

HEIDEGGER SOBRE EL PRINCIPIO MORAL DE KANT

*Manuel Jiménez Redondo**

Me voy a referir a una serie de lugares de Heidegger, Kant, Aristóteles y Hegel, para introducir una tesis que es muy elemental, pero que puede resultar chocante. Tanto la tesis como las cuestiones conceptuales y de historia de la filosofía que la tesis puede suscitar, creo que no dejan de tener interés en lo que respecta a discusiones bien conocidas en el presente.

I. LA EXISTENCIA COMO UN «CÓMO» Y LA FORMALIDAD DEL «IMPERATIVO CATEGÓRICO»

En su conferencia «El concepto de tiempo» de julio de 1924, Heidegger introduce la noción del *Vorlaufen zum Tode*, del adelantarse la existencia respecto de la muerte, que después desarrolla detenidamente en *Ser y tiempo*:¹ «Este adelantarse la existencia respecto a su se-acabó, es un dar la existencia con su posibilidad más extrema. Y en la medida en que ello se tome en serio, en ese dar la existencia con su posibilidad más extrema, la existencia se ve lanzada de vuelta a su cotidianidad, pero de manera que ese su quedar referida a su final, en cuanto su *cómo* propiamente dicho, pone también de manifiesto la cotidianidad en el cómo de ella, y tomándola con sus ocupaciones y con sus idas y venidas la introduce en aquel cómo. Este estar referida a su final, en cuanto *cómo* propiamente dicho de la existencia, pone inmisericordemente a la existencia en la posibilidad única, suya, de sí misma, la remite a sí misma en completa soledad. Este adelantarse respecto a su fin, aparte de dejar a la existencia en descampado y en la no-casa, se apodera de la idea o visión básica bajo la que la existencia se pone. Y a la vez muestra que la categoría básica de este ente es el *cómo*. Quizá no sea

* Universidad de Valencia.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, 1976, §§ 53 ss.

casualidad que Kant determinase el principio básico de su ética de modo tal que decimos que ese principio es formal. Kant sabía, quizá por su familiaridad con la existencia misma, que la existencia es el *cómo...*».

Y prosigue Heidegger mostrando en qué sentido está pensando en una reformulación del principio de la ética de Kant. Lo hace mediante consideraciones sobre la noción de radical individuación implicada por la posibilidad de también no ser, en la que soy insustituible, y sobre la noción de tiempo e historia que se sigue de ella: «La existencia está propiamente en sí misma cuando se mantiene en este adelantarse. Este adelantarse es el *Zukunft*, es decir, el advenir o futuro, único y propiamente dicho de la existencia... en ese adelantarse la existencia asume el no-ser-ya, el haber-pasado, el se-acabó como la posibilidad propiamente dicha de cada instante, como lo ahora seguro... En su ser-advenida es la existencia su pasado, es la existencia eso que ya es seguro, y la existencia viene o adviene o retorna a ello en el *cómo*. El modo de dicho retornar es entre otros la conciencia moral... ¿En qué medida es el tiempo considerado en su propiedad el principio de individuación en el sentido de aquello a partir de lo cual la existencia, cada existencia, queda puesta en el ser cada existencia precisamente cada una? En el carácter de advenidero del adelantarse, la existencia, que empieza encontrándose en lo que es de término medio y en lo que es por término medio, queda arrancada de ello y se ve devuelta a ella misma, se convierte en ella misma. En tal adelantarse, la existencia se vuelve visible en el carácter de hela-aquí precisamente como única, de ese su destino único que la sitúa en la posibilidad de su haber-pasado, de su ya-no que es único, en el que es insustituible, que es precisamente el de ella. Y esta individuación tiene como peculiaridad el no dejar formar ninguna individualidad en el sentido de una proyección fantástica de una existencia de excepción, sino que echa abajo todo darse importancia, toda pretensión de excepcionalidad. Individúa radicalmente de manera que hace a todos iguales. En relación con la muerte, cada cual es traído al *cómo* que cada cual por igual puede ser; queda traído por tanto a una posibilidad que a nadie distingue y de nadie hace excepción, a un *cómo* en el que todo qué queda hecho polvo».²

Así pues, el adelantarse respecto a la muerte queda puesto aquí en relación con el principio de la ética de Kant, y muy en particular con el carácter formal y con la universalidad de dicho principio. «El concepto de tiempo» es un primer bosquejo, no ciertamente de *Ser y tiempo* en conjunto, pero sí de la segunda parte del libro. Mediante la determinación de la existencia como un *cómo* del comportamiento en el sentido de la ética kantiana, este bosquejo de los capítulos primero, segundo y tercero de la segunda sección de *Ser y tiempo* (es decir, de los capítulos supuestamente más «irracionales» de *Ser y tiempo*) no sólo quedan

² Cf. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1995, pp. 18 y ss.

puestos directamente en conexión, sino que quedan equiparados con la filosofía práctica de Kant, cuyas tesis muy bien podemos considerar como el centro y núcleo normativo de lo que quepa llamar una ética o una política «ilustrada» en sentido moderno. Y ello sucede no de forma lateral sino en relación con el concepto central de temporalidad original, que, como es bien sabido, es central en *Ser y tiempo*, y es al que se endereza el libro.

I.1. *La existencia como un fin en sí*

Pero la conferencia de 1924 sobre «El concepto de tiempo» no es la primera vez que en la obra de Heidegger éste entiende que está reformulando conceptos de la ética de Kant. En el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* del segundo cuatrimestre del curso 1926-1927 (*Ser y tiempo* se había publicado a principios de 1927), Heidegger pone directamente en conexión el «imperativo categórico» de Kant con otras categorías («existenciarior») muy distintas de *Ser y tiempo*, a saber: con la categoría de «mundo» como el respecto-a-lo-que (o como el en-orden-a-lo-qué, como el *Woraufhin*) del original *proiicere*, del original estar echada a la calle, en que la existencia consiste. Por tanto, el principio de la ética de Kant queda ahora puesto en conexión con la primera parte de *Ser y tiempo*.

Y Heidegger establece esa conexión de forma que deja claro que para él se trata sólo de una explicación o de una articulación más adecuada de los correspondientes conceptos de Kant, mediante los que éste obtiene la formulación de su «principio moral básico», o que subyacen en él. Es decir, da por obvio que lo que él está haciendo es precisamente eso. «Antes de poder tener experiencia» dice Heidegger, «del ente que está ahí delante, de lo *vorhanden*, de lo que figura ahí, se ha entendido ya mundo, es decir, la existencia, al aprehender ente, está siempre ya en un mundo. El ser-en-el-mundo mismo pertenece a la definición de nuestro propio ser... El mundo no es la *summa* o *Inbegriff* de lo que está ahí delante. El mundo es una determinación del ser-en-el-mundo, un momento de la estructura de la forma de ser de la existencia ... No es algo que quede ahí delante como las cosas, sino que es ahí, como lo es la existencia o ser-ahí ... El mundo es algo que, por así decir, el «sujeto» proyecta desde su interior, desde dentro. Pero ¿podemos hablar aquí de un dentro y de un fuera? ¿Qué puede querer decir dicha proyección? Manifiestamente no puede querer decir que el mundo sea un trozo de mí en el sentido de algo en mí como una cosa que quedase ahí entre otras cosas, y que yo lance hacia fuera el mundo a partir de ese sujeto-cosa que soy, con el fin de poder pescar y apresar las otras cosas, sino que la existencia misma, como tal existencia, es algo que consiste en tal *proiectum*, viene ya *proiecta*. En cuanto que la existencia existe, con su propio ser viene ya pro-

yectado un mundo. Existir significa, entre otras cosas, proyectarse la existencia mundo, ponerse la existencia mundo de antemano, de manera que con el venir echada de tal *pro-iectio*, es decir, con la existencia fáctica, viene ya descubierto lo que está ahí delante... Existir significa ser en un mundo. Ser-en-el-mundo es una estructura que define la esencia de la existencia...»

Y a partir de esto Heidegger señala dos características de la existencia: «Partiendo de esta determinación que es el ser-en-el-mundo, vamos a señalar otros dos momentos de la estructura existencial de la existencia ... Primero: la existencia existe en la forma del ser-en-el-mundo, y como tal es por mor de sí misma; este ente no simplemente es, sino que, en cuanto que es, en su ser trátase de ese su mismo ser. Que la existencia o *Dasein* es por mor de sí misma es algo que pertenece al concepto mismo de existente, de *Existenz* [del tratarse de un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser], exactamente igual que el concepto de ser-en-el-mundo. La existencia o *Dasein* existe, es decir, es por mor de su propio poder-ser-en-el-mundo. Muéstrase aquí el momento estructural que movió a Kant a definir ontológicamente la persona como un fin en sí, pero sin investigar la específica estructura de ese carácter ni la cuestión de su posibilidad ontológica. Y segundo: este ente que somos nosotros mismos y que existe por mor de sí mismo, es, en cuanto tal ente, precisamente el mío, en cada caso el mío ... Este ente es tal que de alguna manera se es propio, se tiene a sí mismo, y sólo por eso puede también perderse. Porque a la existencia pertenece esta *self*-idad, o sí-mismo-idad, es decir, el serse de alguna manera en propiedad, puede la existencia o *Dasein* existente [es decir, en el tratarse en su ser de ese su propio ser] elegirse propiamente a sí mismo y determinar a partir de ahí su existir, es decir, puede existir con propiedad...».³

El carácter de central de la existencia implica conforme a este pasaje tres cosas, a saber: el dar yo ahí conmigo como estando ahí entre las cosas, un ahí respecto al que éstas me son presentes, es decir, el tener la existencia mundo; el dar consigo la existencia como siéndose suya, como consistiendo para sí en un fin, es decir, el encontrarse como consistiendo en posibilidades de sí, es decir, el dar consigo como habiendo de decidir qué hacer de sí y por tanto como pudiendo o no pudiendo consistir de verdad en sí misma, etcétera; y el dar consigo la existencia como no estando ya para otra cosa, consistiendo en definitiva en sí en un fin.

Pero lo que aquí nos interesa es que en este pasaje del mencionado curso la existencia en cuanto por-mor-de-lo-que, es decir, el momento estructural central del ser-en-el-mundo y lo que de él se sigue o lo que él implica, y por tanto el

³ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA II 25, Frankfurt, 1977, pp. 236 y s.

momento estructural central de la primera parte de *Ser y tiempo* queda puesto por Heidegger en relación con el motivo kantiano del hombre como un fin en sí. Y no sólo eso, sino que Heidegger lo considera idéntico a él.

I.2. *Que el sujeto de todos los fines es cada ser racional, como fin en sí mismo*

Ahora bien, en el «principio fundamental» de la ética de Kant no se trata sólo de que la llamada de la conciencia moral, aparte de referirse a un cómo, eche además por tierra toda pretensión de una «existencia de excepción», es decir, no se trata sólo de una llamada concerniente a un cómo que se refiera a todos por igual en esa su formalidad y que a la vez individualice radicalmente en forma de conciencia, es decir, no se trata sólo de la formalidad y universalidad del principio ético fundamental; y tampoco se trata sólo de que «la humanidad no sea representada o no nos la representemos como fin del hombre (subjetivo)... sino que nos la representemos o sea representada como un fin en sí», sino también de que «el sujeto de todos los fines es cada ser racional como un fin en sí».⁴

Pues bien, en el contexto de la exposición de las categorías del cuidado (*Sorge*) y de la resolución (*Entschlossenheit*), Heidegger da expresamente alcance en *Ser y tiempo* también a este tercer momento. Digo «expresamente», porque implícitamente ello viene ya contenido en la formalidad del cómo en tanto que un esencial quedar referida la existencia a su fin, a su se-acabó, lo cual implica el ser últimamente la existencia para cada cual la suya. Pero en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo* ello se hace expreso: «La resolución pone al sí-mismo en el cuidarse de las cosas, de que se trate, y lo lanza a su conser con los otros en el modo de asistirlos o de andar con ellos, de que se trate. Precisamente a partir del por-mor-de-lo-que del poder-ser que ella por propia iniciativa ha elegido, la existencia resuelta se libera o queda libre para su mundo. Y es este resolverse a ser ella misma, la que empieza poniendo a la existencia en la posibilidad del dejar ser a los otros que conson con ella en el poder ser que le es más propio...».⁵

Y ese «dejar ser a los demás que conson conmigo en su poder ser que les es más propio» viene definido, naturalmente, por la irreferencialidad del quedar remitida cada existencia a su propio fin, a su propio se-acabó. «El asistir a los otros, en lo que se refiere a sus modos positivos», dice Heidegger «tiene dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su *Sorge*, su cuidado, y ponerse

⁴ Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 69 s.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 298.

en el lugar de él, sustituirlo en su sitio. Esta asistencia toma a su cargo en sustitución del prójimo aquello de que hay que cuidarse y a que hay que proveer. Éste queda echado de su sitio, pasa a segundo plano, para recibir después como cosa hecha aquello de que había que cuidarse y a que había que proveer, es decir, para exonerarse por completo de ello. En tal asistencia, el otro puede convertirse en dependiente y dominado, por más que tal dominación pueda resultar subrepticia y permanecer oculta al otro... Frente a ella existe la posibilidad de una asistencia que no salte a ponerse en el lugar del otro, que no quite a éste su cuidado, sino que en cierto modo se le adelante en su poder ser existencial no para quitarle su cuidado, sino precisamente para devolvérselo con propiedad como tal. Esta asistencia o *Fürsorge*, que es esencialmente el cuidado en el modo de la propiedad, es decir, que afecta a la existencia del otro y no a un qué del que el otro se cuida, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y lo libera para él...»⁶

I.3. *Transcendencia y finitud.*

En la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant parte de la idea de libertad y apela a que el hombre no sólo pertenece a un mundo sensible, sino también a la vez a un mundo inteligible, es decir, apela a la transcendencia de la existencia, es decir, a que la existencia es un quedar siempre ya más allá de sí misma, para explicar «cómo es posible un imperativo categórico».⁷

Para señalar la forma que la idea de libertad y la noción de transcendencia cobran en Heidegger, a las que también Heidegger apela en estas cuestiones como instancia de fundamentación (por así decir), tengo que contentarme con resumir algunos motivos bien conocidos de *Ser y tiempo*, haciendo referencia a sus consecuencias normativas o al tipo de *normativer Entwurf* o proyección normativa o bosquejo normativo que permiten. Esos motivos son para Heidegger una réplica del planteamiento de Kant en la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que lleva por subtítulo «El concepto de libertad es la clave para la autonomía de la voluntad» y que Heidegger considera en varias ocasiones un boceto o un fragmento de analítica de la existencia humana. Pues bien, también en Heidegger la libertad es la clave de la autonomía de la voluntad.

Pues efectivamente, la existencia es, según Heidegger, un «poder-ser», para el que en su ser se trata de ese su mismo poder-ser. La existencia, por tanto, es en sí un fin, que se comporta respecto sí mismo, que tiene que elegirse entre sus

⁶ *Ibid.*, § 26, pp. 122 y s.

⁷ I. Kant, *Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A 110.

diversas posibilidades fácticas, y que siempre se ha elegido ya. La existencia es aquello como lo que se ha elegido, en su consistir fácticamente en tal tener que elegirse. Y porque la existencia es un comportarse respecto a sí misma, es decir, un haberse acerca de sí misma, la existencia es también el no-ser de las posibilidades no elegidas. De cabo a rabo, por así decir, la existencia viene atravesada por este carácter de No de la libertad.

Por tanto, la existencia consiste también en un comportarse o en un haberse acerca de su propio No-ser. Y ello implica que la existencia es esencialmente también un comportarse asimismo acerca de su propio también-poder-no-ser, acerca de su haber-pasado, acerca de su se-acabó, acerca de su muerte. Pero en este haberse respecto a su no-ser, una Nada en que también la existencia consiste, la existencia ha ido siempre también más allá de sí misma, la existencia consiste en tal enigmaticidad de sí misma, lo cual quiere decir: en la enigmaticidad del quedar más allá de sí misma, del que en última instancia, también en Kant, en la mencionada tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (platónica en el sentido de los diálogos *Fedón*, *Banquete* y *Fedro* de Platón), brota la libertad con su carácter abismático: «Es manteniéndose dentro de la nada como la existencia está ya de antemano más allá del ente en conjunto; si la existencia no fuese transcendente en el fondo de su ser, es decir, si no se mantuviese dentro de la nada, entonces tampoco se habría comportaría respecto al ente ni por tanto tampoco se habría acerca de sí misma. Sin la originaria patencia de la nada ni hay sí-mismo ni hay libertad...».⁸

Y por otra parte, como ya hemos visto, para Heidegger esta posibilidad del poder-también-no-ser, en la que la existencia básicamente consiste, es la posibilidad en la que la existencia es insustituible, es decir, la posibilidad que absolutamente la individualiza y la aísla, y que ya no puede resolverse en comunicación, es la posibilidad en la que el ente que somos comunica en soledad con su propio enigma, con un constitutivo no-en-casa, del que la existencia propiamente no querría saber nada. Y así la existencia es siempre para sí misma una llamada (conciencia *moral*, pero también *honestas iuridica* en el sentido de Kant), una llamada de retorno a lo que la existencia propiamente es, a asumirse a sí misma en su radical finitud: Sé como el fin en sí que tú propiamente eres, no te conviertas ni para ti ni para los demás en simple medio, sé para ellos siempre también el fin individuado y aislado que tú siempre también propiamente eres. El proyectarse respecto a esta extrema posibilidad de sí misma, a la que la existencia se llama, es el advenir propiamente dicho de la existencia, en el que la existencia tiene la medida de su propiedad y de su bien, pues en ella tiene la medida de su esencia, como vamos a ver. La exigencia normativa que resulta de tal proyectarse

⁸ M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?» (1929), en *Wegmarken*, Frankfurt, 1978, p. 114.

podría formularse así recurriendo a una conocida fórmula de Kant: «No te conviertas para los demás en simple medio, sé también para ellos a la vez un fin».⁹

O expresando lo mismo de otra forma: precisamente al proyectarse sobre su poder-ser extremo, más suyo e irreferencial retorna la existencia a su ser-en-el-mundo también como conser, «se ve lanzada la existencia a su conser con los otros en el asistirlo y en el andar con ellos». Pues aquello con lo que me encuentro, al tener que comportarme respecto a ello como de mí, también en el sentido de serlo con propiedad, es decir, también en el sentido de ser yo con propiedad esa existencia mía, es siempre un conser; es decir, aquello respecto a lo que se comporta la existencia también desde su momento de irreferencialidad, es decir, también desde el cómo en el que la existencia propiamente consiste, es también esencialmente un conser. La existencia es, por tanto, también y esencialmente comunicación, pues el conser viene definido y determinado por el lenguaje y la conversación. Pero también como conser es la existencia un poder ser (un co-poder-ser), para el que se trata de ese su co-poder-ser, en cada caso mío y que esencialmente se comporta respecto a su también-no-co-poder-ser, o a su co-poder-ser de otra manera. Conser significa, por tanto, esencialmente un poder-decir-que-sí-o-que-no y un poder asentir o no asentir. Es decir, «el sujeto de todos los fines es cada ser racional como un fin en sí» en tanto que la existencia es conser-unos-con-otros, como hemos oído también decir a Kant más arriba. Sin el ejercicio de esta «libertad comunicativa», como diría Habermas, no puede, por tanto, pensarse en una articulación del ser-unos-con-otros, que sea normativamente admisible, es decir, que sea racionalmente admisible en sentido práctico. Pero tanto la «libertad subjetiva» como la «libertad comunicativa», sin diferencia, pues se trata de la misma libertad, provienen del mismo carácter de No de la libertad, de la misma transcendencia de la existencia, por la que la existencia no puede considerarse sino como un fin en sí.

En resumen, una y otra vez, en las referencias que Heidegger hace a Kant cuando entra en estas cuestiones, Heidegger da por obvio que, por su parte, el tratamiento de estas cuestiones sólo representa una elaboración de los conceptos básicos que subyacen en la teoría ética de Kant en la versión que dicha teoría recibe en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuya tercera parte Heidegger considera un boceto o un fragmento de una analítica de la existencia humana. Heidegger da por obvio que lo que él propiamente está haciendo (y desde luego con la intención de plantear en términos adecuados la cuestión de en qué sentido el hombre es un ente que se caracteriza por una comprensión del ser, es decir, que se caracteriza por la función apofántica, por hablar, por tanto no con el fin de desarrollar una teoría ética) es sacar a la luz y elaborar elementos

⁹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, A 43 (*Werkausgabe*, VIII, W. Weischedel, Frankfurt, 1978, p. 344).

subyacentes o semiexpresos en lo que dice Kant, que éste habría analizado en el sentido en que lo hace Heidegger si hubiera podido contar con los medios conceptuales de una analítica de la existencia humana, tal como Heidegger logra al menos plantearla en *Ser y tiempo*. En suma, *Ser y tiempo* contiene lo que, a mi juicio, es la mejor revisión de las bases de la ética kantiana con que podemos contar. Ésta es la tesis que yo quería formular de entrada. Pero no sólo es eso, como vamos a pasar a ver, sino que en la obra de Heidegger de esos años se contiene además la mejor revisión acerca de cómo esas bases se relacionan con las bases de la ética de Aristóteles y de Hegel.

II. LA VERSIÓN ARISTOTÉLICA DE LOS CONCEPTOS ÉTICOS BÁSICOS DE KANT, O VICEVERSA

Acerca del *cómo* que representa el adelantarse la existencia respecto de la muerte, acerca de la existencia como un fin en sí, etcétera, habla también Heidegger en un contexto distinto, y con conceptos en apariencia completamente diferentes, tomados de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

En un pasaje de su curso *Platón: El sofista* del primer semestre del curso 1924-1925 Heidegger explica la contraposición que en el libro sexto de su ética establece Aristóteles entre *techne* y *phronesis*, poniendo en conexión la noción aristotélica de *phronesis* con la idea de la existencia como un *cómo* y con la idea de la existencia como un fin en sí.

El pasaje empieza diciendo: «La *techne* deliberaría: “Si lo que se quiere que ocurra es esto, si lo tiene que conseguirse es esto, entonces habrán de hacerse tales o cuales cosas”. Pero la *phronesis* es distinta de la *techne*, pues en la *techne to praktón* (lo que hay que hacer) es un telos que es *pará* (externo). Cosa distinta es lo que sucede con el telos de la *phronesis*. Ésta es: *hexis alethés meta logou praktiké peri ta anthropoi agathá* (1140 b 5), esto es, “aquel haberse de la existencia humana, tal que ésta llega a cobrar claridad acerca de sí misma como fin...”».¹⁰

Ya esta última observación (o si se quiere: ya esta sorprendente traducción) indica que la idea de existencia en tanto que un *cómo*, que, en el texto del artículo «El concepto de tiempo», que he citado al principio, Heidegger refiere al principio fundamental de la ética de Kant, quizá va a ser aquí interpretada en el sentido del concepto aristotélico de *phronesis*. Y ello le resulta a Heidegger bien fácil: le basta con interpretar el bien del hombre *adverbialiter* como un *eu*, referido al encontrarse la existencia como siendo ella de por sí y para sí un fin, de modo

¹⁰ M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA, II, 19, Frankfurt, 1992, p. 50.

que el quedar la existencia referida a él (a su bien) en la conducta sólo puede tener la forma de un *cómo* de la conducta. Es *eudaimon* aquella existencia, aquella praxis, que siendo para sí y en sí un fin, se tiene a sí con propiedad como lo que ella es. Ni que decir tiene que Heidegger traduce praxis (aquella actividad, aquella forma de haberse que no tiene el fin fuera de sí, sino que es para sí y en sí un fin) traduce praxis, digo, por *Dasein*, por existencia.

Así pues, en lo que se refiere a conceptos básicos, y eso es lo que va a ocurrir enseguida, como veremos, Heidegger establece aquí una equivalencia entre la filosofía moral de Aristóteles y la de Kant.

Y así, en el pasaje de *Platón: El sofista* que he empezado a citar, Heidegger prosigue diciendo: «El telos de la phronesis no es un pros ti y no es un heneka tinos; es el anthropos mismo, auté he eupraxía telos (1140, b7), es decir, el correcto ser del hombre es aquí el telos. Pero el ser del hombre es zoe praktiké meta logou. Por tanto, el telos de la phronesis es un telos haplos, es decir, un hou heneka, un fin, que ya no se ordena a otro fin. Pero en cuanto que la existencia se viene abierta a sí misma, es decir, en cuanto que ella queda para sí al descubierto como tal fin, viene ya predefinido aquello de lo que últimamente en ella se trata y de aquello de lo que hay que cuidar y a lo que hay que proveer. Y así con la idea de la existencia como un fin queda captada de un golpe la arché de la deliberación de la phronesis. Pues los archai en el terreno de lo práctico, el fin, es eso práctico mismo, la praxis misma (1140 b16 s.). Estos archai son la existencia misma ... La existencia es el principio, la arché de la deliberación de la phronesis. Y lo que la phronesis delibera no es aquello en lo que una práctica tendría su término. Pues un resultado, o el resultado, no es constitutivo par el ser de la acción. Sino que lo que la phronesis delibera es simplemente el *eu*, el *cómo*...».¹¹

Queda, pues, claro que la idea del ser-en-el-mundo como un por-mor-de-lo-que, es decir, como siendo un fin en sí, proviene también directamente de la conceptualización básica de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, es decir, proviene de la idea aristotélica de praxis, o de la idea de existencia (ya he dicho que Heidegger traduce a menudo praxis por existencia) como un ente que es por mor de sí mismo, que da consigo como consistiendo en un fin en sí. Ahora bien, más arriba hemos visto (en el texto que he citado del curso de 1927 sobre *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*) que Heidegger pone en relación este concepto de la existencia como un por-mor-de-lo-que con el concepto de Kant del hombre como un fin en sí. Así pues, resultaría que Aristóteles y Kant estarían diciendo en el fondo lo mismo, y también en la forma.

¹¹ *Ibid.*, pp. 50 y s.

El pasaje de Heidegger que estoy citando, prosigue: «En cuanto que el hombre mismo es objeto del *aletheuein* de la *phronesis*, con el hombre tiene que estar ocurriendo que él de entrada se es oculto, que él no se ve a sí mismo, de manera que propiamente tiene necesidad de un *a-letheuein*, a fin de volverse transparente a sí mismo ... Pues no es algo que suceda de suyo el que la existencia se venga abierta a sí misma en lo que propiamente define su ser. La *aletheia* respecto a sí mismo es, por tanto, algo que también aquí hay que ganarse una y otra vez ... La *phronesis* no es, por tanto, algo que se produzca de por sí, sino una tarea que hay que emprender y asumir en una *proairesis*. En la *proairesis* muéstrase de una señalada manera el sentido del *aletheuein*, del poner al descubierto algo que está oculto ... La *phronesis* es una *héxis* del *aletheuein*; un haberse, un posicionarse, un haberse respecto a sí de la existencia humana, tal que en él yo dispongo o paso a disponer de transparencia respecto de mí mismo...». ¹²

Y sigue: «La *phronesis* es por su propio sentido *stochastiké*, tiene una orientación fija, va a la meta, va al grano, a acertar consigo ... en la *phrónesis* no hay un más o un menos; no hay un “tanto lo uno como lo otro” como en la *techne*, sino sólo la seriedad de la decisión definida y determinada; el acertarse o el errarse. En cuanto que la *phronesis* es *stochastiké* no tiene posibilidad de ser más perfecta. Por tanto, la *phronesis* no tiene *areté* (en contraposición con la *techne*) sino que ella misma es *areté*. Y el carácter de ser de la *areté* es la *teleiosis*, la *perfectio*; la *areté* constituye el quedar acabado algo, hace que algo quede acabado y consumado». ¹³

Y un último punto: «... el poder-ser-olvidado es una posibilidad específica de aquel *aletheuein* que tiene el carácter del *theorein*... Muéstrase esto en que puedo experimentar, notar, aprender aquello que ya he experimentado, aprendido, notado, mientras que la *phrónesis* cada vez es nueva. Así que respeto de la *phronesis*, no hay *lethe* alguna (1140 b28). En el caso de la *phronesis* no hay la posibilidad de caída que representa el olvidar. Ciertamente, la explicación que en relación con esto da Aristóteles es muy sucinta. Pero por el contexto, queda claro que no es ir demasiado lejos en la interpretación si decimos que Aristóteles se topa aquí con el fenómeno de la conciencia moral. La *phronesis* no es otra cosa que la conciencia moral puesta en movimiento, que hace transparente a una acción. A la conciencia no se la puede olvidar. Ciertamente, aquello que la conciencia pone al descubierto, puede quedar distorsionado por el placer y el dolor, es decir, puede quedar distorsionado por las pasiones y volverse inefectivo. Pero la conciencia vuelve a hacer acto de presencia una y otra vez...». ¹⁴

¹² *Ibid.*, pp. 51 y s.

¹³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

De este modo, a través finalmente de la idea de conciencia moral, las nociones aristotélicas de *phronesis* y *proairesis* y la idea aristotélica de *areté* en general, por un lado, y la idea de existencia en su propiedad en tanto que un *cómo*, en tanto que aquel haberse de la existencia, en la que ésta propiamente consiste y en el que propiamente se tiene a sí misma como el fin en sí que ella es, haberse al que la existencia se llama una y otra vez desde el posible autoolvido de sí misma, quedan considerados por Heidegger como planteamientos idénticos.

No le voy a dar más vueltas. De las consideraciones que he hecho hasta aquí, creo que puede sacarse la conclusión de que Heidegger, cuando apunta a lo que podría ser una ética, o a algo así como una teoría ética o como un bosquejo de una teoría ética en la perspectiva de *Ser y tiempo*, no solamente recurre al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sino que además lo hace de forma que reduce los conceptos de Kant a conceptos aristotélicos, o a la inversa: lo hace de forma que entiende los conceptos fundamentales de la ética de Aristóteles en el sentido de una interpretación kantiana de Aristóteles (de una interpretación que en el pensamiento moral de los últimos decenios se suele entender que es trivialmente imposible), o mejor: lo hace de forma que traduce y entiende tanto a Aristóteles como a Kant con ayuda de una concepción cuya construcción Heidegger tenía en marcha; y por cierto, de modo que a su vez esa nueva concepción hay que considerarla proviniendo tanto de Aristóteles como de Kant. Y el caso es que en todo ello (una y otra vez, insistentemente y como cosa obvia) el planteamiento de Kant es interpretado como equivalente al de Aristóteles, como diciendo ambos una y la misma cosa, por lo menos en lo que concierne a lo fundamental y básico, por lo menos en lo que concierne a la consideración de la estructura más básica de lo ético.

Y la verdad es que pensándolo bien, ¿por qué habría de haber diferencia alguna entre ambos si la praxis es la forma de acción que se tiene a sí misma por fin, que se encuentra consistiendo en un fin en sí; si la existencia (conforme a los análisis de *Ser y tiempo*) es praxis, es decir, si es finalmente un por-mor-de-lo-que; si (también conforme a los análisis de *Ser y tiempo*) es un haberse, un *cómo*; y si en su propiedad, se trata de un *cómo* que puede quererse a sí mismo como ley universal? ¿No es entonces Kant una especie de Aristóteles universalizado o «abstractizado» en términos de *Ser y tiempo*? Sí, pero en todo caso habrá de quedar en pie que, por así decir, el hombre antiguo no se es él su sustancia, sino que él es accidente de su praxis tal como ésta se organiza en la ciudad.

III. UNA ULTERIOR COMPLICACIÓN: LA IDEA DE ETICIDAD DE HEGEL COMO UNA REFORMULACIÓN DEL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE PRAXIS

Precisamente por eso conviene añadir a lo dicho una ulterior complicación conceptual. Como es de sobra sabido, en su «Filosofía del derecho» Hegel da una definición y una explicación de «eticidad», que procede directamente del concepto aristotélico de praxis, es decir, que está calcada de Aristóteles.

En esa definición y explicación de la eticidad básicamente se repiten la idea de existencia como ser en el mundo y de la existencia como fin en sí; incluso es posible que el concepto de ser-en-el-mundo de Heidegger tenga que ver con el concepto de eticidad de Hegel; pero esto no tendría más importancia. Además, en esta definición y explicación trasparece también, a través de la noción de «bien», la polémica con Kant a propósito de la estructura de lo ético.

«La eticidad», dice Hegel, «es la idea de libertad, como el bien viviente, que tiene en la autoconciencia su querer y por medio de su acción tiene su realidad, al igual que ésta (la autoconciencia) tiene en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor; es el concepto de libertad convertido en un mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia...»¹⁵

Y prosigue Hegel dando las siguientes explicaciones: «Lo ético objetivo que pasa a ocupar el lugar del bien abstracto es la sustancia concreta a través de la subjetividad como forma infinita, la cual sustancia es de por sí necesaria y tiene una consistencia que queda por encima de la opinión y del capricho subjetivo, son las leyes e instituciones que son de por sí... Por tanto, (lo ético objetivo) es de esta forma la libertad o la voluntad, que es en y por sí como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos y que tienen en éstos como accidentes de los poderes éticos su representación, su forma fenoménica y su libertad. Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y sus poderes, representan, por una lado, en cuanto objeto, la circunstancia de que son, de que existen, y ello en el sentido supremo de autonomía, y tienen un poder y una autoridad absoluta e infinitamente más sólida que la de la naturaleza... Pero por otra parte no le son al sujeto algo extraño, pues está acerca de ellas el testimonio del espíritu de que constituyen el propio ser del sujeto...».¹⁶ Retengamos esa idea de la subjetividad como la forma infinita de lo ético objetivo (es decir, como lo Negativo absoluto de lo Positivo absoluto), que no nos va abandonar ya en lo que sigue.

¹⁵ W. G. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 142, H. Reichelt, Frankfurt, 1872, p. 143.

¹⁶ *Ibid.*, §§ 143 y ss.

Y antes de seguir adelante, conviene *primero* llamar la atención sobre lo bien subrayado que queda en este concepto de eticidad el encontrarse la existencia (en tanto que acción y praxis) como consistiendo en un fin en sí, como un fin que ya no se subordina a otro, como un fin que es ella, pero que a la vez queda por encima de ella: por tanto, no como un fin que sea el fin de ella, sino como el fin en sí que ella es. *Segundo*, está claro que este concepto no es sino una reformulación y una «reflexivización» del concepto aristotélico de praxis (como una acción, repito, que tiene en sí su fin), es decir, el concepto aristotélico de la acción libre en el sentido también de la acción del libre, de la acción del *eleutherós*. Y *finalmente*, en esta «reflexivización» aparece también en una posición preeminente la idea de la *ousía*, de la esencia como *hou heneka*, como *causa finalis*, cosa que, como es de sobra sabido, queda algo lejos de lo que es la argumentación de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

Y dicho sea de paso, yo creo (y acabaremos viéndolo) que para entender a Heidegger en lo que respecta a sus discusiones con Aristóteles, Kant y Hegel, también en lo que se refiere a ética, no hay que perder de vista que el concepto de Heidegger de temporalidad original no hace sino recoger lo que son los éxtasis, o las *extaseis*, implicados o implicadas por la noción aristotélica de *ousía*. El proceso de la esencia en Aristóteles es un venir la cosa a lo que ella ya de verdad siempre era, haciendo así presente o siendo así presente, un *gewesende gegenwärtigende Zukunft*, un advenir «sidente» (que vuelve sido, o que hace sido) haciendo presente. (El término alemán *gewesende*, que es un término inventado por Heidegger, es como si al participio pasado «sido», *gewesen*, lo convirtiéramos en un participio de presente «sidente»: el futuro de la esencia es un venir algo a lo que ese algo ya siempre era, es lo que acaba convirtiendo a algo en lo que ese algo ya siempre era. El advenir es «sidente». Pero no puedo aquí detenerme en esto.)

Voy a sacar conclusiones de las anteriores citas de Hegel y a complicar las cosas. Desde el punto de vista de *Ser y tiempo*, tal como hemos visto, pueden equipararse los conceptos éticos básicos de Aristóteles y de Kant; es decir, pueden equipararse el concepto de praxis por un lado, y por otro el concepto de la existencia como un fin en sí; ambos significan lo mismo. Por tanto, desde el punto de vista de *Ser y tiempo*, el concepto de eticidad de Hegel, si es verdad que está calcado del de praxis de Aristóteles, tiene que ser a su vez el mismo concepto que el concepto de Kant del hombre como un fin en sí. Y esto a su vez tiene que significar que el principio básico de la moralidad de Kant y la estructura básica de lo ético en Hegel, es decir, el concepto de eticidad de Hegel, tienen que revelarse como uno y el mismo, y eso pese a la aguda contraposición que en su «Filosofía del derecho» el propio Hegel establece entre moralidad y eticidad.

El contexto de igualdades es muy sencillo (y merece la pena ver qué se oculta tras él): en lo que a ética se refiere, Aristóteles es (según Heidegger) igual a Kant, Aristóteles es (según la opinión general) igual a Hegel (o Hegel un Aristóteles «theorificado» en términos en los que Aristóteles no creyó poder teorificar el ámbito de la acción, el ámbito de lo que también puede ser de otro modo); por tanto, Kant (si tiene razón Heidegger) tiene que ser igual a Hegel (en lo que respecta a los conceptos básicos y al principio básico de lo ético).

En todo caso, en la medida en que Hegel entendió su propia posición como contrapuesta a la de Kant, resulta que, si las igualdades que acabo de establecer tienen sentido, el problema tiene que radicar en un sitio distinto que en la estructura básica de esas posiciones éticas contrapuestas; debe tratarse de otra cosa, que convierta a esa contraposición en dos interpretaciones distintas de exactamente una misma estructura. La contraposición entre moralidad y eticidad no sería, pues el problema, sino sólo una consecuencia, quizá la consecuencia más importante del problema propiamente dicho. (Y a mí me va por la cabeza que el problema propiamente dicho quizá radique en la distinta manera en que interpretan Hegel y Heidegger la relación entre *ousía* y tiempo. Pero ya veremos.)

III.1. *Sobre la forma de proseguir*

El análisis de este curioso contexto de igualdades (Aristóteles = Kant, Aristóteles = Hegel, por tanto Kant = Hegel), en lo que se refiere a si se tiene en pie o no, no tiene por qué ser difícil. Del análisis del adelantarse respecto de la muerte, del *Vorlaufen zum Tode*, es decir, del análisis de la «estructura de emplazamiento» de la existencia (la expresión es de Zubiri), nos hemos visto llevados de la mano de Heidegger a las posiciones kantianas en teoría ética, o por lo menos hemos llegado a la conclusión de que ese tránsito tenía un buen sentido, o que no era aberrante.

Lo único que necesitamos en este punto (tomando, naturalmente, toda clase de cautelas) es ver qué aspecto cobra dicho adelantarse respecto a la muerte en Aristóteles y en Hegel, para poder examinar de esa forma tanto la relación entre Hegel y Aristóteles por un lado, como la relación entre ambos y Kant por otro, cuando se ve a ambos, y a Kant junto a ellos, desde el punto de vista de Heidegger. Y ya he recordado que es a partir del análisis del adelantarse respecto a la muerte como Heidegger introduce el concepto de tiempo original que antes he puesto en relación con el concepto aristotélico de esencia.

Pues bien, el *Vorlaufen zum Tode* es un tema expreso tanto en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, como también en «Sobre las formas científicas de tratar el

derecho natural...» (1802) de Hegel y en la «Filosofía del derecho» de Hegel (por referirme sólo a dos textos bien importantes de éste), no menos que en Heidegger. En ambos, al igual que en Heidegger, el *Vorlaufen in den Tod* representa, si no un momento esencial de la definición de la libertad, sí en último término una condición de *pases aretés*, de la virtud toda.

III.2. *El adelantarse respecto a la muerte en Aristóteles*

A mí me parece que los análisis del primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo* («El posible quedar-completa la existencia y el ser respecto a la muerte») dependen sin duda de G. Simmel.¹⁷ Pero yo estaría por decir que la idea del adelantarse respecto a la muerte, como aquella posibilidad última de la existencia que al lanzar a ésta contra su *péras*, contra su límite, la circunscribe, es decir, la delimita en su esencia, es decir, la muestra y deja patente para ella en lo que ella propiamente es, está tomada también muy básicamente del libro tercero de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

El curso de Heidegger de 1924 *Sobre los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* versa sobre el libro quinto de la Metafísica de Aristóteles, visto básicamente desde la Retórica, desde el *Organon*, desde la *Ética a Nicómaco* y desde los tratados biológicos de Aristóteles. En ese curso, al analizar el concepto de *péras* (límite) de ese libro quinto, como el límite que circunscribe el aspecto que algo ofrece, que determina, por tanto, ese aspecto, es decir, que determina el *eidos* de una cosa, es decir, que determina lo que una cosa es, aquello como lo que una cosa se muestra siendo, Heidegger no deja de manifestar cierta fascinación por este concepto, ni tampoco de suscitarla, y en todo caso en ese curso ocupa un lugar central la cuestión de la relación del concepto de *péras* con el de *eidos* y el de esencia.

En un momento de ese curso Heidegger empieza tomando en consideración la idea de Aristóteles en el capítulo decimosexto de ese libro quinto de la Metafísica¹⁸ y del libro tercero de la *Ética a Nicómaco* de que el *péras* de la existencia, por tanto, aquello que define a la existencia en su esencia, en su *eidos*, en el aspecto que (haciéndose patente dentro de la existencia) la existencia ofrece, es la muerte; pero Heidegger se enfada y más bien se ríe de ello, se ríe de esa su ocurrencia, por más que un Homero o un Píndaro, para referirse a los hombres, hablasen de «los mortales». Llamativamente, en los capítulos XVI al XVIII del libro quinto de la Metafísica de Aristóteles quedan puestos en relación los

¹⁷ G. Simmel, *Rembrandt* (1914), Frankfurt, 1960; Simmel, G., *Lebensanschauung*, Berlín, 1918.

¹⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, 1021 b 28-30.

conceptos de *téleion* (*perfectum*, acabado, completo *ganz-seiend*); de *péras* (*terminus*, fin); y de *to hou héneka* (*cuius causa*), cayendo también la *ousía* bajo ese concepto de *causa finalis*.

Pues bien, pese a que, como digo, en este curso Heidegger más bien ironiza sobre esa su ocurrencia, resulta que tanto en «El concepto de tiempo» de julio de 1924 (por tanto, muy poco tiempo después de sus comentarios en clase) como en *Ser y tiempo* es precisamente en esos términos, es en términos de esa ocurrencia, como la cuestión queda tajantemente planteada. Pues Heidegger se pregunta cuándo está entero, cuándo se deja ver en su preciso aspecto, cuando se muestra circunscrito en su esencia un ente que consiste en poder-ser, en haberse respecto a sí y a las cosas. Y la respuesta es que ello sólo ocurre en el estar ese ente internamente referido a la posibilidad de no ser y que, por tanto, es esta interna posibilidad la que lo define en su esencia. Pues el ente que consiste en poder-ser, mientras es, siempre puede-ser, y nunca está completo; y cuando ya no es, no es que esté completo, sino que no lo hay. Por tanto, la única posibilidad de que el análisis no lo yerre en su esencia, es la de entenderlo referido a la básica posibilidad (al básico poder-ser) de también poder no ser (a la cual ese ente se encuentra radicalmente referido y con la cual, ese ente, como consistiendo en ella, se amenaza a sí mismo de raíz). Es precisamente en este aspecto, es decir, en el aspecto de que la existencia es un ente que se comporta acerca de su propio *péras*, en el aspecto de que se comporta respecto a sí misma hasta el fin (hasta su poder-ser-toda-entera, hasta su no haber ya más existencia), de que se comporta respecto a su también-poder-ya-no-ser como posibilidad última suya, como en *Ser y tiempo* la existencia se revela como tiempo y precisamente como la temporalidad original; pero dejemos de nuevo esto.

Y es desde su estar referida a su también-poder-no-ser desde donde la existencia aparece dentro de sí como libre, es decir, como referida también al No de cualquier posibilidad; esto es, es en su estar referida a su también-poder-no-ser, como la existencia aparece precisamente en su necesidad de escogerse, de haber-de-ser, de darse forma o aspecto, y de consistir en un estar llamada o en un llamarse al adecuado cómo de ese comportarse respecto a sí (que es lo que Heidegger interpreta en términos del imperativo moral de Kant).

En el libro tercero de la *Ética a Nicómaco* habla Aristóteles de la *andreía*, es decir, de una *hexis* (y por cierto de una excelente forma de estar posicionada la existencia respecto de su propio ser, de un quedar resuelta y en claro la existencia acerca de su consistir en un haberse respecto de sus ultimidades), que lleva al valiente o puede llevarlo a encontrar su *perfectio*, su consumación, su *teleiosis* en la muerte, en esa posibilidad de sí mismo que es la extrema y última, pues ya no hay otra después. El valiente (o la valiente) afronta la posibilidad última

de la existencia, en la que ésta queda más allá de sí, sin escurrir el bulto ante esa amenaza que la existencia comporta para sí, sino haciéndole frente y escogiéndola cuando hay que hacerlo, prefiriéndola a asegurar el seguir viviendo; la valentía es la resolución de la existencia en el adelantarse respecto de la muerte, cuando la existencia lo tiene que hacer, para el que la existencia se llama a sí misma. Por lo demás, la valentía es la primera *areté* que Aristóteles toma en consideración.

No puedo entrar aquí en todos los temas y motivos del pasaje del libro tercero de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles sobre la *andreía* o valentía o resolución; me voy a limitar a reseñar el motivo final: «La *andreía* se refiere a la confianza y al miedo, pero no a ambos de la misma manera, sino más bien a las cosas que inspiran miedo, sobre todo a la muerte. Es valiente el que ante éstas se muestra atarachós, es decir, haciéndoles frente, y se porta hōs dei, es decir, como es debido... Así pues, si con la *andreía* ocurre algo parecido (a lo que ocurre con los certámenes atléticos), las heridas y la muerte serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero los soportará hōti kalón, porque es hermoso, y es vergonzoso el no hacerlo. Y cuanto más posea la *areté* entera y más eudaimon sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así la vida es más preciosa que para nadie (málista zen axion), y un hombre así será consciente de privarse de los mejores bienes y esto es penoso. Pero no por eso será menos valiente, sino más, porque preferirá en la guerra to kalon antes que aquello...».¹⁹

Por tanto es en la debida referencia al fin, o en el *debido* posicionamiento respecto del fin donde la *areté* entera, donde toda la *areté*, tiene su consumación o su condición o puede al menos que haya de tenerla. Ahora bien, en la determinación de ese «debido» el razonamiento de Aristóteles se mueve en una peculiar circularidad. Ese «debido» es lo que el valiente sabe, y lo que todo *eleutherós* sabe, en cuanto que todo *eleutherós*, todo libre (aun sin saber en definitiva de dónde viene ello) sabe cuándo está ante un valiente, y cuándo está ante el comportamiento temerario de un inconsciente o y cuándo está ante un cobarde.

Es Hegel quien rompe esa circularidad por vía de elevarla al nivel (como él dice) de la «reflexión absoluta», de la absoluta claridad sobre sí. Y lo hace vinculando conceptualmente entre sí el concepto de *eleuthería*, de libertad, de *Freiheit* en sentido moderno, y el concepto de *andreía*, como no podía ser de otra manera.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1117 a.

Ni que decir tiene que Hegel depende en todo ello directamente de Aristóteles. Pero depende también de Kant, para quien el ser libre en el sentido de saberse, de llegar a cobrar completa claridad sobre sí, de tenerse uno presente en lo que de verdad es (es decir, la relación propiamente dicha con uno mismo, la relación consigo en el modo de la propiedad, o sea, la *Entschlossenheit*) tiene también por base un *aude*, un *habe Mut*, un «ten valor». *Sapere aude*, reza la máxima más básica de la Ilustración. Pues para Kant, la no-ilustración tiene que ver con un no-atreverse a saber hasta el final. Y también el imperativo «No te dejes tratar sólo como un medio, hazte siempre valer como siendo también un fin en sí», exige tener valor como virtud moral básica. Pero pasemos a la cuestión de la *andreía* en Hegel.

IV. EL ADELANTARSE RESPECTO A LA MUERTE EN HEGEL

IV.1. *La valentía o resolución en Hegel*

En un sentido muy básico la *andreía* se convierte en Hegel en la primera *areté*. En Hegel no ocurre ya como en Aristóteles, en quien el que la *andreía* venga en primer lugar entre las *aretai* parece (diría yo) algo más bien accidental, o al menos Aristóteles no dice que el tomar la *andreía* en consideración en primer lugar, tenga para él ningún significado sistemático. En Hegel no es así.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel define la virtud, *die Tugend*, como «la subjetividad que se ve traspasada y embebida por la vida ética ... En relación con la objetividad sustancial y por referencia a ella, en relación con el todo de la realidad ética y por referencia a él, la virtud, en tanto que un estar embebido en ella, es un obrar consciente por esa realidad y la capacidad de sacrificarse por ella».²⁰ He aquí, pues, la *andreía*.

Más arriba hemos visto que «la eticidad es la idea de libertad que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y por medio de su actuación realidad...». Pues bien, la virtud como una señalada forma de obrar intencional expresamente referida a la razón que asiste a un todo que para el hombre moderno no puede consistir, como veremos, sino en la organización de su propia y (en definitiva) irreferencial libertad, tiene por culminación o por supuesto la *andreía*, la resolución, como aquella forma de mentalidad, tan embebida por la vida sustancial misma, que en ella acaba traspasando la estructura misma de aquella vida sustancial. La *andreía* es, por tanto, aquella habitud ética, aquella *ethische Gesinnung*, embebida por la estructura de la vida sustancial misma.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg (Felix Meiner) 1959, § 516.

IV.2. *La libertad como lo Negativo absoluto*

Para ver de qué estamos hablando (pues no está claro), vamos a proceder por pasos. En su tratado «Sobre las formas científicas de tratar el derecho natural...», en un pasaje en donde se critica el principio general del derecho de Kant, Hegel pone en relación los conceptos de libertad y *andreira*. Aquí, naturalmente, he de limitarme a hacer un resumen de las explicaciones de Hegel.

Hegel empieza apelando a una idea muy elemental de libertad de arbitrio, de libre albedrío, que conviene tener presente para entender su razonamiento, el cual no resulta nada fácil si se olvida esa determinación tan elemental, pues ese razonamiento consiste todo él en un hacer variaciones sobre esa determinación: una acción es libre cuando se actúa de forma que podría también No haberse actuado. El ser libre consiste, por tanto, en comportarse respecto a ese *No*, en el que consiste el cómo de la acción libre o que está en la base del ser libre la acción libre. Es decir, el ser libre consiste en comportarse tanto respecto al *No* de la posibilidad no elegida, de la posibilidad que se ha rechazado, como respecto al *No* de también-haber-podido-*No*-elegir la posibilidad elegida, respondiendo por tanto de esa elección, responsabilizándose de ella, pagando por ella, etcétera. Pero si nos fijamos bien, esto último quiere decir que ser libre significa estar por encima de ambas posibilidades. Y si de nuevo nos fijamos bien, esto significa a su vez que ser libre es estar por encima de cualquier posibilidad, que ser libre es comportarse respecto al *No* de cualquier posibilidad, de cualquier determinación. Pues bien, esto —dice Hegel— en su fenómeno, es decir, cuando ello se hace patente de verdad, es la muerte. Por tanto, ser libre significa comportarse respecto de la posibilidad de también-poder-no-ser, comportarse respecto a la propia muerte. O dicho al revés: sólo un ente que se caracteriza por haber de comportarse respecto a esa posibilidad extrema es libre.

Por tanto, es cuando se proyecta sobre ese su «sería» último cuando la existencia se queda abierta a sí misma de forma entera o completa. De otro modo: conforme a lo dicho, resulta que la existencia se tiene ahí en su «sería» último, del que depende su ser-libre (y por tanto se tiene ella a sí en su concepto último, en su concepto pleno y adecuado, en su «concepto absoluto», en el que también queda, por tanto, suprimida o *aufgehoben* la diferencia respecto a sí, es decir, en el que coincide ella con su concepto, en que se realiza del todo su *ousía*, en la que ella es del todo) precisamente cuando ella se convierte en su no-ser, en lo contradictorio de ella, es decir, cuando se proyecta efectivamente sobre su posibilidad de no ser.

Y así, dice Hegel: «Esta posibilidad de abstraer de determinidades es sin limitación, o más bien hay que decir que no es determinidad alguna que sea

absoluta, pues esto se contradiría directamente a sí mismo; sino que la libertad misma o la infinitud es, ciertamente, lo negativo, pero lo negativo absoluto, y su ser-una-particularidad, es decir, el carácter de particularidad que ello tiene, su *einzeln-sein*, es Einzelheit absoluta asumida en el concepto, infinitud negativamente absoluta, pura libertad. Esto negativamente absoluto, la libertad pura, es en su fenómeno la muerte, y mediante su capacidad de morir es como el sujeto se revela como libre y por encima de toda coerción». ²¹

En tal proyección de la existencia sobre el fin coinciden individualidad absoluta y universalidad del concepto, es decir, individuación absoluta y las bases de la universalidad del concepto, la individuación absoluta (en mi absoluto poder-también-no-ser soy absolutamente insustituible) y la forma misma de la universalidad. Coinciden, pues, individuación absoluta y el quedar más allá de toda particularidad, incluso de la propia.

Por lo demás, ya hemos visto más arriba cómo, conforme a las explicaciones de Heidegger en el artículo « Qu  es metafísica?», es del haberse la existencia respecto al No (pues en este contexto no necesitamos hacer ninguna distinción entre el No y la nada), en el que la existencia acaba comunicando con su propia enigmaticidad, de donde brotan la libertad y el *self*, de donde brota el quedar abiertos a nosotros mismos y a las cosas y por tanto la idea que nos hacemos de ellas y de nosotros. En este punto Hegel y Heidegger son de una misma opinión.

IV.3. *Lo absolutamente Positivo de lo absolutamente Negativo, o materia y forma de lo ético absoluto. La resolución o valentía*

Pero resulta que para Hegel eso Negativo absoluto que es la libertad es el reverso (es la «forma infinita») de lo ético como lo Positivo absoluto.

Veamos. Este «momento de lo negativamente Absoluto o de la infinitud» que constituye a la individualidad pura, es decir, que define la individuación, es también –es lo que hemos oído– «su contrario, la universalidad». Pero ello va a significar para Hegel que esta absoluta negatividad de la libertad «es momento del Absoluto mismo y ello tiene que ser mostrado en la eticidad absoluta ... Como de lo que se trata aquí es de la determinación de las relaciones contenidas aquí, y hay que desarrollar el momento de la infinitud [el de lo negativamente Absoluto], tenemos que presuponer lo Positivo [toda una galana presuposición, pues],

²¹ G. W. F. Hegel, « ber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts...», *Werke*, 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pp. 478 y ss.

consistente en que la totalidad ética no es otra cosa que un pueblo, lo cual se va a ver claro en lo Negativo mismo que aquí estamos considerando, en los siguientes momentos de eso Negativo. En la eticidad absoluta la infinitud o la forma en tanto que lo absolutamente negativo, no es otra cosa que el *bezwingen* [aquel comportarse del ser-libre respecto del No de toda posibilidad] más arriba mencionado asumido en su concepto absoluto, en el que (dicho No) no se refiere a determinidades particulares, sino a la completa realidad y posibilidad de las mismas, a saber: a la vida misma, es decir, la materia es igual a la forma infinita, pero de suerte que lo positivo de la misma es lo absolutamente ético, es la pertenencia a un pueblo, el ser uno con el cual el individuo sólo lo demuestra en lo Negativo, es decir, sólo lo demuestra exponiéndose al peligro de morir. Mediante la absoluta identidad de lo infinito o del lado de la relación con lo positivo, se configuran las totalidades éticas que son los pueblos, se constituyen como individuos y se ponen así como individuos frente a otros pueblos particulares... Esta relación de individualidad con individualidad es un haberse la una respecto a la otra, y, por tanto, es un doble haberse; el uno positivo, el tranquilo estar uno al lado de otro (de dos pueblos) en la paz, y el otro el negativo, el excluirse del uno por el otro o por los otros; y ambas relaciones son absolutamente necesarias. Para la segunda hemos entendido la relación racional que en ello se encierra, como un *bezwingen* asumido en su concepto o como la virtud formal absoluta que es la valentía...».²²

Por más que tengamos aquí otra vez la valentía como «la virtud formal absoluta», la virtud en que trasparece la estructura entera de lo Ético absoluto, que era a lo que yo quería llegar, ello no quiere decir que estas explicaciones de Hegel se entiendan sin más. Pues ni se entiende del todo (o no se entiende sin más) qué significa que la individualidad o particularidad (*Einzelheit*) sea también su contrario, a saber: la universalidad (*Allgemeinheit*), y mucho menos se entiende qué significa que esa universalidad en que la individualidad misma también consiste o acaba consistiendo (como lo contrario de sí y su quedar ella más allá de sí), significa la pertenencia a un pueblo. Por tanto, tenemos que conseguir una mayor claridad acerca de lo absolutamente Positivo de lo absolutamente Negativo, es decir, acerca de la materia o contenido de la subjetividad como forma infinita ésta a la altura del contenido del que es forma infinita. Y lo haremos de hacer con trazos muy gruesos, es decir, sin introducir las finas distinciones hegelianas entre subjetividad, individualidad, particularidad, etcétera.

²² G. W. F. Hegel, «Über die wissenschaftliche Behandlungsarten der Naturrechts...», pp. 480 y s.

IV.4. *La absoluta autoextrañeza del Absoluto*

Vamos a empezar dando un rodeo. A la enigmaticidad de la libertad, a la enigmaticidad del *self*, a la enigmaticidad del quedar la existencia más allá de sí misma, Hegel trató de darle alcance en términos metafísicos, o como dice Kant, en términos ontoteológicos, es decir, en el sentido de lo que Kant llama el «ideal transcendental». Como dice Kant, «toda la tarea del ideal transcendental [y por tanto, de la metafísica como “insoslayable empresa de la razón”] consiste o bien en buscar a la necesidad absoluta un concepto, o en encontrar para el concepto de alguna cosa la necesidad absoluta del mismo. Si se puede lo uno, entonces se puede también lo otro; pues como absolutamente necesario, la razón sólo puede reconocer aquello que es necesario por su propio concepto. Pero ambas cosas trascienden por completo todos los supremos esfuerzos por contentar a nuestro entendimiento en este punto, y también todos los intentos de consolarlo por esa su incapacidad. La absoluta necesidad de la que hemos menester tan imprescindiblemente como portadora de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad no nos produce esa impresión tan vertiginosa sobre el ánimo; pues sólo mide la duración de la cosas, pero no es la portadora de ellas; no puede uno eludir la idea, pero tampoco puede uno soportarla, de que un ser que nos representamos como aquel más grande que lo cual nada puede ya concebirse [Dios], se tuviese que decir a sí mismo: soy de eternidad a eternidad, por encima de mí no hay nada sino aquello que simplemente existe por medio de mi voluntad, pero ¿de dónde vengo yo? Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y la mayor perfección, al igual que la más pequeña, flotan sin apoyo ante una razón especulativa, que sin el menor esfuerzo puede poner entre paréntesis tanto la una como la otra»,²³ y por supuesto también a sí misma, o al menos así lo parece.

Ontoteología significa para Kant «aquella teología transcendental que cree poder conocer la existencia de Dios mediante meros conceptos, sin necesidad de recurrir a ninguna experiencia».²⁴ Su centro es, pues, (o tiene que ser algo así como) el «argumento ontológico en favor de la existencia de Dios», si es que se trata de encontrar para el concepto de alguna cosa la necesidad absoluta del mismo y la razón sólo puede reconocer como absolutamente necesario aquello que es necesario por su propio concepto.

Pero Kant sometió, como es sabido, las bases de ese argumento a una minuciosa crítica, y al final acabó rechazándolo. La ontoteología, la empresa de la razón en este sentido, es, pues, imposible como ciencia, es decir, es imposible como contexto de fundamentación.

²³ I. Kant, *KrV*, A 632.

²⁴ *KrV*, A 632.

Pues bien, Hegel emprende la tarea de entender la negación metafísica de Dios como autonegación de Dios. Y así, repite la empresa que representa la ontoteología, apelando precisamente a la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. La imagen kantiana de un Absoluto que se pone a sí mismo en cuestión como tal absoluto, es, por así decir, el resultado final de la tradición de la ontoteología. Es la ontoteología misma en su culminación. En cierto modo, en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* alcanza, pues, esa tradición su punto culminante.

Conforme a la religión cristiana, el Absoluto se niega a sí mismo en su Hijo en el hombre-Dios sufriente. Y así el hombre-Dios queda en el lugar del Dios abstracto. El hombre moderno que se ha descubierto como *res cogitans*, como la infinita forma del pensamiento, que queda allende todo y que se tiene y quiere a sí misma por contenido, acaba entendiéndose a sí mismo en la Dialéctica trascendental (es como lo ve Hegel) como la negación de lo absoluto desde lo absoluto mismo del pensamiento que tiene que presuponerse a sí mismo incluso en su suponerse no siendo, incluso en su suponerse nada, y que, incluso en su negarse, trasparece para sí como lo incondicionado y eterno, como lo idéntico a sí en su absoluta extrañeza, como identidad (ya sin condiciones) de la identidad y de la no identidad.

Y así, conforme a esta revelación religiosa traída de esta manera a concepto, resulta que Dios ya no es para el hombre ningún más allá que el hombre no sea, resulta que Dios es el más allá del horizonte de lo humano, que acaba dándose cobro en hombre. O lo que es lo mismo (y así lo vio Feuerbach dependiendo de Hegel): resulta que el hombre queda elevado a ser Dios; que el hombre es Dios y Dios es hombre; el hombre-Dios ya no tiene ningún más allá; eterno retorno del Mismo, de lo mismo, de lo Eterno; puro nihilismo;²⁵ la absoluta no identidad en la identidad absoluta lograda; la autonegación de Dios convertido en hombre y la simultánea conversión del hombre en Dios, convertidas a su vez ambas cosas en «historia de Dios», en acaecer de lo absoluto e incondicionado del pensamiento.

Y así, comparando la eticidad antigua con la eticidad moderna (que tiene que ver con que el acontecimiento cristiano queda elevado a pensamiento y disuelto en él) escribe Hegel en la *Enciclopedia* que a Platón no le fue otorgado conocer la religión verdadera. Su pensamiento es un pensamiento y un querer de lo universal, no un pensamiento de lo universal que se sabe y se quiere a sí

²⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, § 207, Werke, 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 66 y ss., donde se anticipan buena parte de los teoremas filosóficos que suelen asociarse con el nombre de Nietzsche. Heidegger se refirió en varias ocasiones a ello.

mismo, no pensamiento del espíritu o espíritu pensante, no un se-sabiente pensamiento y querer de lo universal que se sabe y se quiere. Platón queda por debajo de Aristóteles y del cristianismo; pues como se-sabiente pensamiento de lo universal que se sabe y se quiere, como pensamiento que se tiene a sí mismo por contenido, como espíritu libre, es como el pensamiento se pone en otro (en un Otro absoluto y por tanto en un absolutamente Otro) en el Dios de Aristóteles (*noesis noeseos*) y en la teología cristiana (en la *fides quaerens intellectum* de San Anselmo) y como se descubre a sí mismo conceptualmente en la filosofía moderna. Su pensamiento (el de Platón) no llega a tener por objeto un pensamiento que se descubra como no teniendo por contenido sino la universalidad de su propia forma. Su pensamiento (el de Platón) es un pensamiento del Absoluto que no es absoluto o Incondicionado alguno, porque no es un pensamiento del Absoluto, que se sepa a sí mismo como absoluto: «A Platón no le fue otorgado poder llegar a decir que mientras la verdadera religión no surgiese en el mundo y dominase los Estados, tampoco podría llegar a cobrar realidad el verdadero principio del Estado. Y mientras tanto, tampoco podría convertirse este principio en objeto del pensamiento, ni el pensamiento podría comprender la verdadera esencia del Estado, de esa eticidad sustancial en su ser ésta idéntica a la libertad de la autoconciencia que es para sí...». ²⁶ De modo que precisamente en el Estado moderno no es menester ningún rey filósofo, pues es el moderno sujeto libre el que aquí se convierte filosóficamente en rey: «Sólo en el principio del espíritu que se convierte en sabedor de su propia esencia, del espíritu en sí absolutamente libre y que tiene su realidad en la actividad de tal liberación, es decir, de tal consistir en ser libre, está dada la absoluta posibilidad y necesidad de que poder del Estado, Religión y principios de la filosofía vengan a coincidir en el mismo sitio, y se realice la reconciliación de la realidad en general con el espíritu y del Estado con la conciencia religiosa e igualmente con el saber filosófico. Pues entonces, al convertirse la subjetividad que es para sí en absolutamente idéntica a la universalidad sustancial [es decir, al no contener la sustancia otro contenido que la forma misma de la universalidad o que la forma misma que la subjetividad es, es decir, al no saberse lo Negativo absoluto sino como el contenido mismo de lo Positivo absoluto y como idéntico a ello] resulta que la religión como tal, así como el Estado como tal, en tanto que formas en las que el principio existe, contienen en sí la verdad absoluta, de modo que esta verdad absoluta, al hacerse también explícita en forma de Filosofía, no existe con ello sino como otra forma más [es decir, en forma ahora de filosofía, aparte de en forma de religión y en forma de Estado]». ²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 439.

²⁷ *Ibid.*, p. 438.

El hombre moderno se descubre a sí mismo, al igual que el hombre religioso y el hombre antiguo, como el pensamiento de un Incondicionado, pero que no resulta ahora ser sino el pensamiento en su propia incondicionalidad, el hombre en la propia incondicionalidad como *res cogitans*. Viniendo así a lo que propiamente era (es decir, a lo que ya Dios desde la eternidad propiamente era), es el hombre lo que de verdad es, es propiamente advenidero, sabiendo que su futuro es lo que ya siempre fue, la vida misma de lo Eterno que vuelve sobre sí en su incondicionalidad y eternidad.

Y precisamente ello, como hemos oído, es lo que se da organización y existencia en el Estado constitucional moderno, en el Estado liberal democrático moderno. Yendo incluso más allá de sí mismo en la afirmación de su ser libre, adelantándose así respecto de la muerte, el individuo moderno (el valiente moderno) demuestra saber quién es; es pensamiento de lo Incondicionado y de lo Eterno que en la afirmación extrema de ser libre se sabe y se quiere como un *verschwindendes Moment*, como un momento desapareciente o evanescente frente a su propio contenido sustancial, es decir, frente a su no consistir sino en la forma de la universalidad que se quiere ella misma por contenido, es decir, frente a su propia libertad; sólo de ella, por así decir, es el hombre moderno accidente. En el estar dispuesto a morir por su libertad, tal como ésta se articula en el Estado constitucional moderno, y en el hacerlo efectivamente, es donde el libre moderno demuestra quién es él: subjetividad o sujeto como forma infinita de una sustancia o *ousía* que no consiste sino en la propia forma infinita del pensamiento; un más allá de todo, el de la *res cogitans* que puede poner entre paréntesis todo y que, en esa su abismática libertad, se ha dado social y política. Es el *eleutherós* aristotélico, pero en el plano de la reflexión absoluta. Esta reflexión absoluta funda el derecho absoluto, incondicional, que asiste a la Modernidad.

V. *OUSÍA* Y TIEMPO, O TIEMPO Y ETERNIDAD, O EL ADELANTARSE RESPECTO A LA MUERTE EN HEIDEGGER Y EL IMPERATIVO CATEGÓRICO DE KANT

Cuando se lee *Ser y tiempo* desde sus últimas páginas,²⁸ todo el libro podría entenderse como una discusión precisamente con este Hegel.

La idea básica por la que se deja guiar esa discusión tanto con la tradición teológica como con la tradición ontoteológica queda remachada (me parece) en las explicaciones de Heidegger a este respecto en el curso de éste sobre la

²⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 82 («Contraste entre la conexión que en términos de ontología existencial hemos establecido entre temporalidad, existencia y tiempo del mundo y la concepción de Hegel de las relaciones entre tiempo y espíritu».)

Fenomenología del Espíritu de Hegel de 1930-1931, pero está ya expresada en la conferencia «El concepto de tiempo» (con lo cual retornamos al texto con el que comenzamos): «Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces se lo debe entender a partir de ésta. Con lo cual vienen predeterminados el punto de partida y el camino de dicha indagación: De la eternidad al tiempo. Y contra tal planteamiento nada hay que objetar a condición de que dispongamos del mencionado punto de partida; es decir, de que conozcamos la eternidad y la entendamos suficientemente. Si la eternidad fuera algo distinto que un vacío ser-siempre (el *semper*, el *aei*), si Dios fuera la eternidad, entonces la manera de considerar el tiempo que hemos empezado sugiriendo habría de permanecer en una perplejidad mientras no sepa nada de Dios, mientras no entienda la pregunta por él. El acceso a Dios es la fe ... Pero la filosofía no es creyente. Por tanto, cuando la filosofía se pregunta por el tiempo, está decidida a entender el tiempo [no desde la Eternidad, sino] desde el tiempo mismo, y si se quiere, incluso desde el *aei*, desde el *siempre*, el cual parece eternidad, es decir, tiene el aspecto de ser eternidad, pero revélase como un simple derivado del ser-temporal».²⁹

Pero para considerar el tiempo desde el tiempo mismo hay que partir del «ahora» que en la tradición ontoteológica se consideró siempre una y otra vez como la traducción sensible del *Nunc stans* (del permanente Ahora) de lo eterno, pero renunciado a aquella ayuda teológica por la que la ontoteología moderna se entiende a sí misma desde el Absoluto de la religión verdadera traído a concepto y interpreta desde ahí al Absoluto de la ontoteología antigua. Es decir, hay que considerar el tiempo, desde el tiempo mismo, y no desde la perspectiva de lo eterno o por contraposición con la eternidad.

Pues bien, «el tiempo empezamos topándonoslo en el ente mudable. La manera de aprehender el tiempo determinándolo tiene el carácter de medida. La medición da el cuánto-tiempo, el cuándo y el de-cuándo-a-cuándo. Un reloj señala el tiempo ... ¿Qué experimentamos del reloj acerca del tiempo?... La determinación primaria que el reloj nos suministra en cada caso no es el indicarnos el cuánto-tiempo, sino la fijación del “ahora” de que se trate ... cuando saco el reloj, lo primero que digo: “Ahora son las nueve, hace treinta minutos que sucedió tal cosa; en tres horas serán las doce”... ¿Qué es ese ahora? ¿Soy yo el ahora? ¿Es cualquier otro el ahora? Entonces el tiempo sería yo mismo o cualquier otro sería el tiempo ... San Agustín en el libro XI de las *confesiones* llevó la cuestión hasta el punto en que hubo de preguntarse si el espíritu mismo no sería el tiempo ... Pero San Agustín propiamente dejó la cuestión ahí...».³⁰ Pero llegados aquí, resulta que «con esto la pregunta por qué sea el tiempo, ha acabado conduciendo nuestras

²⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, pp. 6 y s.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

consideraciones a la existencia (*Dasein*), si por existencia entendemos el ente en su ser, que nosotros conocemos como vida humana».31

Y Heidegger introduce a continuación los caracteres de ser de la existencia que después desarrolla detalladamente en *Ser y tiempo* bajo el título de «existenciarios» por contraposición a categorías. Aquí he de contentarme simplemente con enumerarlos: La existencia es el ente que se caracteriza por ser ser-en-el-mundo, o que se caracteriza como ser-en-el-mundo. La existencia, como tal ser-en-el-mundo, es ser con otros, es tener con otros ahí el mismo mundo. La forma básica del ser ahí del mundo que tenemos en común unos con otros es el lenguaje. La existencia es un ente que se determina cómo «yo soy» o cómo «soy yo»; ingrediente constitutivo de la existencia de cada caso es ese «yo soy», precisamente el mío. Ahora bien, en cuanto que la existencia es un ente que soy yo y que a la vez viene determinado como ser-con-otros, resulta que de entrada y las más de las veces mi existencia no soy yo mismo, nadie en la cotidianidad es él mismo; lo que él es y como él es no es nadie; este nadie por el que somos vividos en la cotidianidad, es el Se (*Man*). El ente así caracterizado es tal, que para él en su ser-en-el-mundo cotidiano, y en su ser-en-el-mundo que en cada caso es el suyo, de lo que se trata es de su ser; la existencia es por mor de sí misma, es *gratia sui*. En el modo como la existencia cotidiana se es por término medio, «no se contiene ninguna reflexión sobre el Yo y sobre el *self*, y, sin embargo, la existencia se tiene a sí misma. La existencia *se encuentra* cabe sí misma. La existencia como ente ni hay que demostrarla ni tampoco mostrarla, es decir, la relación primera con la existencia no es la de la contemplación y la consideración, sino la de «serla». Por término medio la interpretación de la existencia viene determinada por la cotidianidad, por aquello que habitualmente y tradicionalmente se piensa sobre la existencia y sobre la vida humana, es decir, viene determinada por el Se, viene determinada por la tradición, etcétera».32

Éstos son los principales «caracteres de ser» del *Dasein* o existencia, que Heidegger subraya.

Pero inmediatamente se plantea la cuestión, a la que ya hemos hecho referencia más arriba, acerca del ser-completo de un ente que viene definido como poder-ser, en la que, como ya he dicho, lo que se encierra (o lo que acaba resultando que en ella se encierra) es la cuestión de la relación entre *ousía* y tiempo. Pues para subrayar los caracteres de ser que acabamos de mencionar hemos partido del supuesto de que «este ente es accesible en sí mismo a una investigación orientada a interpretar su ser». Pero este presupuesto se nos vuelve

³¹ *Ibid.*, p. 14.

³² *Ibid.*, p. 15.

vacilante si se tienen en cuenta dos cosas. *Primera*: que este ente, que esencialmente es un poder-ser, nunca puede estar ahí en su ser-completo; y si está ahí en su ser-completo, entonces resulta que ya ha dejado de existir. El problema es, por tanto, «cómo hemos de poder conocer este ente en su ser antes de que llegue a su término. Pues en tanto que poder-ser, en mi existencia estoy siempre todavía en camino. Hay siempre todavía algo que aún no se ha acabado. Al final, cuando todo se ha terminado, ha dejado de haber existencia, la existencia ya no es. Resulta, por tanto, que antes de este fin la existencia nunca es propiamente lo que ella puede ser; y cuando lo es, resulta que ya ha dejado de ser...». Y *segunda*: que a tal fin no puedo recurrir a la existencia de los otros para sustituir en este aspecto a la existencia en cada caso mía. Hay que tener bien claro –repite Heidegger una y otra vez– que la existencia (en el ser cada existencia cada una) es en cada caso la mía. Si se olvida este carácter de ser –dice terminantemente Heidegger–, «entonces nos hemos quedado sin tema».

Y la idea básica de Heidegger en este punto es que, precisamente no eludiendo esta perplejidad es como podemos hacernos con la posibilidad de aprehender este ente en la propiedad de su ser, en lo que propiamente es. Heidegger razona esta idea, como ya he dicho más arriba, glosando ideas de Aristóteles en los capítulos XVI, XVII y XVIII del libro quinto de la *Metafísica* y concluye: «Pues la propiedad de la existencia en tanto que poder-ser la representa aquello que constituye su posibilidad de ser más extrema. Es mediante esta posibilidad extrema de la existencia, como los caracteres de ser que hemos mencionado son propiamente lo que son». Pues bien, resulta que precisamente en el punto en que chocábamos con la mencionada dificultad metodológica a la hora de tratar de aprehender la existencia en conjunto, es decir, «precisamente en ese punto de la existencia en que parecía planteársenos tal dificultad, precisamente en ese punto es donde la existencia se muestra en su posibilidad extrema. El fin de mi existencia, mi muerte, no es algo en lo que alguna vez haya de cortarse un decurso, o no es primariamente eso, sino una posibilidad acerca de la que de una u otra forma la existencia ya sabe: la posibilidad más extrema de sí misma, que, asumiéndola, la existencia puede apropiarse como siéndole siempre inminente, como algo que tiene pendiente... La autointerpretación de la existencia que excede a cualquier otro enunciado en certeza y propiedad es la interpretación en la perspectiva de su muerte, en la perspectiva de la indeterminada certeza de su posibilidad más propia, más suya, que es la de su acabarse, la de ser acerca de su fin, la de su estar siempre referida al fin...».³³

Y en este contexto es decisivo para Heidegger que «la existencia, entendida en su extrema posibilidad de ser, no está en el tiempo sino que es el tiempo

³³ *Ibid.*, p. 16.

mismo» y que «este adelantarse no es otra cosa que el futuro (el advenir) propiamente dicho y único de la existencia» y que «el fenómeno básico del tiempo es por tanto el futuro, el advenir», y no un ahora que pudiera interpretarse como trasunto del *Nunc stans* de lo Eterno, del permanente Ahora de Dios.

Pero la pregunta que a mí me interesaba era la de la mismidad de estructura del principio ético básico en Aristóteles, en Kant y en Hegel. Y es ahora cuando estoy en situación de intentar una respuesta, que creo que implícitamente ya está dada, pero que merece la pena hacer explícita.

En Aristóteles, la *andreía*, aunque aparece en primer lugar, carece de centralidad. Pese a eso, si miramos la estructura básica de lo ético en Aristóteles desde la *andreía*, podemos describirla diciendo que, como el valiente sabe y como todos saben, en el ir más allá de sí mismo cuando y cómo se debe, en el adelantarse de la existencia respecto a su propio fin en los términos en que hay que hacerlo, en el haberse, en el *gestelltsein*, en el posicionamiento que ello implica, es como el libre, es como la existencia libre, viene propiamente a sí misma como el fin que ella se encuentra siendo. Pues la *andreía* forma parte del *eu* del *ergon anthropinon*, por tanto, de la *eudaimonía*, de la que en la ética se trata. Porque el *eu* de la referencia al fin, cuando esa referencia viene a cuento (y el valiente sabe cuándo viene a cuento y todos los saben), el serse la existencia propiamente ella en su quedar más allá de sí, es culminación, si no condición básica, del hacerse bien la obra en que el hombre consiste, sobre la que la ética trata. Pero el hombre antiguo se caracteriza por no saber de dónde viene en definitiva ese imperativo que ya siempre era.

Esa estructura de lo ético que trasparece en la *andreía* es elevada por Hegel al plano de la reflexión absoluta, por así decir; y mediante tal elevación caracteriza Hegel con toda razón las estructuras de la conciencia ética moderna. En la *andreía* el individuo moderno se sabe, se quiere y se pone como momento desapareciente frente a su propia esencia como pensamiento que se tiene a sí mismo por contenido. En el adelantarse respecto al fin, en el saber (llegado el caso) ir más allá de sí mismo convertido en accidente de sí mismo, y en la disposición a ello, es como el ser pensante viene propiamente a sí mismo y se tiene y se quiere de verdad como la forma infinita de un pensamiento que se tiene a sí mismo por contenido, como espíritu libre, que no puede entenderse sino como un quedar ahí del pensamiento «de» lo Incondicionado y Eterno. En tal saberse infinitamente más allá de sí mismo es como el agente viene a sí mismo como un ser universal y libre que tiene su casa, que tiene lo suyo, que tiene lo propio, en el Estado constitucional democrático liberal; el cual, por tanto, no es el «dios mortal» (Hobbes), sino el paso de lo Incondicionado y Eterno, del Dios inmortal, sobre la tierra. En la disponibilidad a sacrificarse por la incondicionalidad de su propio

ser libre (de su propio saberse y quererse como *res cogitans*) y por tanto por la organización de su ser-libre, demuestra saber el sujeto moderno quién es.

Pero Heidegger nos enseña que la esencia del hombre es la «existencia» y que ésta es temporalidad, y que la presencia, la actualidad, el ahora, sólo es un derivado del futuro, y que el futuro es finito. En el adelantarse respecto a su propio fin, para el que la propia existencia constituye para sí una llamada a sí misma, en el saber ir resueltamente más allá de sí mismo, que define a la libertad y al *self*, adviene el agente propiamente a sí mismo, como el *cómo* en que propiamente consiste y en que tiene su medida propiamente dicha. El carácter de no-casa (la enigmaticidad y la no-identidad) de este quedar más allá de sí por el que existencia adviene a lo que ella ya siempre propiamente era, prohíbe incluso considerar cualquier concreta organización de la libertad como lo Incondicionado, es decir, como la actualidad y presencia de Dios.

Pues bien, este Aristóteles, elevado al nivel de la «reflexión absoluta», como quiere Hegel, pero que ya no puede darse a sí mismo alcance ontoteológicamente, precisamente ese Aristóteles, que en discusión con Hegel habría entonces que reinterpretar en términos de *Ser y tiempo*, es Kant.