

DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA A LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL. (A PROPÓSITO DEL *INFORME-NATORP* DE HEIDEGGER)

Jesús Adrián Escudero, Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: El presente artículo trata de mostrar cómo se va gestando en el joven Heidegger la cuestión del ser (en concreto, el ser de la vida humana) desde sus primeros escritos académicos hasta el proyecto de la ontología fundamental esbozado de forma explícita en el *Informe-Natorp* del año 1922.

Abstract: The present article shows how the young Heidegger tackles the question of being (especially, the being of human life) from his first academic works to the project of fundamental ontology exposed in the *Natorp-Bericht* of 1922.

Los primeros años que Heidegger pasa como profesor en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la filosofía de un nuevo sentido. Sus constantes y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, en el ámbito de la tradición teológica, en la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles muestran los esfuerzos de alguien que busca casi con desesperación dotar a la vida y a la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de la visión cristiana del hombre. En este sentido, Heidegger no es ajeno al *pathos* expresionista que invade el clima cultural alemán de posguerra. Desde la historia (Meinecke y Troeltsch) y el arte (Kirchner, Munch y *Die Brücke*), la novela (Mann, Musil y Brecht) y la poesía (George y Rilke) hasta la filosofía (Spengler, Lukacs y Jaspers), la teología (Bultmann y Barth) y la sociología (Mannheim y Scheler) se alza al unísono un grito de protesta contra el optimismo de la razón decimonónica y la sensación de claustrofobia de una sociedad que, desde Bismarck, vivía bajo un régimen político fuertemente militarizado. Unos y otros tratan de resolver el dilema de cómo volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas en el seno de una realidad social fragmentada y sin valores.

Las exploraciones fenomenológicas del joven Heidegger se mueven en la misma dirección, buscando un antídoto eficaz contra la anemia vital que recorre las aulas universitarias. La filosofía pretende ofrecer una respuesta alternativa a todas aquellas mentes aletargadas que manifiestan una tendencia patológica a dejarse llevar por la nube de opiniones públicas que las envuelve. La filosofía prescribe la terapia a seguir por aquellos que

desean liberarse de las ataduras de los estereotipos de pensamiento impuestos. En definitiva, la filosofía es, como el sanatorio alpino al que acuden los enfermos de tuberculosis de *La montaña mágica*, un lugar privilegiado para que la vida del espíritu, alejada del tráfico de las miserias cotidianas, se enfrente consiga mismo y ponga freno a su existencia errática. No se trata de recuperar un misterioso vínculo divino, ni de descender al mundo del inconsciente y, muchos menos, de dar con una mágica concepción del mundo. Simplemente hay que volver a instalarse en el insondable instante vivido. Desde esta perspectiva, quizás no resulte tan extraño afirmar que la pregunta que realmente determina el pensamiento de este primer Heidegger sea la pregunta por el sentido mismo de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser son, sin ningún género de duda, las arterias que alimentan su obra temprana¹. El rico juego de superposiciones filosóficas al que se asiste en esta fructífera etapa ofrece un cuadro bastante fidedigno de la genealogía de esa pregunta y de los diferentes requisitos metodológicos para afrontarla con garantías.

Así, en el intento de acceder a la realidad primaria de la vida, nuestro autor se ve obligado a tomar dos decisiones fundamentales. En primer lugar, una decisión eminentemente metodológica, que ya en los cursos universitarios de 1919 (cuando todavía suenan los últimos estertores de la Primera Guerra Mundial), le llevan a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. Dos momentos imprescindibles de su método filosófico: un momento destructivo y otro momento constructivo. El primero destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario. El segundo propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica. Sin ellos resulta vano aventurarse en la senda de una articulación categorial del ámbito de donación inmediato de la vida fáctica y de su carácter ontológico.

En segundo lugar, una decisión temática que, entre los años 1922 y 1924, desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateórica y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la pregunta por el ser en general. A partir de este planteamiento y una vez satisfechas las exigencias de una hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, vemos como la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo (1924-1927) hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a fraguarse en estos años de intensa actividad docente, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la historia previa de *Ser y tiempo*².

¹ Cf., al respecto, J. Adrián, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage» *Heidegger Studien* 17 (2001), pp. 93-116 y T. Kalaraparambil, «Towards Sketching the «Genesis» of «Being and Time»» *Heidegger Studien* 16 (2000), pp. 189-220.

² La producción bibliográfica al respecto resulta prácticamente inabarcable. De la cascada de monografías, de volúmenes colectivos o de artículos de investigación que se ocupan de la génesis de *Ser y tiempo* o de diferentes temas relacionados con la obra temprana de Heidegger, nos permitimos remitir, entre muchos otros, a M. Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001; J. Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indianápolis, Indiana University Press, 1994; J. Buren y Th. Kiesel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994; J.-F. Courtine (ed.),

El propio Heidegger comenta en una nota a pie de página frecuentemente citada que «desde el semestre de invierno de 1919/1920 el autor ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la «hermenéutica de la facticidad» del *Dasein*»³.

En las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, que en los círculos académicos se conoce como *Informe Natorp*, encontramos una primera declaración de intenciones en la que Heidegger establece las pautas que habrá de seguir su trabajo filosófico en torno a la elaboración de una ontología fundamental en concomitancia con una destrucción de la historia de la metafísica. Ahí radica la importancia de este breve a la par que intenso escrito, pues nos presenta a un Heidegger en estado puro, a un Heidegger que resultará muy familiar a los lectores de *Ser y tiempo*. Este proyecto de una ontología fenomenológica queda magníficamente documentado en el currículo, hasta ahora inédito, que Heidegger redactó de su puño y letra el 30 de junio de 1922 para optar a una plaza de profesor titular en Gotinga. Entre otras observaciones interesantes acerca de su itinerario intelectual, encontramos el siguiente testimonio: «Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio)»⁴. Dicho en otras palabras, la determinación del sentido del ser pasa por un previo estudio de las estructuras constitutivas de aquel único ente que de alguna manera ya comprende el sentido del ser. Ese ente no es otro que la vida humana, el *Dasein*. Sólo así se está en condiciones de afrontar el reto de la pregunta filosófica por antonomasia: la pregunta por el sentido del ser⁵. Una cuestión que, como veremos a continuación, empieza a aflorar tenuemente

Heidegger 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, 1996; H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1983; H.H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2001; F.-W. Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000; G. Ihmdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997; T. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlín, Duncker & Humblot, 1999; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993; R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milán, Franco Angeli, 2002; B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1988; R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997; F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Roma, Laterza, 1997.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 2), 1977, p. 97. (Trad. cast. Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 99).

⁴ M. Heidegger, *Vita* (1922), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 16), 2000, p. 4.

⁵ Un tema presente desde su precoz lectura, en 1907, del libro de Brentano *Sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles* (1862) hasta su última carta oficial, redactada dos semanas antes de su muerte y dirigida a los participantes del *X Coloquio Heidegger* celebrado en Chicago del 14 al 16 de mayo de 1976 (cf. W. Biemel, «Erinnerungen an Heidegger», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* II (1977): 22). Asimismo, podemos leer en una carta que Heidegger dictó a Jean Beaufret en su primero encuentro en Todtnauberg en septiembre de 1946: «Por motivos de mi propia

en los primeros escritos académicos de Heidegger y que, a la postre, fija el rumbo de todo su pensamiento.

1. La raíz oculta del problema del ser en la obra temprana de Heidegger

Los inicios de la carrera académica de Heidegger discurren por los derroteros de la lógica y de la matemática, tal como atestiguan sus primeros trabajos en torno al problema del realismo, de la doctrina del juicio y del significado (1912-1916). En su tesis doctoral se lleva a cabo un estudio crítico de las principales teorías del juicio imperantes en el clima neokantiano de la época, llegándose a la conclusión de que esas teorías del juicio no logran superar la trampa del psicologismo. *Los prolegómenos a la lógica pura* (1900) de Husserl ya habían advertido de que todo intento de fundamentar la lógica y fijar sus condiciones ideales de conocimiento no puede ignorar la diferencia que existe entre las leyes lógicas del pensar y las leyes psicológicas del actuar. Las leyes lógicas obedecen al criterio de la universalidad y de la idealidad, mientras que las leyes psicológicas son víctimas de la contingencia y de la relatividad. Así, por ejemplo, el acto psíquico de contar «uno», «dos», «tres» se realiza aquí y ahora, en un lugar y en un momento concretos; sin embargo, los números 1, 2 y 3 plasman un contenido ideal invariable que está más allá del carácter temporal y espacial del acto psíquico. El psicologismo, por tanto, confunde el plano subjetivo del acto psíquico y el contenido objetivo de los juicios de la matemática y de la lógica.

Heidegger asume la existencia de dos realidades ontológicamente inconmensurables como las del ámbito de lo real y de lo ideal, del mismo modo que también comparte la crítica husserliana a las consecuencias relativistas implícitas en el psicologismo. Sin embargo, ¿cómo salvar el abismo entre estas dos realidades sin caer en el idealismo platónico? ¿Cómo escapar a una lógica excesivamente formal y sin anclaje en la realidad efectiva? ¿Cómo se explica esta primera diferencia ontológica? En este momento empiezan a manifestarse los primeros síntomas de insatisfacción con las soluciones propuestas por el neokantismo o por el mismo Husserl, ya que en ambos se recurre a la actividad constituyente del sujeto transcendental. La lógica, opina Heidegger, tienen sus raíces en la vida misma, en la realidad directamente vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que ya siempre se mueve el sujeto que piensa y juzga.

El análisis de los juicios impersonales ilustra a la perfección el cambio de perspectiva que se está operando en el planteamiento de Heidegger. Este cambio consiste básicamente en un gradual abandono de la primacía del sujeto epistemológico en favor de los contextos prácticos de acción en los que se inserta de forma habitual y corriente la vida humana. Tomemos el ejemplo de la frase «[Ello] retumba» («*Es kracht*»). ¿Qué significa este «ello»? El significado de estas oraciones carentes de sujeto gramatical sólo se comprende desde el contexto en el que se emiten juicios de este tipo, desde el saber de fondo ya siempre co-comprendido en cada caso, desde una situación hermenéutica compartida intersubjetivamente por diferentes hablantes y oyentes. De este modo, si nos encontramos en medio

evolución filosófica, que ya en el bachillerato partió de un interés por Aristóteles que luego se iría renovando continuamente, la pregunta *ti tò òn* nunca dejaría de ser la pregunta filosófica directora» (M. Heidegger, «Die Grundfrage nach dem Sein selbst», en *Heidegger Studien* 2 (1986): 1). También pueden encontrarse declaraciones autobiográficas del mismo estilo en *Mi camino en la fenomenología* (1963) (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976, pp. 81ss).

de unas maniobras militares y si en el momento en que se oye el estallido de los morteros, digo: «Retumba», queda bien a las claras lo que retumba⁶. La teoría del conocimiento, tradicionalmente ahistórica y atemporal, ya no puede ignorar la textura histórica y simbólica de la vida humana. ¿Acaso remite la comprensión de proposiciones de este tipo al estado de apertura de los entes (*Erschlossenheit*), a la *alétheia* como condición de posibilidad de la verdad predicativa, a la previa apertura de sentido del mundo? Obviamente, una pregunta interesante y que pone al joven Heidegger sobre la pista de la cuestión del ser. Sin embargo, esta cuestión no se aborda conscientemente hasta los análisis sobre la vivencia del mundo circundante emprendidos en las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Este nuevo enfoque de Heidegger es, en gran medida, deudor del llamado principio de la determinación material de la forma de Emil Lask. A Lask, al igual que a otros neokantianos de su generación, le preocupa la cuestión siguiente: ¿cómo aprehender la multiplicidad de lo dado realmente en la unidad ideal del pensamiento? En otras palabras, ¿cómo se pasa de la indeterminación de la materia a la determinación de la forma? Lask sostiene que la forma abraza la materia, la reviste de lucidez teórica y la dota de significado. Pero ningún objeto puede ser reducido completamente a categorías, esto es, la realidad histórica de la existencia humana no encaja en el ideal de transparencia de los conceptos universales de la razón. Siempre subsiste un reducto último de contingencia y de irracionalidad. Existe un sustrato primario de realidad que no sólo se resiste a ser disuelto racionalmente, sino que más bien actúa a modo de precondition necesaria de toda actividad humana (ya sea teórica y abstracta ya sea práctica y concreta). Por tanto, la batalla entre la esfera ontológica de lo real y la esfera ontológica de lo ideal ya no tiene lugar tanto en los dominios de la subjetividad transcendental como en el horizonte de significado ya siempre abierto y precomprendido de la vida misma.

Las formas categoriales deben plenificarse con su correspondiente intuición sensible o, expresado en terminología husserliana, forma y materia se dan correlativamente⁷. El origen de las categorías hay que buscarlo en la relación intencional que la propia praxis humana mantiene con la realidad significativa que la envuelve antes de cualquier acto de reflexión. Sólo podemos conocer los objetos, porque en cada caso nos movemos en cierto nivel de familiaridad con el mundo. Las categorías ya no se pueden deducir en nombre de una conciencia atemporal. A partir de ahora la lógica se funda en una apertura previa del mundo a la que se accede desde el fondo vital y extralógico de la vida humana. Heidegger condensa esta idea con una imagen muy plástica: «Resulta un error conformarse con deletrear el mundo en lugar de abrirse a la realidad verdadera y a la verdad real»⁸. La realidad no puede traducirse a un lenguaje lógicamente transparente; más bien responde a la naturaleza socio-histórica de la existencia humana. Años más tarde, al hilo de sus lecciones sobre el tema de la libertad humana en Schelling, reaparece la idea de la facticidad irreductible de la lógica. La comprensión de la realidad sólo se logra a partir de la vida misma y no por medio de complejas construcciones lógicas. La subjetividad ya no es substancia, sino impulso, movimiento, tiempo, cuidado.

⁶ M. Heidegger, *Die Lehre des Urteils im Psychologismus* (1913), en *Frühe Schriften*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 1), 1978, p. 186.

⁷ Cf. GA 1, pp. 318ss.

⁸ GA 1, p. 406.

Estas son las conclusiones hacia las que apunta el epílogo que Heidegger redacta, en 1916, de cara a la publicación de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto. En las mismas se dibuja con nitidez el tránsito de lo lógico a lo translógico, trazando un puente que abandona la senda del sujeto cognoscente para abrirse paso a los plexos de significado en los que se halla sumergido ese mismo sujeto. ¿Cuál es ahora la tarea propia de la filosofía? Una ciencia que esté en condiciones de articular categorialmente ese sustrato vivencial de la existencia humana o, lo que es lo mismo, una filosofía que permita poner al descubierto el sentido del ser de la vida. Las lecciones con las que se inicia en 1919 la etapa docente de Friburgo arrancan con esta problemática y van a obligar a nuestro joven profesor a un cuestionamiento radical de algunos de los supuestos fenomenológicos fundamentales de su mentor Husserl.

2. La filosofía como ciencia originaria de la vida

Las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un concepto totalmente renovado de filosofía. Una filosofía que se desligue del corsé teórico que la oprime. Una filosofía que no reduzca el fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones de la conciencia representativa. El tono existencialista salta a la vista y permea buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible apprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta no podía ser más tajante: suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas vigente desde Descartes y asumido por Husserl⁹.

La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Con esta manera de proceder se incurre, como se dirá en las lecciones del semestre de 1925, en una ilusión fenomenológica fundamental que «consiste en que el tema es determinado por el tipo fenomenológico de investigación. En la medida en que la investigación fenomenológica es por su parte teórica, el investigador es fácilmente inducido a convertir en tema una relación del mundo específicamente teórica. De esta manera, una captación específicamente teórica de las cosas se pone ejemplarmente como modo de ser en el mundo, en lugar de trasladarse fenomenológicamente al trato cotidiano con las cosas»¹⁰. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo. Este cambio de perspectiva encierra el núcleo de la transformación

⁹ Remitimos a los interesados en esta cuestión a las sugestivas lecciones del semestre de invierno de 1923/24 en M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 17), 1994, pp. 43-46, 64-107 o 254-269.

¹⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 20), 1988, p. 254.

hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en las ya mencionadas lecciones de 1919. Con esta transformación se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basada en la comprensión.

Ahora bien, ¿cómo retener la vida en su originalidad? De entrada, partiendo de la autocomprensión que la vida ya siempre tiene de sí misma antes de introducir artificialmente la fractura entre yo y mundo. En su intento de solventar esta dificultad metodológica, Heidegger recurre a los conceptos de «repetición» e «intuición hermenéutica» (tan presentes luego en el *Informe Natorp*). Por un lado, hay que tomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato de modo ateórico y prerreflexivo. Una postura, por lo demás, opuesta al mecanismo husserliano de la *epoché*. La *epoché* resulta trivial, porque pone entre paréntesis algo que originariamente no se da. La misma suspensión de algo es fruto de una operación teórica que toma las vivencias como dadas en la percepción de la conciencia. «¿Cómo vivo yo lo circundante? –se pregunta Heidegger. ¿Me es «dado» No, pues, lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico, con lo que el «mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, aún insignificante, pero auténtica reflexión teórica»¹¹. La repetición filosófica se convierte en la única vía de salida para sortear los peligros de la reflexión egológica. Por otro lado, la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico fundamental de la donación de la cosa misma, penetrando en el tejido significativo de toda vivencia. La vida fáctica, por tanto, dispone de la posibilidad de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo; una autocomprensión que el acto de la repetición y el desarrollo de la intuición hermenéutica deben explicitar y expresar conceptualmente. Esta es la verdadera tarea encomendada a la filosofía, una tarea que Heidegger ya no abandonará hasta 1929, aunque durante los años veinte vaya adquiriendo diferentes nombres: en 1919, se habla de ciencia originaria de la vida; en 1922, se articula como ontología fenomenológica; en 1923, adopta la fisonomía de una hermenéutica de la facticidad; y, en 1927, cristaliza en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

La obra de juventud de Heidegger pone todo su empeño en mostrar cómo es posible articular filosóficamente una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) de este tipo, en plasmar cómo se experimenta la vida, en señalar cómo se aprende la realidad antes de toda consideración científica o de cualquier concepción del mundo. El punto de partida de esta nueva ciencia originaria es la vivencia directa del mundo circundante. Para medir el calado de este cambio de perspectiva, podemos tomar el ejemplo de la cátedra ofrecido en las citadas lecciones de 1919. En ellas se invita a los alumnos a pensar en términos fenomenológicos estrictos en la vivencia de la cátedra: «¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo diferente. ¿Acaso una caja, en concreto, una caja mayor montada sobre una más pequeña? ¿De ninguna manera! (...) Yo veo la cátedra de golpe; no la veo aislada, sino que veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadadas y salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. (...) Este objeto que aquí percibimos tiene de alguna manera el significado concreto de «cátedra». (...) En la vivencia de ver la cátedra se me da

¹¹ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 56/57), 1987, pp. 88-89.

algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún tipo de rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, «mundeau»¹².

La argumentación es la siguiente: primero comprendemos algo en el contexto de un mundo difuso, pero significativo, y sólo después de esta comprensión primaria del objeto podemos instalarnos en la esfera teórica que tiñe la vivencia de la cátedra con una gama de matices abstractos. A través de este proceso de objetivación se rompe el vínculo intencional inmediato con el mundo circundante. Desde la óptica teórica, la cátedra quedaría retratada como sigue: «Es marrón; marrón es un color; el color es un verdadero dato sensible; el dato sensible es resultado de procesos psíquicos o fisiológicos; los procesos psíquicos son las causas primeras y responden a un determinado número de ondas de éter; los núcleos de éter se disgregan en elementos más simples; entre esos elementos se establecen sencillas correspondencias»¹³. Esta manera de contemplar el fenómeno es prototípica de la filosofía de la conciencia que ignora el mundo de la vida. Pero la vivencia originaria (*Urerlebnis*) es bien diferente de esta actitud expoliadora de la vida (*Entlebung*) y del proceso de objetivación (*Vorgang*) a ella vinculado, pues ya siempre estamos entregados a lo que vivimos. Por eso, lo que realmente entra en juego es un fenómeno de apropiación (*Ereignis*) de la vivencia como tal que, antes de que la conciencia reflexione sobre las cosas y las situaciones, ya se encuentra con y en ellas en una especie de simpatía vital que nos hace hermenéuticamente transparente el mundo que nos rodea. Desde el prisma de la transformación hermenéutica de la fenomenología a la que aludíamos antes, queda claro que las cosas no responden primariamente al clásico esquema de sujeto-objeto, sino que las cosas sólo resultan comprensibles desde la pertenencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el trasfondo de un estado de precomprensión del mundo consustancial al ser humano. Esta es una idea que domina todo el pensamiento del joven Heidegger y que, por supuesto, se integra plenamente en los análisis del mundo circundante de *Ser y tiempo*.

La vida humana es una instancia última e irrebable, un fenómeno sin parangón que ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía: desde la interpretación greco-cristiana de la escolástica medieval hasta la interpretación epistemológica de Descartes y Husserl. La vida no es algo estático, compacto y acabado desde el momento de la creación divina, ni es parasitaria de algún tipo de entidad mística. La vida se halla sometida a un constante proceso de realización (*Vollzug*), responde a un movimiento de gestación histórica que resulta imposible apresar en los parámetros científicos de evidencia absoluta y sistemática. De ahí la necesidad de emprender una

¹² GA 56/57, pp. 70-73. La desconcertante expresión «mundeau» (*welten*) pudiera parecer una invención terminológica del propio Heidegger. Mas este no es el caso, ya que este verbo se encuentra en el diccionario alemán de los hermanos Grimm como derivado del sustantivo «mundo» (*Welt*). En alto alemán medieval, «mundeau» significa «llevar una vida relajada, despreocupada y alegre», incluso «vivir con pompa, boato y ostentación» (*ein flotttes Leben führen*). «Mundeau» indica el modo de experimentar la significatividad de la cátedra, su función, su ubicación en el aula, el recuerdo del camino que he de recorrer por los pasillos universitarios hasta sentarme ante la cátedra. El «mundeau», por tanto, congrega todo un mundo vital, al igual que le sucede al protagonista de la novela de Proust al mojar una magdalena en la taza del té.

¹³ GA 56/57, p. 113.

destrucción de los estereotipos transmitidos, de iniciar un desmontaje de las diferentes capas interpretativas que enmascaran la auténtica y genuina faz del fenómeno de la vida. El proyecto de una ciencia originaria a partir de la experiencia fáctica de la vida está, pues, estrechamente ligado a una simultánea revisión crítica de la tradición metafísica. He ahí los dos ejes fundamentales que vertebran la ontología fenomenológica propuesta en este informe redactado en 1922.

3. El proyecto de una ontología fenomenológica

Durante las primeras lecciones de Friburgo, Heidegger elabora las bases metodológicas de una nueva idea de filosofía como ciencia originaria en el marco de una confrontación crítica con la fenomenología de Husserl, de una exégesis productiva de la tradición teológica (como, por ejemplo, las epístolas paulinas, los textos de Agustín, la mística medieval, los disputaciones de Lutero o los discursos de Schleiermacher) y de una audaz reinterpretación en clave ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles (sobre la que volveremos en el último apartado de este artículo). Esta asombrosa diversidad de líneas de investigación desemboca en la ontología fenomenológica propugnada tan enfáticamente en estas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (título que coincide con las lecciones que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1921/22 bajo el mismo rótulo y que, como resulta obvio, reflejan buena parte de las ideas ahí expuestas). Las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* siguen la estela de este proyecto, ofreciendo un primer análisis exhaustivo de la articulación categorial de la vida fáctica; un análisis que sigue presente en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y que alcanza su cénit en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. En estos años se consuma el paso de la fenomenología trascendental a la ontología fundamental, esto es, la explicitación hermenéutico-fenomenológica de las estructuras ontológicas del *Dasein* con vistas a la pregunta capital del sentido del ser.

El análisis hermenéutico debe permitir, como se ha señalado anteriormente, acceder a la apertura originaria de sentido en la que se encuentra el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo. Dicho en otras palabras, ha de posibilitar la apropiación del horizonte previo de comprensión en el que se mueven las cosas del mundo circundante (*Umwelt*), las personas con las que compartimos el mundo (*Mitwelt*) y el mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*). Heidegger rompe sin tapujos con el ideal husserliano de una filosofía entendida como ciencia estricta, exenta de presupuestos y valorativamente neutra. El ver fenomenológico siempre está incrustado en una determinada situación hermenéutica de la que es menester tomar conciencia y apropiarse críticamente. Incluso la misma hermenéutica, en tanto que fáctica, no es ajena al nivel de precomprensión que el *Dasein* tiene sobre su propio ser. De ahí que la hermenéutica fenomenológica constituya la condición de posibilidad de toda investigación ontológica. Ahora bien, ¿cómo se alcanza ese nivel originario de comprensión del ser del *Dasein*? La apropiación de la situación hermenéutica no obedece tanto a los actos reflexivos de la conciencia como a la repetición de la autocomprensión que la vida fáctica tiene de sí misma. La tarea de la hermenéutica consiste en hacer accesible este primer nivel de existencia preteórica y arreflexiva del *Dasein* humano, tal como se declara programáticamente en el *Informe Natorp*: «El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca

de su carácter ontológico»¹⁴. Y para ello se precisa de un determinado instrumental terminológico, a saber, los indicadores formales.

Los conceptos fundamentales de los que se sirve la hermenéutica filosófica para explicitar la comprensión que la vida tiene de su propio ser se denominan «indicadores formales» (*formale Anzeige*) (que no representan otra cosa que los existenciales de *Ser y tiempo*). Con este término, que guarda sorprendentes similitudes estructurales con la comunicación indirecta del *Postscriptum acientífico definitivo* de Kierkegaard y con las expresiones ocasionales de la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se busca una alternativa al engorroso concepto de «categoría», demasiado lastrado de resonancias epistemológicas. Los indicadores formales se caracterizan por un enconado esfuerzo de relativización de la teoría: no pretenden ordenar y catalogar los entes, ni determinar su contenido eidético universal, el «qué» (*Was*). Su principal función consiste en hacer hincapié en el modo, en el «cómo» (*Wie*) se realiza en cada caso determinado la existencia humana.

La filosofía que preconiza el joven Heidegger huye de sistemas tranquilizadores, de soluciones estereotipadas, de tradiciones consagradas para zambullirse en la corriente fáctica de la vida. Y, aunque es cierto que «esta situación no es ni mucho menos la costa salvadora, sino que más bien empuja a saltar al bote en movimiento, asir el cabo de la vela y colocarse a favor del viento»¹⁵, no cabe duda de que los indicadores formales proporcionan al *Dasein* una brújula que le permite orientarse en el vasto océano de la existencia humana. Un océano movido por constantes cambios de corriente que trasladan al *Dasein* de una costa a otra, de una situación concreta a otra. El *Dasein*, como recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización. Para decirlo de una forma gráfica: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse de la corriente es imposible, pues formamos parte de ella. No jugarse el tipo ya es una modalidad de existencia. Heidegger expresa esta inevitable autorreferencia que constituye al *Dasein*, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser le va su mismo ser.

Los indicadores formales, como señala la misma palabra, sólo indican el camino, incitan a la acción, muestran un rumbo, invitan a tomar una decisión, mas la decisión concreta queda en el aire. Los conceptos hermenéuticos no son esquemas de acción prefijados; más bien, diseñan diferentes posibilidades de ejecutar y de realizar la existencia de cada cual (por ejemplo, como cuidado, ser-con-otros, uno, trato o caída)¹⁶. La indeterminación material de los conceptos filosóficos no es tanto un síntoma de insuficiencia como un signo de su verdadero potencial. La pretensión originaria de esos conceptos radica en mostrar al individuo la situación fáctica en la que vive, pero sin prescribirle normativamente el contenido de sus acciones. Los indicadores formales tan sólo «inician metódicamente una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida»¹⁷ desde el que el articular comprensivamente el modo en el que el *Dasein* se comporta con el mundo del que se cuida.

¹⁴ M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Natorp Bericht), *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), p. 238.

¹⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 61), 1985, p. 37.

¹⁶ Cf. GA 61, p. 88.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 58), 1993, p. 85.

Por consiguiente, la hermenéutica de la facticidad brinda la oportunidad para tematizar explícitamente los rasgos ontológicos fundamentales del *Dasein* y, partir de ahí, poner en marcha la ontología fundamental y su proyecto de clarificación del sentido del ser. La transformación hermenéutica de la fenomenología se revela ahora en su verdadera dimensión ontológica. La cosa que de verdad tiene que mostrar la fenomenología es el ser mismo. Mientras que las investigaciones husserlianas en torno a los actos constitutivos de la conciencia ponen entre paréntesis el tema del ser, la ontología fenomenológica de Heidegger se centra en la pregunta por el sentido del ser en general. Ya sabemos cual es el punto de partida y el hilo conductor de la investigación: el *Dasein*. Así se insinúa en la recensión redactada a propósito de *La psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers (1919-1921), y así se afirma con rotundidad en el *Informe Natorp*.

No obstante ¿qué se entiende en esta fase inicial del pensamiento de Heidegger por «ser» y «sentido»? ¿Se trata del sentido ser del hombre o del sentido del ser en general? Esta es la pregunta clave para descifrar adecuadamente la obra temprana de nuestro autor. La respuesta se ha de situar en el sistema de coordenadas compuesto por la inextricable copertenencia de hombre y de ser: el ser sólo puede ser abordado a través del *Dasein* humano, esto es, la pregunta por el ser del *Dasein* posibilita en primera instancia la pregunta por el sentido del ser en general. En este contexto, el pensamiento del joven Heidegger podría reducirse a la siguiente ecuación de sus lecciones de 1921/22: «Vida = *Dasein*, «ser» en y a través de la vida»¹⁸. En el fondo nos hallamos ante la misma problemática de *Ser y tiempo*: la respuesta a la pregunta por el sentido del ser pasa necesariamente por un previo análisis existencial del *Dasein*. Precisamente por esta razón las primeras lecciones de Friburgo se ocupan con tanta intensidad por el sentido ontológico de la vida fáctica, del yo histórico, del *Dasein* humano. Esta pregunta es por razones metódicas y didácticas la más importante, porque facilita un sólido punto de apoyo a esta nueva idea de filosofía que se va consolidando como ontología fenomenológica. Y esta es la pregunta que también guía el corazón del escrito que aquí traducimos y que, en gran medida, prefigura el programa de investigación de *Ser y tiempo*.

4. Una innovadora lectura de Aristóteles

La figura de Aristóteles juega sin duda un papel fundamental en estos primeros años de travesía filosófica a la que se suman compañeros de viaje de la talla de Agustín, Dilthey, Husserl, Lutero, Pablo de Tarso o Platón. Con todo, nos atrevemos a sostener que su reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles se erigen en los dos pilares básicos que sustentan el complejo entramado de su programa filosófico de juventud. Este hecho nos lleva a suponer que encontró en los escritos aristotélicos elementos que consideraba significativos para el desarrollo de su propio proyecto filosófico y nos empuja a plantear el interrogante siguiente: ¿acaso el plan de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, que se inicia en estos momentos y culmina en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía aristotélica? A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad resulta difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización heideggerianas de temas y conceptos inspirados de diversa manera en

¹⁸ GA 61, p. 85.

la figura de Aristóteles¹⁹. En este sentido, no pocos estudiosos de la obra de Heidegger coinciden en señalar que el *Informe Natorp* anuncia algunos de los temas y de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*. La primera parte del informe, dedicada al estudio de la dimensión práctica y temporal de la existencia humana, contiene el germen de la primera sección publicada de *Ser y tiempo* en 1927, mientras que la segunda parte del mismo vendría a constituir un tenue esbozo de aquella destrucción de la historia de la ontología que sólo se menciona programáticamente en las páginas introductorias de *Ser y tiempo*. En realidad, esa destrucción se acomete en las lecciones del semestre de verano del mismo año 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. De ahí que se las tenga por la segunda parte de *Ser y tiempo*²⁰.

Ahora bien, ¿por qué se siente Heidegger tan próximo a Aristóteles? Ante todo, por una afinidad considerable con sus propias investigaciones fenomenológicas, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia similar a la del *kairós* del cristianismo primitivo. Esto le permite romper con el modelo clásico de la verdad contemplativa y teórica, otorgando la primacía a los fenómenos que implican una verdad práctica o religiosa, a los fenómenos que priorizan la situación histórica frente a las experiencias psicológicas. La verdad filosófica es aquella verdad que se ve, que se alimenta de la familiaridad con las cosas y personas, que se muestra en y a la vida humana.

La exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana, que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta reticencia frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia (*phrónesis*) le sirve para poner en solfa el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos de un *ego* transcendental desgajado del mundo cotidiano. La incorporación del saber práctico que encierra la *phrónesis* permite contrarrestar el aséptico orden matemático que la conciencia cartesiano-husserliana impone a la realidad. Desde la óptica de la filosofía práctica de Aristóteles es posible distanciarse de la severidad metódica de las ciencias modernas, esto es, se abre una vía de escape que permite salir del callejón de la filosofía de la conciencia. Aquí encontramos, junto a la reivindicación de la naturaleza cinética del ser de la

¹⁹ Véanse, por ejemplo, los trabajos de W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of the Theory*, Albany, State University of New York Press, 1999; T. Sadler, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone, 1996; J. Taminiaux, «La reappropriation de l'Éthique a Nicomaque: potesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 149-189; y, sobre todo, F. Volpi, «Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle» (en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pp. 91-129); F. Volpi, «Being and Time: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?» (en J. Buren y Th. Kiesel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 195-212).

²⁰ Cf., especialmente, F.-W. Herrmann, *La «segunda mitad» de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.

Física, quizás los dos aspectos que más fascinaron a Heidegger y que más decisivamente influyeron en la evolución de su pensamiento. Con todo, no cabe olvidar que su interés no es ético sino estrictamente ontológico, tal como deja entrever la ontologización de las virtudes llamadas dianoéticas; esto significa que esas virtudes no señalan disposiciones particulares de cada individuo, sino modos de ser de toda existencia humana.

En la extensa introducción del curso del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, se emprende un denso análisis de más de doscientas páginas sobre la filosofía práctica de Aristóteles; un análisis que desarrolla con minuciosidad los temas anunciados telegráficamente en la segunda parte del *Informe Natorp*. El punto de partida, como era de esperar, no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *alétheia* en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el modo de acceso apropiado? El *Dasein* que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite instalarse en la apertura del mundo y desvelar el ser²¹. A partir de aquí se analizan los cinco modos como el alma humana posee la verdad: el arte (*techen*), la ciencia (*epistémē*), la prudencia (*phrónesis*), la sabiduría (*sophía*) y el intelecto (*nous*). Sin embargo, se trata de averiguar cuál de estos modos logra una mayor transparencia del mundo y un mayor grado de manifestación del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoría*, *poiesis* y *práxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *epistémē*, *téchne* y *phrónesis*. La apropiación crítica de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones existenciales de *Ser y tiempo*. La primera y quizás más palmaria es la que se da entre ser-a-la-mano y *poiesis*, entre ser-a-la-vista y *theoría* y entre cuidado y *práxis*, respectivamente.

La *poiesis* encarna una actividad productiva y de manipulación, cuya finalidad es la fabricación de artefactos y utensilios que están a nuestra disposición cotidiana cumpliendo ciertas formas de servicio. Cuando uno adopta esa actitud los entes se manifiestan bajo la rúbrica del ser-a-la-mano. La *theoría* es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes. De acuerdo con Heidegger, cuando la vida humana se instala en esta conducta, las cosas se le presentan en la modalidad del ser-a-la-vista. Y la *práxis* describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida. Henos ante el ser-ahí fáctico y en cada caso propio, que realiza su existencia en el nivel básico del cuidado de las cosas y de la preocupación por los otros. Los griegos y, sobre todo, la ética y la retórica aristotélicas delatan una sensibilidad especial hacia este fenómeno consistente en tratar con las cosas y hablar con los otros.

El aspecto más interesante de esta productiva asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico: la alteración de la jerarquía de estas tres actitudes. La *theoría*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no representa la principal actividad del hombre. Ahora, la *práxis* se eleva a estructura ontológica fundamental del *Dasein*, mientras que la *poiesis* y la *theoría* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del *Dasein* que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*). En las lecciones del semestre de verano de 1923 ya se afirma con

²¹ Cf. M. Heidegger, *Platón: Sophistes*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 19), 1992, pp. 13-19.

rotundidad que «el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la praxis; en un sentido más amplio, en el cuidado»²². Un esquema de argumentación en sintonía con *Ser y tiempo*, por el que se concede al *Dasein* la primacía sobre los entes producidos. La interpretación de las estructuras del *Dasein*, al amparo de la comprensión aristotélica de la *prâxis*, evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles.

En el contexto de la ciencia práctica, término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento (*kínesis*): «la vida es acción (*prâxis*), no producción (*poíesis*)»²³. La *prâxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bíos*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se aboga por la vida teórica y por el ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras de la temporalidad y de la realidad. Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento. Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber. La *prâxis* es fundamentalmente conducta, acción, es decir, implica una modificación de la individualidad en el mismo proceso de realización de la existencia. Y esa realización lleva consigo un *lógos* que la orienta y perfecciona. La *prâxis* con *lógos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad.

Este *lógos* no procede de una simple contemplación de verdades más allá del tiempo y más allá del mundo. El roce directo con las cosas enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento. La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *prâxis*. Esto significa que el ser humano ha de deliberar (*bouleusis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio (*phronimós*) quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, quien es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonía*). Este modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *prâxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *prâxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *prâxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *prâxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre -como la existencia propia de Heidegger- se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse.

No obstante, la apropiación de los conceptos de *phronesis* y de *prâxis* es selectiva y se somete a un proceso de ontologización que se integra plenamente en el marco de las reflexiones del mismo Heidegger. Heidegger recurre a estos dos conceptos en su crítica a la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre efectúa sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etc. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phronesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad

²² M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 63), 1988, p. 27. (Trad. cast. de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 48).

²³ Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, Libro I 4, 1254a5-6.

humana, no se somete a la lógica de la investigación científica, sino que es relativa a un proyecto de autodeterminación de la vida humana. Así, pues, parece que también para Aristóteles la vida humana es el objeto primordial de la prudencia. Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El *Dasein* humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. Si como sugiere el lenguaje cotidiano hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etc.), ¿existe una unidad a partir de la cual esta diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá positivamente, afirmando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por vía de una analítica existencial. El *Dasein* deviene, de este modo, el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) que, a nuestro juicio, se sustenta en la distinción *poiesis-praxis* del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*²⁴.

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece, sobre todo, a la prioridad que se otorga al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos las matemáticas son la ciencia paradigmática, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan de una elevada sagacidad y que siempre exigen una decisión. Este saber ético no apunta hacia el establecimiento de normas de comportamiento universales y permanentes, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética (*phronesis*) del saber que se tiene para fabricar algo (*techné*). Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional, que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro²⁵. El sujeto de la *phronesis* se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.

Precisamente este nexo insustituible entre la prudencia y la experiencia de la vida se convierte en Heidegger en el patrón de su análisis del cuidado. Éste tampoco se deja deducir a partir de principios trascendentales, ya que es una actividad que se va realizando en el transcurso de la existencia particular y contingente de cada uno. Sin embargo, en la medida en que el *Dasein* se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianidad aumenta el riesgo de su pérdida en el «uno» (*das Man*). El *Dasein* puede diluirse

²⁴ Evocando la gestación de la ontología fundamental, Heidegger escribió una carta a William Richardson en la que reconoce que «el renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular el capítulo noveno de la *Metafísica* y el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*) me permitió ver que el *aletheuein* consiste en descubrir y caracterizar la verdad como desocultamiento» (en W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. xi-xii). Cabe presumir que el descubrimiento de la verdad como desocultamiento va a la par con el descubrimiento de la específica función desocultante de los tipos de actividad de la *poiesis* y de la *praxis*.

²⁵ Cf. H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 85ss. Para un análisis histórico-mitológico de la diferencia entre *techné* y *episteme* todavía resulta muy útil consultar el libro de J.P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993, esp. pp. 242-300.

en este tipo de existencia, por lo que «la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del *Dasein* hacia la caída»²⁶. Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su propiedad, sometida ésta a una constante dinámica de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del o bien una vida propia o bien una vida impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phrónesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino algo en incesante proceso de maduración. Eso explica su naturaleza intrínsecamente móvil y también el hecho de por qué Heidegger presta tanta atención al fenómeno del movimiento analizado en la *Física*. Serán el instante de la decisión (*kairós*) y las posibilidades de elección (*proairesis*) las que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en camino. La *phrónesis* se limita a gobernar el timón de mi voluntad y de proyectar mi vida. A tenor de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25, la verdad que acontece en la prudencia tiene como objetivo desvelar «el modo de ser del *Dasein* en su totalidad»²⁷; en otras palabras, el propio poder-ser-sí-mismo (*Selbst-Sein-Können*).

El grado de autodeterminación al que apunta el análisis de Heidegger -y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana- se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de sí mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo», que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el *Dasein* ante el fenómeno de la muerte al que se alude por primera vez en el *Informe Natorp*.

Ahora bien, ¿en qué se distingue el planteamiento de Aristóteles de Heidegger? Básicamente, en un aspecto central²⁸. Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la ineludible responsabilidad consustancial a la condición arrojada (*Geworfenheit*) del ser humano. Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento insoslayable de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica de la existencia humana. Toda elección está determinada por estos dos momentos. La persona es una síntesis de posibilidad y necesidad o, como se dirá en *Ser y tiempo*, el *Dasein* responde a un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que

²⁶ GA 19, pp. 52-53 e *Informe Natorp*, pp. 9ss.

²⁷ GA 19, p. 49.

²⁸ Ampliamente comentados en E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1993, pp. 179-190.

realizarlo me determina ontológicamente²⁹. Que el *Dasein* se cuide y comporte primordialmente de modo práctico coloca el modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la prudencia destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» (*Entschlossenheit*).

Tras esta somera panorámica de los principales trazos que dibujan el perfil de la asimilación ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles, volvamos finalmente sobre el *Informe Natorp* para indicar la presencia de algunos de los temas vigentes en el diseño de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Por un lado, contra el privilegio que la metafísica griega concede al presente, Heidegger aboga por la prioridad del futuro; un futuro implícito en cada toma de decisiones que afecta al discurrir de la existencia humana. La unidad que sostiene la estructura autorreferencial del *Dasein* en el cuidado responde a la idea de que el *Dasein* no es algo plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura. En la medida en que se comporta en un sentido básicamente práctico con respecto a su ser, se proyecta de manera constante hacia el futuro. Estructuralmente posee la capacidad de sobrepasar las barreras del presente, proyectándose desde la asunción de la certeza de la propia muerte hacia el futuro, pero sin poder ignorar el nivel de facticidad que arrastra del pasado. Y, por otro lado, la determinación práctica del *Dasein* implica un rechazo explícito de las diferentes teorías filosóficas que operan en los márgenes de una conciencia reflexiva autónoma y autotransparente. Heidegger sostiene una posición diametralmente opuesta: el *Dasein* tiene la característica de ser siempre mío (*Jemeinigkeit*). La identidad del ser humano no se puede construir, como ya recordara Aristóteles en la *Ética* y en la *Retórica*, al margen de las disposiciones afectivas del individuo y de espaldas a las relaciones con el mundo de los objetos naturales, de los utensilios fabricados y de las restantes personas³⁰. La reformulación ontológica de la *praxis* y el descubrimiento de que el sentido originario del ser se remonta al de los objetos producidos le permiten retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria del cuidado del *Dasein*. No me cabe ninguna duda de que el *Informe Natorp* retrata a un Heidegger inspirado y en estado puro. Pero que los lectores juzguen por sí mismos.

* * *

Jesús Adrián Escudero
 Departamento de Filosofía. Facultad de Letras
 Universidad Autónoma de Barcelona. 08193 Bellaterra
 jesus.adrian@uab.es

²⁹ La idea de que estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad forman parte de la existencia humana es probable que le fuera sugerida por la lectura de *La enfermedad mortal* de Kierkegaard.

³⁰ El grueso de las lecciones del semestre de verano de 1924 *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, publicadas este mismo año en el volumen 18 de las *Obras completas*, brinda un exhaustivo análisis fenomenológico de la retórica aristotélica, insistiendo una y otra vez en esta dimensión afectiva (*Befindlichkeit*) consustancial a toda actividad humana, incluso la actividad teórica.