma a veces degradada pero no obstante reconocible, el rastro de origen sobrenatural. De ahí que este discurso, que determinando lo inauténtico o impropio, al mismo tiempo lo considera todo como esencial para lo auténtico o propio.

Esta interpretación del trabajo del *Ser y Tiempo* corresponde al programa que Heidegger traza de su misión. Misión, de la que él responderá, dice él, “*incluso ante Dios*”¹²

Se comprende también por lo tanto por qué en el texto de 1924 “*El concepto del tiempo*”¹³, Heidegger declara que su intención no tiene en común con la de la filosofía sino la de no ser teología. Fenomenología de lo teológico cristiano. Esta intención no es, en el sentido convencional de la palabra, ella misma teológica. En tanto que fenomenología del religioso cristiano es cristiano y no filosófico. No comparte con la filosofía el vano interés, la curiosidad ocupada por el solo deseo del conocimiento. “*La Eternidad*» es el hecho de «*Dios*», es conocida directamente por la sola fe”, escribe Heidegger en este mismo texto. Los determinantes eternos, es decir, «divinos» del hombre interior, son ellos reconocibles en la no eternidad que sigue a la temporalidad.

¹¹ Heidegger, Carta a Engelbert Krebs, 9 enero 1919, citado por: Ott, Hugo: *Martin Heidegger: Un camino hacia su biografía*. Editorial Alianza. Madrid. 1992 p. 113

¹² *ibid.* p. 107

¹³ Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Traducción y nota de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta. Madrid. 1999.

Ott escribe que Heidegger es un apóstata, más exactamente precisa él, un renegado.¹⁴ En efecto, Heidegger escribe a Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919 que él no puede continuar adherido al «sistema católico» (la palabra «sistema» está resaltada en el texto), es decir obedecer a la autoridad de la Iglesia visible; permanecer encerrado en el estado contemporáneo del dogmatismo católico.¹⁵ Catolicismo actual, del que diría en una carta a Elisabeth Blochmann el 12 de septiembre de 1929, que debe inspirar horror, horror que debe igualmente inspirar el dogmatismo del protestantismo actual.¹⁶

Él que fue profundamente iniciado en el pensamiento católico y especialmente en el de la Edad Media, Agustín, Tomás de Aquino, la escolástica, Eckhardt etc., sabe, interpretar hoy lo que la Iglesia visible ya no sabe hacer bien. “*Creo haber experimentado mucho – quizá mucho más que sus intérpretes oficiales – lo que la Edad Media católica lleva en sí como valores y que estamos aún bien lejos de haber verdaderamente explotado...*”.¹⁷ Se retira de la disciplina de la Iglesia visible, pero sigue siendo cristiano y lo afirma firmemente en su carta a Krebs en 1919. Permanece en suma en una Iglesia invisible.

1d- La fenomenología y la teología

Como en su tiempo, Tomás de Aquino, intentaba poner de acuerdo su religión con la filosofía de Aristóteles, Heidegger quiere poner de acuerdo al cristianismo de tipo kierkegaardiano con la filosofía universitaria de su tiempo, el kantismo bajo su forma husserliana. En suma, todo acontece como si lo “*Eterno hubiera puesto en las criaturas humanas los determinantes que permiten al hombre encontrarlo a él, el Eterno en su propia existencia*”¹⁸ En lugar de las ontologías regionales de Husserl, la ontología de la

¹⁴ cf. Ott, p. 114

¹⁵ op.cit.

¹⁶ cf., Heidegger, Martin: *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1964. Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969*. Ediciones Gallimard. Paris 1996. p. 240

¹⁷ Carta enero 1919, op.cit., en: Ott, p. 115

¹⁸ cf. Carta a Elisabeth Blochmann, 1 mayo 1919, en: Heidegger, Martin: *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1964. Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969*. Ediciones Gallimard. Paris 1996.

p. 218

región esencial, la de lo divino en la existencia, la «fenomenología de la religión» anunciada en particular en Krebs en la carta del 9 de enero de 1919.

Así Levinas, después Buber, buscarían a su vez la fenomenología de la religión judía. Por todas partes se quiere, en el campo del Modernismo religioso, revelar la inmanencia de lo divino seguida de “*die ewige Bestimmung*” en la existencia de las criaturas. De su lado, Sartre va de esta fenomenología que revela la ontología divina de la existencia, hacia una versión laica. De esta forma, una vez más, la filosofía religiosa, deviene la de un ateo. La misma cosa se había producido con Ernst Mach. Y en general con todos los Kantianos ateos incluidos allí los empiro-criticistas que Lenin fustigaba en su Materialismo y Empiro-Criticismo.

1e- Heidegger como pensador teológico

En un escrito de 1981, consagrado a Heidegger, Gadamer evoca la paradoja de la lectura atea de Heidegger: “*No es sino pensar en Jean-Paul Sartre, quien en tanto que uno de sus admiradores presenta Heidegger al lado de Nietzsche como uno de los pensadores representativos del pensamiento ateo de nuestra época*”.¹⁹

El lector de “*Ser y Tiempo*” es eventualmente fascinado por el relato que se le propone. Relato de su propia existencia, contado aquí de forma patética, trágica, inesperada en la literatura académica. A este respecto, no se debe olvidar que la formación cognitiva de aquellos a quienes en 1927 va dirigido “*Ser y Tiempo*”, es ella misma religiosa. Es hasta cierto punto, a pesar suyo, que la empresa de Heidegger alcanzará más tarde a agnósticos y ateos.

Sendos textos de Heidegger traducidos en francés entre 1936 y 1939 no habían sido presentados sino por pensadores teológicos, Corbin y Levinas. Heidegger saca la preocupación, el miedo, la curiosidad, la falta etc. de su anodina significación para conferirles un estatus ontológico en la fundación de lo religioso inmanente a la existencia.

¹⁹ GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. V.3. Neuere Philosophie I. Edición: Unveränd.: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1999. Pag. 308

Dos lectores atentos, Bourdieu y Steiner,²⁰ señalaron el carácter teológico propio de las categorías de Heidegger en “*Ser y Tiempo*”. Ellos hacen observar el hecho, pero no lo explican. La filosofía contemporánea de la vida de la existencia de autenticidad o propiedad, es también; como la filosofía de antes, religiosa. Los que se acercan a estos textos sin conocer de ningún modo su motivo inspirador son sorprendidos por la excentricidad del punto de vista de la obra. La existencia cristiana no es, o no solamente, el efecto de la revelación histórica de Jesús, sino el hecho de la esencia misma de la existencia humana.

1f- “*Ser y Tiempo*” en su tiempo

El pensamiento de Kant ha dado lugar a dos grandes corrientes que van a prevalecer en el siglo XX: de una parte, la fenomenología y de otra, los existencialismos. El espíritu es concebido en adelante por estas escuelas de pensamiento como aislado de un mundo real independiente que él percibiría y podría concebir. Es a los espíritus o en los espíritus aislados de la clase, privados de toda referencia, al ser independiente de ellos, que un Heidegger va a plantear la cuestión del ser.

Ahora que Einstein (1905) compromete efectivamente la física en la vía designada por el neokantiano Ernst Mach, esta física abandona la pregunta del ser independiente de las cosas naturales. En 1911, Mach, lanza un llamado para la constitución de una visión científica positiva. Hace este llamado a los sabios de las diversas disciplinas. El llamado está firmado entre otros, por Einstein, Hilbert y también por Freud. Mach, el filósofo físico, fundador del empiro-criticismo, Einstein que ya ha colocado el «quantum de acción» en lugar de un concepto de la naturaleza de la luz y Hilbert que pide una formalización lógica matemática, demanda a la que responderá el famoso teorema de Goedel.

En 1929, convertido al Círculo de Viena, Ernst Mach publica su manifiesto. La tesis “machienne» es firmemente adoptada. Toda alusión a una existencia independiente exterior a las sensaciones seguidas de los fenómenos, es denunciada como absurda. Este

²⁰ Bourdieu, Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1991; Steiner, Georges: *Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México. 1986

non-sens (absurdo) es lo propio de los enunciados metafísicos o teológicos, se dice en este manifiesto. De esta tendencia de los espíritus a la metafísica y / o a la teología, es decir a lo absurdo; el manifiesto espera que el psicoanálisis de Freud podrá curarlos.

Freud acababa en efecto de publicar el mismo año en que apareció “*Ser y Tiempo*” su texto “*El porvenir de una ilusión*”. Describía la religiosidad como una «neurosis universal» y manifestaba la esperanza de una curación.

La nueva física priva a la ciencia de la naturaleza de su objeto independiente, los cuerpos móviles. La ciencia física no tiene más ontología para los seres corporales móviles que están independientes de la percepción. Husserl mismo se divertiría en su texto “*Crisis*”²¹ de este nuevo estado de cosas. Finalmente habría visto la concepción galileana arruinada por la llegada de la nueva mecánica subatómica, la mecánica cuántica. En suma, la cuestión del ser es abandonada por la nueva física, y Ernst Mach Verein, positivista se felicita en su manifiesto de 1929: “La visión científica del mundo”

La posición de la cuestión del ser y la descripción heideggeriana de la existencia pretende atenuar esta carencia. La nueva física prohíbe incluso el acceso al ser independiente de la sensación. Los espíritus de la época están esperando la oferta de otro acceso al ser. Mal entendida la doctrina de Heidegger, cristaliza sobre el defecto del ser devenido general en la alta cultura filosófica y científica. Es así como habrá heideggerianos de toda obediencia. Pensadores que escuchan la doctrina en su verdadera intención religiosa (como por ejemplo Lowith y Gadamer), toda suerte de católicos modernos, por supuesto los protestantes, los teístas, pero también los Israelitas y muy pronto los marxistas con otros ateos. La demanda de ser es enorme y la oferta de Heidegger por muy indeterminada que sea, les parece a algunos, a este respecto, valer más que nada. El restablecimiento ontológico de la física aparece como el pharmakon sine qua non del restablecimiento de la cultura y del buen sentido.

²¹ Husserl, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental : una introducción a la filosofía fenomenológica* Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Editorial Crítica. Barcelona 1991.

Capítulo 2: La misión de Heidegger

2a- El camino de la empresa de Heidegger

Heidegger es un ferviente cristiano educado en magistrales instituciones católicas de formación del espíritu y del cuerpo.²² Al fallar su entrada a la orden de la Iglesia, pasa a la universidad y a la biblioteca de la filosofía contemporánea. En la universidad escucha los cursos de matemáticas. Las preguntas del matemático Hilbert en cuanto al fundamento formalizable de las matemáticas que pueden contribuir a liberarlo de una adhesión a este tipo de ciencia, pues ella misma parece faltar como las otras disciplinas de un fundamento propio. Él escucha los cursos de física y esto en un momento en que esta ciencia integra la adhesión a los precedentes de Ernst Mach. Descubre la obra de Husserl y este pensador lo pone al tanto de lo que las ciencias positivas saben del mundo.

Husserl no habría debido olvidar lo que él mismo había notado en 1919, a saber que en Ochsner, el amigo en la época de Heidegger, y en Heidegger, tenía asuntos con “*personalidades orientadas hacia la religión*”.²³

Con respecto a esta religiosidad, 1917, Finke, que era entonces un protector de Heidegger, veía en éste, en lo que él escribía, “*un eminente filósofo especulativo teísta*”.²⁴ La juventud de Heidegger, las circunstancias académicas particulares, y quizá también la libertad tomada con la teología católica prevalente en la universidad de Friburgo impedirían que Heidegger ocupara la cátedra de filosofía católica, para la cual él había ofrecido su candidatura. El calor del militantismo religioso de estos hijos de la Iglesia visible no cedió ante el fracaso universitario, no más de lo que había cedido ante la negativa de los jesuitas a recibirlo entre ellos y la del arzobispo para emplearlo en su seno. Estas dos últimas negaciones habían sido motivadas solo por los problemas cardíacos que los excesos deportivos habían producido en Heidegger.

Toda la empresa de Heidegger se puede concebir a partir de su militarismo religioso. En lugar de haber determinado, cómo había podido esperarlo Husserl, en la

²² Farias, Víctor: *Heidegger y el nazismo*. Muchnik Editores. Barcelona. 1989; Pöggeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción y notas de Félix Duque Pajuelo.. Editorial Alianza. Madrid 1986.

²³ cf. Carta de Husserl a Rudolf Otto, 5 marzo 1919, en: Ott, p. 123

²⁴ Carta de Heinrich Finke, profesor de historia católica, 8 abril 1917, cf. Ott, p. 10

existencia ordinaria del hombre concreto, los elementos originarios de una «ciencia rigurosa» - husserliana – capaz de producir verdades eternas según el ideal de Husserl - Heidegger va a establecer los determinantes eternos del hombre interior, es decir los determinantes de lo divino en este hombre interior.

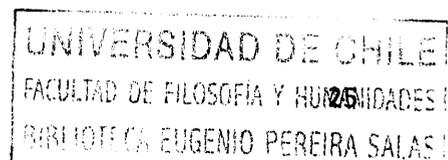
En su libro *La ontología política de Martin Heidegger*, Bourdieu constata en Heidegger una secularización de los temas religiosos: «...Heidegger hace entrar en la filosofía una forma secular de los temas religiosos [...]: es por ejemplo la noción de *Schuld*, falta, constituida en método de ser del *Dasein*, o tantos otros conceptos del mismo origen y de la misma coloración, *Angst*: angustia, *absturz*: caída, *Verderbnis*: corrupción, *Verfallen*: decaer, *Versuchung*: tentación, *Geworfenheit*: derelicción, *Innerweltlichkeit*: intramundanía, etc....²⁵

En realidad, se trata más precisamente de divinizar lo secular. Heidegger, cristiano moderno en adelante y en este sentido teísta, revela que la revelación es presencia eterna en la existencia misma del hombre interior ordinario. Como los constituyentes de Husserl corresponden a las positividades científicas, los existenciales de Heidegger corresponden a las positividades teológicas. El camino del método es el siguiente: se parte de las categorías religiosas positivas hacia la vida ordinaria. Y allí se busca lo que puede corresponder. Lo que se encuentra va entonces a ser lo originario de aquello cuyo origen se buscaba.

Como pensador religioso, Heidegger tiene otras exigencias que las de Husserl, que hace suyas. Tiene la preocupación de la protección de la fe cristiana. Husserl separa francamente su fe en dios de su investigación filosófica o al menos pretende hacerlo. Husserl cree haber encontrado el fundamento último y pretende elaborar la ciencia suprema: la filosofía primera. Pues bien, el discípulo buscará a su vez el fundamento y esta vez se tratará del fundamento que no conoce Husserl en su propia empresa.

El trabajo de Heidegger en este sentido está en curso en 1918, como lo testimonia su correspondencia con Elisabeth Blochmann. Consigue producir un texto acabado a más tardar en 1925/26. Su publicación en la revista anual del maestro y simultáneamente en tiraje aparte no puede no obstante hacerse hasta 1927. Este texto es pues bajo la

²⁵ Bourdieu, Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*. Ediciones Paidós. Traducción de César de la Meza. Barcelona. 1991. Pag. 73



benevolencia de Husserl llevado a la notoriedad, y es dedicado oficialmente además a Husserl en signo de veneración.

El hecho que la distribución universitaria de roles, en esa época, exija a cada uno mantener su enseñanza en los límites de su disciplina, obliga a un profesor de filosofía a no ganarle terreno a la enseñanza teológica. Este hecho y el conjunto de las circunstancias en las cuales el texto *Ser y Tiempo* fue publicado, explican por qué su autor no enuncia explícitamente el verdadero alcance de su intención religiosa por no dejar aparecer sino la otra versión de su sinergia formulando la cuestión del ser y sus constituyentes. Esta presentación no obstante no engaña al primer alumno de Heidegger que pasa su habilitación bajo su herradura, Karl Lowith, que en su texto “*Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*» no ve en *Ser y Tiempo* sino una “teología artificiosa”.²⁶

En la correspondencia con sus amigos, Heidegger expone sin ambages la intensidad de su religiosidad y les expone la naturaleza del trabajo que ha emprendido, su objeto, como lo escribiría a Engelbert Krebs en 1919:

“... *Hacer lo que mis fuerzas me permitan para la determinación eterna del hombre interior, y solamente para esto, y justificar así mi existencia y mi acción ante Dios mismo.*”

Y como lo dice seis meses más tarde, en una carta a Elisabeth Blochmann: “... *que se agrega la constante y nueva abertura hacia los verdaderos orígenes, de los trabajos preliminares en vista de la fenomenología de la conciencia religiosa (religioses Bewusstsein)*”.²⁷

El catolicismo «moderno» ha sido condenado por Roma y en 1910 el Papa exige a los profesores católicos un juramento, «el juramento moderno».

En un sentido, Heidegger sería un católico moderno. El catolicismo moderno consiste, en efecto, en algunas de sus tendencias, en establecer la base de la fe en una clase de sobrenaturalidad congénita del hombre. De la parte protestante, Schleiermacher había

²⁶ Carta del 9 enero 1919, en: Ott, p. 113

²⁷ Carta de mayo 1919, en: Heidegger, Martin: *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1964. Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969*. Ediciones Gallimard. Paris 1996. p. 218

enseñado esta clase de cosas, más tarde elaborado exhaustivamente por el teólogo Sören Kierkegaard. Heidegger se inició en el pensamiento de estos dos autores. Una de las ventajas de este tipo de religiosidad reside en que el cuerpo teológico del saber religioso no es lo esencial. El filósofo al servicio de la fe de esta especie, no es desconcertado por la dogmática de las falsas ciencias adoptadas por la iglesia. Otra ventaja sigue de la anterior: no se tiene ya que enfrentar sobre su terreno a las ciencias positivas. El corpus dogmático católico oficial está íntimamente intrincado a las ciencias positivas. Especialmente con las pseudo-ciencias de Platón y con la física errónea de Aristóteles y también con los textos de la Metafísica (que también es teológica). Luego de Copérnico, y Galileo Galilei, las ciencias positivas se oponían a las de la iglesia. Y en el campo católico, el dogmatismo adquirido permanece allí y su defensa ante las ciencias es cada vez más difícil. Del lado filosófico protestante, a consecuencia de George Berkeley y Arthur Collier se construyó una filosofía muy eficaz contra las usurpaciones de las ciencias positivas sobre el dogmatismo de la fe. Leibniz luego Kant y también Schelling y Hegel, consolidaron esta espiritualización absoluta de la realidad. Para liberar al cristianismo de la experiencia con las ciencias modernas, basta con quitar la dogmática cristiana de todos estos conocimientos. El cristianismo no tiene que implicar ya la ciencia que, bajo la influencia de la filosofía griega, hizo parte esencial de su doctrina. Todo el esfuerzo filosófico protestante que encuentra su triunfo en el kantismo, debe ser aprovechado. Por otra parte, Heidegger estudia a Lutero, Schleiermacher, Kierkegaard, mientras que, respecto de los filosofemas, hace el aprendizaje de lo nacido en lo más ultra kantiano: la fenomenología de Husserl. El gesto de Heidegger consiste en esclarecer no sólo la pertinencia de las ciencias positivas, sino también toda la ciencia de la dogmática católica. A partir de este gesto el cristiano dejará de fundar su fe en el conocimiento del mundo exterior o en la teología teórica. Es en el misterio de su propia vida individual que, acampara firmemente. Es pretendiendo conocerse que, descubrirá los fundamentos de su fe. Es lo que Heidegger expone a su amiga Elisabeth Blochmann en su carta del 7 de noviembre de 1918:

“...lo que usted busca, usted lo encontrará en usted misma, un camino conduce de la experiencia religiosa original a la teología, pero que no necesariamente ha de llevar de

la teología a la conciencia religiosa...”²⁸ y que reitera diez años más tarde en su carta del 8 de agosto de 1928:

*“La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana...”*²⁹

Lo único que en adelante importa conocer del mundo cristiano, es al cristiano mismo. Todo lo que a veces se pretendía conocer por todos estos conocimientos, cualquiera éstos sean, son cancelados y en lugar de todo esto una palabra, una sola, el ser. Todo lo que no es sino el ser del cristiano espiritual, todo lo que no es el hombre interior cristiano, y lo que éste es, será el Ser con mayúscula. Para remplazar los conocimientos griegos, integrados al cristianismo y ahora rechazados, se recurre a algunas pizcas presocráticas de las que se hace uso discrecional. Se mantiene así sin embargo el vínculo del cristianismo con el mundo griego y se evita así limitarlo a su fuente judía. Se salvan Heráclito, Parménides como se salva al mismo tiempo a Platón y a Aristóteles. Hubo una revelación en Grecia. El Ser con mayúscula se reveló.

Los Presocráticos no tuvieron acceso al «crucificado», forzosamente, pero habiendo accedido a la revelación del pilar central del Ser, ellos han debido al mismo tiempo acceder a lo sagrado. Más allá de lo sagrado está la divinidad que ellos tuvieron que haber podido percibir. Su mirada debió detenerse en este horizonte más allá del cual, y solamente allí, la palabra dios puede ser oída en el sentido cristiano del término. Esto concuerda con lo que escribe Heidegger en su carta sobre el Humanismo. No es sino a partir de la verdad del ser que se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se deja pensar la esencia de la deidad. Sólo a la luz de la deidad puede ser nombrado y pensado lo que la palabra dios debe nombrar.

No se trata ya más que de administrar esta situación en que se encuentra situada ahora la vida del hombre entre lo absoluto indefinido (el Ser) y los estados de la existencia. El hombre de Heidegger no sabe nada del mundo exterior. Para esto toma la consecuencia del hombre de Berkeley, Kant, Husserl, pero también de Mach, el físico. Todos los que han arrojado fuera del campo de la ciencia positiva la naturaleza propia del mundo exterior.

²⁸ cf. Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969, op. cit., pág. 210

²⁹ ibid.,pág. 230

Todo lo que las ciencias positivas reportan es quizás exacto, pero no concierne a esta naturaleza de las cosas, independiente de la sensación humana. Es de nuestro espíritu que nace lo que tenemos la posibilidad de saber de este exterior. Misteriosamente este exterior del que nada se puede saber, del que jamás se podrá saber nada, se deja ganar a las texturas conceptuales que el espíritu le impone. Toda esta ciencia positiva no tiene en sí misma su garantía. Ella está fundada por otra que ella. El fundamento que Heidegger requiere no es evidentemente el mismo asunto de la ciencia misma. En este lugar los razonamientos de Heidegger pueden sostenerse de la empresa de Husserl. Husserl quiere en efecto tomar sobre él el construir una ciencia nueva. Aquella que tenga medios absolutamente legítimos y seguros para conocer el fundamento de las ciencias que no puede ser su propio hecho. La filosofía según Husserl deviene una suerte de ciencia de las ciencias. La ciencia de los fundamentos de la ciencia positiva. También el filósofo que procederá bajo la cobertura de legitimidad husserliana sabrá que en último análisis no sólo como lo repetirá Heidegger, la ciencia no piensa, sino incluso no sabe nada del Ser de las cosas independientes de las sensaciones.

2b- El ser y la teología

Heidegger priva toda ciencia, toda filosofía, toda metafísica de fundamento propio. El “Ser” no se aclara. Por todas partes es tratado como si fuera evidente. Este “Ser”, él mismo, no puede ser accesible sino por una existencia, la del ser humano seguido del “Dasein”. Este rodeo por «la cuestión del Ser» en general es hecho para arruinar todos los fundamentos. Es también una equivalencia heideggeriana del fundamento de tipo husserliano. En lugar de éste, la cuestión de su «Ser» es aquella hacia el verdadero fundamento. A este Husserl que puso en evidencia o pretendió poner en evidencia los «constituyentes», las obras de este espíritu, es decir las esencias, las ideas, a este Husserl entonces, Heidegger hace notar que estos constituyentes no son nada en sí mismos, estos son, participan del Ser como del Ser participan también los retoños positivos de estos constituyentes, retoños operacionales en las ciencias positivas.

En la lectura de estas observaciones de su antiguo asistente, Husserl podía pensar que Heidegger había tratado en *Ser y Tiempo* de decir el ser de las esencias, de los constituyentes que él, Husserl, había revelado. En estos fundamentos husserlianos, Heidegger había descubierto el fundamento del ser del hombre.

¿El verdadero fundamento sería esto que respondería a la cuestión, qué es el Ser? Esperando responder a esta cuestión es preciso examinar el hombre, consecuencia del Dasein, el que sólo es, conociéndose él mismo en su ser, capaz de formular la cuestión del Ser. El Ser seguirá siendo el indefinido trascendente. Por el contrario, lo que va a ser definido, es el dispositivo proto-teológico de la existencia que sigue el «Dasein».

Según Heidegger la teología no ha sido, y menos aún lo que debería, cristianamente hablando, ser. Ciencia de Dios y de la creación y de la criatura, he aquí lo que ella fue y es aún, bajo la empresa de Platón y/o Aristóteles, es decir «onto-teológica», como dice Heidegger. Ella comenzaría no obstante a comprender que debería ser ciencia del creyente. El conocimiento del hombre en fe, he aquí la verdadera teología según Heidegger. Para una tal teología, la ontología de la conciencia religiosa, es decir la descripción de las condiciones de posibilidades de esta conciencia, es la fundación necesaria. Lo que pretende entonces a sus propios ojos haber realizado Heidegger, en *Ser y Tiempo*, es la instauración de las nuevas bases de la teología. Es preciso establecer o reconocer, poner o volver a poner en evidencia las condiciones de posibilidad de la fe. Aquello en lo que la fe puede tomar raíz. La teología no del contenido de la creencia de la fe, sino de la formación de la fe. La teología corresponde a una realidad que no es ni el mundo, ni dios sino el hombre cristiano. El hombre cristiano es comprometido en la aventura de la temporalización de lo eterno. El cristianismo es historia. La creación con el cristianismo se torna historia cristiana pues en la creación se personifica al dios. El «crucificado» compromete al pueblo cristiano en una historia de salvación. El Ser se torna en esta historia; griego. Era lo que era; cristiano. Pasa a ser lo que tiene que ser; la historia individual del hombre en que se juega su propia salvación y se compromete ella misma en la historia del Ser.

2c- Una teología heideggeriana

La teología dogmática con su ciencia, su metafísica, es después de Copérnico y Galileo convertida indefectiblemente, o poco falta para ello. El abandono del campo de batalla en el que se arriesga la derrota: tal es la respuesta de los protestantes y de los cristianos modernos. Berkeley, Leibniz, Kant, del lado de la ciencia del conocimiento traerán el asunto a la estructura mental del hombre, anulando la objetividad intrínseca del Ser de las cosas exteriores; la sensación. Por su lado los hombres de fe modernos toman por objetivo único de la teología, el pathos de la existencia. Toda teología debe basarse en el saber directo e inmediato del hombre sobre sí mismo. El zócalo dogmático de los conocimientos cristianos debe sustituirse. Es preciso destruirlo, pero también es preciso construir inmediatamente un zócalo nuevo. Éste no puede ser en adelante sino la hermenéutica del pathos humano, de lo vivido. A la hermenéutica de las escrituras se agrega la del libro del hombre interior. Es suficiente y necesario escribir el nuevo zócalo dogmático, el existente humano, de tal suerte que él como de una fuente surja el sentimiento religioso originario. El hombre no nace cristiano, pero nace religioso. Por su naturaleza propia de precreyente se vuelve hacia el *Otro Todo*, hacia un más acá más allá de él. Es trascendiéndose él, es por la trascendencia orientada hacia allá, hacia un más allá de sí.

Para Jaspers, se trata en esta trascendencia, como para Kierkegaard, inmediatamente de dios. Para Heidegger se trata en un primer tiempo del Ser. Es el gusto «ontológico» del hombre por la trascendencia, es su posibilidad fundamental de ser religioso lo que forman no el ser creyente inmediatamente, sino el zócalo ontológico dogmático nuevo sobre el cual la teología de la fe se apoyará en adelante. La realidad asegurada antes por la doctrina del mundo y de dios es ahora cautiva de la doctrina de lo que es demostrado ser en verdad; el hombre. La teología tiene necesidad como antes de una ontología, simplemente esta será no la del conocimiento de las cosas y del ser de dios, sino la del conocimiento del hombre patético. Ciencia del hombre en fe, esto significa no solamente conocimiento de este «objeto» el hombre en fe, sino incluso lo que el hombre en fe sabe él mismo por el solo hecho de que él está en la «Revelación» y toma parte de ella. El trascendentalismo existencialista de Kierkegaard es una ontología teológica del existente humano. La fe no

puede ser pregunta en teoría, pues está en acto en la existencia como una revelación cuya fuente es un *Ereignis* religioso. Kierkegaard es el primer modelo de una elaboración de la interpretación de la vida, de la existencia del hombre en elementos teológicamente activos, pertinentes, esenciales. Kierkegaard quiere arrancar el concepto de creencia a la razón que sigue al dogmatismo de las doctrinas.

2d- La revelación de lo sagrado

La “manera” de Heidegger consiste en vaciar el terreno. Hacer tabula rasa de la cultura que constituye la metafísica, la física, la psicología, etc. El pensamiento está en otra parte que en todo esto: el pensamiento esencial de lo esencial. El lector es llevado hacia lo más fundamental, lo más originario, hacia aquello donde todo el resto no hace mejor que depender. ¿Y qué le anuncia como última profundidad de todas las profundidades? El, él mismo, el lector. No él, el científico, razonando lo filosófico, sino él, el preocupado, el temeroso, el charlatán, el de fácil acceso, y pronto él, el preocupado de serlo, el angustiado por su inminente muerte, el que escucha la llamada y viene a la palabra, el resuelto voluntario de una comunidad, el heredero de una tradición cristiana que retoma de nuevo su compromiso. No queda otro horizonte a este nivel en que el lector es llevado que estas señales en su existencia y el indefinido «Ser» más absoluto, más perpetuo, más histórico que él mismo y el trascendente. Mi yo mismo vivido y la realidad indefinida que a la vez es mi yo mismo vivido, lo trae y es otra cosa que él. Se ha puesto lo impreciso en el alma, ¿que más impreciso que la palabra «ser»? Heidegger proyecta su impreciso ser al alma ontológica en Parménides, Heráclito o Anaximandro. Este siglo V ac descubre que lo que es, tiene ciertas propiedades, cesa justamente de ser totalmente vago. Increado, indestructible repite por ejemplo Parménides. O mejor, dicho incluso en ese siglo, todo lo que es, es como el agua, la tierra, el aire o el fuego, es compuesto de elementos eternos indeterminados, o incluso es átomo y es vacío. Lo que aparece en los Presocráticos no es el sentido del ser ni incluso la pregunta por el ser, sino la ciencia del ser. Ciencia no sólo de los fenómenos («entes» como dice Heidegger) sino también de lo que no se ve ni concibe inmediatamente. Pero también ciencia del ser que somos, de nuestro cuerpo, de nuestros sentimientos (disposición afectiva), etc. La ontología griega presocrática sería para Heidegger un primer momento para que sea escuchada la Revelación. Esta ontología

conoce lo sagrado, la deidad, ella está lista para acoger al Dios que se revela, como antes el Ser se había revelado.

La falta, explica Heidegger en 1927, luego de la publicación de *Ser y Tiempo*, no implica el pecado, sino que la falta es un determinante «ontológico» de la existencia³⁰ siguiendo un «indicador formal» de un momento de esta. Es del concepto de falta desde donde la teología debe partir, para establecer el concepto del pecado consubstancial a la fe. Lo vivido del hombre, cuándo está en la fe, implica el pasado y mantiene el concepto de falta como contenido pre-cristiano del concepto teológico fundamental de pecado. El contenido vivido positivo seguido de lo “óntico” del concepto teológico fundamental del pecado debe ser ontológicamente calificado por la filosofía, y solo entonces la propia teología alcanzara en el hombre, los determinantes ontológicos de los que la fe extraiga su posibilidad y en los que ella se enraíza. Las estructuras ontológicas del hombre son en sí mismas inquietudes, imperfecciones listas a ser convertidas en la conciencia del creyente. La teología no conoce entonces verdaderamente la fe sino si que conoce aquello que en su ser, tiene la capacidad de convertirse enteramente a la fe.

2e- La trascendencia

Hoy en día esta palabra, “trascendencia”, equivale más frecuentemente a la palabra dios. La “cuestión del ser” solo obtiene de Heidegger por respuesta esto: el ser es lo trascendente, lo único trascendente de la existencia del pre-creyente, en suma, de todo hombre. Poner de relieve que el hombre implica esta dimensión, es mostrar una condición *sine qua non* de la fe cristiana. Si el hombre es inmanente a sí mismo, despreocupado del ser de su ser, contentándose con ir sin explorar esta precognición del ser que pretende ser en él, si este hombre fuera solamente esto, sería inaccesible a la experiencia de la fe. No en el sentido en que sería inaccesible a una tesis, a una demostración que afirmaría que un dios es el creador del mundo etc., sino inaccesible a la experiencia religiosa vívida de este dios. Es en la posibilidad de la relación a sí y al ser, que es inherente a la existencia, que puede ubicarse en la posibilidad de la fe. Esto permite situar por relación al mito, los orígenes de

³⁰ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. 1997. Parágrafo 58. pág.299

Heidegger. Este mito en el que los pre-socráticos están comprometidos. La génesis individual del hombre que reproduce en su recorrido, la historia de la revelación.

2f- El Ser para la muerte

Yo muero, entonces yo soy. Con respecto a la temporalidad de la existencia, Heidegger, por un difícil juego de autoridad retórica, agrega un dato esencial del pensamiento cristiano: la muerte. Él quiere hacer reconocer por su lector la tesis: la muerte es parte de la vida, sigue de la existencia. Si el lector acepta esta tesis, si desde un comienzo acepta identificarse a esta recitación de su vida, en adelante él tiene la muerte en el alma como posibilidad inminente. No necesariamente es ya cristiano, pero esta identidad es un constituyente necesario para una conciencia cristiana. El cristiano en efecto, está en camino hacia la eternidad: esta vida es una prueba para la vida eterna. Sobre esta ruta, la muerte es un pasaje obligado. Es elevando la atención a este punto de la línea de vida como el cristiano se piensa.

La teología deber ser lo sordo del hombre, lo que da a ésta chispa divina la posibilidad de abrazarlo totalmente. El hombre en esta disposición, es *ipso facto théologien*. Jaspers ubica al hombre hacia la «trascendencia» del dios protestante. Sartre busca algunos otros «indicadores formales»: la nausea, la mala fe, pero retoma los indicativos kierkegaardianos o heideggerianos. Levinas a su vez encuentra otros indicativos formales. Pero no hay otra cosa que «formalizar» la existencia. Las tipologías psicológicas hacen lo mismo: Freud, Lesenne, Sheldon, Lacan etc. etc. Las tipologías astrológicas hacen lo mismo. Y así hacen también los discursos de las mil fábulas, de los mil pueblos: los innumbrables, numerosos mitos del mundo y del hombre. Los discursos de las pitonisas dicen al hombre la novela de su vida, hacen un relato que tiene un sentido. El sentido de estos relatos es entonces para la identificación del adepto de ese relato como su relato, su propia identificación. El “ser para la muerte” necesita de la identificación del lector para cobrar sentido, así como todos y cada uno de los existenciaris heideggerianos. Esta toma de sentido es en su origen una consecuencia de la conciencia teológica.

2g- El Ser y dios

Si se distingue religiosidad y fe, es decir si se considera al auditorio de Heidegger en este fin de los años 20, en general como totalmente religioso, sin que por lo tanto sea de hombres realmente convertidos a la fe. Si se parte de esta distinción, se podrá entender mejor aquello de lo que se trata en las «filosofías de la existencia». Adorno las critica, cuando describe lo que es a su modo de ver la religiosidad congénita de la inteligencia alemana que él describe con “conocimiento de causa”.³¹

Esta religiosidad, expone él, es sin contenido, ella no afirma doctrina alguna para enunciar a qué, ella podría vincular su religiosidad. La cuestión para nosotros no consiste en juzgar el valor de una tal religiosidad coextensiva a la existencia de los miembros de la inteligencia alemana, sino más bien en tomar cuenta de ello.

El pensamiento de Schleiermacher, tan influyente en Alemania incluso hasta en este siglo XX, es precisamente el de una religiosidad congénita del hombre. Al explorar su propia conciencia, dejando salir del fondo de esta lo que de ella emana, se alcanza la verdadera religiosidad cristiana del hombre. Heidegger mismo es de esta escuela y explica a Elisabeth Blochmann que esta religiosidad está en ella lista a abrirse y que disponiendo todos los campos a esta eclosión, el Espíritu mismo entenderá a su espíritu en ella.³² El sentimiento religioso es originario en el mismo ser incluso en el del hombre. Es en él una posibilidad ontológica fundamental. Es de este originario ontológico que un camino puede conducir a la teología. Mientras que al contrario, expone él, no hay camino asegurado que vaya de la teología al sentimiento religioso.³³ Todo esto en suma garantiza la validez de una distinción entre lo que significa, en el auditorio heideggeriano, ser religioso y lo que significa allí ser creyente. La religiosidad aparece entonces para estas gentes como coextensiva a la estructura misma del hombre. El hombre es en sí un ser religioso. Le basta considerarse tal cual él mismo es: una criatura en tránsito-transida de trascendencia, de trascendencia hacia dios.

³¹ Adorno, Theodor W.: *La ideología como lenguaje*. Taurus, Madrid .1971

³² Carta a Elisabeth Blochmann, 2 octubre 1918, en: *Correspondence*, op. cit., pág. 206.

³³ cf. Carta a Elisabeth Blochmann, 7 noviembre 1918, en: *Correspondance*, op. cit., pág. 210

Y escribe Heidegger a Jean Wahl: *un existencialismo, es decir una doctrina de la existencia sin efecto de trascendencia en sí no sabría incluso ser una filosofía.*³⁴ Se puede ahora comprender mejor en qué *Ser y Tiempo*, es una ontología de la religiosidad. La empresa anunciada en Krebs en 1919, ha sido llevada hasta la escritura de este texto, y su objetivo es establecer los determinantes eternos del hombre interior. El hombre en su religiosidad congénita es llevado a reconocerse como tal por la descripción de él, que expone *Ser y Tiempo*. El pecado original, la “falta” de Adán, tan intensamente celebrada por Agustín debe estar inscrita en la naturaleza del hombre, incluso si no tiene fe. No es sino por la fe que él puede reconocer que su culpabilidad ontológica es un pecado, es decir una falta respecto de dios. Pero al mismo tiempo que él, no es sino un pre-cristiano pre-creyente, él debe ya reconocerse en sus defectos de ser auténtico. Su conciencia moral le hace escuchar una voz que le recuerda su falta, su culpabilidad, su deuda. El mal agustiniano que es definido no como una positividad, sino simplemente como una ausencia, una falta de bien, esta en él bajo la forma de su inautenticidad o impropiedad. Que la falta sea una estructura ontológica establece entonces cómo, en efecto, el pecado original es de la naturaleza misma de los hijos de Adán. Se debe entonces reconocer a Heidegger la perseverancia de su intención cristiana en los trabajos que llevan a *Ser y Tiempo*. Lo que quiso hacer, fue dar a la teología una nueva base ontológica. En lugar de las metafísicas doctrinales canónicas de la Iglesia, él instala una ontología religiosa del “*Ben Adam*”(ser humano, hijo de Adán). Sigue una fenomenología de su religiosidad ontológica. En lugar del corpus Dogmático, el del hombre interior. Además de una hermenéutica de los textos, una hermenéutica de la vida interior. Lo que distingue el trabajo de Heidegger del de Kierkegaard, que es el primer fundador en materia de religiosidad existencialista, no es el rechazo de la ontología dogmática de la Iglesia, o el hecho de considerar al cristianismo como una experiencia humana, más que un conocimiento, en esto Heidegger sigue a su maestro de la Escuela. Heidegger encuentra ya la angustia como determinante eterno en Kierkegaard. El se distingue del maestro del modernismo cristiano que es Kierkegaard, en dos cosas. Primero, en la exhaustividad de la interpretación religiosa del hombre, y segundo, en la no inmediatez de la relación con dios.

³⁴ *Correspondance avec Jaspers*, op. cit. p. 424

Kierkegaard, y su otro discípulo, Jaspers, ponen en escena una descripción de la realidad humana en que ésta es tomada directamente con dios. El catolicismo residual , “*este pilar en su carne*”³⁵ de Heidegger se manifiesta por la reaparición del tercero excluido por Berkeley, Leibniz, Kant, en suma, por la tradición protestante: el corpus christi de la encarnación y de la hostia³⁶.

El hombre de Heidegger, como el de Kierkegaard y el de Jaspers es transido de trascendencia. Pero no es inmediatamente dios quien está en el rol, sino el tercer término, el Ser.

2h-El cristianismo histórico de Heidegger

Se recuerda que en la doctrina católica medieval, y también en las contemporáneas dogmáticas cristianas, el mundo es comprometido en una historia sobrenatural iniciada, y en este sentido este mundo tiene un “sentido”, va hacia los finales últimos que conoce la escatología cristiana. El cristianismo se quiere concebir no solamente como una colección de historias fabulosas (evangelios), sino incluso como una historia donde se encuentran comprometidos los creadores y el creador. Hegel quiso construir el espíritu infinito en su historia, el ser justamente y el tiempo a la vez. Esta temática hegeliana desafía incesantemente el bricolaje existencial de Heidegger. Quiere articular, de manera decisiva la historicidad de la existencia de los seres-tiempos humanos del Ser con mayúscula.

³⁵ cf. Carta a Jaspers, 1 julio 1935, en: *Correspondance* op, cit., p. 142. también en : Ott, op. cit., p.43

³⁶ Recordemos aquí un hecho esencial: los filosofantes teológicos protestantes - Berkeley, Collier, Leibniz, Kant – establecieron una estrategia cognitiva capaz de superar las pretensiones ontológicas de las ciencias modernas. No se trataba simplemente de negar la existencia de una materia corporal en tanto que una de las propiedades de lo real. Esta maniobra cognitiva aseguraba al protestante filosofante dos ventajas mayores : la primera - quedar fuera de alcance de los filosofantes católicos – consistía en privar las ciencias modernas de su fundamento ontológico (los cuerpos estudiados por la física); el segundo, retirar a la eucaristía católica el milagro – negado por los protestantes - de la transubstanciación del cuerpo de Cristo en cuerpo de pan. En efecto, si no hay cuerpo tampoco hay cuerpo de pan ni cuerpo de Cristo. Es el tercero excluido que Heidegger introduce en el corazón mismo de la fenomenología protestante bajo la forma del Ser.

Gadamer insiste en este paralelismo de las empresas de historicidades providenciales de Hegel y de Heidegger.³⁷ La articulación en cuestión es más fácil de decir que de hacer. De ahí el recurso a la intuición de la voz interior donde se reconoce la misión.

El Ser de Heidegger es historia, y en él lo divino se providencializa en historia de salvación, inscrita al mismo tiempo también, en la historia del hombre-tiempo. Hay que recordar que Hegel quería, en el panteísmo de Spinoza, introducir una dinámica, una historia. En el Kantismo subsiguiente a Berkeley y Leibniz, el tiempo es un «constituyente», no es la realidad de una dinámica. El tiempo de Kant que no es más que un «constituyente» encuentra según Heidegger su ser «constituyente» en la temporalidad propia de la existencia humana. El tiempo no es un pensamiento del ser, es el ser del pensamiento incluso, el ser de la existencia. Todo esto explica por qué Heidegger reitera incesantemente el hecho de que él se esfuerza en pensar la historicidad del Ser de acuerdo con la historicidad del hombre. Es así como en los alrededores de los años treinta y al comienzo de éstos, Heidegger espera una aparición providencial. Junto al mesianismo del Israel antiguo adaptado por la Iglesia católica, propone un mesianismo del retorno al origen. Pero el retorno de Heidegger es un retorno a un origen no judío, el origen griego presocrático. Esta forma de ver es algo marcionica.³⁸ El marcionismo es la doctrina que permite, reduciendo el aporte judío, al antisemitismo cristiano desprenderse de una esperanza de conversión de los judíos históricos. Los judíos se tornan inútiles. Su alejamiento (*Entfernung*) o su eliminación, término empleado por Hitler, no sería obstáculo a este género de retorno como sí podría ser el retorno al Cristo de la escatología dogmática. En suma, el cristianismo a la manera de Heidegger, permitiría descuidar el «testamento» judío y de golpe permitiría un “concordato” más claro, más enteramente compatible con el antisemitismo de Hitler que es el programa del partido nacional socialista.

El 2 de octubre de 1929 Heidegger, que desde el año anterior se convirtió en profesor en Friburgo, escribe a Schwoerer para sostener un candidato a una beca: “... se

³⁷ GADAMER, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*; Editorial Herder. Barcelona. 2002.

³⁸ Marcion, es en el siglo II. uno de los fundadores institucionales de la organización de la Iglesia Cristiana. Su doctrina, eminentemente paulina, comporta la supresión de las fuentes judías (antiguo testamento) del cristianismo. Esta doctrina fue designada a título de herejía por las instituciones cristianas subsecuentes.

trata nada menos que de darse cuenta de la urgencia que observa la elección ante la cual nos encontramos, de alimentar de nuevo en nuestra vida intelectual alemana por la contratación de un personal educativo auténticamente autóctono o de librarla definitivamente al creciente enjudiamiento en el sentido amplio y o estrecho.”³⁹ Se ve aquí la firmeza y la antigüedad del antisemitismo de fondo propio de Heidegger que escribe esto cuatro años antes de llegar Hitler al poder⁴⁰. Se podría incluso oír este sentido amplio de tal suerte que implique también el enjudiamiento por la bibliofilia judía de los protestantes (grandes lectores del antiguo testamento). Enjudiamiento que, el marcionismo de Heidegger evita. La idea es la de un retorno al comienzo presocrático. Según Heidegger, la sacralidad habría aprehendido a los presocráticos en el “descubrimiento” del “Ser”. Esta etapa hacia la conciencia religiosa puede ser revivida, debe ser revivida.

La historia como una novela de iniciación donde es necesario cada vez retomarla por el primer estado iniciativo antes de ir al siguiente. La ontogénesis «histórica» es reproducida por la génesis del fenotipo: el hombre como el embrión va a recorrer estos estados históricos en su curso temporal propio. Para formar un cristiano es preciso recapitular el hombre, la historia del Ser, de sus desarrollos, de lo sagrado, de lo divino para llegar a la revelación del crucificado. Las longitudes de la historia no son el aliso en el que se aprecia la historia de la salvación; en estas longitudes, la historia el ser se retiró y

³⁹ cf. Ott, p. 351

⁴⁰ Dado que los judíos han sido tradicionalmente la comunidad a la que con mayor frecuencia se ha achacado una carencia de raíz, el antisemitismo es una función del complejo ideológico del *Blut und Boden*; Sangre y Tierra: El agrarismo nazi, con su florida y racista retórica de la sangre y el suelo y sus ideas grandilocuentes sobre el futuro del campesino alemán, arraigado a la tierra. En Alemania en los años 30, la vida campesina glorificada por los agraristas nazis no era una fantasía arcaica. Los ideólogos agrarios apelaban a una realidad social masiva. Sin perjuicio de que la caracterización del judío como usurero o errante sea un reduccionismo extremo, lo que aquí cuenta son las percepciones antes que los hechos. Por ello, es interesante constatar el antisemitismo de Heidegger en cuanto confirma que su adscripción al nacionalsocialismo se produjo más por confluencia que por conveniencia o coacción. Ya hemos visto en qué términos se refería a la “judaización” de Alemania en 1929. No se trató de una explosión aislada, y se puede apuntar algún ejemplo más significativo aún, como el abandono de su maestro y antiguo amigo Husserl; una demostración de que, si Heidegger no compartía hasta sus últimas consecuencias el tratamiento nacionalsocialista de la “cuestión judía”, le opuso poca o ninguna resistencia y tendió, en todo caso, a entenderlo. Cabe también recordar el desprecio de Heidegger por el modelo liberal-burgués anglosajón, con su tecnificación y despersonalización de la vida, y su alejamiento del suelo. No es difícil escuchar el eco de aquel *England Krämer-Nation* (“Inglaterra, nación de tenderos”) que era ya un lema corriente en Alemania en vísperas de la Gran Guerra, y que, paradójicamente, parece proceder de Adam Smith a través de Napoleón. Pues bien, tampoco dejó de compartir con los nazis el confuso lugar común de echar a los judíos la culpa última tanto del liberalismo como del bolchevismo.

entonces la historia prevalece como el mal. Hay una inautenticidad del Ser como hay una, en la existencia.

La historia del Ser en autenticidad es la de las emergencias de salvación, el resto del tiempo el ser se retira, se deja ir a la inautenticidad histórica. Oscura novela del bien y del mal según la fe del crucificado, donde la novela individual debe escribirse. Hay dos historias: la de los historiadores profanos y la historia de la salvación. El camino interior del hombre y el de la historia salvadora que en un relámpago instantáneo deben coincidir. Se trata de velar para sorprender ésta feliz coincidencia, este *Kairos*.⁴¹ En diciembre de 1932, Heidegger escribe a Karl Jaspers: «*Llegaremos a hacer, para las próximas décadas, un suelo y un espacio en la filosofía, llegarán hombres, portadores en sí de una lejana prescripción*»⁴² Es así como Heidegger reconoce en Hitler el hombre providencial, el que la historia del ser ofrece al destino alemán. La teología es la ciencia de la fe, pero es también a lo que la fe enseña.

La revocación kierkegaardiana de la meditación religiosa suministra la palabra a la profecía. Y en esta profecía no puede expresarse, así sea en gran estilo, más que lo que se instituye en este hombre particular. Cuando Heidegger está en la cabaña de baja montaña, se propone subir a los primeros ecos de la tormenta que truenan en la parte baja, él teologiza la situación. Es el advenimiento de una suerte de parusía y simultáneamente una suerte de epifanía.

La historia de la salvación retoma la base en la historia vulgar. El espíritu desciende sobre el hombre Heidegger y lo ilumina. El ser vuelve a la historia auténtica. Sale del olvido del secreto en el que se había retirado. De nuevo la dinámica histórica es aceptada por la verdadera, la santa historia. Sobre el mismo tema Heidegger escribe a Hannah Arendt en los seminarios que siguen sus reencuentros en febrero de 1950, que la verdad del destino de los alemanes y los judíos debe ser “pensada por el pensamiento”, porque la verdad propia de este destino no puede ser alcanzada por la historia calculada de los

⁴¹ Cuando hablamos de “tiempo” en griego encontramos dos palabras: Cronos y Kairos. El tiempo secuencial y cronológico deriva de cronos. Es el tiempo humano, vital. El tiempo de dios es Kairos y significa momento oportuno. El tiene un tiempo para cada cosa.

⁴² cf. Heidegger, Martin; *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1964. Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969*. Gallimard. Paris 1996, p. 135

historiadores.⁴³ Destino de los judíos y de los Alemanes: eufemismo por exterminación de los primeros por los segundos. Que esta determinación tiene su propia verdad que nuestra historiografía no alcanza. ¿A qué descubrimiento de una tal verdad puede uno prepararse? En la misma carta, expone que Stalin nos amenaza y a él, Heidegger, como pensador de su propio pensamiento antes que de cualquiera otro, y que se trata cada vez más, nada menos que de nuestras vidas solas en un futuro, sin comienzo posible en adelante. Heidegger expone en dos cartas, la una a Hannah Arendt, la otra a Karl Jaspers, dirigidas casi al mismo tiempo, en 1950, que en verdad con Stalin, el mal no hace sino comenzar.⁴⁴ El mal es el mal cristiano imperdonable: el anti-espíritu, el pecado contra el espíritu. Heidegger escribe en marzo de 1933 a Elisabeth Blochmann: "...*el pecado contra el espíritu que es el hecho del mundo comunista...*"⁴⁵

La catástrofe histórica del cristianismo fue la revolución francesa, por supuesto. La «Revolución conservadora» es en suma contra-revolución de esta revolución, la revolución contra las luces, de 1789. Su adversario es esta emancipación del totalitarismo cristiano, social, cultural y político, que libra al hombre de la desorientación. En su tesis de habilitación sobre Duns Scott, Heidegger comparaba la horizontalidad de la existencia del hombre moderno, amenazado por una creciente inseguridad y una total desorientación, con el comportamiento del hombre medieval, vinculado a la trascendencia. Consideraba como indefendible una filosofía que renunciaba a toda orientación metafísica o teológica.⁴⁶ En la bella Edad Media cada uno estaba en su lugar, en su fila, la verticalidad jerárquica iba de dios al siervo, del jefe al subjefe, de las gentes a las cosas.⁴⁷

Para el conservador revolucionario Martin Heidegger, con Adolfo Hitler el orden político de derecho divino vuelve a ser la soberanía absoluta. El orden cristiano de los conocimientos y las éticas fue destruido por la democracia y por la horizontalidad de la relación al mundo que la acompaña. En esta intuición de su misión, Heidegger constata que

⁴³ Carta del 12 abril 1950, en: *Arendt, Hannah, Heidegger, Martin: Correspondencia 1925-1975*, op.cit.,p. 94

⁴⁴ Carta a Hannah Arendt du 12 abril 1950, op cit. ; Carta a Karl Jaspers, 8 abril 1950, en: *Heidegger, Martin, Jasper, Karl: Correspondance 1920-1963*.

⁴⁵ Carta de 30 marzo 1933, en: *Correspondance*. op. cit., p. 280

⁴⁶ cf. Ott,p. 118

⁴⁷ cf. Pierre Bourdieu, op. cit., nota capítulo 3

el proyecto de Hitler reagrupa lo que está en juego de la restauración de la cual él mismo es partidario.

Allí él re-encuentra lo propio que está en juego, lo del «pueblo», lo de la tradición cristiana enraizada en el sueño, la sangre y suelo (*Blut und Boden*)⁴⁸, lo de la puesta al paso, según una rigurosa disciplina de cuerpo y pensamiento, y finalmente lo del antisemitismo. Su propio marcionismo corresponde, además, al de otros nazis cristianos.⁴⁹

Para Heidegger todo pasa como si en la parte baja del mundo se pusiera en marcha lo que arriba en la meditación forestal está en camino: El gran principio, la gran restauración. Su ambición se pone en la medida de la grandeza de su misión apostólica, él va a convertirse no en el rey de la filosofía pero casi. Amo único de la doctrina que determina al hombre interior, él será para el pueblo ahora elegido de la historia junto a Hitler, el guía supremo que, escribe: “*está en sí mismo y solo en él la realidad alemana presente y futura, y su ley.*”⁵⁰

Para Heidegger en este advenimiento de la espiritualidad cristiana en diciembre de 1932 todo recomienza. Martín Heidegger entra en la acción nazi tal como está él mismo entonces, dispuesto: revolucionario conservador en política, porque el pueblo tiene una vocación cristiana a la cual él va a retornar el advenimiento que anuncia el retorno.

⁴⁸ Pocos temas le son más caros a Heidegger que el de la tierra. El suelo (*Boden*) representa la raíz frente a lo móvil, lo particular frente a lo universal, lo esencial y eterno frente a lo accesorio y transitorio, el tiempo cíclico frente al progreso o la evolución; la religión telúrica de la tribu o la *natio* frente al credo universalista o la simple increencia, la autarquía frente al comercio,. También la renuncia a la *polis*: Heidegger, como buen romántico, prefirió siempre, siquiera como elección estética, la montaña y el bosque. Y, en un gesto grotesco, acudía a la universidad en traje tirolés, afectando una llaneza de campesino que, en su piel, se convertía en puro narcisismo. Por lo demás, el motivo es recurrente en la filosofía alemana de la época y desde el romanticismo. En definitiva, la tierra, el suelo, eran para Heidegger sede y repositorio de esa “autenticidad” que es clave de su pensamiento. Una autenticidad amenazada tanto por la “globalización” liberal angloprotestante como por la comunista soviética. En este sentido, la obsesión de Heidegger con la tierra, con el *Boden* representa algo más, o algo menos, que una intuición metafísica o una metáfora de indudable potencia: es, como veremos, la formulación ideológica del hambre de tierra de la Alemania campesina, de esa supuesta Alemania esencial de la que, como él mismo siempre alardeó, provenía el escritor; y la constatación de su renuncia al cosmopolitismo, a la movilidad, al comercio, entendidos -no del todo injustificadamente- como vectores de la disolución cultural y nacional. Por supuesto, está por ver qué valor pueda tener esto desde el punto de vista de una filosofía que merezca tal nombre, es decir, de un pensamiento ilustrado, universalista, comunicable.

⁴⁹ Fabre, Henri: *L'Eglise catholique face au fascisme et au nazisme*. Editorial EPO. 1994, p. 107

⁵⁰ cf. Ott, p. 166

Al observador informado, Heidegger, se revela aquí como una suerte de místico, integrista, de un neo-cristianismo que retoma cada vez más el tesoro de la Edad Media cristiana.

La institución teológica de la vida interior para la cual espera el apoyo de un régimen político absolutamente autoritario, hace de él uno de los nazis más resistentes a la historia que haya sido dado ver: la grandeza y la verdad interior del nazismo, él la proclamará incluso en los años cincuenta.

En su escrito “Del Espíritu”⁵¹, Derrida intenta retirar a Heidegger del nazismo poniendo de manifiesto que el «espíritu», palabra que quedaría entre comillas e indefinido en el *Ser y Tiempo*, hace su aparición sin comillas en el discurso del profesor de Friburgo convertido en rector y luego en *Führer* de la universidad con la llegada de Hitler. Disculpar a Heidegger por el hecho de que espiritualiza al movimiento nazi, como si espiritualidad y nacional-socialismo fueran por naturaleza o de hecho, históricamente antinómicos, es hacer una petición de principios. Hitler se aliará a las Iglesias, firmará con Roma el concordato tanto tiempo buscado por el Vaticano. Enseña en *Mein Kampf* que la relación entre el partido y la Iglesia no debe ser conflictual y que se trata de dejar a las Iglesias su independencia doctrinal mientras que incumbe a estas abstenerse de acción política alguna.⁵² Del lado de la Iglesia Católica Romana, con motivo del nuevo año de 1933, publica el llamado a reunirse alrededor del «jefe enviado por Dios», llamada lanzada por Mr. Kaas, presidente del Centro («*Zentrum*»), partido católico alemán).⁵³

Hitler, por su parte en las elecciones de 1932 había manifestado su adhesión a la religión haciéndose fotografiar, saliendo piadosamente de una iglesia, la cruz de Cristo en la foto hace sonar la hora del futuro canciller. Esta foto, publicada en un álbum de propaganda realizado por el fotógrafo particular de Hitler, Hoffmann, lleva la siguiente leyenda: “Un azar fotográfico se torna símbolo. Adolfo Hitler, el pretendido hereje, a la salida de la iglesia de la marina en *Wilhelmshaven*.” El papa Pio XI llevará al partido católico «*Zentrum*» en marzo de 1933 a votar en favor de los especiales poderes asignados a Hitler que suspenden la Constitución y hacen legalmente de hecho a Hitler, un dictador.

⁵¹Derrida, Jacques. *Del espíritu Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Pre-textos, Valencia. 1989

⁵² Hitler, Adolf: *Mein Kampf*, (Zentralverlag der NSDAP) Munchen 1938, p. 127

⁵³ cf. Fabre, op. cit., p. 78

Por su parte, en los discursos radiales difundidos, Hitler había apelado a dios, garantizando que el cristianismo sería la base de su construcción de la nación.»⁵⁴

En contrapartida al voto, Hitler prometía concluir un concordato con Roma lo que se hará algunos meses más tarde. Por este concordato la Iglesia garantiza su acción institucional, su enseñanza etc. mientras que se compromete a no intervenir en el campo de acción político y social del régimen. El régimen político en que se establecía el partido nazi dirigido por Adolfo Hitler está entonces lejos de ser anti-religioso. El empleo por Heidegger de la palabra espíritu sin comillas en estos años de la toma del poder de Hitler reconforta algo a Derrida y le permiten atenuar los escrúpulos que podrían oponerse a su predilección heideggeriana. En suma, se disculparía Heidegger de la acusación de ser un verdadero nazi por el hecho de que él se habría integrado al partido en vista de espiritualizarlo (él deviene miembro de éste al amanecer del 1º de mayo de 1933 y seguirá siendo miembro fiel y leal hasta el fin, e incluso más allá)

Si Heidegger quería emprender una acción que hubiera estado asegurada por el éxito, por el hecho de que se habría convertido en el *Führer* de toda la Universidad Alemana, esto no era para cristianizar al partido. Lo que Heidegger quería era modificar la enseñanza cristiana. Estas enseñanzas, incluido lo dogmático que ellas instituyen en los dispositivos cognitivos y existenciales humanos le dan horror. Heidegger quería asegurar la instauración de las bases de una teología centrada en la ontología de la «existencia». Heidegger legitima el régimen de Hitler como lo hace también Pio XI y como lo hacen numerosos espiritualistas. Por otra parte el equipo dirigente nazi comporta él mismo, espiritualistas. Hitler él mismo es de los que creen en dios. Al respecto una opinión competente: la del cardenal Faulhaber que luego de una conversación privada de tres horas con Hitler en noviembre de 1936 en el retiro montañoso de *Obersalzberg*, redacta un memorando, donde se lee, “[...] Sin ninguna duda el canciller cree en Dios. Reconoce que el cristianismo es la base de la cultura occidental. [...] Tampoco ve claramente que la iglesia católica es una institución establecida por Dios.”⁵⁵

⁵⁴ Cornwell, John: *Le Pape et Hitler*, (Ed. Albin Michel) Paris 1999, p. 175

⁵⁵ cf. Cornwell, op. cit., p. 227

En suma, Heidegger entre los nazi espirituales no es un anti-nazi, no es un hombre espiritual contra el nazismo; él encarna una de las tendencias espirituales del los nazi. Que el tema nazi de la raza sea una categoría de una antropología biológica no hace de los nazis, o del nazismo un movimiento exclusivamente biologista en oposición al movimiento espiritual. Por otra parte, la autoctonía alemana es una categoría propia del pensamiento de Heidegger, mientras que el biologismo en causa aquí, no excluye de ningún modo en efecto el carácter espiritual de muchos adeptos al nazismo.⁵⁶

Nazi era quien sostenía al hombre del programa del partido nacional socialista tanto como la única fuente del derecho. El *Führer* es la ley, proclama el profesor en su famoso «llamado» para el plebiscito del 12 de noviembre de 1933. Todos ellos eran nazis, en cuanto tenían este principio en común.

⁵⁶ cf. Carta a Elisabeth Blochmann, 10 marzo 1934, en: *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, op. cit. p. 309

SEGUNDA PARTE: ¿Una ética posible?

CAPÍTULO 1: Propiedad e impropiedad como tematización ética

2.1a- El *Ser y Tiempo* de Heidegger

El principal problema que se plantea Heidegger es la pregunta por el ser como algo constitutivo y fundamental de todo quehacer filosófico, al mismo tiempo que denuncia el olvido de esta cuestión por parte de los mismos filósofos griegos que iniciaron una investigación rigurosa sobre el ser. Platón y Aristóteles no lograron definirlo, sino que oscurecieron su sentido al tratarlo como un *ente*, como una "presencia" e, incluso, como una simple cópula: aquello que define sin definirse a sí mismo.

Heidegger se propone delimitar con precisión los ámbitos de lo ontológico (ser) y lo óntico (ente), cuya escisión asimiló al primero, al ser, con la permanencia y la eternidad, en oposición al carácter sumamente efímero y cambiante del ente. Esta escisión se pretende eliminar mediante un enraizamiento del ser en la temporalidad.

Heidegger intenta establecer una ontología distinta, una superación de la metafísica tradicional "olvidadiza" de la cuestión del ser, mediante una analítica existencial: es el hombre el que se pregunta por el sentido del ser (*Dasein*, ser-ahí) y, por lo tanto, todo estudio de esta cuestión requiere un examen previo de lo que es el hombre, entendido no de manera genérica, sino como aquello que abre la visión del ser y a través del cual se deja oír su voz.

El *Dasein* es el hombre, aquel ser que posibilita que el ser esté presente y pueda ser interpretado, pero no ha de entenderse como una cosa, sino como un poder-ser, como el lugar en el que se manifiestan y despliegan sus posibilidades.

Este poder-ser que es el hombre está condicionado por la facticidad. El *Dasein* se despliega en el absurdo de lo dado, lugar que le preexiste desde siempre y desde el cual se proyecta irrevocablemente más allá de sí mismo, como forma de realizarse como proyecto: no es todavía lo que tiene que ser y ha de dejar de ser lo que ahora es; el hombre es una anticipación de sí mismo porque es un ser-en-el-mundo.

Más allá de la filosofía de Husserl, Heidegger propone volcar la fenomenología en la hermenéutica, pues aquélla no está libre de prejuicios ni puede considerarse una descripción neutral y transparente de lo real, ni la propia conciencia un yo imparcial.

Nuestra propia existencia encarna una determinada representación e interpretación del mundo. El ser es lenguaje y tiempo, y nuestro contacto con las cosas está siempre mediado por prejuicios y expectativas como consecuencia del uso del lenguaje. Cualquier respuesta a una pregunta acerca de la realidad se halla manipulada de antemano, ya que siempre existe una precomprensión acerca de todo lo que pienso. Esta precomprensión de las cosas produce una circularidad natural en la comprensión que va de lo incomprendido a lo comprendido, y que ha sido denominada "*círculo hermenéutico*". Por ejemplo, para responder a la pregunta "¿Qué es una obra de arte?", es necesario saber previamente qué es el arte, ahora bien, ¿cómo conozco éste si no reconozco las obras? El círculo hermenéutico no es exactamente un límite o un error del conocimiento (como condenaría la lógica clásica y el pensamiento científico) sino algo intrínseco al hombre e inevitable, pero que se constituye como una oportunidad que nos permite conocer el todo a través de las partes y viceversa.

El hombre es un decir inconcluso, un proyecto incompleto que debe asumir la muerte como fin radical. Estamos *arrojados* a un mundo que es nuestro espacio y posibilidad de realización y, por lo tanto, puede ser considerado un *utensilio*, un instrumento que utilizamos para realizarnos. En la medida en que nos servimos del mundo y lo instrumentalizamos para nuestras acciones y proyectos, creamos una relación con él que varía dependiendo no sólo de los condicionantes históricos y temporales, sino con cada individuo. El hombre crea mundo, hace mundo, dependiendo del uso y de los fines que lleve a cabo.

Heidegger advierte de los peligros de la técnica cuando ésta menoscaba nuestra relación originaria con el ser y nos hunde en la facticidad de los entes, instrumentalizándonos a nosotros mismos y dejándonos atrapar por los propios objetos que hemos creado. Nuestra existencia es preocupación surgida de la angustia de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar. Provenimos de una nada y nos realizamos como un proyecto encaminado hacia la muerte, por eso, la angustia

es constitutiva del Dasein, porque es la condición de un ser caído y solitario que no puede contar con Dios ni remedio alguno a su condición.

Debemos hacernos responsables de nuestra propia vida, asumir nuestra propia muerte sin dejarnos fagocitar en nuestra relación con los objetos y sus funciones. La vida inauténtica nace del ocultamiento de lo terrible de nuestra condición. La autenticidad consiste, según Heidegger, en reconocer que somos un *ser para la muerte*, única vía de acceso a la libertad.

2.1b- El sujeto kantiano y el sujeto heideggeriano

Tanto el sujeto de la ética kantiana como el ser-ahí heideggeriano están yectos en un mundo. El sujeto de la ética kantiana está lanzado a un mundo en el que se carece de normas morales evidentes, el ser-ahí heideggeriano se encuentra ya existiendo, pero no conoce ni su "de dónde" ni su "hacia dónde". Ello se vuelve más claro si observamos que, desde el punto de vista del catolicismo, ambas situaciones serían incomprensibles, o al menos inaceptables, ya que para el fiel católico es la Iglesia misma la que brinda esas normas y explica el "de dónde" y el "hacia dónde", a partir de las Escrituras. Podría decirse, desde un punto de vista católico, que la ética kantiana sería impensable, o, en el mejor de los casos, superflua, ya que en un tipo ideal de sociedad que se reconociese como católica ella implicaría la postulación de una situación de orfandad normativa, y, como tal, eso equivaldría al mismo desconocimiento que hace Lutero de la jerarquía romana. Ello no quiere decir que el catolicismo y las éticas teológicas que puedan derivarse de él no reconozcan problemas éticos, sino que con el protestantismo el problema hermenéutico de las Escrituras se vuelve urgente. Si el creyente acepta que la Iglesia es un cuerpo místico y no hay salvación fuera de ella, ello tiene como consecuencia aceptar que es ilusorio creer que pueda encontrarse el camino que se dirige hacia el bien sin la mediación de aquéllos a quienes Dios invistió del carisma como para realizar esa tarea orientadora. Es decir, el católico no tiene los problemas hermenéuticos que se derivan de la libre interpretación de la Biblia postulada por el protestantismo. Esto no significa que en la órbita teológica y filosófica ligada al catolicismo no existan problemas éticos y hermenéuticos, sino que las

dificultades para interpretar la Escritura están enmarcadas institucionalmente, ya que cuenta con la asistencia de un intérprete privilegiado, el sacerdote, quien, a su vez, se encuentra inserto en una jerarquía coronada por la autoridad del vicario de Cristo. A su vez, la institución regula las interpretaciones autorizadas remitiéndose a la tradición interpretativa acumulada en el saber teológico. Esto, repetimos, no significa que se descuenta automáticamente la obediencia del inferior al superior o que impida la existencia de la duda, sino que existe una eticidad que la Iglesia presenta como derivada directamente de la Escritura y que dicha eticidad tiene intérpretes autorizados y privilegiados, quienes brindan la interpretación que la institución considera correcta y, en última instancia, poseen la autoridad para hacerla valer como tal, poniendo un límite a la posibilidad indefinida de seguir interpretando. Por el contrario, la postulación del sacerdocio universal y el destronamiento de la jerarquía eclesiástica y de su monopolio interpretativo por parte de Lutero tienen como consecuencia dejar al creyente sin mediaciones en su relación con la divinidad. Si el creyente protestante "se atreve a saber" ⁵⁷, si ya no necesita un sacerdote que piense por él, esto significa que no cuenta con ningún tipo de instancia que le permita comprobar si su interpretación de la Escritura es correcta. Esta soledad del creyente deja ver el individualismo radical que presupone esta facticidad humana en el mundo. Existe el yo, inquieto por conocer de algún modo si está en camino de la verdad o hundiéndose más en el error, y a él se enfrentan el mundo y la divinidad.⁵⁸ Al haber desaparecido la institución eclesial en la forma vertical y rígida que la entiende el catolicismo, toda interpretación acerca del mundo se inicia en el yo y sólo a él puede remitir, puesto que toda autoridad ya no tiene carácter de tal; ahora es la aceptación voluntaria del creyente la que puede investir a un intérprete del rango de autoridad y no a la inversa.

⁵⁷ Con ello no queremos decir que el "sapere aude" kantiano se derive directamente de Lutero, sino que nos preguntamos por las condiciones espirituales que lo hacen posible y que, por tanto, abren la posibilidad de que sea pensado. Sostenemos que en el marco que el catolicismo proporciona para la reflexión ética, una posición como el "sapere aude" sería inimaginable, puesto que sería condenada como soberbia, ya que se pretende saber algo que la Iglesia ya sabe.

⁵⁸ Cabe preguntarse si el catolicismo realmente puede aceptar que la religión sea una mera cuestión de la conciencia individual. Cfr. al respecto las consideraciones de Carl Schmitt acerca de la transformación y sacralización de la esfera privada una vez que, luego de las guerras de religión y con el ascenso de la burguesía, la religión se convierte en un elemento de ella; Carl Schmitt, *El catolicismo romano y su forma política*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pág. 47-49.

El sujeto de la ética kantiana debe comprobar, al igual que el creyente del cristianismo reformado, si la máxima que guía su acción puede ser elevada a ley universal, es decir, si coincide con la verdad. Dicho examen es ejercido por el tribunal de la conciencia y transcurre exclusivamente en foro interno, del mismo modo que el cristiano reformado debe interpretar la Escritura por sí mismo, sin más guía que su propia conciencia. Si el sujeto kantiano debe comprobar si existe esa coincidencia entre lo que él quiere y la norma, es porque ella ya no es más evidente. Otra faz de la misma cuestión aparece en la consideración de las acciones y sus consecuencias. Lutero insiste en que no hay justificación por medio de las obras sino por la fe del creyente, esto es, por aquello que desde el punto de vista del sujeto se puede considerar como su convicción. Análogamente, Kant postula que no es la acción como tal lo que es bueno sino el principio práctico con que el agente la realiza. Lo que todo ello indica es que si no existe una concepción del bien aceptada por todos, si no hay un ethos al cual remitirse, es porque la crítica, tal como ha hecho Lutero con la jerarquía, ha desconocido su autoridad. Por tanto, sólo cuenta con su conciencia para poder determinar si obra moralmente o no.

Se podría afirmar que una de las fuentes importantes de la ética de Kant es la reformulación del antiguo problema de la filosofía moral griega: el control ascético de las pasiones.⁵⁹ Si bien el sujeto kantiano puede decidir si obra moralmente o no, no se enfrenta a una alternativa basada en una pura libertad de indiferencia. El sujeto no se encuentra en una situación de indeterminación originaria en la que elige si obra según las inclinaciones o según la moral, sino que ya está, en tanto ser corpóreo, sometido a las inclinaciones, a las que se sustrae al obrar moralmente. De allí el dilema del que parte la Crítica de la Razón Práctica: determinar "si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad

⁵⁹]. En la "Metodología de la razón pura práctica", Kant recomienda como ejercitación "[...] hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma, en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su libertad; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor, no obstante, por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades [...] El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en secreto, cuando, en las decisiones puras morales [...] se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien, la libertad interna; de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones hasta tal punto, que ninguna, ni aun la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón." Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*.

o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad".⁶⁰ Al obedecer aquello que la razón prescribe y no seguir su impulso egoísta, reprime una pasión que, en tanto es humano, le es inmediata, no elegida. El hombre es libre sólo si obra racionalmente, si logra obedecer aquello que la razón prescribe.⁶¹ Obrar moralmente lo eleva desde el mundo de los fenómenos regido por el determinismo mecánico al reino de los fines. La razón y las pasiones comparten dos cualidades principales: ambas provienen del ser humano y, asimismo, ambas ordenan impersonalmente. Al obedecer lo que la razón prescribe, el hombre se determina por su facultad más elevada, por aquello que lo diferencia de los animales, es decir, se humaniza. Al obedecer al impulso pasional, el hombre se esclaviza y se animaliza. El problema es que la razón legisladora no prescribe contenidos concretos. La razón ordena, pero no explicita qué ordena, por tanto, sólo dice que se la debe obedecer, pero en lo demás, es muda. El mandato último de la razón es, entonces, que el ser humano tiene el deber de elevarse hacia la humanidad y alejarse de la animalidad, pero carece de cualquier tipo de señalización que permita orientar a aquél que se ha decidido a realizar ese camino. Ni el carácter fenoménico -que en cuanto tal, como ya se afirmó, forma parte de la facticidad humana-, ni el obedecer aquello que prescribe la norma racional excluyen que ello se fundamenta en una decisión última por hacerlo. Kant no trata el problema de la decisión como tal, ya que en su teoría se supone una vinculación última entre el conocimiento y la voluntad en tanto se obra conforme a la moralidad.⁶² Sin embargo, desde una perspectiva como la de Heidegger se puede afirmar que el sujeto de la ética kantiana sólo llega a ser libre en la medida en que es capaz de realizar una decisión última (la "resolución") en favor de una normatividad cuyo contenido no es evidente. Sólo sabe que es libre si obra por deber, pero desconoce el

⁶⁰ Ibid., pág. 27.

⁶¹ Según Cassirer, "hay que tener en cuenta ante todo que estamos aquí, ciertamente, ante la antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple", y más adelante agrega: "[I]a voluntad y el acto son, por tanto, "carentes de libertad" cuando se hallan determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetencia, por un estímulo "material" específico; son libres cuando se dejan determinar por la idea de totalidad de las determinaciones teleológicas y por el postulado de su unidad." Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. pág. 294 y 295.

⁶² Por ello afirma Cassirer: "La ética crítica no nos dice por qué el orden es preferible al caos, por qué la libre supeditación al imperio general de una ley que nos damos nosotros mismos es preferible al capricho de las apetencias individuales. En la crítica de la razón, de la teórica y de la práctica, se presupone la idea de la razón, la idea una última y suprema vinculación del conocimiento y de la voluntad." cfr. Ernst Cassirer, op.cit., pág. 290.

contenido concreto de aquello por lo cual rige sus actos, salvo por el hecho de que quiere que todos los agentes sometan las máximas que guían sus acciones al mismo tribunal de la razón.

Este esquema es el mismo que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* para exponer el pasaje desde el sí-mismo impropio a la existencia propia, el cual, más allá de su formulación en términos ontológicos, no deja de ser un ideal fáctico, es decir, tiene una fuerte connotación ética.⁶³ El ser-ahí se encuentra yecto en el mundo y carece de cualquier tipo de relación privilegiada o relevante con alguna parte o miembro de él. Si bien el ser-ahí es ya en el mundo, por tanto es una abstracción ficticia querer considerarlo al modo cartesiano, como un sujeto que tiene que comprobar si el mundo exterior existe, es cierto también que el mundo, según la analítica existencial, permanece en estado de oculto. El ser-ahí es en la verdad porque es esencialmente descubridor: abre, desemboza los entes. Pero si el ser-ahí es descubridor, ello significa que el mundo se enfrenta al ser-ahí como esencialmente opaco y que esta opacidad es tenaz, puesto que el ser-ahí tiene que "[...] asegurarse reiteradamente el "estado de descubierto" de [lo ya descubierto]".⁶⁴ A la extrañeza del mundo se suma el carácter de ser del ser-ahí en su cotidianidad. Según Heidegger, el ser-ahí cotidiano está caído en el uno. La característica principal del uno es su impersonalidad. Esta impersonalidad, este abatimiento de toda originalidad es lo que Heidegger designa como impropiedad: el ser-ahí caído en el uno no es sí-mismo, sino que es como se es. Puede trazarse un paralelismo entre la descripción heideggeriana del uno y sus consecuencias para el ser-ahí en tanto ser libre y la concepción kantiana del agente sometido al impulso de sus inclinaciones. Ambas nos muestran una situación definida esencialmente por la falta de libertad y por la comodidad. La falta de libertad puede hacer pensar en una situación opresiva, sin embargo, tanto Heidegger como Kant describen un estado que el ser humano no sólo no quiere abandonar, sino que además se encuentra, en cierto modo, a gusto en él. Esta comodidad resulta esencialmente de la irresponsabilidad

⁶³ Heidegger lo reconoce cuando afirma: "¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del "ser ahí" que se ha llevado a cabo en una determinada manera óptica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del "ser ahí"? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este factum, ni concederlo a la fuerza; hay que concebirlo en su necesidad positiva partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio", M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, pág. 337.

⁶⁴ La verdad (el "estado de descubierto") tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al "estado de ocultos", M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, pág. 243

que caracteriza a tal estado. Esta falta de responsabilidad, esta autorización tácita a que otro decida en lugar de sí mismo, implica una completa ausencia de libertad, puesto que el principio del obrar es externo.⁶⁵ Ello nos lleva a que si la libertad es algo que debe conquistarse, se debe afirmar en consecuencia que la mayor parte de la humanidad no es libre, puesto que el obrar por deber no es lo que la mayoría acostumbra (de otro modo viviríamos entre santos, voluntades que siempre quieren el deber), y, asimismo, la cotidianidad del ser-ahí es estar caído, esto es, bajo el imperio del impersonal.

Del mismo modo que el sujeto kantiano se enfrenta al problema de la rectitud de su obrar solitariamente, el ser-ahí heideggeriano descubre, a través de la angustia, el temple de ánimo (*Stimmung*) fundamental, que está solo. La angustia singulariza al ser-ahí, le muestra su ser-en-el-mundo más peculiar, "[...] que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades".⁶⁶ La angustia, al singularizar, abre al ser-ahí como "solus ipse". Heidegger advierte que este solipsismo no significa la institución de una cosa-sujeto aislada en un inocuo vacío, un tener lugar sin mundo. La angustia produce lo contrario, enfrenta al ser-ahí con su ser-en-el-mundo, esto es, lo saca de su estar caído cabe los entes, de estar absorbido en el mundo. Rompe la familiaridad que el ser-ahí tiene con el mundo y el ser-en pasa al modo existencial del no-en-su-casa, de la inhospitalidad.⁶⁷ La singularización hace patentes al ser-ahí la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de su ser. Ya señalamos en el capítulo anterior que esta soledad radical del hombre puede ser entendida como una versión secularizada de la soledad del creyente frente a la divinidad. Aunque Heidegger no hace referencia a ello, hay una relación evidente entre su tratamiento de la angustia y el ser-para-la-muerte, esto es, la comprensión de la finitud de todas las posibilidades del ser-ahí en relación con esa posibilidad suprema e ineluctable y el tema bíblico de la incertidumbre de la hora de la muerte. Al igual que el creyente, que sabe

⁶⁵. Íbid., loc. cit. "De aquí que el "ser ahí" necesite esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, defendiéndolo así contra el "parecer..." y la "desfiguración", y asegurarse reiteradamente el "estado de descubierto" de ello"

⁶⁶Íbid., pág. 143 "[...] en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el "ser ahí" bajo el señorío de los otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "ser ahí". Mas estos otros no son otros determinados. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es "sorprendente", sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el "ser ahí" [...] El "uno" [...] prescribe la forma de ser de la cotidianidad".

⁶⁷ Íbid., pág. 208

que Dios puede venir "como un ladrón en la noche" (1, Tesalonicenses, 5), y por ello debe estar preparado, el ser-ahí propio vive en la consciencia plena de esa finitud, y, por supuesto, no se entrega al *carpe diem*; incluso Heidegger hace referencia a la reflexión religiosa acerca del tema en una nota al pie de página en *Ser y tiempo*

"No es ningún azar que los fenómenos de la angustia y del temor, que siguen por todas partes sin diferenciar satisfactoriamente, hayan entrado óptica y también, aunque dentro de muy estrechos límites, ontológicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que sucedió siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios"⁶⁸

La facticidad humana remite en ambos autores a una situación caracterizada por la incógnita y la sumisión. El ser humano se encuentra sometido a fuerzas que no puede dominar, pero que debe controlar si quiere ser libre. A su vez, la forma de ejercer este control (que es lo mismo que decir qué se debe hacer si se quiere recuperar la dignidad humana) tiene que provenir del mismo ser humano, dado que el mundo (las cosas y los demás hombres) no puede dar ninguna norma válida.

La descripción de este *factum* nos muestra que no sólo el planteo de la ética kantiana es individualista, sino también el de la ontología fundamental. Sabemos que no es frecuente relacionar los análisis heideggerianos con este tipo de calificaciones y que ellas son consideradas usualmente como superficiales y vagas. Sin embargo, con ella queremos señalar que la praxis que se desprende de ambas teorías necesariamente enfrenta al agente a un obrar en el que se manifiesta su aislamiento radical. En el caso de Kant, ello se expresa en el establecimiento de normas racionales que deberían valer para toda sociedad humana, pero que no se corresponden con lo que realmente se hace; en el caso de Heidegger, por medio de la singularización que resulta de la comprensión de las posibilidades más propias. El énfasis de Heidegger en que el ser-ahí es siempre en-cada-caso-mío tiene el propósito de señalar la intransferibilidad de las posibilidades propias y de hacer hincapié en la necesidad de tomar conciencia acerca de la propia responsabilidad por la propia existencia. Este punto de partida es individualista porque, si bien tiene como objetivo elucidar cómo es el ser humano en el mundo y mostrar cómo la filosofía moderna ha dado primacía a una forma de

⁶⁸ *Íbid.*, pág. 209

ser por sobre todas las otras, mitificándola y produciendo una ficción que, a su turno, declaraba que el mundo no era real y que debía probar su realidad frente a ella, por otro lado, los lazos que el ser-ahí tiene con el mundo deben ser quebrados de forma que se pueda romper el predominio del uno, bajo el cual es el ser-ahí en su cotidianidad. La demostración de que el concepto de sujeto es una ficción que ha terminado reificándose en la filosofía moderna no impide que la misma lógica de la pareja de opuestos propiedad-impropiedad implique el mismo individualismo de la filosofía práctica kantiana. No es posible que otro asuma la responsabilidad del ser-ahí por su propio ser, por tanto, no hay posibilidad de alcanzar un sí-mismo propio si no es por la resolución, del mismo modo que en la ética kantiana sólo el agente puede querer obrar por deber, es decir, obrar moralmente y no sólo legalmente. Heidegger comprende al ser humano desde el ser-para-la-muerte, la posibilidad que más lo singulariza, que más lo diferencia de cualquier otro. La consideración heideggeriana de la existencia traduce a términos ontológicos este individualismo de origen religioso y lo transforma en disposición permanente del ser humano.

La ética kantiana prescribe al agente que obre por deber, que determine su obrar por la razón. La analítica existencialista, por lo menos de manera manifiesta, no realiza prescripciones, no se presenta como una ética. Sin embargo, es evidente que la vívida descripción que hace Heidegger del uno no está, para usar la fórmula weberiana, "libre de valores". La analítica existencialista se pretende un discurso neutral, con ese propósito, lo que Heidegger llama "el peculiar formalismo y vacuidad de toda caracterización ontológica" le permitiría ponerse a salvo de cualquier prescripción o valoración no explícita. Es manifiesto, a pesar de la pretensión de que ello es una pura descripción, el dictamen negativo que Heidegger expide acerca de la cultura urbana contemporánea. Más allá del acuerdo o no con el diagnóstico heideggeriano, el juicio masivamente negativo acerca de la vida cotidiana dominada por lo público (*Öffentlichkeit*) acentúa los ecos de la antropología protestante en *Ser y Tiempo*, esto es, aquéllos que están ligados al radical aislamiento individual en que se encuentra el ser humano. La consecuencia de ello es clara: el andamiaje de la argumentación heideggeriana, independientemente de la segura procedencia aristotélica del concepto de cura o cuidado (*Sorge*), lleva a una concepción práctica completamente antiaristotélica. Una concepción aristotélica nunca podría haber

puesto al ser humano en una orfandad tal acerca de qué es lo bueno ni tampoco, como veremos inmediatamente, podría encontrarlo a través de la vocación de la conciencia (*Gewissen*) (entendiendo este término en su significado heideggeriano). Vemos que la impronta aristotélica señalada por los intérpretes no se manifiesta en este nivel de análisis. La situación a que llegamos tiene algo de paradójico, pues si la impronta aristotélica de los conceptos heideggerianos trascendiera significativamente hacia su descripción de la situación existencial del ser-ahí, su analítica existencial hubiera sido menos individualista, pero, por el contrario, como en Heidegger es muy fuerte el influjo de la concepción protestante, ello le impide cualquier consideración del ser-ahí que no ponga como notas esenciales la propia responsabilidad y, paralelamente, el aislamiento en que se halla yecto, carente de cualquier asociación humana mediadora o de hábitos que puedan volverse una disposición segura hacia lo bueno. Tanto el hombre de la ética aristotélica como el de la analítica existencial viven inmediatamente relacionados con el mundo circundante. Pero las coincidencias terminan allí. El hombre del que habla Aristóteles no se enfrenta al mundo circundante, éste no le es extraño ni hostil. No necesita singularizarse en relación con él, y, desde una perspectiva heideggeriana (y salvando el anacronismo obvio), hasta se podría preguntar si a los miembros de la polis no les ha sido arrebatado su ser, dado que no hay en ella escisión entre lo público y la conciencia individual, propia de una concepción teológica cristiana de la realidad, como hemos visto. Ello tiene su traducción política en la continuidad que, según el Estagirita, existe en las agrupaciones humanas, desde la familia hasta la polis. Recordemos, además, para señalar las diferencias entre el *phrónimos* y el sí-mismo propio, que Aristóteles no señala como modelo del *phrónimos* al sabio, al guerrero valiente o al hombre piadoso (todos los cuales podrían ser identificados como modelo del sí-mismo propio), sino al hombre público por excelencia, al político, más precisamente a Pericles.

No hay ninguna duda, de acuerdo a la caracterización que hace de lo público en *Ser y Tiempo*, de que ni los políticos ni los administradores podrían ser para Heidegger el modelo del ser-sí-mismo propio. Se podría replicar que el político no agota la extensión del conjunto "hombres prudentes", sin embargo, aun aceptándolo, es necesario concluir que el *phrónimos* representa un tipo humano sumamente alejado de aquél que decide acerca de su existencia en la soledad del llamado de la conciencia, puesto que para el ser-ahí descripto

por Heidegger la angustia es un temple de ánimo señalado, mientras que para el hombre prudente aristotélico ella es irrelevante, si no un exceso.

La elección de un ser-sí-mismo, que como tal es de orden existencial, es decir, que no pertenece a la estructura existencial, tiene como correlato existencial el estado-de-resuelto. A su vez, éste, la verdad más propia del ser-ahí, es atestiguado por el fenómeno de la conciencia. Ella llama al ser-ahí, que está perdido en el uno. Este llamado de la conciencia no se produce a través de la exposición de un contenido concreto, ni del ejercicio de la crítica, sino simplemente del silencio. Esta sacudida provocada por la conciencia al ser-ahí, resalta su carácter de factum, que comparte con la angustia. La conciencia se revela al ser-ahí análogamente a como la razón práctica demuestra su propia realidad en Kant. La conciencia es por esencia, al igual que el ser-ahí, en-cada-caso-la-mía. No obstante, previene Heidegger, ello no la vuelve meramente subjetiva, sino todo lo contrario: su carácter existencial vuelve a su llamado tanto más inequívoco e inexorable. Agrega Heidegger: "[a] la "objetividad" de la invocación sólo se le hace justicia cuando la exégesis le respeta su "subjetividad", que es lo que le rehúsa al "uno mismo" el predominio". Esta denegación del predominio del uno es lo resuelto por el estado de resuelto. ¿A qué debe resolverse? "La respuesta sólo puede darla la resolución misma". Al igual que la conciencia, cuyo contenido llamado es el ser-ahí mismo, el estado de resuelto es vacío, en tanto sus contenidos concretos sólo pueden derivarse de la posibilidad fáctica del caso. Volvemos a encontrar en Heidegger el mismo tipo de punto de partida para la praxis que ya habíamos visto en Kant: por medio de la conciencia, el agente descubre su estado de heteronomía, su estar caído, a esta toma de conciencia debe seguir el hecho de la decisión, que es lo que permite alcanzar la libertad; pero la decisión como tal no tiene un contenido que no sea la misma persona que decide y se elige a sí misma, es decir, es libre y no queda sometida a la tiranía de las pasiones.

Todo ello permite ver un poco mejor la cuestión de la filosofía práctica en *Ser y Tiempo*. Como ya señalamos, la elucidación heideggeriana se presenta como un análisis ontológico, sin embargo, no están ausentes en él las cuestiones que tradicionalmente se incluyen bajo el rubro "ética". Ello es así por la naturaleza misma de la analítica existencial, su pretensión de colocar todo sub specie ontologiae lleva a la anexión voraz

de dimensiones de análisis como otras tantas partes de la estructura del ser-en-el-mundo. Dada la forma en que Heidegger presenta el problema del ser-ahí propio, es muy difícil no concluir de ello que alcanzarlo tiene el carácter de un imperativo moral, puesto que en ello va la libertad del ser-ahí. No se responde a la cuestión afirmando que tanto el ser propio como el impropio son posibilidades de ser del ser-ahí. Si queremos analizar las consecuencias que se desprenden en el plano práctico (más allá del carácter previo a él que la ontología fundamental se atribuye) la discusión nunca podría estribar en el carácter ontológico de la propiedad y la impropiedad, sino en si el ser-ahí puede ser libre en ambas. Y la respuesta del Heidegger de *Ser y Tiempo* a ello es clara: en el uno no hay libertad. El ser-ahí es libre en la medida en que es fundamento de una imposibilidad: "la libertad sólo es en la elección de una [de las posibilidades existenciales del ser ahí], es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras". Pero ello sólo es posible si el ser-ahí quiere-tener-conciencia, esto es, oye la invocación de la conciencia, que abre el más peculiar ser-deudor, el cual permanece cerrado para el uno.

El problema de la propiedad del ser-ahí implica que la ontología fundamental necesariamente debe decidirse por posibilidades ónticas determinadas, las cuales se traducen en conductas concretas, esto es, una ética sustantiva. Aunque Heidegger no explicita concretamente ninguna concepción de lo bueno ello no quita que el ser-ahí existe propiamente sólo a partir del estado-de-resuelto (el modo de ser impropio es irresuelto.) Además, si se enfoca el problema a partir de la posibilidad de la praxis, ella presenta, creemos, importantes coincidencias con la ética kantiana, con su individualismo, su consideración de la voluntad como aislada y ya caída, su mismo formalismo (en tanto, al menos explícitamente, carece de contenidos) y su misma pretensión de universalidad. El hecho de no establecer teóricamente un conjunto de normas concretas no exime a la ontología heideggeriana de no haberse privado de responder a cuestiones centrales de filosofía práctica. Establece la situación concreta del hombre capaz de obrar, establece las condiciones que hacen posible la libertad y las que la imposibilitan y, por último, establece una concepción formal de lo bueno que le permite juzgar las posibilidades concretas a las que los agentes se enfrentan. Más allá del carácter fundamental de la ontología heideggeriana y de su elucidación de la facticidad previa a toda teoría y toda praxis, las cuestiones tratadas desembocan inevitablemente en el concepto de autonomía. Si bien no

puede hablarse en sentido estricto de autonomía porque ni la conciencia ni el estado de resuelto legislan de manera específica, sin embargo, los parámetros bajo los cuales Heidegger trata la propiedad del ser del ser-ahí sólo pueden ser comprendidos a partir de la dicotomía "autonomía-heteronomía"; de otro modo, no se entiende por qué el uno implica la pérdida de la libertad. Ello tiene que ver, también, con el concepto heideggeriano de propiedad, que, incluso si concediéramos que no es un concepto con una fuerte connotación ética, sí es claro que, tal como es tratado en *Ser y Tiempo*, implica un tipo de interpelación al lector que sólo podría ser calificada de protréptica. Puede parecer paradójico referir este adjetivo a una obra que tiene entre sus conceptos centrales la angustia y que hace de la relación con la muerte aquello que singulariza al ser humano. No hay duda de que *Ser y Tiempo* tiene un pathos claramente expresionista, hecho que establece sólidas vías de comunicación entre la obra heideggeriana y otras producciones culturales de ese momento. Sin embargo, la elucidación en términos ontológicos no neutraliza las opciones prácticas de esa misma ontología ni evita la aparición de la voz del propio Heidegger entre las estructuras formales del ser-ahí. Obviamente *Ser y Tiempo* no es una exhortación a una vida feliz, y ni siquiera es un tratado acerca de la vida buena; no obstante, busca en el lector una toma de conciencia para la cual, creemos, el término más aproximado es el de predicación protréptica.

Capítulo 2: Del si-mismo propio al ser-con otros propio

2.2a- El pasaje desde el individuo a la comunidad

El análisis presentado hasta ahora se limita a la dimensión puramente individual del ser-ahí. Por más que el ser-ahí es siempre ya en un mundo, es decir, que en él existencia implica ser-cabe-los-entes y ser-con otros, el pasaje desde la impropiedad a la propiedad es tratado a lo largo de *Ser y Tiempo* bajo la forma de una saga individual. La dirección de *Ser y Tiempo* es la ruptura del ser-ahí con el mundo de la cotidianidad, el mundo del uno. El ser-ahí debe reapropiarse de su ser que le fue quitado por el uno, eso significa en última instancia el estado-de-resuelto.

Ahora bien, si la obra finalizara aquí, sería un eslabón más en la larga cadena de textos que desde Platón en adelante plantean la huida del mundo como el supremo bien del ser humano. ¿Por qué hablar de "huida"? Porque el estado de resuelto tiene como resultado una singularización radical que, aunque no signifique aislamiento, sí diferenciación. Responder que la propiedad no implica la ruptura de los lazos con los demás seres humanos elude la cuestión de la singularización, la cual está ligada a "salir del "estado de perdido" en el uno". La vida social está caracterizada como pérdida, la singularización del ser-ahí es una recuperación del sí-mismo frente a esa pérdida. De este modo, la analítica existencial tendría entonces una grave falencia: sólo existiría una dimensión individual de la propiedad, pero no una colectiva. El ser-ahí resuelto puede ser propio, pero no podría serlo el ser-con otros. El ser-ahí se singulariza en la medida en que quiebra las "habladurías" del uno, esto es, cuando logra apresar el ser de los entes y el de sí mismo rompiendo el estado-de-interpretado vigente en la cotidianidad, por el cual, todo "se sabe" por una comprensión de término medio sin que haya una patentización de aquello de que se habla. En consecuencia, el ser-uno-con-otro, esto es, la relación que el ser-ahí tiene en la cotidianidad con aquellos que su modo de ser no es el del "útil", es exclusivamente una dimensión impropia, imposibilitando una resolución colectiva por la propiedad, pues ello implicaría una singularización que no tiene de qué diferenciarse.

Con todo, Heidegger reconoce la posibilidad de un ser-con propio. El ser-ahí es capaz de "gestarse históricamente", dando paso a la historicidad. La función de esta

temporalización del ser-ahí en la filosofía heideggeriana es explicar la posibilidad de que el ser-ahí tenga una historia. Por tal, Heidegger entiende un "advenir", es decir, un estar orientado hacia el futuro, como lo está el ser-ahí propio para enfrentar la muerte, desde una reiteración, esto es, una revocación (un nuevo llamado) de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto pasado. El desarrollo de la pregunta por el ser y la destrucción de la historia de la ontología son un ejemplo de esta revocación del pasado

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser

La historiografía está impedida de llevar a cabo esa apropiación positiva del pasado porque lo ve como una cosa y no puede comprender las posibilidades peculiares de ese pasado, que no sólo "ya no es", sino que precede siempre al dasein. El pasado no es algo que quede a sus espaldas, el dasein es su pasado, al igual que la filosofía es su historia y debe apropiársela para llevar a cabo la necesidad que está en ella. Podemos observar que la propiedad del dasein cumple, con respecto a su pasado, el mismo periplo que Heidegger realiza a través de la historia de la filosofía. Heidegger vuelve a plantear el problema que "tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva". La posibilidad de volver a preguntar aquello que se ha convertido en algo comprensible de suyo, algo que ha pasado a formar parte del estado-de-interpretado, característico del uno, es lo que Heidegger entiende como "apropiación positiva" del pasado. Por ello el pasado debe ser revocado. En el pasado del dasein están sus posibilidades heredadas, aquello que lo "arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y [traer] al "ser ahí" a la simplicidad de su "destino individual"". El dasein se hace tradición de sí mismo en una posibilidad heredada y, sin embargo, elegida.

¿Qué es lo que hereda y qué es lo que elige el ser-ahí, de modo que se geste históricamente y se geste-con otros? El pasaje de la dimensión individual a la colectiva está muy poco trabajado por Heidegger y se da por una especie de diktat

Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo.

El término "destino individual" indica la precedencia del pasado en el advenir del ser-ahí. Pero "destino colectivo" se contrapone a ser-uno-con-otro, que es el modo de ser del ser-ahí en la cotidianidad. El destino colectivo es el ser-con otros propio. ¿Cómo es posible el destino colectivo si la dimensión colectiva en *Ser y Tiempo* es caracterizada de forma masivamente negativa? El destino colectivo no es una mera suma de destinos individuales, al igual que el ser-uno-con-otro tampoco es un estar juntos varios sujetos. ¿Cómo puede forjarse un destino colectivo un pueblo, si ello no está relacionado con una suma de individuos? La respuesta de Heidegger es: en la coparticipación y en la lucha. El interrogante es, entonces, quién lleva adelante esta lucha, la cual no puede entenderse -repetimos- como una suma de decisiones individuales sino como una obra colectiva. Aquí Heidegger introduce un término mediador entre el ser-ahí, que como tal es individual, y la comunidad: la "generación" (*Generation*). Heidegger remite al tratamiento que hace Dilthey del término en su artículo de 1875, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una manifestación del estudio de la sociedad y de la historia*, como ilustración de su sentido. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* no da ninguna explicación de su significado, solamente atribuye al dasein tener un destino colectivo "en y con su generación". En tanto ser-ahí propio, es destino individual, en tanto ser-con propio es destino colectivo. El ser de la generación, por el contrario, queda en una completa oscuridad. No obstante, a pesar de esta referencia, es llamativo que caracterice la generación a partir de la lucha, ya que en la exposición que hace Dilthey de este concepto, las generaciones son divisiones etarias a lo largo del tiempo pero de ninguna manera comunidades de lucha.

Creemos que la oscuridad en que queda este problema se debe a la imposibilidad de resolver de manera satisfactoria aquello que Heidegger designa como gestarse histórico de

una comunidad. El hincapié de Heidegger en la necesidad de romper el dominio del uno resulta contradictorio con la posibilidad de revocar la herencia de la tradición. Esta contradicción se hace patente en el momento en que para alcanzar una concepción orgánica de la comunidad y que no sea entendida como un mero agregado, lo que, obviamente, remitiría a una concepción liberal de ella, Heidegger atribuye al ser-ahí, el que, en tanto existe, es esencialmente con otros. Ello no presentaría problemas teóricos, puesto que es lo afirmado en el parágrafo 26 de *Ser y Tiempo*. Lo que vuelve problemática esta postulación del destino colectivo es la simultaneidad de los destinos individuales que permiten el gestarse-con. Esta simultaneidad no puede darse precisamente por las razones que dio Heidegger para caracterizar la impropiedad y el mundo de la cotidianidad, al cual, el ser-ahí se sustraía, gracias a su correr al encuentro de su posibilidad más propia, enfrentar la muerte oyendo la vocación de la conciencia, no acallándola, como hace el uno. Este sustraerse, este singularizarse es la nota esencial del ser-ahí. Por tanto, el concepto "generación" viene a subsanar la celeridad del pasaje desde el destino individual al destino colectivo. La conformación de una generación aparece más que improbable en un mundo dominado por el uno, pero no porque éste la impida como se combate a un enemigo del que se tiene conciencia, sino por las características que tiene la dominación del impersonal. Ella es, de acuerdo a las exposiciones de los párrafos 27, 35, 36 y 37 de *Ser y Tiempo*, así como en la exposición de la historicidad impropia hacia el final de esta obra, el dominio de la subjetividad moderna. El único concepto que serviría para elucidar el de generación es el procurar-por anticipativo-liberador, forma propia del ser-con, en tanto en él el otro no es tratado como una cosa, como ocurre en el modo sustitutivo-dominador del procurar-por, caracterizado por descargar al otro de su responsabilidad

Hay la posibilidad de un "procurar por" que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le anticipa en su "poder ser" existencial, no para quitarle la "cura", sino más bien para devolvérsela como tal. Este "procurar por", que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a algo de que él se cure, ayuda al otro a "ver a través" de su "cura" y quedar en libertad para ella.

Tal como Heidegger lo expone, el procurar-por anticipativo-liberador no tiene por qué implicar algún tipo de asociación o vínculo. Solamente significa un poder-ser

existencial, es decir, óntico, no perteneciente a la estructura ontológica del ser-en-el-mundo, que ayuda al otro a disponer de su cura, ergo, de sí mismo en tanto queda en plena libertad. Una vez más, vale la pena preguntarse cómo es ello posible, puesto que el ser-ahí puede empuñar su propio ser una vez que oye lo que voca la conciencia. ¿Qué clase de relación es el procurar-por anticipativo-liberador, de modo que pueda devolverle la cura al otro? Evidentemente, no es sustitutiva, no hay intercambiabilidad, como sí ocurre en la cotidianidad. El problema es cómo es en sí mismo posible el procurar-por no dominador. La respuesta de Heidegger es que cuando el ser-ahí realmente empuña su ser da origen al común entregarse a la misma causa y a la verdadera unión. Es unión verdadera porque toma sobre sí la verdad más propia del ser-ahí, su posibilidad más peculiar. Vuelve a aparecer el mismo problema que con el término "generación" ¿de dónde surge esa unión?

Ambos conceptos dejan entrever que Heidegger supone que el empuñar el propio ser va acompañado de consecuencias ético-políticas.

El ser-ahí resuelto puede convertirse en la "conciencia" de los otros. Del "ser sí mismo" propio del "estado de resuelto" surge por primera vez el "uno con otro" propio, no de los ambiguos y mezquinos acuerdos y las verbales fraternizaciones en el uno y lo que uno quiere emprender

Tanto la "generación", como la "unión", tienen lugar a causa de la realización existencial, concreta, de las posibilidad ontológica más peculiar que enfrenta al ser-ahí. Si en el ser-uno-con-otro cotidiano predominan la distancia, la reserva y la desconfianza, entonces, evidentemente, en el procurar-por anticipativo-liberador tienen que predominar sus contrarios: la proximidad, la confianza y la camaradería. Tenemos una pista más firme acerca de dónde puede darse este procurar-por si recordamos que el destino colectivo queda en franquía en la coparticipación y en la lucha. Asimismo, "generación" connota necesariamente, como lo señala Dilthey, un grupo definido por sus edades semejantes y experiencias afines. No olvidemos, además, que aquello que singulariza a los miembros de esa generación es el ser capaces de enfrentar la muerte y no huir ante la angustia, no caer en el temor cobarde que huye de ella.

Quien está resuelto no conoce el miedo, pero comprende, precisamente, la posibilidad de la angustia como aquel temple de ánimo que no lo paraliza ni confunde.

El ser-ahí resuelto no retrocede ante la nada que la angustia devela y su temporalidad se origina en el primado del futuro, mientras que el miedoso huye de ella pues huye del enfrentamiento con la muerte y está perdido en el presente; el miedo, en consecuencia, es un signo claro de la existencia impropia.

La reunión de estos elementos nos permite concluir que la dimensión colectiva en su forma propia en *Ser y Tiempo* tiene tantos puntos de coincidencia con lo que la literatura inmediatamente posterior al final de la Primera Guerra Mundial describía como *Fronterlebnis*, que es verosímil suponer que el ser-con propio, la comunidad de lucha, puede ser comprendido como una transcripción de ella en clave filosófica. La experiencia del frente se había vuelto un tópico cultural en Francia, pero especialmente en la Alemania de la década del veinte, como consecuencia del terrible recuerdo de la vida en las trincheras. Esta impresión se refuerza si recordamos que las características del mundo del uno son esencialmente urbanas, es decir, del mundo de la retaguardia, temeroso y ajeno a la heroicidad que se manifiesta en la lucha.

Sostenemos que en *Ser y Tiempo* hay una amalgama y un entrecruzamiento de la exposición de los existencialistas del ser-ahí, eminentemente individuales y singularizadores, con una teoría de la historicidad que intenta dar cuenta de la posibilidad de una dimensión colectiva caracterizada por el arraigo y la unión (a diferencia del uno, cortado de sus raíces y ávido de novedades, es decir, crítico y moderno). Sin embargo, no hay en el texto una integración armónica de ambas dimensiones porque la subjetividad moderna fustigada en el rechazo de la teoría del sujeto va asociada a una teoría de la individuación de inspiración protestante que vuelve a traer al subjetivismo a escena, bajo la forma de una conquista de la diferenciación completa (el "poder-ser-total") por parte de aquél que empuña su ser propio con respecto al mundo cultural de la burguesía urbana, impiadosamente retratado como el mundo del impersonal. El querer dar cuenta de ambos temas a la vez, querer explicar cómo son posibles todavía el arraigo y la revocación del pasado en forma colectiva y por qué es necesario diferenciarse del mundo de la subjetividad, singularizándose "no subjetivamente", lleva a la yuxtaposición en que se encuentran ambos en *Ser y Tiempo*.

Creemos que la razón de ello se debe a que, a pesar de la primacía del futuro en la temporalidad originaria, el pasado recupera sus fueros en la ontología del ser-ahí a partir del hecho de que el ser-ahí es su pasado, lo cual implica en Heidegger un deber de fidelidad hacia ese pasado, pues debe ser revocado para descubrir en él las posibilidades más propias. Todo ello vuelve más comprensible el rechazo de Heidegger por la cultura moderna. La revocación del pasado no puede resultar en un completo repudio de él, lo cual sería, además, imposible ontológicamente. En este punto, las ambigüedades de Heidegger son notables: su teoría de la historicidad quiere traer a la presencia nuevamente aquello que ha sido ocluido por haberse vuelto comprensible de suyo. Pero eso mismo significa que toda la historia de la filosofía es una historia de encubrimiento y decadencia. La revocación del pasado tiene que sacar a la luz aquello del pasado a lo cual debemos ser fieles. Aun cuando no hay en Heidegger una formulación en términos de deberes, es claro que la precedencia del futuro no impide que el pasado adquiera esta doble significación continuamente superpuesta, ontológica, en cuanto horizonte de mis posibilidades más auténticas, por un lado, y mandato histórico, por el otro, en tanto debe ser revocado. De otro modo, "destino" en *Ser y Tiempo* sólo denotaría la forma en que el pasado gobierna las acciones de los hombres en el presente.

Conclusión

Enmarcado Heidegger en una interpretación teológica protestante de la realidad, no queda libre de las implicancias históricas del pensamiento religioso, ni de su desarrollo institucional. La ética cristiana de la reflexión, que coincidiría paso a paso, como hemos visto, con la ética de la propiedad, y que consistiría, a *grosso* modo, en volverse a si mismo en todos los juicios, eliminaría toda fe en las normas y usos sociales. Esto es políticamente inadecuado cuando se piensa en la cooperación y coexistencia de los mismos cristianos dentro de un estado. El estado necesita sujetos ciegos, mientras que la salida de la impropiedad, implicaría una comunidad de individualidades despiertas al estilo del anarquismo del siglo XIX, o de las mismas comunidades cristianas originales, pues las reglas y modos de vida de estas comunidades son libres autoimposiciones y no leyes heterónomas, jerárquicamente concedidas.

La idea original de la iglesia, que sería esta constante reflexión individualista, se descompone al pasar a un sistema eclesial organizado. La iglesia cae constantemente en la parodia del estado y se convierte en un aparato de coacción de proporciones fabulosas.

Agustín racionalizó y perpetuó esta ambivalencia con su doctrina de los dos reinos: el reino de dios (propiedad) y el reino de lo terrenal (impropiedad), doctrina que renueva Lutero. Pero el catolicismo y luego la iglesia protestante son antimundanos, en el sentido de que mantiene un pacto con las potencias estatales tal y como lo hizo con el imperio romano de occidente, con el feudalismo del norte de Europa, con el absolutismo de los siglos XVII y XVIII, y con el fascismo de Mussolini y el nazismo de Hitler, como ya hemos visto en extenso.

Este barrido histórico, otra vez nos puede ser útil para entender la posición de salida de la tardía crítica moral de las iglesias cristianas. En su historia, el cristianismo contradice su propia estructura moral, esa autorreflexividad que está por encima de los convencionalismos (uno). Ella misma se convierte en una organización convencional de coacción. Originalmente dirigido contra el fariseísmo, el cristianismo se convierte, gracias a su éxito político, en la ideología más hipócrita que ha visto el mundo. Nietzsche ya lo sabía. Heidegger también, y escribe: "*Nietzsche no entiende por cristianismo la vida*

cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y cultura moderna. ”⁶⁹

Heidegger pone de su lado a Nietzsche para defender un “primer momento”, un pensar cristiano original, antes de la jerarquía institucional, antes de lo uno, pero después de los testamentos judíos, un pensar que salta desde Jesús y las primeras comunidades cristianas autorreflexionantes hasta el mundo filosófico griego. Pero olvida o quiere olvidar que la crítica nietzscheana al cristianismo abarca las estructuras ontológicas, psicológicas y antropológicas del ser humano decadente, enfermo, negador de los instintos y de la vida, que cristaliza en la racionalidad cristiana. Nietzsche no solo critica la institución eclesial y el estado como formas gregarias y por lo tanto disolventes de la individualidad propia de la voluntad de poder fuerte, sino que también y con más profundidad, la vida cristiana trascendente como tal, en cuanto amenaza a la única vida real y natural, la vida terrena.

Mi conclusión es que Heidegger intenta con *Ser y Tiempo* abordar esta ambivalencia al interior del pensamiento cristiano que devino en institución y mundo moderno, pero que en su origen permanecería en un estado de concordancia con el ser. Su labor se vuelve infructuosa y por último es olvidada en estos términos, al encontrarse frente a frente, en su participación en el nacionalsocialismo, con la esquizofrenia perversa de la ideología cristiana.

Heidegger en su origen y en su filosofía es un teólogo revolucionario conservador, por tanto individualista, (la filosofía académica como también sabía Nietzsche, es teología, y el filósofo, la evolución del teólogo). Busca fundamentar teóricamente la visión de mundo cristiana desde un momento anterior a la modernidad, a la técnica y a la ilustración, y desde la existencia misma del cristiano en tanto objeto hermenéutico. En esta “revolución conservadora” se desliza una cierta ética de lo auténtico o propio en términos teóricos, ligada a una conceptualización ideologizada del arraigo a la tierra, propio del agrarismo nazi de la Alemania de los años 20 y 30. Lo inauténtico aparece entonces como una

⁶⁹ Heidegger, Martin. *“La frase de Nietzsche; dios ha muerto”* en *Caminos de bosque*. Editorial Alianza. 1998 Pag.199

oposición a este arraigo, ligado a su vez a la tradición cristiana que se instala y rige en Europa durante la edad media, en contraposición a la religión judía, asociada al nomadismo y la falta de raíces, y originadora, en este pensamiento, del comercio y la modernidad en sus versiones liberal y bolchevique. Una ética de este tipo, filosófica y prácticamente se nos muestra como forzada en su posibilidad de universalidad.

Para entender el pensamiento heideggeriano hay que tener en cuenta varias aristas, y muchas de ellas, no necesariamente filosóficas. Heidegger es un filósofo de su tiempo, más que otros de su misma época. Su filosofía no es, y ni quiso ser aplicable a todos los hombres, en todos los lugares y tiempos. Heidegger mismo mostró explícitamente un desprecio a las traducciones de sus textos cuando afirmó que “sólo las cartas comerciales pueden traducirse”⁷⁰. Estas palabras representan una buena apreciación de cuál es el verdadero valor de la filosofía y de una supuesta ética heideggeriana desde un punto de vista universalista.

Heidegger fue a la vez un rústico de aspecto y gustos, afiliado precozmente al partido nazi y, andando el tiempo, gran precursor del fundamentalismo ecologista. Combinaba el acarrear agua y cortar madera en la selva negra y su “amistad” con el campesinado, con el más cortésano intelectualismo, y declaraba sistemáticamente que sus escritos sólo podían entenderse asistiendo de modo asiduo a sus seminarios. Partiendo de arbitrariedades semejantes no es de extrañar que su combinado de arcaísmo religioso e intelectualismo desembocara en el binomio auténtico/inauténtico, cuyo valor epistemológico no mejora la ruda distinción entre verdadero y falso, y cuyas aplicaciones éticas, como hemos visto, se hacen imposibles, o por lo menos paradójicas. Al respecto y como tema de esta tesis, no hay nada más que decir, cuando el mismo Heidegger plantea en 1966, en la famosa entrevista del Spiegel:

“Por lo que yo veo, un individuo no está en condiciones de captar la totalidad de mundo con el pensamiento como para poder dar orientaciones prácticas; y esto es así

⁷⁰ *Entrevista en Spiegel*, por Rudolf Augstein y Georg Wolf, el 23 de septiembre de 1966. Traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid. 1996.

incluso en lo que se refiere a la tarea de encontrar una nueva base para el propio pensamiento.”⁷¹

⁷¹ *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. *Obra completa*. Editorial Akal, Madrid. 2006.

ADORNO, Theodor. *La ideología como lenguaje*. Traducción Justo Pérez Corral. Taurus. Madrid .1971

ARENDT, Hannah / HEIDEGGER, Martin: *Correspondence 1925-1975*. Traducción de Adan Kovacsics. Editorial Herder. Barcelona. 2000

BOURDIEU, Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*. Ediciones Paidós. Traducción de César de La Mezsa. Barcelona. 1991.

CAPUTO, John. *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press, 1993

CAPUTO, John. *The mystical elements in Heidegger's thought*; D., Fordham University Press, 1986.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Traducción Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, Madrid .1993

CORNWELL, John: *Le Pape et Hitler*. Editorial Albin Michel. Paris 1999

DERRIDA, Jacques. *Del espíritu Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Pre-textos, Valencia. 1989

DILTHEY, Wilhelm .*Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una manifestación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción del alemán por Julián Marías. Revista de Occidente, Madrid. 1966.

DREYFUS, Hubert *Ser-en-el-mundo*, Editorial Cuatro Vientos, 1991

FABRE, Henri: *L'Eglise catholique face au fascisme et au nazisme. Les outrages à la vérité*. Editorial EPO. 1994

FARIAS, Víctor: *Heidegger y el nazismo*. Muchnik Editores. Barcelona. 1989

FERRY, Luc/RENAUT, Alain: *Heidegger et les Modernes*. Editorial Grasset. Paris. 1988

FREUD, Sigmund: *El porvenir de una ilusión. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984. -- Vol.2

GADAMER, Hans-Georg: *Gesammelte werke*. V.3. Neuere Philosophie I. Edición: Unveränd: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1999.

GADAMER, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*; Traducción de Angela Ackermann Pelari. Editorial Herder. Barcelona. 2002

GORI, Roland, HOFFMANN, Christian: *La science au risque de la psychanalyse*. Editorial Point Hors Ligne. 1999.

HEIDEGGER, Martin. "*Caminos de bosque*". Versión española de Helena Cortés Y Arturo Leyte. Editorial Alianza. Madrid. 1998

HEIDEGGER, Martin: *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1964*. Traducción del alemán por Claude-Nicolas Grimbert. *Correspondance avec Elisabeth Blochmann 1918-1969*. Traducción del alemán por Pascal David. Ediciones Gallimard. Paris 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Entrevista en Spiegel*, por Rudolf Augstein y Georg Wolf, el 23 de septiembre de 1966. Traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid. 1996

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Ediciones Gedisa, Barcelona .1993

HEIDEGGER, Martin .*El concepto de tiempo*, Traducción y nota de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta. Madrid. 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderling y la esencia de la poesía*. Versión española y nota por Juan Davis García Bacca. Editorial Anthropos. 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001

HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad alemana: el rectorado, 1933-1934*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos, Madrid .1989.

HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Rafael Gutiérrez Giradot. Cuadernos Taurus. Madrid. 1959

HEIDEGGER, Martin: *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. 1997

HEIDEGGER, Martin: *El Ser y el Tiempo*. Traducción José de Gaos. Fondo de Cultura Económica. México. 1951

HITLER, Adolf: *Mein Kampf*, (Zentralverlag der NSDAP). Munchen.1938

HUSSERL, Edmund: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Más. Editorial Crítica. Barcelona 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Espasa-Calpe. Madrid. 1975.

KISIEL, Théodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press. Berkeley. Los Angeles, 1995

OTT, Hugo: *Martin Heidegger: un camino hacia su biografía*. Traducción de Helena Cortés Gabaudan. Editorial Alianza. Madrid. 1992

PÔGGELER, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción y notas de Félix Duque Pajuelo. Editorial Alianza. Madrid 1986.

RIVERA, Jorge Eduardo: *Heidegger y Zubiri*. Editorial Universitaria, 2001

SAFRANSKI, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* Traducción de Raúl Gabas. Tusquet Editores. Barcelona. 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Martin Heidegger, Between God an Evil*. Harvard University Press. 1998

SCHMITT, Carl. *El catolicismo romano y su forma política*, Traducción C. Ruiz Miguel. Editorial. Tecnos, Madrid 2000.

STEINER, Georges: *Martin Heidegger*. Traducción Jorge Aguilar Mora. Fondo de Cultura Económica, México.1986.

UNAMUNO, Miguel de. *El sentimiento trágico de la vida*. Editorial Porrúa. México. 2003