

35. *Heidegger y la ética*. En *Naturaleza y gracia* 53 (2006) 109-136

Hablar de una ética en Heidegger resulta problemático. En sus voluminosos escritos apenas hay unas pocas referencias a la ética, en las que la critica. Pero no es fácil prescindir de una ética cuando se habla del hombre y del mundo de la vida. Y numerosos autores han visto implicaciones éticas en el pensar de Martín Heidegger. Ya en los años treinta hubo quienes vieron su opción a favor del nacional socialismo como una consecuencia de la ontología de la existencia de *Ser y tiempo*. De esta opinión fueron también autores como Löwith o Karl Jaspers. En el extremo opuesto se situó Marcuse, quien quiso usar la ontología de *Ser y tiempo* para fundamentar la acción radical marxista para cambiar la sociedad. En cambio otros marxistas, como Bloch, Lukacs o Habermas, han visto la ontología de Heidegger como demasiado escéptica e incapaz de fundamentar una acción. Otros autores, como Helmut Fahrenbach, Werner Marx, Max Müller, Richard Wisser o Emil Kettering se han preguntado de forma más teórica e imparcial por la relación entre la filosofía de Heidegger y la ética.

A estas posturas se han añadido recientemente otras acerca de la relación entre la filosofía de Heidegger y la ética de Aristóteles. Un autor tan autorizado en temas heideggerianos como Hans Georg Gadamer ha hablado de un influjo de Aristóteles, y concretamente de la *ética* aristotélica en el joven Heidegger. En 1922 escribió Heidegger el conocido como *Informe-Natorp*, titulado: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Acerca de él escribe Gadamer: “La intención era llevar de nuevo al discurso la antropología de Aristóteles a partir de la vida fáctica vivida, tal como se encuentra sobre todo en la *Retórica* y en la *Ética* de Aristóteles, a partir de la comprensión de la vida del propio presente”.¹

Añade Gadamer que él mismo participó en un seminario de Heidegger sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que lo introdujo en el significado fundamental de la prudencia (*phronesis*), del saber práctico; un tema tan importante en Gadamer, frente al concepto de método de las ciencias modernas. Pero Gadamer se extraña de que en el *Informe* se hable mucho menos de la *phronesis*, virtud de la vida práctica, que de la *sophía*, virtud de la vida teórica. Se lo explica por el hecho de que Heidegger por entonces se ocupaba sobre todo de la ontología aristotélica. De ahí que el comentario sobre el libro VI de la *Ética* aparezca en el *Informe* como una introducción a la *Física*. Y añade Gadamer más adelante que lo que le llama la atención es el mayor peso del interés ontológico, que aparece también en el análisis de la *phronesis*.² Este esquema no cambia sustancialmente en el comentario mucho más amplio de Heidegger en el curso 1924/25 sobre el *Sofista* de Platón³

Recientemente F. Volpi ha ido mucho más allá en la búsqueda del influjo aristotélico en el pensamiento de Heidegger, concretamente en *Ser y tiempo*, llegando a hablar en Heidegger de “una voraz apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles”; y

¹ H. G. GADAMER, *Heideggers theologische Jugendschrift*, p. 230

² *Ibid.*, pp. 230-233

³ M. HEIDEGGER, *Sophistes*, Parte introductoria, pp. 21-188

añadiendo: “Se puede decir con una formulación provocativa, que éste (*Ser y tiempo*) es una ‘versión en clave moderna de la *Ética nicomaquea*”.⁴

¿Qué relación hay entre el pensar heideggeriano y la ética? ¿Qué dice el propio Heidegger acerca de la ética en general? ¿Hay lugar para una ética a partir del pensamiento de Heidegger? ¿Cómo debería ser ésta?

1. La ética en el camino hacia *Ser y tiempo*

Una simple ojeada a los escritos de Heidegger anteriores a *Ser y tiempo* muestra que el autor no se ocupó expresamente de la ética, aunque trató de temas que tienen relación con la misma. Uno de ellos es el tema de los valores; otro, el de fenomenología de la vida religiosa sobre algunos escritos de San Pablo y de San Agustín; y un tercero su dedicación a algunos temas aristotélicos de Ética.

¿Qué sentido tienen estos temas en el contexto filosófico del autor por estos años? ¿Qué valor habría que atribuirles? Si se sigue el desarrollo del pensamiento de Heidegger a partir de las clases desde 1919 parece bastante claro que a partir de entonces el pensamiento de Heidegger se caracteriza por estas ideas: 1) La filosofía ha de centrarse en el mundo de la vida. 2) Este mundo puede ser hecho temático mediante la fenomenología. 3) La fenomenología de Heidegger se separa ya entonces de la de Husserl y es fenomenología hermenéutica. 4) Estas ideas tienen una evolución, en la que hay que destacar sobre todo que el mundo de la vida de la existencia concreta se va centrando cada vez más en el ser de la misma, en el Dasein y en el ser en general.

Ya en 1919, al comienzo de su docencia, Heidegger se ocupó de la filosofía de los valores en el curso titulado: *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*. Como se sabe, la filosofía de los valores en Windelband o en Rickert, a la cual se refiere Heidegger en este contexto, tiene relación con la ética. Ésta es una parte de los juicios de valor, junto a la Lógica y a la Estética. Pero el objeto de reflexión heideggeriana aquí no son estos tres ámbitos derivados de los juicios de valor, sino el fundamento metafísico trascendental, en relación con el mundo de la vida, de la praxis vital en el mismo, que constituye el objeto de las clases del mismo año, inmediatamente anteriores a éstas. Además Heidegger, como aparece en el título, ve el tema de los valores desde la fenomenología y en sentido crítico; desde una fenomenología que es ya hermenéutica, a diferencia de la de Husserl. Así lo dice expresamente ya en la introducción: “Ante todo, lo que se intenta es lograr una precisión para estos problemas; esto es, reconducirlos a su terreno originario auténtico fenomenológico (la vida en sí y para sí)”.⁵ El problema, en otras palabras, no es ni la ética, ni la lógica, ni la estética en sí, sino el fundamento ontológico de las mismas y su confrontación con el mundo de la vida como lo entiende Heidegger por entonces.

También al principio Heidegger se ocupó de fenomenología de la religión. En sus análisis de algunas cartas de San Pablo y del libro X de las *Confesiones* de San Agustín (1920/21) trata de temas relacionados con la vida, las virtudes, etc. Pero tampoco aquí se trata de ética, sino del mundo de la vida vivida, fáctica, que en la comunidad cristiana

⁴ F. VOLPI, *E' ancora possibile un' etica?*, p. 293. En nota 3 de pág. 292 el autor presenta otros estudios suyos sobre el tema.

⁵ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 121

primitiva encuentra, según Heidegger, “el paradigma histórico más profundo”.⁶ La existencia cristiana de la comunidad de Tesalónica vive la temporalidad y la historicidad en la espera, o mejor, en la esperanza de la venida de la parusía del Señor, que puede llegar en cualquier momento. Y la comunidad no ha llegado a esta esperanza mediante argumentos o normas éticas, sino mediante una experiencia vital y una posesión del Espíritu (*pneuma e~~se~~in*). Cuando se da esto, parecen superfluas todas las normas.⁷

En el comentario sobre el libro X de las *Confesiones*, Heidegger desarrolla mucho más lo que es la existencia fáctica del hombre histórico. El hombre “es” y “no es”; es un ser problemático (*quaestio mihi factus sum*); hay en él ámbitos que domina y tiempos que no puede dominar; realiza cosas que quiere y otras que se le imponen sin quererlas; está constantemente tentado a desparramarse en muchas direcciones (*in multa defluximus*). Esto hace que tenga que vivir en una constante tentación y que sea una carga para sí mismo. Pero no desaparece en él la capacidad de preguntarse por él mismo. El hombre tiene un saber acerca de su horizonte, de su fin, de su felicidad. “Yo no sé cómo la han conocido; y por consiguiente ignoro en qué noción la poseen; pero alguna noción tienen que tener de ella”, dice Agustín (*Confes.* X,20,29).

Agustín expresaría así de una forma aguda lo que es la existencia fáctica. Los temas principales del Dasein de *Ser y tiempo* están ya presentes en este análisis heideggeriano de San Agustín: La existencia, el pre-saber, la búsqueda, la facticidad de cada día, el decaimiento, la posibilidad de una existencia auténtica, la temporalidad, la historicidad. Todos estos temas tendrían relación con los actos humanos; pero tampoco se trata aquí de una ética ni de una antropología, sino más bien de una existencia compleja y enigmática, para la que sería difícil establecer normas.⁸

A continuación de estos cursos, Heidegger se ocupó repetidamente de Aristóteles y en particular de la *Ética a Nicómaco*. ¿Depende de ella esta visión heideggeriana de la existencia? ¿O ve, más bien Heidegger en Aristóteles unas ideas a las que ya había llegado por otros caminos? No se podría dar una respuesta rotunda y en una sola dirección. Pero pensamos que sobre todo Heidegger ve también en Aristóteles ideas a las que ya había llegado por otras vías. Había llegado a la fenomenología, a una existencia histórica en el mundo de la vida. Estas ideas se encuentran ya en Heidegger en 1919; y de Aristóteles se ocupó luego en las clases a partir de 1921. Y lo hace desde la fenomenología y la hermenéutica, como indican claramente los títulos: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Parece, más bien que Heidegger vio en Aristóteles una confirmación acerca del saber o de la experiencia global en el mundo de la vida, como vio más tarde apoyo en Kant o en Nietzsche.

Que el saber global, general, no apodíctico, que Aristóteles afirma desde las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco*; que las deliberaciones acerca del bien, de la felicidad o de la virtud, que van a parar a la decisión mediante la prudencia en el momento oportuno (*καίροϛ*) pudieran ofrecerle a Heidegger una confirmación de sus ideas, parece obvio. En fin de cuentas, en la *Ética* Aristóteles habla de eso, del mundo de la vida; y lo hace de manera aguda y profunda. Que Heidegger viera en el fondo de esta reflexión ideas fenomenológico-hermenéuticas implícitas, que inducían a hacer de Aristóteles una interpretación fenomenológica, también parece natural. Y que también las ideas de Aristóteles, no sólo de su *Ética*, además de una confirmación le dieran nuevas sugerencias

⁶ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 61

⁷ Cf. M. BERCIANO, *Esperando su venida*

⁸ Cf. M. BERCIANO, *Heidegger: Interpretación fenomenológica de Agustín*

a Heidegger, llevándolo sobre todo a centrarse más en el tema del ser, también parece un hecho. Pero querer ver en la ética aristotélica la fuente de inspiración de las ideas heideggerianas acerca de la existencia histórica de *Ser y tiempo* no sólo sería desproporcionado, sino también anacrónico. Por lo demás, abundan mucho más en *Ser y tiempo* las ideas agustinianas sobre la existencia fáctica, vistas por Heidegger en su comentario al libro X de las *Confesiones*, que las analogías con la *Ética a Nicómaco*. Y el curso sobre San Agustín es anterior a los cursos sobre Aristóteles.

Como hemos visto antes, también Gadamer habla de la relación entre Heidegger y Aristóteles con cautela. Dice que Heidegger quiso llevar al discurso el tema de la vida fáctica tal como se presenta en la *Ética* y en la *Retórica*; pero añade que lo hace “a partir de la comprensión de la vida del propio presente”. Añade que en un seminario sobre la ética aristotélica Heidegger lo introdujo en el tema de la *phrónesis* y del saber práctico; pero a renglón seguido expresa su extrañeza de que en el *Informe-Natorp* se hable poco de la prudencia; y ve el motivo en el hecho de que por entonces (1922) Heidegger se ocupaba sobre todo de la ontología aristotélica.⁹ Todo parece indicar que más bien Heidegger encontró en Aristóteles ideas que él mismo venía expresando ya.

En conclusión, en el desarrollo del pensamiento de Heidegger desde el comienzo de su labor docente hasta *Ser y tiempo* el autor no se ocupó para nada de la ética. Se ocupó del mundo de la vida, de la existencia fáctica, del ser de esta existencia, del ser del hombre y del ser en general. Que estos temas puedan ser considerados como base ontológica para una ética, es posible y es natural. Pero Heidegger no se plantea estos problemas. Será en *Ser y tiempo* (de forma muy breve y de paso) cuando se pronuncie acerca de lo que son estos análisis del Dasein, de lo que es una ontología y de la relación que una ética tiene con todo esto.

2. Ética y existencia en *Ser y tiempo*

En el contexto heideggeriano de *Ser y tiempo* hay varias ideas que parecen tener relación con una ética. Donde se habla de una Dasein como poder-ser (*Seinkönnen*), de proyecto (*Entwurf*), de existencia auténtica, de conciencia, de culpabilidad o de decisión, parece que tiene que haber lugar también para una ética.¹⁰ Pero llama la atención que desde la introducción Heidegger nos ponga en guardia acerca de la relación de la ética y otras disciplinas con la analítica del Dasein que se hace en *Ser y tiempo*: “La psicología filosófica, la antropología, la ética, la ‘política’, la poesía, la biografía y la historiografía han indagado por diferentes caminos y en variable medida los comportamientos, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del Dasein. Pero queda abierta la pregunta si estas interpretaciones han sido realizadas de forma tan originaria en sentido *existenzial* como tal vez lo fueron en el sentido *existenziell*”.¹¹

Existenzial se refiere al orden ontológico; mientras que *existenziell* tiene sentido óntico. Por el contexto resulta claro que la pregunta que deja abierta Heidegger ha de ser respondida negativamente. El autor se refiere más veces y con mayor extensión a la antropología, que tendría también mayor relación con la analítica del Dasein que se hace

⁹ H. G. GADAMER, *Ibid.*, pp. 230-233

¹⁰ Sobre la ética en el primer HEIDEGGER cf. H. FAHRENBACH, *Existenzphilosophie und Ethik*.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 22

en *Ser y tiempo*”.¹² En síntesis: Heidegger afirma que una antropología debería ir precedida por una ontología completa del Dasein. Esta ontología completa sería el *a priori* existencial para una antropología; y Heidegger la considera también como antropología apriórico-existencial. Ahora bien, esta ontología del Dasein ni ha sido elaborada, ni la elabora el propio Heidegger. Lo que se limita a hacer el autor en *Ser y tiempo*, según sus propias palabras, es escoger y explicar algunos existenciales fundamentales del Dasein, que le permitan llegar a una comprensión del ser en general, que es el objeto de la obra. El análisis del Dasein es considerado por Heidegger como ontología fundamental; o mejor, como una parte de ella, ya que el análisis de la temporalidad, previsto para la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo* y no escrito, pertenecería también a la ontología fundamental.¹³ Por lo tanto, *Ser y tiempo* ni siquiera es una ontología fundamental completa. Y mucho menos será una ontología completa del Dasein ni una antropología apriórico-existencial. Ni bastará, por lo tanto, para fundamentar una antropología filosófica.

Parece obvio que estas mismas reflexiones servirán también para la ética y aún con más razón, ya que la ética, como disciplina que se refiere al comportamiento humano, presupondría ya una antropología. Heidegger no dice casi nada acerca de la ética. Pero sí lo suficiente para dejar claro que la ve en el mismo contexto de ideas.

En las clases de 1928, un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve a ocuparse de estos conceptos fundamentales. Dice que en la ontología fundamental, que comprende la analítica del Dasein y la analítica de la temporalidad del ser, está contenida “la tendencia latente hacia una transformación metafísica originaria”. Esta será posible sólo si es comprendida la problemática completa del ser, sobre la cual se podría lograr una reflexión sobre el ente en su totalidad. A esta reflexión sobre el ente en su totalidad le llama Heidegger *metaontología* u *óptica metafísica*.¹⁴

Esta metaontología en su totalidad se divide en diferentes metaontologías regionales, que corresponden a los diferentes ámbitos de los entes. Y uno de estos ámbitos sería precisamente el del Dasein o existencia. La tematización metaontológica de esta existencia o Dasein sería la metafísica de la existencia, que no sería sino una parte de la metaontología general. Es sobre la metaontología de la existencia sobre la que habría que plantear la pregunta por la ética, según el mismo Heidegger: “Y aquí, en el ámbito del preguntar metaontológico existencial está también el ámbito de la metafísica de la existencia. Sólo aquí se deja plantear la pregunta por la ética”.¹⁵

Heidegger afirma así algo semejante a lo dicho sobre la antropología. Las palabras del autor son claras e importantes para nuestro tema. Veremos más adelante que según la *Carta sobre el humanismo*, poco después de ser publicado *Ser y tiempo* se le preguntó a Heidegger: ¿Cuándo va a escribir usted una ética? En este escrito de un año después de *Ser y tiempo* da el autor una respuesta contundente.

No niega Heidegger que una ética tenga sentido, ni niega tampoco la utilidad de la misma. Lo que dice es que su lugar no está en *Ser y tiempo*. La ética presupondría una metaontología o metafísica del Dasein, dentro de una metaontología general. Ésta, a su vez, presupondría una comprensión de la problemática completa del ser. Y ésta

¹² Acerca de una antropología según HEIDEGGER hemos escrito en otro lugar. Cf. M. BERCIANO, *Heidegger. Antropología problemática*.

¹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 23. 60. 265

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 199-201

¹⁵ *Ibid.*, p. 199

presupondría una ontología fundamental, que comprendería una analítica de la temporalidad como horizonte del ser (*Temporalität*) y la analítica del Dasein, que busca el ser del Dasein y lo encuentra en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Pues bien, de todo este largo proceso, en *Ser y tiempo* no se hace más que una parte de este último paso: La analítica del Dasein.

Esto quiere decir que hay que ser cautos en hacer interpretaciones de los conceptos existenciales de *Ser y tiempo* indicados antes: Poder-ser, o ser abierto a posibilidades, proyecto, existencia auténtica, culpabilidad, conciencia, decisión en la situación histórica, etc. Se trata de existenciales, de estructuras ontológicas fundamentales del Dasein, que no han de ser entendidos en sentido concreto. Buscar analogías o semejanzas y querer ver en *Ser y tiempo* una especie de ética en versión moderna es sacar de contexto dichos conceptos y no tiene sentido.

Dicho esto, tampoco hay que dejar de lado una afirmación anterior de Heidegger: En la ontología fundamental del Dasein está contenida la tendencia hacia una transformación metafísica originaria, por la cual se llegaría también a una ética. Hablando de la antropología, dice Heidegger que la analítica del Dasein orientada hacia la pregunta por el ser, no es una ontología completa del Dasein, sino que contiene “sólo algunos fragmentos aunque no inesenciales”.¹⁶ También de la ética se podría decir lo mismo; que la analítica del Dasein no se opone a una ética y que en esos existenciales hay también un cierto fundamento parcial para la misma, que se daría a un nivel ulterior y óntico.

3. Ética y valores

Un nuevo contexto que tiene relación con la ética, dentro de la filosofía de Heidegger, es el de los valores. Parece natural que una ética deba presuponer valores. Como tales habría que ver los conceptos de la ética aristotélica: Bien, felicidad, virtud, etc.

Heidegger volvió a ocuparse del concepto de valor, no ya en relación con los neokantianos, como años antes, sino en relación con Nietzsche, acerca del cual dio cinco cursos entre los años 1936 y 1940. Tenía además preparado un nuevo curso sobre la metafísica de Nietzsche para el semestre 1941/42, que no llegó a dar. El mismo Heidegger publicó luego una síntesis de todos estos cursos en los dos volúmenes titulados: *Nietzsche*, en 1961. Los años de estos cursos coinciden con la redacción de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* y con el curso *Das Ereignis* (1941/42); lo que significa que hay que situarlos en la tercera etapa del pensamiento de Heidegger¹⁷.

No vamos a detenernos en este extenso tema; pero sí es necesario hacer una brevísima síntesis. Heidegger relaciona los valores con la metafísica de la voluntad de poder. “La metafísica de la voluntad de poder –y sólo ella- es con razón y necesariamente un pensar de valores”.¹⁸ Ésta es metafísica de la subjetividad, que subordina todo ente a su condición de valor para el sujeto. Esta metafísica tendría su origen en Platón, quien identifica el ente en cuanto ente con la esencia, ésta con la idea y luego ésta con el bien. De esta manera, para Nietzsche toda la metafísica occidental sería una metafísica de valores. Pero éstos se han hecho inaccesibles y así se han desvalorizado, según Nietzsche. El

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 23

¹⁷ M. BERCIANO, *Sinn, Wahrheit, Ort (τοπος)* Tres etapas en el pensamiento de Heidegger.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 244

resultado es el nihilismo. Expresión de la caída de estos valores transcendentales sería la frase de Nietzsche: Dios ha muerto.

Heidegger comparte estas ideas de Nietzsche acerca de la metafísica occidental de los valores y del nihilismo. Pero cree que tanto la filosofía de los valores como el nihilismo pueden ser superados.

En este contexto hay que entender las expresiones de Heidegger sobre los valores en la conocida *Carta sobre el humanismo*, escrito donde se trata precisamente de dar un nuevo sentido al *homo humanus*, a que el hombre sea verdaderamente hombre, conforme a su verdadera esencia. El autor se queja de las críticas que se han hecho a su filosofía desde este punto de vista: “Porque se habla contra los valores, se horroriza uno de una filosofía que, al parecer, se atreve a despreciar los bienes más altos de la humanidad. Pues ¿qué hay más ‘lógico’ que esto, que un pensar que niega los valores necesariamente lo ha de considerar todo como carente de valor?”¹⁹

Pensar contra los valores no significaría considerar carentes de valor la cultura, el arte, la ciencia, la dignidad humana, el mundo, Dios. A lo que se opone Heidegger es a hacer subjetivas estas realidades: “Precisamente mediante la caracterización de algo como valor se le quita a lo valorado su dignidad. Esto quiere decir: por la estimación de algo como valor, lo valorado es aceptado sólo como objeto de la apreciación del hombre. Pero lo que algo es en su ser, no se agota en su objetividad; y mucho menos si la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valorar, también cuando se valora positivamente, es una subjetivación... Cuando se anuncia a ‘Dios’ como ‘el más alto valor’, lo que se hace es una degradación de la esencia de Dios. El pensar en valores es aquí la mayor blasfemia que se puede pensar contra el ser”.²⁰

La crítica de los valores no significa, pues, considerarlo todo como carente de valor, ni ir a parar a un nihilismo, sino caer en una visión subjetiva del ser y del ente, impidiendo así llegar a pensarlo debidamente. La crítica de los valores coincidiría con la crítica de la metafísica de la subjetividad, que ha sido, en general, la metafísica occidental. La superación de ésta debería darse pensando el ser como evento (*Ereignis*), en cuyo contexto se escribe la *Carta sobre el humanismo*. Con ello se superaría también el pensar en valores y el nihilismo.

Parece obvio que esta crítica es también crítica de la ética, que ha tenido lugar dentro de la metafísica occidental. Pero a la ética se refiere también Heidegger de manera más explícita y extensa en la misma *Carta sobre el humanismo*.

4. Ética y humanismo

El lugar donde Heidegger habla de modo más explícito y amplio sobre la ética es la *Carta sobre el humanismo*. Jean Beaufret le escribe a Heidegger: “Lo que yo intento hacer desde hace ya mucho tiempo es precisar la relación de la ontología con una posible ética”.²¹

La respuesta de Heidegger es como sigue: “Poco después de haber aparecido *Ser y tiempo*, me preguntó un joven amigo: ¿Cuándo escribe usted una ética? Cuando la esencia del hombre es pensada tan esencialmente, esto es, únicamente desde la pregunta por la

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 346-347

²⁰ *Ibid.*, p. 349

²¹ *Ibid.*, p. 353

verdad del ser, pero donde el hombre, sin embargo no es elevado al centro del ente, debe surgir la petición de una indicación vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir en su destino el hombre experimentado desde la existencia para el ser. El fundamento del deseo de una ética resulta tanto más urgente porque la notoria desorientación del hombre, no menos que la encubierta, crecen hasta lo inconmensurable. A la vinculación mediante la ética se le debe dedicar todo cuidado donde el hombre de la técnica, entregado a la esencia de las masas, sólo puede ser llevado a una estabilidad fiable mediante una reunión y ordenación correspondiente a la técnica de la totalidad de su planear y de su obrar”.²²

Heidegger admite la penuria de la situación. Pero cree que esta penuria no nos exime de pensar el ser, ya que de ello depende también la verdad del ente. La ética se ha puesto y se quiere poner en relación con una ontología. Heidegger dice que antes de hablar de la relación entre ambas hay que preguntarse qué son una y otra; y si lo que se entiende por tales es conforme a aquello que se le confía al pensar: La verdad del ser. Si la ontología y la ética, así como, en general, el pensar estructurado en disciplinas fuese caduco, ¿qué habría que decir sobre la relación entre ontología y ética?.²³

A continuación se refiere Heidegger a la ética y al contexto de ideas en el que surge: “La ‘ética’, junto con la ‘lógica’ y la ‘física’ aparecen por primera vez en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en el tiempo en que el pensar se deja convertir en ‘filosofía’, la filosofía en ἐπιστήμη (ciencia) y la misma ciencia en una cuestión de escuela y del movimiento de escuela. En el paso a través de la filosofía así entendida, surge la ciencia y desaparece el pensar”.²⁴

Heidegger cree que en un principio hubo un pensar auténtico y que con Platón y Aristóteles el pensar se convirtió en “filosofía”, como técnica de explicación por las causas. La ética pertenecería a la filosofía así entendida. Y Heidegger se refiere al tiempo del pensar, de los primeros filósofos: “Los pensadores antes de este tiempo no conocen ni una lógica, ni una ética, ni una física. Y sin embargo, su pensar no es ni ilógico ni inmoral. Y la física la pensaron con una profundidad y amplitud que no ha vuelto a poder alcanzar ninguna física posterior. Las tragedias de Sófocles, en caso de que se permita tal comparación, encierran en su decir el ἦθος de manera más originaria que las lecciones de Aristóteles sobre ‘ética’. Un dicho de Heráclito que consta sólo de tres palabras, dice algo tan sencillo que a partir de ello sale a la luz de modo inmediato la esencia del *ethos*”.²⁵

Precisamente la interpretación que hace Heidegger de este fragmento de Heráclito nos muestra el fondo sobre el que hace las reflexiones anteriores: “La sentencia de Heráclito (*Fragm.* 119) dice así: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. En general, suele traducirse: Para el hombre su propio modo es su demonio. Esta traducción piensa en moderno, pero no en griego; ἦθος significa estancia, lugar del habitar. La palabra nombra el ámbito abierto en el que habita el hombre. Lo abierto de su estancia hace aparecer aquello que le sale al encuentro a la esencia del hombre y saliendo así se detiene en su cercanía. La estancia del hombre contiene y conserva la venida de aquello a lo cual pertenece el hombre en su esencia. Esto es, según la palabra de Heráclito, δαίμων, el dios. La sentencia dice: El hombre, en tanto que es hombre, mora en la cercanía del dios”.²⁶

²² Ibid., p. 353

²³ Ibid., pp. 353-354

²⁴ Ibid., p. 354

²⁵ Ibid., p. 354

²⁶ Ibid., pp. 354-355

En otras palabras: Vida ética o $\eta\theta\omicron\varsigma$ significa el ámbito, la apertura, la morada donde habita el hombre que vive conforme a su esencia. Y vivir conforme a la esencia significa vivir en la presencia de aquello a lo cual pertenece el hombre, vivir en la cercanía del dios; vivir teniendo conciencia de la relación esencial, de la dependencia, de la subordinación al dios o al ser. Esto sería el $\eta\theta\omicron\varsigma$ para Heráclito.

Esta interpretación, según Heidegger, estaría de acuerdo con lo que dice Aristóteles acerca del filósofo de Éfeso (*De part. Anim.* A 5 645 a 17). Se cuenta que unos forasteros, seducidos por la fama de Heráclito, fueron a verlo. Pensarían seguramente ver al pensador en profunda reflexión o tal vez en éxtasis, contemplando verdades transcendentales... Pero se llevaron una sorpresa al verlo abrigándose al lado de un fogón. Heráclito se dio perfecta cuenta de la desilusión de los visitantes, al encontrar un hombre aterido en un lugar del todo corriente, y animó a los vacilantes invitándolos a entrar con estas palabras: “También aquí están presentes los dioses” ($\epsilon\iota\sigma\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\tau\alpha\upsilon\epsilon\alpha\ \tau\epsilon\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$). También aquí ($\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\tau\alpha\upsilon\epsilon\alpha$), en un lugar tan vulgar y corriente. Lo insólito, el dios, está presente en toda apertura de lo esencial; y esto se da en lo más corriente, en lo que no tiene nada de insólito.²⁷

Y Heidegger concluye estas reflexiones afirmando: “Si el nombre de ética, según el significado fundamental de la palabra $\eta\theta\omicron\varsigma$, piensa la estancia del hombre, entonces, aquel pensar que piensa la verdad del ser como el elemento originario del hombre como un ek-sistente, es ya en sí la ética originaria”.²⁸

La ética originaria consistiría, según esto, en pensar la verdad del ser y en pensar la esencia humana como inseparable del ser, como perteneciente a él; en pensar el hombre como ek-sistente en el hacerse presente el ser, al servicio del ser, para llevar la verdad del ser al pensar y al lenguaje. Esta sería la ética originaria y vivir así constituiría también el $\eta\theta\omicron\varsigma$ originario.

Pero así ¿no se convierte la ética en una ontología, aún más, en la ontología más abstracta? Heidegger niega esto expresamente: “Este pensar tampoco es primero ética porque es ontología. Pues la ontología piensa siempre únicamente el ente (ὄν) en su ser. Pero mientras no sea pensada la verdad del ser, toda ontología se queda sin fundamento. Por eso el pensar que en *Ser y tiempo* intentaba llegar a pensar la verdad del ser era designado como ontología fundamental”.²⁹

Añade Heidegger que critica la ontología no porque piensa el ser del ente e intenta así llegar al ser, sino porque no piensa la verdad del ser y de esta manera desconoce que hay un pensar más originario y estricto que el pensar conceptual; porque la ontología no llega a aquella primera apertura en la cual se da el pensar la verdad del ser. Este pensar está antes de toda ontología y de toda ética. “El pensar que pregunta por la verdad del ser, y con ello determina la estancia de la esencia del hombre desde el ser y hacia éste, no es ni ética ni ontología. Por eso la pregunta acerca de la relación de una con otra no tiene fundamento en este ámbito. Sin embargo, su pregunta, pensada de manera más originaria, tiene un sentido y un peso esencial”.³⁰

La ontología no piensa el ser. Pensar el ser sería ya ética originaria, según se ha dicho antes. Heidegger se pregunta también si de este pensar la verdad del ser, o ética originaria, no se derivan algunas normas concretas para la vida del hombre: “Se debe

²⁷ Ibid. Pp. 355-356

²⁸ Ibid., p. 356

²⁹ Ibid., pp. 356-357

³⁰ Ibid., pp. 357-358

preguntar, pues: Si el pensar, pensando la verdad del ser, determina la esencia de la *humanitas* como ek-sistencia desde su pertenencia al ser, ¿es este pensar sólo un representar teórico del ser y del hombre, o se pueden sacar de este conocimiento también indicaciones para la vida activa y servirle de ayuda a ésta?”³¹

Pero en su respuesta a esta pregunta Heidegger habla de la verdad del ser como anterior a toda distinción de este tipo: “Este pensar no es ni teórico ni práctico; acaece antes de esta distinción. Este pensar, en cuanto que es, es pensar en el ser y fuera de esto nada... Tal pensar no tiene ningún resultado; no tiene ningún efecto... Su vinculación es esencialmente más alta que la validez de las ciencias, porque es más libre... El pensar conduce la existencia histórica, esto es, la *humanitas* del *homo humanus* al ámbito del salvar. Con el salvar aparece a la vez el mal en la iluminación del ser. Su esencia no consiste en la mera maldad del obrar humano, sino que descansa en lo malo de la ira. Pero uno y otra, el salvar y la ira, sólo pueden estar presentes en tanto que el ser mismo es lo disputado”³².

En suma, el pensar originario, la apertura originaria de la verdad del ser es anterior a toda teoría y a toda praxis. Es en la iluminación primera donde el hombre comprende su esencia; y comprendiéndola entra en la región de lo que salva. Comprendiendo esto, aparece también el mal como tal en esa misma iluminación; un mal que es también más originario y fundamental que la mera maldad del obrar humano. Más adelante vuelve Heidegger a referirse a la teoría y a la praxis y dice que no sólo el pensar es anterior a esa distinción, sino que en él coinciden teoría y praxis originarias: “Así el pensar (*Denken*) es un hacer (*Tun*). Pero un hacer que supera al mismo tiempo a toda praxis. El pensar se eleva sobre el obrar y fabricar no por la grandeza de un rendimiento ni por las consecuencias de un surtir efecto, sino por la pequeñez de un producir sin éxito”³³.

Pero aunque ese pensar sea anterior a la teoría y a la praxis, y aunque no descienda a indicaciones o normas concretas, Heidegger sí afirma que de esta verdad del ser y de la pertenencia del hombre al mismo proceden orientaciones, que serán vistas como leyes o normas: “Sólo en tanto que el hombre existiendo en la verdad del ser pertenece a éste, puede venir del mismo ser la indicación de aquellas asignaciones que deben ser ley y regla para el hombre. Asignar, en griego, es *nehein*. *Nomoç* no sólo es ley, sino que de manera más originaria es la asignación oculta en la destinación del ser. Sólo esta asignación permite disponer (*Verfügen*) del hombre al servicio del ser. Sólo tal unión (*Fügung*) permite soportar y vincular. De otro modo toda ley se queda en hechura de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre la verdad del ser por estancia (*Aufenthalt*). Sólo esta estancia conserva la experiencia de lo sostenible (*Haltbares*). El ¡alto! (*Halt*) en todo comportamiento lo regala la verdad del ser. ¡Alto!, en nuestra lengua significa la protección (*Hut*). El ser es la protección que de tal manera protege (*behütet*) para su verdad al hombre en su esencia ek-sistente, que le da casa (*Haus*) a la existencia en el lenguaje”³⁴.

Como puede verse, Heidegger expresa estas ideas jugando con las palabras alemanas que indican los conceptos indicados. En otras palabras, Heidegger viene a decir: La esencia del hombre es pertenecer al ser; no hay verdad del ser sin el hombre; no se da el ser sin el hombre, ni el hombre sin el ser. Precisamente de esta pertenencia o copertenencia

³¹ Ibid., p. 358

³² Ibid., pp. 358-359

³³ Ibid., p. 361

³⁴ Ibid., pp. 360-361

le viene al hombre la indicación de las asignaciones propias, esto es, de lo que corresponde a su propia esencia. Y ahí está la base de toda ley y de toda norma. El sentido griego originario de ley (*νόμος*) es el de asignación al hombre por el destino del ser, la constitución de la verdadera esencia humana por el ser (y más tarde por el evento). Por esa asignación, por esa pertenencia mutua de ser y hombre, el ser puede disponer del hombre y el hombre puede soportar ese estar a disposición del ser; por eso este estar a disposición es vinculante para el hombre. Ahí están el fundamento y la fuerza de la ley originaria, y de toda ley o norma ulterior. De otro modo, éstas se quedarían en mera hechura de la razón humana, en una especie de consenso, que luego carece de fuerza vinculante. Y añade Heidegger que la ley o la norma sobre esta base no sería mera prohibición, sino más bien protección de la esencia del hombre.

En conclusión: Heidegger, en este contexto rechaza una ética que se funde en una ontología que no piensa el ser; rechaza una ética como disciplina filosófica que se funde en una ontología donde el ser humano sea considerado como una esencia definida, como *animal rationale* o *imago Dei*, etc. En *Ser y tiempo* el ser del Dasein es la temporalidad; en el contexto de la *Carta sobre el humanismo* el hombre pertenece al ser, acaece en el evento del ser, en la apertura o iluminación del ser, como el lugar de la apertura del ser y con el encargo de llevar esa apertura o verdad al pensar y al lenguaje. Y más tarde ser y hombre serán dados, acaecerán en el evento como perteneciéndose el uno al otro.

Cuando el hombre tiene su morada en esta pertenencia al ser, cuando es realmente ek-sistencia, cuando está en la apertura y oye la voz del ser y está al servicio de la verdad del ser, corresponde a su verdadera esencia, está en lo que salva y en esa misma iluminación descubre también el mal. No necesitaría más normas concretas. Este saber acerca de su propio ser le daría la orientación, la indicación suficiente para vivir conforme a su ser. Heidegger tampoco negaría la utilidad de normas. Pero eso sí, deberían fundarse en ese estar en la apertura y en la verdad del ser; de un ser que es evento y destino.

A esta visión del hombre se opondría una ontología del mismo que lo considere como una esencia, como una idea platónica fija y eterna. Una ontología así no daría cuenta del hombre ni del ser como perteneciéndose en el evento. Una ontología así impediría, por su misma naturaleza, pensar la verdad del ser y del hombre como acaecer (*geschehen*) y como historia (*Geschichte*). Y una ética como disciplina, fundada en dicha ontología, tampoco correspondería al hombre como existencia.

5. ¿Queda lugar para una ética?

De lo dicho resultaría que Heidegger se opone a una ética como tratado, pero que no negaría todo tipo de ética. Ante todo, ha dicho expresamente que el pensar la verdad del ser constituye el *hōs* originario; y ha hablado también de indicación de asignaciones que serían ley y regla para el hombre, y que parece que podrían ser consideradas también como cierta ética.

En realidad, resulta difícil negar todo tipo de ética si el hombre es visto como ser histórico, como praxis vital, con alguna tarea que cumplir, con alguna responsabilidad, aunque ésta no fuera otra que pensar la verdad del ser. También este pensar, precisamente para Heidegger, es un hacer, es praxis en sentido originario. Por todo ello, algunos autores

han seguido preguntándose por la relación entre la filosofía de Heidegger y una ética. Así lo han hecho sobre todo W. Marx, R. Wisser, W. Schirmacher, R. Maurer o E. Kettering.³⁵

Ha sido sobre todo Werner Marx, sucesor de Heidegger en la cátedra de Freiburg, quien se ha formulado con más insistencia esta pregunta. En un primer libro de 1961, titulado *Heidegger und die Tradition*, Marx echa en falta en el pensamiento de Heidegger acerca del ser normas, tanto para la teoría como para la praxis; tanto para distinguir la verdad del error como para determinar si una acción concreta es buena o mala. Heidegger no añadió nada nuevo ante esta crítica. Y el autor, después de la muerte de Heidegger, escribió en 1983 un nuevo libro con el título: *¿Existe una norma sobre la tierra? Determinaciones fundamentales de una ética no metafísica*,³⁶ donde presenta una ética no metafísica para con el prójimo, en un intento de prolongar el pensamiento de Heidegger en esta dirección.

En contraposición a una ética fundada en una metafísica, en esencias fijas, claras, vinculantes, Werner Marx quiere una ética no metafísica, adecuada al hombre como ser histórico y perteneciente al evento (*Ereignis*). Este es acaecer; por eso habría que pensar en una ética vinculante para cada situación histórica.

Partiendo de esta perspectiva, Marx se pregunta si hay en los escritos de Heidegger alguna norma ética que corresponda a estas ideas y que permita construir una ética acerca de las relaciones con el prójimo. Su respuesta es negativa. No habría una norma clara ni explícita; ni se podría ver tampoco en conceptos fundamentales, como los de *Ge-stell*, *Geviert*, *Ereignis*, en los que hay siempre una mezcla de oscuridad y de error. A esto habría que añadir que la libertad humana en este contexto heideggeriano sería problemática, ya que parece perderse en el evento como destino.

Kettering, comentando este libro de Marx, muestra aprecio por él y lo considera como uno de los mejores intentos de ampliar el pensamiento de un autor a cuestiones que dejó sin tratar. Pero no comparte sus resultados tan negativos. El concepto de verdad en Heidegger no es claro ni unívoco; pero Heidegger si cree que se van arrebatando parcelas a la ocultación y que se puede construir algo. Y con respecto a la norma o medida, también se daría en algún caso. Comentando a Hölderlin, Heidegger dice que la norma para el poeta no es ni solo el Dios, ni el cielo, ni la manifestación del cielo, sino que la norma o medida (*Mass*) consiste “en el modo como el Dios que permanece oculto se manifiesta a través del cielo”. Aquí se daría una norma que se funda en una verdad que acaece en medio de la ocultación. Es la desocultación la que hace descubrir la ocultación, sin que ésta sea eliminada. Werner Marx, en cambio, no vería aquí sino una medida transcendente, en sentido tradicional.³⁷

Pero el comentario de Heidegger a Hölderlin tendría, según Kettering, algo mucho más importante. El “poetizar” (*Dichten*) es para Heidegger un medir (*Messen*) peculiar; es un tomar medida (*Mass-nahme*) en el que no se lee una norma existente (*Massstab*), sino en el que se recibe entonces la norma (*Mass*). El medir del que trata aquí Heidegger es sólo medir la esencia del hombre como tal; no se trata de una norma ética para un obrar responsable. Este obrar y las normas éticas que se refieren a él, dependen ya de una idea

³⁵ E. KETTERING presenta un resumen de las opiniones de los autores citados, con una crítica y con su propio punto de vista, en su libro *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, pp. 368-382

³⁶ W. MARX, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*.

³⁷ E. KETTERING, *Nähe*, pp. 374-375; cf. M. HEIDEGGER, *Dichterisch wohnt der Mensch*, p. 201

precedente de la esencia humana. Y añade Kettering que el modo de entender Werner Marx la libertad en Heidegger es bastante simple.³⁸

La crítica de Kettering a Marx parece del todo aceptable y se podrían acumular citas en su favor. Pero lo dicho al fin nos lleva de nuevo a una norma general, especulativa, que se centra una vez más en considerar el lugar de la esencia humana, que está en relación con el ser. Y queda en pie la pregunta: ¿Hay una norma para el obrar concreto de los hombres entre sí? El propio Kettering cree que hay en este sentido una deficiencia en Heidegger y que ésta estaría sobre todo en lo que el mismo Marx presenta como un tercer argumento: Heidegger no se preocupa de aplicar su pensamiento de la “cercanía que acerca” (*nähernde Nähe*) al ámbito de las relaciones humanas, para las cuales podría constituir una norma. En conclusión, Heidegger, según Kettering, no conoce ninguna norma para el obrar interhumano. Lo que considera es únicamente la norma más originaria para “medir” o indicar el lugar de la esencia humana. Heidegger consideraría esta medida como la cercanía; pero no se preocupa de aplicarla al obrar de los hombres entre sí.

Otro autor que se ha ocupado de la ética en Heidegger es Richard Wisser, en un libro acerca de la responsabilidad en varios autores. Hablando de Heidegger, Wisser dice que la responsabilidad habría de verse no sólo en las respuestas que se dan, sino también en las preguntas que se hacen. Y aplica este esquema a temas heideggerianos concretos, como la esencia de la técnica, de la ciencia, del hombre, del ser.

Kettering se refiere a algunos lugares heideggerianos, en los que parece la estructura de un pensar como proceso, como preguntar y permanecer en camino, como dialéctica de pregunta y respuesta. Y termina preguntándose: ¿Basta esto? ¿No se necesita completarlo con una norma para un obrar responsable en relación con el prójimo y con la naturaleza? El hombre vive con otros hombres y tiene que actuar, tiene que establecer valores y tomar decisiones. Esto es urgente hoy sobre cuestiones importantísimas y a escala mundial: Crisis ecológica, amenaza atómica, paz mundial, explosión demográfica, manipulación genética... ¿Qué hacer? ¿Ofrece la filosofía de Heidegger alguna respuesta a estos problemas? Y termina diciendo que cuando buscamos una respuesta en Heidegger a estas preguntas, encontramos que después de su crítica de la técnica moderna, a la pregunta : ¿Qué tenemos que hacer? (*Was sollen wir tun?*), Heidegger nos responde con otra pregunta: ¿Qué debemos pensar? (*Was müssen wir denken?*).³⁹ De esta manera vamos a parar una vez más al mismo punto: A la necesidad de pensar el ser y de pensar la esencia humana en relación con él.

Un nuevo intento lo ha hecho Wolfgang Schirmacher, quien a partir de conceptos heideggerianos como *Gelassenheit*, *Wohnen*, *Geviert*, ha querido elaborar la teoría de una técnica de la vida o para la vida, aplicada a temas concretos, como la explosión demográfica, los bosques, preparativos bélicos, etc. Pero sus argumentos tampoco parecen convincentes.⁴⁰

Por todos los caminos se llega al pensar heideggeriano acerca del ser, pero Kettering cree que esto no es irrelevante para la discusión ética, ya que ofrece modelos de pensamiento que comprenden la importancia de la situación presente e indican la dirección de posibles cambios de la misma.

³⁸ E. KETTERING, *Ibid.*, pp. 375-376

³⁹ *Ibid.*, pp. 377-379

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 380-381

En primer lugar, Heidegger considera al hombre en el *Geviert*, esto es, en el acaecer del mundo compuesto de los cuatro elementos: Cielo, tierra, dioses y mortales. El hombre habita en lo abierto (cielo), pero en medio de la ocultación (tierra); y está en relación con seres divinos. Habitar ante lo oculto hace que el hombre esté abierto al misterio y que esté también abierto a la voz del ser que se le dirige. Y todo esto lo impulsaría a vivir con serenidad y sosiego (*Gelassenheit*) ante las cosas. No se trata de una virtud ética concreta, sino de una tendencia, de una actitud fundamental ante el mundo en general.

Este contexto del evento y esta actitud fundamental constituirían una base ontológica que ofrecería algunos supuestos fundamentales para preguntarse por la esencia del hombre, lo que tendría consecuencias para su acción y podría conducir a la elaboración de una ética. Se trataría de una ética no metafísica, en el sentido de la metafísica tradicional de esencias, fundada más bien en el hombre como ser histórico y perteneciente al evento.

Pero aquí faltarían normas para el obrar y mucho más para las acciones concretas del hombre. La consideración del hombre en relación con el ser indicaría también que hay que excluir de Heidegger una ética antropocéntrica, en la cual el hombre sea la norma de todas las cosas; o una ética limitada a las relaciones entre los hombres, dejando de lado la naturaleza no humana. Tampoco habría en estas ideas de Heidegger relación con categorías éticas, como culpa, responsabilidad, decisión, etc.⁴¹

6. ¿Qué ética?

Las conclusiones de Kettering, después de dialogar con las opiniones anteriores parecen del todo aceptables, aunque no consideremos, como él, el concepto de cercanía (*Nähe*) como el más fundamental.⁴² Aquí queremos sacar algunas conclusiones de la exposición precedente.

En primer lugar, parece claro que lo que critica Heidegger es una ética como disciplina o tratado normativo. Como se ha visto, Heidegger considera esta ética dentro de la metafísica occidental, que se inicia en Platón, que es metafísica de esencias o ideas, que sigue el ideal de la ciencia y señala el olvido del ser.

No parece que Heidegger niegue una utilidad a esta ética y menos aún a toda ética. En su crítica a la misma en la *Carta sobre el humanismo* el autor comienza reconociendo como real la actual desorientación del hombre, que va en aumento, y la necesidad de esforzarse por lograr una vinculación del hombre mediante una ética. Pero Heidegger no cree que la ética fundada en la metafísica sea la solución de fondo.

La respuesta o solución de fondo estaría en pensar el ser. A partir de ahí se podría hablar luego de una ética, que sería diferente de la precedente, ya que no se fundaría en la metafísica, sino en la comprensión del ser. Pero la manera de pensar el ser va cambiando a lo largo del pensamiento de Heidegger. Por eso cambia también la manera de entender la ética.

⁴¹ Ibid., pp. 380-381

⁴² No podemos entrar aquí en el tema. Únicamente decir que *Nähe* indica la cercanía del hombre con el ser y el mismo ser como cercanía. KETTERING considera este concepto como fundamental en HEIDEGGER y en él ha centrado su excelente estudio. Es sin duda un concepto fundamental. Pero creemos que es más fundamental el concepto de *Ereignis*, en el cual, en definitiva, se centran también las conclusiones de KETTERING.

En el contexto de *Ser y tiempo* Heidegger dice que una ética debería fundarse en una metaontología o metafísica del Dasein, que sería una metafísica regional. Pero ésta, a su vez, presupondría una óptica metafísica o metaontología acerca del ente en su totalidad. Esta metaontología general presupondría, a su vez, una comprensión de la problemática del ser. Y finalmente, ésta presupondría una ontología fundamental, que comprendería la analítica del Dasein, para llegar al ser del Dasein, que es la temporalidad (*Zeitlichkeit*); y la analítica de la temporalidad como horizonte para la comprensión del ser (*Temporalität*). Ahora bien, de todo este programa, en *Ser y tiempo* no se da sino primer paso, que se limita al análisis del Dasein. Con lo cual *Ser y tiempo* ni siquiera es una ontología fundamental completa. Menos aún será una comprensión del ser; y menos aún una metafísica del ente en general o una metafísica de la existencia. Lo que sí dice Heidegger es que habría “la tendencia latente hacia una transformación metafísica originaria”; y por ese camino se llegaría también a una ética.

Al evolucionar el pensamiento de Heidegger, se deja de hablar de ontología fundamental y de intentar llegar al ser mediante el esquema: Ente - diferencia ontológica – ser. Pero se sigue considerando como fundamental pensar el ser; y el hombre es visto como ek-sistente en la apertura de la verdad del ser. La verdadera esencia del hombre estaría en esto: En pertenecer al ser, en vivir o morar junto a él o en su cercanía. El hombre tiene que llevar la verdad del ser al pensar y al lenguaje, que es la casa del ser. En este contexto habla Heidegger de evento (*Ereignis*). Primero de evento del ser o de ser como evento; y luego de evento como concepto fundamental, que es destino (*Geschick*) que envía (*schickt*); y enviando da ser, da tiempo y da los cuatro componentes (*Geviert*): Cielo, tierra, hombres y dioses. Éstos son denominados después mortales y divinos. El hombre es mortal, dado en un acaecer que es destino, dado en el tiempo, relacionado con los otros tres y con el evento, dependiente, referido. El hombre no es aquí la norma y medida de todo; no cabe, pues, una ética antropocéntrica en este contexto.

Este evento-destino no es fatalista ni carecería de sentido, sino que a partir de él va apareciendo sentido y se puede ir construyendo un pensar como preguntar y permanecer en camino. El hombre en este contexto es un oyente (*Hörer*), no un siervo (*Höriger*); debe oír la palabra (*Wort*) del evento. El pensar y el lenguaje del hombre son ya respuesta (*Antwort*) a un hablar del ser o del evento, que se dirige al hombre; y éste es responsable (*verantwortlich*) de responder en cada situación del acaecer histórico. El pensar que piensa la verdad del ser como el elemento originario del hombre como ek-sistente, es ya en sí ética originaria, según palabras del mismo Heidegger.⁴³ Este pensar el ser no es una ontología. La ontología no piensa el ser, sino el ente. Heidegger lo llama simplemente así: Pensar.

El pensar el ser y la esencia del hombre es anterior a toda teoría y a toda praxis en sentido corriente; no se le pueden pedir normas prácticas concretas. Pero el hombre que piensa así, comprende su esencia, entra en lo que salva (*Das Heilen*) y ahí comprende también el mal (*Das Böse*). Comprender su esencia implica comprender también “la indicación de aquellas asignaciones que deben ser norma y regla para el hombre”.⁴⁴

Otras reglas o normas concretas no se dan en este contexto filosófico heideggeriano. Creemos también que en este contexto cae también el esquema propio de la etapa de *Ser y tiempo*, en el cual se podía plantear una ética fundada en un proceso que iba

⁴³ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 356

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 360-361

desde una ontología fundamental hasta una metafísica de la existencia. Entonces Heidegger aún pensaba en la posibilidad de una ontología fundamental y en llegar al sentido del ser.

Esto no es posible en el contexto del evento.

Pero la falta de una ética concreta no sería de lamentar para Heidegger. El mismo dice que los primeros pensadores no conocieron ni una lógica ni una ética y que su pensamiento no fue por eso ni ilógico ni inmoral. Las tragedias de Sófocles encerrarían el *hōs* de manera más originaria que las lecciones aristotélicas de ética.⁴⁵

La cuestión parece centrarse en esta pregunta: ¿Es posible construir una ética para un hombre que es histórico en su misma esencia? ¿Qué tipo de ética? Heidegger cree que la ética tradicional se ha construido sobre una metafísica de esencias (*ousiái*) que en Platón se convierten en ideas (*ideai*) o esencias patentes. Esta metafísica de esencias estaría presente en la idea aristotélica de hombre como *animal rationale*. Al llegar el cristianismo se impone la idea de hombre como *imago Dei*, idea que se vio compatible con la idea griega del hombre. Sobre estas ideas se podría construir una ética. La filosofía de Heidegger acentúa la idea de misterio del ser y del hombre. Ninguna época ha sabido tantas cosas acerca del hombre y en ninguna época se ha hecho el hombre tan problemático como en la nuestra.⁴⁶ El hombre es un ser histórico y la historia depende del destino del evento. ¿En qué medida se puede construir una ética en este contexto? Aquí estaría el fondo de la cuestión.

¿Hay que centrarse en lo sabido o hay que hacerlo en lo problemático? Heidegger se centra en esto. El hombre es temporal, histórico, relativo, referido, dependiente de un acaecer que es destino y misterio. A estas conclusiones llegaría su pensar sobre el ser. Esta realidad del hombre habría que aceptarla con tranquilidad, con sosiego. Aceptar esto significa vivir en la cercanía de Dios, como ya indicaba Heráclito, en la cercanía del ser, como oyente de éste y al servicio de la verdad del mismo. Vivir así significaría vivir la situación histórica, vivir con apertura y con atención, haciéndose preguntas constantemente: “El preguntar es la devoción del pensar”.⁴⁷ Las sucesivas respuestas se irán dando gradualmente, oyendo siempre la voz del ser.

Frente a algunas interpretaciones que se hacen de Heidegger, pensamos que esto no conduce a un relativismo y mucho menos a un escepticismo ético. No se puede olvidar nunca en Heidegger el contexto de la hermenéutica, con la comprensión previa que le es propia, aunque vaya evolucionando en Heidegger. A partir del evento se puede ir construyendo un camino del pensar.

Por otra parte, tampoco se puede perder de vista que la ética ha sido siempre problemática. No se pueden olvidar aquí las palabras del propio Aristóteles el comienzo de la *Ética a Nicómaco*. Él mismo dice que no se puede buscar rigor en estas cuestiones; y que no se podrían tener más pretensiones que mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático, casi más por convención que por naturaleza.⁴⁸ Y son conocidas las largas reflexiones que hace luego Aristóteles en el libro primero para intentar determinar en qué consisten el bien, la felicidad, la virtud; reflexiones que no llegan a conclusiones ciertas, sino a la decisión aconsejada por la prudencia en el momento o situación oportuna (*kairos*). Y con esto Aristóteles tampoco pensaba caer en un relativismo moral.

⁴⁵ Ibid., p. 354

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 209

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 36

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Et. Nic.* I,3,1094 b 12-28

La ética cristiana ha tenido una larga historia. En el mismo Cristo hay una gran reducción de multitud de leyes a la ley del amor en su doble dimensión, Dios y el prójimo.

Pocos años después San Pablo tiene también duras palabras contra el legalismo. Luego la ética tomó mucho del estoicismo y abundó, como él, en normas. Poco después San Agustín volvía a reducir con afirmaciones como el conocido: *Ama et fac quod vis*. Es más importante una ética de actitudes que una ética de normas.

En esta dirección habría que ver la postura ética de Heidegger. Por una parte estaría cercana a la postura aristotélica sobre un saber relativo acerca del bien para el hombre y del obrar humano. El fundamento de esta relatividad es diferente en ambos. En Aristóteles estaría más bien en la contingencia en la que vive el hombre; en Heidegger estaría en el carácter de evento y destino, propio no sólo del hombre, sino también del ser, y en el consiguiente misterio de ambos. En este sentido se acercaría a posturas como la de Heráclito: El hombre ha de vivir en la cercanía de Dios. Para Heidegger, en la cercanía del ser, del evento, escuchando la palabra del mismo y llevando su verdad al pensar y al lenguaje, construyendo la casa del ser en sus diferentes sentidos. Todo esto estaría más bien en la línea de una ética de actitudes, fundada sólo en la esencia del hombre. Tampoco tendría mucho que ver con el principio agustiniano del *ama et fac quod vis*, que se inscribe en el contexto bien diferente de la revelación y del amor.

¿Tendría todo esto aplicación en la vida concreta? Pensamos que sí. Dice Heidegger: “Sólo tal unión (con el ser) permite soportar y vincular. De otro modo toda ley se queda en hechura de la razón humana”.⁴⁹ Buscar un fundamento más profundo parece necesario, si se quiere que las hechuras de la razón y las teorías del consenso sean vinculantes. Pero encontrar ese fundamento en la filosofía de Heidegger no parece posible. Parece más bien que las vías que quedan abiertas serían las de la prudencia, la búsqueda, el escuchar la palabra del ser y la decisión en la situación concreta.

Aplicaciones concretas o normas para la praxis no se encuentran en Heidegger. Hay en sus escritos temas que incluyen una postura, como la crítica de la técnica o de la ciencia moderna. Pero tampoco en estos casos se pasa de lo general. Se ve la técnica o la ciencia en el contexto de la metafísica occidental desde el contexto general visto, de la relación del hombre con el ser o con el evento. El aspecto crítico frente a la situación presente sí se encuentra en Heidegger, el cual señala una y otra vez deficiencias en la misma. De una visión así del hombre y de esta crítica se derivan, sin duda, aplicaciones prácticas; pero inútilmente se buscan en Heidegger.

Que para el hombre concreto y para su situación histórica concreta se necesite más que reflexiones ontológicas, parece obvio. Que esto falta en la filosofía de Heidegger, también parece claro. Lo que aportaría Heidegger serían orientaciones para una ética no metafísica, en la que se considere el ser y el hombre como históricos; una ética que deberá permanecer abierta a la relatividad de la historia y que no podrá tener certezas apodícticas.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 361

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*. Ed. M. Araújo y J. Marías, Madrid 1999
- BERCIANO, M., *Esperando su venida. Comentarios heideggerianos de escatología paulina*. En *Naturaleza y gracia*, 47 (2000) 429-459
- BERCIANO, M., *Heidegger. Antropología problemática*. Próxim. En *Anuario filosófico*
- BERCIANO, M., *Heidegger: Interpretación fenomenológica de Agustín, Confesiones, libro X*. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 25 (1998) 251-271
- BERCIANO, M., *Sinn, Wahrheit, Ort (τοπος)*. *Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*. En *Anuario filosófico*, 24 (1991) 9-48
- FAHRENBACH, H., *Existenzphilosophie und Ethik*. Frankfurt 1970
- GADAMER, H. G., *Heideggers theologische Jugendschrift*. En *Dilthey Jahrbuch*, 6 (1989) 228-233
- HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*, pp. 313-364 (GA 9)
- HEIDEGGER, M., “...dichterisch wohnt der Mensch...”. En *Vorträge und Aufsätze*, pp. 189-208
- HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*. En *Vorträge und Aufsätze*, pp. 5-36 (GA 7)
- HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1993 (GA 58)
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991 (GA 3)
- HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1990 (GA 26)
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Frankfurt 1997 (GA 6.2)
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. En *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989) 235-274. Citado como *Informenatorp*.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977 (GA 2)
- HEIDEGGER, M., *Sophistes*, Frankfurt 1992 (GA 19)
- HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000 (GA 7)
- HEIDEGGER, M., *Wegmarken*. Frankfurt 1976 (GA 9)
- HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987 (GA 56/57)
- KETTERING, E., *Nähe, Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987
- MARX, W., *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg 1983
- MARX, W., *Heidegger und die Tradition*, 2. Hamburg 1980
- SCHIRMACHER, W., *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg-München 1983
- VOLPI, F., *E' ancora possibile un' etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*. En *Acta philosophica*, 11 (2002) 291-313
- WISSER, R., *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln*, Mainz 1967