

ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

JOSÉ CORTS GRAU
CATEDRÁTICO DE LA FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

ANOTACIONES PREVIAS
AL PENSAMIENTO ÉTICO-JURÍDICO
DE
MARTÍN HEIDEGGER

LECCIÓN INAUGURAL DEL CURSO 1970-71



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES, INTERCAMBIO CIENTÍFICO
Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

1970

HU DJ.2 / 10684

RL 12845395

RU 18574269

DEPÓSITO LEGAL: v. 3.514 - 1970

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1970

Quisiera corresponder al honor de ocupar hoy esta cátedra. Pero apenas puedo aportar otra cosa que mi buena voluntad y la emoción de aparecer como maestro donde fui alumno, de vivir lo que entonces, paseando por ese claustro o entre los pinos de mi Colegio Mayor de San Juan de Ribera, me parecía un sueño. De todo corazón le agradezco al Señor el haberlo realizado y el haberme sentido cada día más seguro de mi vocación, y os agradezco a vosotros ahora la atención que me prestéis y os pido mil perdones por distraerla.

Tal vez resulte un tanto extraño que, habiendo propugnado para estas solemnidades académicas una temática ceñida a la Universidad misma, al llegarme el turno la eluda y me refugie en mi disciplina. Con toda lealtad, la que he procurado mantener en mi ya larga vida, diré sencillamente que no me siento con ánimos de remover cuestiones hoy candentes en torno a la formación y a la vida universitaria. Me quemo y me requemo en ellas; pero, al considerar las concepciones que parecen dominantes, temo que la mía resulte para unos caduca, para otros utópica, para otros antidemocrática. Dejemos, pues, en paz, el tema de la Universidad, y procuremos servirla mientras podamos.

Sin embargo, el tema escogido, aunque ni el título ni el contenido lo manifiesten, responde a la nostalgia de una Universidad que nos llevaba a prometernos un mundo intelectual y moralmente riguroso, a la nostalgia de una ciudad, Friburgo de Brisgovia, auténtica ciudad universitaria, cuya sola evocación renueva el alma.

Martín Heidegger, que acaba de cumplir los ochenta y un años, había cumplido los cuarenta, y su "Sein und Zeit" le había dado ya fama universal. Explicaba aquel Curso "Los comienzos del pensamiento en Occidente". En aquella aula, donde el lleno y el silencio eran absolutos, donde todavía pude ver, sentado entre nosotros como un alumno más, a Edmundo Husserl, Heidegger desarrollaba, más que unas lecciones, un largo soliloquio. Comentaba fragmentos de los presocráticos, promoviendo un clima de expectación cada día más tensa. Se interrogaba, y sus comentarios

solían terminar con una teoría de interrogantes que nos llevábamos a cuestas. Abría caminos para él y para quienes buenamente quisieran adentrarse por donde él avanzaba o se detenía perplejo: esos "Holzwege" o "Feldwege", por donde todavía sigue caminando. Para muchos personificaba entonces una desviación de la Fenomenología o los nuevos derroteros del Existencialismo: él rechazaba cualquier rótulo, y a mí el primer libro que me recomendó muy expresivamente fueron las "Disputaciones metafísicas".

Esta pobre aportación que ahora traigo no pasa de ser el homenaje de aquel oyente oscuro que en modo alguno puede llamarse su discípulo, porque ni soy metafísico ni podría seguirle en su vuelo ni acabo de colmulgar en su concepción. Intento repasar los puntos que más directamente atañen a la filosofía ético-jurídica, *deletrear* en su obra, en cuanto que nos ofrece, más que determinados contenidos, un modo de pensar en el que instalarnos. *

* Dado el carácter de este trabajo, pensé prescindir de toda referencia bibliográfica para hacer más leve su lectura, y de todo término y expresión en lengua alemana en el texto. Pero, según iba avanzando, me pareció ineludible precisar aquellas referencias, aducir algunos textos, siquiera en notas puestas al final y reducidas a las imprescindibles. Me pareció también que, unas veces para evitar perifrasis, otras para confirmar ciertas afirmaciones, y otras por si mi versión fuera incorrecta, convenía aducir en la exposición algunos términos y expresiones originales.

CONSIDERACIONES PREVIAS

Como, pese a sus reiteradas manifestaciones, el nombre de Heidegger sigue encuadrado en el existencialismo, importa previamente discernir:

a) el existencialismo, como clima filosófico en el que se perfilan muy varias y aun encontradas actitudes.

b) el existencialismo, como repertorio de reacciones vitales, en parte determinadas por algunas de aquellas actitudes filosóficas.

c) el existencialismo, como un nombre tras el cual han tratado de escudarse las más averiadas posturas ético-sociales. El hecho de que hayan quedado rebasadas por otras más extremas no puede hacernos olvidar lo que supusieron en su día ciertos grupos sedicentes existencialistas.

Fueron precisamente estas adherencias y mixtificaciones las que despertaron en general un pseudointerés que la estricta filosofía existencial no había despertado. En torno al existencialismo se formó, en expresión de Castellani, "una franja afilosófica espúrea", y algunos se declaraban existencialistas como en otros tiempos hubieran podido declararse librepensadores o libertinos. Al preguntarnos por el existencialismo, comentaba Lefèvre, se siente uno tentado de responder con Musset lo que el notario de La Ferté-sous-Jouarre cuando le preguntaban por el romanticismo: "C'est l'étoile qui pleure, c'est le vent qui vagit, c'est la nuit qui frisonne, c'est la fleur qui vole et l'oiseau qui embaume"... Y en 1946, en su Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Roma, todavía se lamentaba Blondel: En nuestro tiempo de transtornos y escisiones de toda índole hemos dado con un término lo suficientemente nuevo, indeterminado y equívoco para que la generación joven pueda acogerse a un calificativo sonoro y elástico, y acabe de desorientarse.¹

En ciertos reductos de la orilla izquierda del Sena se habían dado cita: el esnobismo filisteo y su divertido anecdotario; el detritus freudiano —no digo que la obra de Freud fuera un detritus—, que hizo a muchos imaginar que, con sólo remover los posos más turbios de la subconciencia,

llegaban al fondo de la filosofía; el immoralismo refinado, a lo Gide, ese ambiente de ángeles caídos, donde impera el narcisismo y la melancolía de la carne y una inquietud egocéntrica, propensa a darle dimensiones cósmicas a las tempestades levantadas en el vaso frágil del yo. Marcel Arland había declarado en la "Nouvelle Revue Française": "Antepongo a toda literatura un objeto que me interesa en primer término: yo mismo". Y ya en su juventud había confesado el propio Gide: "Nada nos interesa fuera de nosotros mismos".

Al fondo la guerra y la postguerra con sus desplazados y desarraigados, con el desmoronamiento moral que sobreviene tras una lucha en que al final ya no se sabe bien por qué se estaba combatiendo, con el nihilismo de las gentes que sufren y mueren sin saber por qué ni por quién. Ni Heidegger ni Jaspers ni Gabriel Marcel habían *interesado* a las gentes. El *interés* cunde con Sartre. ¿Con el autor de "L'Étre et le Néant"? Tampoco. Con el Sartre que proyecta su pensamiento en obras dramáticas de innegable vigor y crudeza, y que encabeza la lista de escritores de "Les Temps modernes", la revista que mezcla ensayos filosóficos y sociológicos, panfletos revolucionarios y desahogos immoralistas. Con el Sartre que aparecía como mentor de ciertos jóvenes que vagaban desmoralizados por los rincones de "des Magots" o "de Fiore" en el laberinto de "Saint Germain des Près".

Lo que había sido auténtica especulación filosófica degeneraba en resaca. Y muchos creyeron que el existencialismo era una escuela más de cínico naturalismo, o el río revuelto por donde cada cual podía bracear a su gusto con sólo exhibir su desenfado. La *angustia* pasó a ser *náusea* y a consagrar las preocupaciones u obsesiones más triviales, y el existencialismo en general fue denominado "filosofía de la crisis". Sin detenernos a dilucidar aquí hasta qué punto lo fue, y a sabiendas de que en toda crisis hay rasgos positivos y negativos, es notorio que las corrientes existencialistas vinieron a reflejar en muy diversos tonos la situación del hombre de nuestro tiempo, más exacto, de cierto tipo de hombre en nuestros días.

Habría que registrar aquí detenidamente influencias remotas —un Pascal, un Maine de Biran— e influencias próximas —Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche, Bergson— de signo muy distinto. En otro lugar las hemos apuntado. Pero nuestro objetivo es más concreto.

Se ha dicho, en general, que el existencialismo ofrece en el orden ético-jurídico perspectivas negativas, por carecer de base metafísica. Se ha dicho

también, desde el ángulo marxista, que no puede ofrecer ningún interés ético porque es incapaz de sentir la solidaridad humana y porque ha mixtificado el sentido de la libertad. La desesperación existencialista —viene a concluir Luckacs— es el canto del cisne de la burguesía próxima a desaparecer, y singularmente el pensamiento de Heidegger es el grado extremo de esa decadencia, “la confesión de un burgués entre dos guerras mundiales”.

Ciertamente, el *humanismo* de algunas corrientes existencialistas marca la fase extrema de una trayectoria iniciada como eco del “seréis como dioses” y acabada definiendo al hombre como “una pasión inútil” bajo el vértigo de la propia libertad, de una libertad absoluta que forzosamente ha de venirle demasado holgada. La negación de Dios y de la esencia del hombre implica la negación de todo orden normativo universal. Cada cual forja su propia moral y es su propio legislador. Abandonados los hombres a su escueta individualidad, la misma idea de humanidad desaparece o se degrada. A un tiempo se hablará del deber de comprometernos al servicio de la humanidad, y se marcará una actitud de radical *extrañeza* respecto de los otros, y hasta se dirá que son sucios farsantes quienes invocan un derecho universalizado: nadie puede en tal clima afirmar o reivindicar su derecho, porque todos somos sin razón, porque al cabo todos *estamos de más*.

Sin embargo, pese a ese panorama que, según Alcorta, “se dispersa en un repertorio de incitaciones ético-religiosas ambiguas, y a veces contrarias e incluso contradictorias”, la preocupación ética, aunque a distintos niveles y en distinto tono, se acusa aun en los más desenfadados. A mi entender, se excede Bobbio al afirmar que el hombre de los existencialistas ha perdido el contacto con sus semejantes, y que el análisis heideggeriano de la coexistencia aboca a la negación de la sociedad: “los hombres de Heidegger, llega a decir, nunca se encuentran”; “ni Heidegger ni Jaspers captan el sentido de la sociedad como unión de seres que luchan juntos, como lucha y colaboración”.²

Por de pronto, ofrece ineludibles perspectivas éticas, aunque en algunos queden negadas o frustradas, la preocupación por el hombre, la revalorización de la singularidad individual y cuanto significa la forja de la personalidad a través de las coyunturas de la existencia. Esta consideración del hombre como *esencia abierta*, en expresión de Zubiri, renueva ciertos planteamientos éticos. Bollnow, en el Congreso de Filosofía de Mendoza,

frente a quienes veían en el existencialismo un disolvente de la ética, advertía que, si bien no ha perfilado hasta ahora un sistema ético definido, se halla traspasado de una actitud ética apasionadamente mantenida.

Según Cabral de Moncada, el existencialismo nos hace ver el Derecho y el Estado, no como algo dado de una vez para siempre, con la consiguiente rigidez, sino como “dos simples quehaceres humanos” cuya misión nunca queda concluida, pero cuyo objeto es exigir del hombre “la actitud de creer necesariamente en la intemporalidad y en la trascendencia de los valores y de los fines que en el Derecho y en el Estado se procura alcanzar”. Las formas de existencia y de convivencia vuelven a centrarse en torno al reducto de la conciencia donde radica la vida espiritual, en torno a una conciencia ansiosa y dolorida que se sabe y siente personal, y en cuyos anhelos tienen que ir a buscar su fundamento, en último análisis, el Estado y el Derecho. En una palabra, “no es el hombre el que está en el Estado y en el Derecho, sino el Estado y el Derecho los que están en el hombre”. El existencialismo viene entonces a devolvernos de algún modo lo que el racionalismo y el naturalismo y un idealismo objetivo mal comprendido nos habían hecho perder de vista.

Importa, a este respecto, no exigirle más de lo que él pretende dar, ni enfrentarlo con las posiciones clásicas, sino con aquellas con que él se enfrentó: las de un mundo que tendía a negar la realidad o el relieve de lo subjetivo. Su primer paso —observaba Mounier— es “arrancar al existente de la dispersión de la publicidad, del sueño de las cosas y de las fáciles sociabilidades, lanzándole al descubrimiento de la existencia humana”. Y entonces, “para reponer al hombre sobre su eje, lo retuerce en su misma raíz, como se retuerce un miembro dislocado, a fin de volver a colocarlo en su lugar. Una operación de esta violencia no se lleva a cabo sin correr el riesgo de falsos movimientos”.³

Forzaríamos el pensamiento de Heidegger si pretendiéramos construir sobre él una Ética o una doctrina jurídica o política. Aun sus ideas de posible proyección ética responden originariamente y mantienen una primordial tensión metafísica. Pero cabe hilvanar estas ideas, registrando ciertos supuestos o gérmenes éticos, cuyo desarrollo y fruto depende del terreno en que caigan.

En la “Carta sobre el Humanismo” cuenta Heidegger que, poco después de la aparición de “Ser y Tiempo”, un joven amigo le preguntó cuándo se decidiría a escribir una Ética: su análisis de la existencia hu-

mana y su modo de abordar la cuestión de la verdad del ser parecían anunciarla y exigirla. Reconoce él entonces la urgencia de la Ética, dada la notoria desorientación del hombre; pero hay que precisar, dice, previamente las conexiones entre la Ética y la Ontología, y antes todavía discernir lo que son la Ontología y la Ética en el fondo.

La Ética —prosigue Heidegger— aparece como tal por vez primera en el círculo platónico, con la Lógica y la Física, en un momento en que el pensar se convierte en filosofía, la filosofía en ciencia (“epistème”), y la ciencia en tarea académica. Pero los pensadores anteriores, sin que por ello sea ilógico o inmoral su pensamiento, desconocen esas disciplinas como tales. Su autenticidad de pensamiento dióle a la *Physis* una profundidad y anchura que no lograría la Física posterior, y no necesitaba convertir la Ética en una disciplina especial, porque superaba las distinciones entre sagrado y profano, y entre ser y deber. Las tragedias de Sófocles encierran un *éthos* más originario que las lecciones de Aristóteles sobre Ética. Y es una sentencia de Heráclito: “*éthos antropoi daimon*” (Fragm. 119) la que declara en tres sencillas palabras la esencia del *éthos*.

Esta sentencia heraclíteica suele traducirse así: “Su carácter peculiar, su propio modo de ser es para el hombre su demonio”. Tal, la versión de Diehls: “Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon”. Sino que esta traducción responde a nuestro moderno pensar, no al griego. *Éthos* significa morada, estancia, el ámbito abierto en que habita el hombre: apertura que deja claro aquello que adviene a la esencia del hombre y queda en su circunstancia. El *daimon* es para Heráclito el dios. Por donde la sentencia viene a decir que el hombre, en cuanto que es hombre, habita cerca de Dios... Lo cual concuerda con una historia que cuenta Aristóteles (“De part. animae” A.5, 645 a 17): la de unos extranjeros que se llegaron con gran expectación a donde Heráclito y no pudieron disimular su decepción al verle calentándose junto a un horno. Él entonces les hizo entrar diciéndoles: “También aquí están presentes los dioses”... Es decir, la estancia del hombre está abierta a la presencia de Dios.

Pues bien, sólo en cuanto que el hombre ek-siste en la verdad del Ser, recibe aquellos avisos que han de convertirse en ley y norma. Indicar es “*nemein*”. El “*nomos*”, más originariamente aún que normatividad, es la indicación radicada en la índole y destino del ser. Más esencial que establecer reglas de conducta es que el hombre more en la verdad del

Ser. Esta raigambre ontológica constituye el quicio del auténtico comportamiento humano.

Creo que, sin forzar el pensamiento de Heidegger, por caminos muy otros que los tradicionales, estamos de nuevo ante la compenetración del Ser, la Verdad y la Norma.

ESBOZO BIOGRÁFICO. OBRAS PRINCIPALES

Martín Heidegger nace en Messkirch, pequeña villa de la región de Baden. En un brevísimo "curriculum vitae", incluido en su Tesis doctoral, haría él constar estos datos: Nació en Messkirch, el 26 de septiembre de 1889, hijo de Federico Heidegger, sacristán y maestro tonelero, y de su esposa Juana, nacida Kempf, ambos de confesión católica. Asistió a la escuela primaria municipal. Luego estudió, de 1903 a 1906, en el Gimnasio de Constanza, y posteriormente en el Bertholdgymnasium de Freiburg i. Br. Tras haber obtenido el Diploma en 1909, estudió en Freiburg: durante el primer semestre en la Universidad seguí los cursos de Teología y Filosofía, y desde 1911 estudié especialmente Filosofía, Matemáticas y Ciencias Naturales, y en el último semestre cursé también Historia.

Entre sus maestros figuran Rickert y, muy en primer término, Edmundo Husserl. En 1914 presenta su Tesis doctoral sobre "Die Lehre vom Urteil in Psychologismus. Ein kritisch-positives Beitrag zur Logik". Esta Tesis acusa ya la influencia de Husserl frente al psicologismo. En 1915 su trabajo de habilitación para el puesto de *Privat-Dozent* versa sobre "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus". En 1916 publica, en la "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" un estudio sobre "Die Zeitsbegriff in der Geschichtswissenschaft".

En 1923 es profesor en Marburgo, y en 1928 pasa a serlo en Friburgo de Brisgovia, donde permanecerá definitivamente, eludiendo el paso a la Universidad de Berlín el año 1934. Él explica su actitud en un escrito: "Warum bleiben wir in der Provinz?" En el fondo, un entrañable apego al suelo natal, a la tierra en sí, a la vida sencilla, a su trabajo. Sin extremar el retraimiento, rehúye cuanto signifique exhibición o dispersión, y, naturalmente, ama la soledad y el silencio.

En 1927 aparece la obra que le dio renombre universal: "Sein und Zeit", publicada en el "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische

Forschung". Aparece expresamente como "Primera mitad", hasta la 8.^a edición, y dedicada "in Verehrung und Freundschaft" a Edmundo Husserl.

En 1929 publica "Vom Wesen des Grundes" y "Kant und das Problem der Metaphysik". "La esencia del fundamento" la considerará más tarde como una segunda parte del "Ser y Tiempo", y "Kant y el problema de la Metafísica" se enfrenta con las interpretaciones neokantianas de la Escuela de Marburgo (Cohen, Cassirer, Natorp). Sabido es que Heidegger reconoce el magisterio de Rickert y de Lask.

En 1931 publica "Was ist Metaphysik?", reeditada con un Epílogo en 1943. Elegido por el Senado de su Universidad —por unanimidad, salvo su voto— fue Rector desde mayo de 1933 hasta febrero de 1934, en que dimitió el cargo.⁴ Entre los escritos de este corto período el más conocido es el que trata de las bases y los objetivos de la Universidad alemana: "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität".

En 1936 publica —tengamos en cuenta que gran parte de las obras de Heidegger son publicaciones de Cursos dados con bastante anterioridad— "Hölderlin und das Wesen der Dichtung". En torno a Hölderlin reúne en 1943-1944 varios trabajos: "Erläuterung zu Hölderlins Dichtung" (en "Andenken an der Dichter"), y en 1960 dicta una conferencia en la Universidad de Heidelberg: "Hölderlins Erde und Himmel".

En 1943: "Vom Wesen der Wahrheit". En 1947: "Platonslehre von der Wahrheit", editado juntamente con la "Carta sobre el Humanismo" dirigida a Jean Beaufret. En 1950: "Holzwege", que contiene varios trabajos: "El origen de la obra de arte", "La época de la imagen del mundo", "El concepto hegeliano de experiencia", "La sentencia de Nietzsche: Dios ha muerto", "¿Para qué el poeta?", "La sentencia de Anaximandro". En 1953: "Einführung in die Metaphysik" y "Der Feldweg". En 1954: "Was heisst Denken?" y "Vorträge und Aufsätze". En 1956: "Zur Seinsfrage". En 1957: "Der Satz vom Grund", "Identität und Differenz", "Der Satz der Identität". En 1959: "Unterwegs zur Sprache" y "Gelassenheit". En 1961 la amplia obra sobre "Nietzsche". En 1962: "Die Frage nach dem Ding", "Kants These über das Sein" y "Die Frage nach der Technik". En 1967: "Wegmarken", donde reúne trabajos ya publicados; entre los no citados en esta relación fragmentaria, mencionemos el que versa sobre "Hegel y los griegos".

INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

El propio Heidegger reconoce la influencia inicial de Franz Brentano: su libro sobre la diversa significación del ente en Aristóteles fue para mí, dice, el primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante los años del Gimnasio. La gran preocupación de Heidegger por el sentido del ser germina entonces.⁵

Su atención a los presocráticos es notoria. En nuestro modo de hablar, advierte, *griego* no significa un modo de ser o de pensar nacional, popular, cultural o antropológico. Griego es la aurora del destino, en que el ser mismo alumbraba en lo existente y aspira a una esencialidad del hombre que, en virtud del destino, tiene su curso histórico... De ahí que la denominación de *presocrático* apenas le encaja a ninguno de aquellos pensadores. Caracterizar como tal a Parménides es más insensato todavía que caracterizar a Kant de prehegeliano... Bien entendido que sería igualmente erróneo creer que esos primeros pensadores griegos son los más eminentes, los que señalan la pauta definitiva, y que todo lo demás es incompreensión y fallo...⁶ En todo caso, Heidegger ha reivindicado su personalidad.

Es obvia la influencia de Rickert, a quien dedica el trabajo sobre la doctrina de las categorías en Duns Scoto, y la de Husserl. Cuando Heidegger se encuentra con Husserl y pasa a ser asistente de su cátedra, tiene ya una formación filosófica; pero él reconocerá reiteradamente su magisterio. Todavía en 1957, al evocar su encuentro con las "Investigaciones lógicas", dirá en la Academia de Ciencias de Heidelberg: Husserl fue para mí, todavía inmaduro, el impugnador del psicologismo y el reivindicador de la esfera de los objetos lógicos frente al subjetivismo psicologista. "Sein und Zeit" marcará un nuevo rumbo, y el propio Husserl advertirá que el discípulo se le escapa, que el pensamiento de Heidegger desborda los cauces de la Fenomenología. Y aun antes de consumarse esta *emancipación*, cabe notar que Heidegger no profesa el intelectualismo que al cabo hay en Husserl, ni aplica como éste la *epojé*, por entender que no es filosófico descartar el valor existencial de las cosas. Heidegger, observaba Mounier, "ha reaccionado vivamente contra la pretensión de Husserl, de poner entre paréntesis las opciones fundamentales sobre la existencia para estudiar la existencia... Es preciso desembarazarnos del prejuicio de que

la voluntad de mantenerse fuera del objeto sea siempre favorable al conocimiento".⁷

En un principio llegó a considerarse la filosofía de Husserl como un "existencialismo eidético", y la de Heidegger como una "fenomenología existencial". H. Reiner señala claramente los nuevos derroteros: así como las direcciones fenomenológicas anteriores han considerado la existencia humana como uno de los problemas, Heidegger ha hecho suyo el término "Existenz", acuñado por Kierkegaard, relegando las investigaciones anteriores en torno a la existencia humana a la categoría de indagaciones psicológicas, caracterológicas, éticas, sociológicas.

Una discípula de Husserl tan caracterizada y calificada como Edith Stein escribía en 1932: "Yo diría que en Husserl la Fenomenología es una filosofía de las esencias, y en Heidegger una filosofía de la existencia. El *yo* del filósofo, del que se parte para alcanzar el sentido del ser, es para Husserl el yo puro; para Heidegger, la persona concreta. Quizá estas investigaciones hacia una filosofía de la existencia sean precisamente un movimiento de reacción contra la tendencia de Husserl a hacer abstracción de la existencia y de cuanto hay de concreto y personal".

Más radicalmente niega L. Pareyson la conexión entre el Existencialismo y la Fenomenología, y C. Astrada extrema la distinción, casi oposición, entre el "idealismo fenomenológico" de Husserl y la "metafísica existencial" de Heidegger.

Vito A. Belleza entiende que las doctrinas de Husserl y de Heidegger se insertan en dos tradiciones históricas absolutamente independientes: la Fenomenología es continuación de una filosofía científica de raíz positivista, y el Existencialismo en general renueva la actitud de Kierkegaard; Husserl es un científico que llega a la filosofía a través de la psicología, y Heidegger un metafísico empeñado en una interpretación a fondo de la existencia humana. El único punto de contacto nos lo ofrece el tono fenomenológico que Heidegger da a su indagación... Y aún habría que discernir si esa indagación fenomenológica la entienden Husserl y Heidegger en el mismo sentido.⁸

Sin pretender zanjar la cuestión, notemos que la Fenomenología es fundamentalmente un método, que tiende a fijar el mundo del *apriori* superando la confusión de lo apriorístico con lo *formal*, a captar las esencias a través de las vivencias, de cuanto pasa por la corriente de la conciencia, y que su acuidad analítica y su afán de penetración directa los

hizo suyos el Existencialismo en general. Por su parte, Heidegger advierte expresamente en "Ser y Tiempo" que su método es el fenomenológico y que la intuición es primordial en su actitud especulativa. Husserl había escrito: "El horizonte desde el cual podemos ver el ser es el tiempo..." Heidegger proyectará esa temporalidad muy más allá del método y del *modo de pensar* de Husserl.

Han influido en Heidegger un Dilthey, un Simmel, un Bergson, un Scheler. A juicio de Stefanini, quien califica la posición diltheyana de "esistenzialismo storicista", Heidegger acusa respecto de Dilthey una verdadera filiación: en algunas de las páginas de éste podemos ver, dice, el momento preciso de la inspiración determinante de la especulación de aquél. E. Przywara afirma rotundamente, junto con la influencia de Scheler, el trueque de la intemporal y sosegada conciencia de Husserl por la movilidad, historicidad y esencial temporalidad de la consciencia de Dilthey.⁹

Creo que no cabe desorbitar la influencia de Dilthey. La de Scheler es notoria. La de Bergson se advierte, por ejemplo, cuando Heidegger distingue entre antilogicismo e irracionalismo, o cuando registra las deficiencias del habla respecto del pensamiento. Heidegger nos recuerda el afán bergsoniano de asir lo real en su viva fluidez; aquella visión de nuestro yo profundo como recubierto de escamas endurecidas por la acción, por los símbolos, por el mismo lenguaje que a menudo fuerza el perfil del ser; la reacción frente a un racionalismo que tiende a paralizar lo real para observarlo mejor, a absorber en franjas separadas conceptualmente la continuidad del espectro; la necesidad de superar tantos engranajes ciegos, tanta manipulación funcional, tantos residuos de cosas baladíes, tanta nadería como se nos va enredando en la cotidianidad de la existencia; la reivindicación del sentimiento y de la emoción en las tareas de la inteligencia. La distinción bergsoniana entre el yo profundo y el yo superficial no es equiparable a la de Heidegger entre los modos auténtico e inauténtico de existir, pero lleva a la autenticidad.

Por otra parte, influyen en Heidegger los encuentros con Kierkegaard, con Nietzsche, con Dostoievski; y con los poetas: Hölderlin, Rilke, Hebel, Mörike.

Heidegger, que considera a Kierkegaard "un escritor fundamentalmente religioso", subraya la importancia del pensador danés para el nuevo planteamiento existencialista. Pero advierte que no se planteó ni remotamente la cuestión metafísica del sentido del ser.¹⁰ Temas como el de la auten-

ticidad o el de la muerte serán desarrollados por Heidegger partiendo de Kierkegaard, aunque con más profunda perspectiva y sin asumir, por lo menos en su patetismo exacerbado, no diré yo que histriónico, aquel radical nervio religioso que asumió nuestro Unamuno.

Cornelio Fabro, en su Introducción al "Diario" de Kierkegaard, se ha lamentado de que sus ideas y expresiones han sido desarraigadas del *humus spirituale* en que fueron pensadas —la relación de la criatura pecadora con Dios—, y trasplantadas por pensadores analíticos y sistemáticos, como Heidegger y Jaspers, a relaciones de temporalidad y relatividad. El enfoque de la vida como tránsito hacia la eternidad, la atormentada vivencia religiosa, queda fuera de la órbita del pensamiento de ambos, que piensan con extraordinario equilibrio y placidez cuando se asoman a lo eterno.

Pienso que hay en ellos más contención que placidez, en contraste con la aparatosa inquietud kierkegaardiana. Pero cortemos estas referencias, y tratemos de *deletrear* en la obra de Heidegger paso a paso, sin prurito de síntesis prematuras, con clara conciencia de las propias limitaciones, curados de esnobismos, de prevenciones y de encandilamientos, y sobre todo de esa vanidad que supone el traer, venga o no venga a cuento, expresiones suyas, que difícilmente pueden ser desgajadas del contexto.

Es el suyo un mundo en el que se penetra o no, en el que quedan siempre rincones inexplorados, pero que se resiste a la mutilación. Un pensamiento henchido de sugerencias y silencios, con una sensibilidad impresionante, que se revela sobre todo en sus comentarios a los poetas, en pequeños apuntes, en páginas como ésta de "El origen de la obra de arte": "Por la oscura abertura del gastado interior de la bota —alude al famoso cuadro de Van Gogh— se atisba la fatiga de los pasos del trabajador. En su burda pesadez refléjase estancada la tenacidad del lento caminar por entre los surcos que se dilatan, todos iguales, en el campo azotado por el viento. La humedad y el hastío del suelo rezuman en esa piel. Bajo las suelas deslízase la soledad de los senderos al declinar el día. Vibra en la bota la apagada llamada de la tierra, su silenciosa ofrenda del grano maduro, su para ella inexplicable fracaso en los yermos del campo invernal. Esa bota nos hace entrever la inquietud sin lamentos por la seguridad del pan, la alegría callada de haberle podido día tras día a la miseria, la angustia en la expectación del parto, el temblor ante la amenaza de la muerte en acecho..."¹¹

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

RADICAL ACTITUD METAFÍSICA

El propio Heidegger ha afirmado reiteradamente que su filosofía no es *existencialista*. Para el existencialismo en general, como indicábamos, el tema central y dominante es el hombre. Así, Jaspers propugna una filosofía *existentiva*, sin pretensiones ontológicas, una analítica proyectada sobre el individuo, cuyas situaciones son comunicables. Heidegger, en cambio, intenta una ontología radical, planteando la cuestión del sentido del SER, allende sus determinaciones parciales, allende también de una metafísica que se limite a presentar el SER como "el concepto más general, que de puro amplio resulta hueco". La metafísica, insiste, se ha distraído del SER, quedándose en los entes. Desde los comienzos mismos de la especulación helénica el problema del SER quedó oscurecido por pretendidas evidencias, abocadas al tópic. El SER entonces se resiste a todo intento de definición: "Sein ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch." Con lo que cada cual puede darle el sentido que le plazca, hasta llegar a esa pretendida evidencia que es mera ausencia de razones.¹²

En 1937, con motivo de una invitación por parte de la *Société Française de Philosophie*, seguía insistiendo: "Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit* d'Existenz et de Kierkegaard, ne peuvent être classées comme Existenz-philosophie. Mais cette erreur d'interprétation sera probablement difficile à écarter pour le moment... La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme: c'est celle de l'être dans son ensemble en tant que tel."¹³

En tanto estudia la existencia humana en cuanto que ésta le ofrece la vía para el planteamiento de la gran cuestión. Su hincapié en los preso-

cráticos obedece primordialmente a la preocupación metafísica, y de ahí la singular atención a Parménides. Parece de pronto, nos dice, que la expresión parmenídica "El ente es" redúcese a una vacua tautología, como si dijéramos que el relámpago relampaguea. Pero, ¿acaso Parménides pretende con tal afirmación dar simplemente a entender la efectividad del ente, o insinuar que su esencialidad estriba en el *es*? En modo alguno; Parménides piensa en algo más radical. Un ejemplo. Del árbol que crece en el jardín cada cual podrá decir mil cosas: que es un manzano, que tiene escaso fruto, que es hermoso, etc. Pero llega alguien que dice: "El árbol es", y queda pensando en ello. ¿Qué resulta más arduo de pensar: cuanto se había dicho antes, o esto último? Ese *es* entra constantemente en nuestro lenguaje, y quizá no habíamos ponderado su gravitación. No hay palabra de más peso. Sin ella cualquier otra afirmación se nos desploma. Ese "das Seiende ist" contiene el henchido secreto de todo el pensar.

La preocupación metafísica de Heidegger se ha mantenido primordial en estudios como "¿Qué es Metafísica?", "Kant y el problema de la Metafísica", "La esencia del fundamento", "La doctrina de la verdad en Platón". Sobre el sentido del ser", "El principio del fundamento", "Tesis kantiana sobre el ser". ¿Hasta qué punto está en lo cierto al denunciar el desvío de la metafísica tradicional? ¿Hasta qué punto logra su objetivo? No es este el lugar ni somos nosotros quién para dilucidarlo. Heidegger, advierte el P. Ramón Ceñal, trata de demostrar que desde los comienzos del pensamiento occidental los entes han sido pensados con relación al ser, pero que la verdad del ser ha permanecido impensada, "y que esa verdad, como experiencia posible, no sólo ha estado vedada al pensar, sino que el hecho mismo de la denegación de esa experiencia el pensamiento occidental se lo ha ocultado a sí mismo sin saberlo, y esto so capa de metafísica... En ninguna parte encontramos la experiencia del ser mismo. En ninguna parte nos encontramos con un pensar que piense la verdad del ser mismo, y con esto la verdad misma como ser... La historia del ser comienza, y por cierto necesariamente, con el olvido del SER."

Y comenta el P. Ceñal: "La trascendencia del ser proclamada por la metafísica tradicional no es, como pretende Heidegger, una abstracción vacía de sentido, sino la afirmación más plena y vigorosa de la verdad del ser, de todo ser: porque ascendiendo a través de lo existente finito, por la vía de la trascendencia y de la analogía, el intelecto finito del

hombre llega al fin al conocimiento seguro y válido del Ser plenísimo, en el cual se funda la verdad óntica y ontológica de todo lo real: Dios.”¹⁴

Ahora bien, lo que aquí importa es advertir que, si bien la especulación de Heidegger es eminentemente metafísica, de suerte que él considera como una fase previa el análisis de la existencia humana, ofrece profundas consideraciones para el estudio del hombre y, por tanto, del mundo ético-jurídico. En su “Carta sobre el humanismo” subraya que todo humanismo auténtico es metafísico.

FILOSOFÍA — PENSAMIENTO — PALABRA — SER

Al penetrar en el ámbito filosófico importa ante todo recordar que la filosofía no está en los libros, sino en los hombres, y desechar, por de pronto, vanas ilusiones respecto del interés que la filosofía pueda despertar hoy entre las gentes. ¿Qué sentido tiene hoy, en el lenguaje usual, la palabra “interés”? Parece que el hombre actual se interesa por todo. Pero interesarse significa “inter-esse”, habérselas en serio con algo, quedar bajo su gravitación. ¿Es ésta nuestra actitud cuando decimos de algo que es *interesante*? En rigor, para la mentalidad de la mayoría lo interesante está lindando con lo indiferente. Hallar interesante una cosa supone estimarla, valorarla; pero son muchos quienes eluden con esa palabra todo juicio, y relegan aquello inmediatamente a la zona de lo indiferente, y aun de lo tedioso. ¿Cómo, en semejante clima, cuando los hombres andan acuciados y disipados entre mil pequeñas urgencias, iban a interesarse de verdad por la filosofía? Ese pretendido interés no suele pasar de curiosidad, de “*evagatio mentis*”.

La filosofía implica una vivencia de la problematicidad como forma culminante del saber humano. Bien entendido que este preguntarnos o plantearnos los problemas no es ya entonces mero punto de arranque para llegar a una respuesta en la que se cifra la sabiduría, sino que constituye de suyo la forma suprema del saber. Filosofar es preguntarse, en un tono y con un ímpetu singularísimos, allende las interrogantes cotidianas. Con Nietzsche, para quien la filosofía era un instalarse libremente en la región de las nieves perpetuas, podemos concluir que filosofar es un extraordinario preguntar sobre lo extraordinario: “*ausser-ordentliches Fragen nach dem Ausser-ordentlichen*”.

Todo preguntarse filosófico es ineludiblemente anacrónico, porque la filosofía, o está más allá de cualquier hoy, o retrotrae el hoy a su trance originario. La filosofía, como tal, se mantiene adscrita a ese reducido mundo de las cosas, cuyo destino estriba en no poder hallar un eco inmediato en su hoy, en no necesitar tampoco de ese eco. Cuando parece hallarlo, allí donde la filosofía se convierte en moda, o no es tal filosofía, o quedó mixtificada... Ahora bien, el que esté al margen de todo utilitarismo, el que subrayemos la *inutilidad* de la filosofía, en cuanto que no está supeditada a intereses demasiado humanos, no quiere decir que carezca de justificación. Más allá de cualesquiera ecos triviales inmediatos, puede hallar muy hondas resonancias en la historia de un pueblo, de suerte que lo que parece anacrónico llega a tener su tiempo propio.¹⁵

Filosofar, huelga decirlo, implica pensar. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el hecho de ocuparnos de filosofía alienta en nosotros la ilusión de que pensamos, cuando precisamente en nuestros tiempos críticos lo más grave, lo que más da que pensar, es que no pensamos todavía.¹⁶

Al afirmar esto no aludimos a dilaciones o negligencias transitorias, sino al hecho de que sistemáticamente nos hemos sustraído y se ha mantenido alejado de nosotros el gran tema del pensamiento y hemos adoptado actitudes *científicas*. La ciencia, felizmente para su seguridad, no piensa ni puede pensar: entre *pensamiento* y *ciencia* media un abismo que no lo salva ningún puente, sino que obliga al salto.

Tampoco, con aquella afirmación, nos sumamos al coro de las consabidas lamentaciones sobre la decadencia y el desquiciamiento de nuestro tiempo, lamentaciones más literarias que esenciales, y que incluso como literatura van resultando aburridas. Simplemente decimos, no que ya no pensamos, sino que estamos en camino, proa hacia el auténtico pensar. Lo cual no entraña pesimismo ni optimismo, sino pura referencia a la situación histórica del hombre.

Al preguntarnos qué es pensar, nadie se prometa una fórmula con la respuesta definitiva. La madre que le dice al niño, cuando se resiste a ir a casa: "aguarda, que voy ahora yo a enseñarte lo que es obedecer", no le anuncia una definición ni una lección sobre la obediencia; trata, sencillamente, de instalarle en ella. Lo cual resultará tanto más eficaz

cuanto menos prodigue las reprensiones, y tanto más sencillo cuanto más directamente le hable.

De ordinario solemos confundir el pensar con el mero opinar. Se nos ofrecen muchos temas ocasionales y limitados, muchas cosas que *nos dan qué pensar*. Pero, allende este repertorio temático, está aquello que de modo eminente, desde un principio y con creciente intensidad habría de ser pensado; aquello que, no sólo nos da algo que pensar, sino que nos franquea la posibilidad, nos impulsa a pensar radicalmente y por encima de todo, nos confía el pensamiento como una determinación esencial nuestra.

Le apura a la filosofía el miedo a perder prestigio y validez si no aparece como ciencia, y entonces tiende a convertirse en una técnica encargada de esclarecer las causas supremas. Hay que conjurar esta interpretación tecnicista de un pensar al servicio del obrar y del hacer: la efectividad del quehacer humano no se calibra aquí por su rendimiento. Al preguntarnos qué es pensar no estamos ante un problema científico, cuyo objeto se halle fuera de nosotros, ni ante uno de tantos temas; estamos ante algo más esencial, que nos afecta de suerte que quedamos nosotros mismos dentro de esa interrogación. La palabra "heissen", en la pregunta "Was heisst Denken?" (A qué se llama pensar?), no tiene el sentido que tenía al preguntarnos cómo se llamaba aquella aldea por donde pasábamos o aquel niño que cruzaba a nuestro lado, sino que más bien responde rigurosamente al significado del "jubere" latino, que no es un mandar a secas, sino un desear y presionar para que algo se produzca. Nos preguntamos entonces qué es lo que nos mueve a pensar.

No podemos tomar este término en una significación volandera y dispersa, que acabara incitándonos a montar arbitrariamente una teoría sobre el pensamiento. Esa palabra lleva en su entraña un mandato, el mandato de pensar: "Was das Wort Denken heisst, bestimmt das Geheiss zu denken". Lo cual no implica en modo alguno coacción, sino un adscribir nuestra esencia al pensar, remitiéndonos a un ámbito de libertad tal, que aquello que nos llama a pensar viene a liberarnos, a depararnos la más cabal disposición para la libertad humana. La raíz esencial de nuestra libertad se entraña en ese mandato que para los mortales significa el pensamiento. La libertad del hombre radica en su propio ser pensante.¹⁷

La memoria pertenece al bagaje esencial del hombre, es algo específicamente humano. Pero no nos basta esta puntualización. Solemos perfilar la memoria como asociación o reunión de recuerdos; ahora bien, esta reunión de recuerdos propiamente no se funda en una facultad humana de guardar y recordar, sino que todo recuerdo vive ya en ese conjunto vivo en que fuimos guardando lo que permanece susceptible de ser pensado. La memoria vive custodiando todo aquello que ofrece pábulo al pensamiento. No es algo aparte de aquello que nos da qué pensar, sino su modo mismo de dársenos.

¿Cabe, sin embargo, ceñirnos prematuramente a ver en la memoria tan sólo una tarea de mantenimiento y guarda? Advirtamos que no sólo la memoria funciona adscrita a nuestra facultad de pensar, sino que todo pensar y toda aparición de tema pensable hallan su apertura y su ámbito allí donde esa memoria funciona como tal guarda ("Verwahrnis"). El hombre no la crea, y guarda solamente aquello que le da qué pensar: "be-wohnt nur die Verwahrnis dessen, was ihm zu denken gibt. Der Mensch erzeugt die Verwahrnis nicht".

Esta guarda de la memoria preserva del olvido. Tendemos habitualmente a ver en el olvido un mero no guardar, una deficiencia, y parece que entonces queda lo pensable como hundido. Pero el olvido tiene un alcance más allá de lo negativo. Aquí habría que subrayar una distinción capital entre *comienzo* y *origen* ("Beginn" y Anfang"). El comienzo es un encubrimiento ineludible del origen. De hecho la historia del pensamiento occidental comienza relegando al olvido el gran tema del pensamiento, con un fallo que acaba en renuncia.¹⁸

Ponderemos aquí el valor metafísico de la palabra humana. Mediante ella puede hacerse patente lo más puro e íntimo, y también lo anodino y vulgar. Y, compenetrado con la palabra, el silencio: hay silencios con plenitud verbal, silencios que caracterizan al hombre tanto o más que las palabras, porque son palabra inefable, pletórica.

El pensador auténtico no está pendiente de otro pensador, sino del gran tema del pensamiento, del SER. Sólo en cuanto está pendiente del ser, puede mantenerse abierto a la corriente de lo ya pensado. Entonces, mientras los mediocres temen que la influencia ajena ahogue su originalidad, y se hurtan a las grandes sugerencias, los grandes pensadores mantienen su primacía abiertos a la sugerencia ajena.

Para encontrar de nuevo el camino que le acerque al SER el hombre tiene que aprender a existir en lo innominado. Antes de hablar tiene que dejar que el Ser le hable de nuevo, arrojando el riesgo de que, así de pronto, no tenga nada que decir o pueda hablar apenas. Sólo así podrá la palabra recobrar su tesoro esencial, sólo así cabrá reintegrarle al hombre su *vivienda* en la verdad del Ser. Porque en el pensar viene a expresarse el Ser, y el habla es su morada. Esta morada la guardan los pensadores y los poetas.

Bien entendido que no debemos considerar como algo único y definitivo lo expresado por cada pensador, de suerte que cuanto allí pueda quedar de inexpressado o impreciso, de no pensado o de aún pendiente, nos desconcierte. Porque lo impensado en ese pensamiento, más que un fallo, es fondo o contrapunto. Cuanto más original el pensar, más rico el ámbito de lo impensado. Si queremos ir al encuentro del pensamiento de un hombre, hemos de llegar a la zona de lo impensado allí; si sólo pretendemos refutarle, tendremos que empequeñecerlo previamente, dislocarlo hasta que encaje en los moldes triviales de nuestra petulancia intelectual. Poco importa que seguidamente aseguremos, por ejemplo, que Kant fue, a pesar de todo, un muy relevante pensador. Semejantes elogios son en fin de cuentas un ultraje.¹⁹

Es notoria la evolución del pensamiento de Heidegger respecto del lenguaje. Expresamente ha declarado en "Unterwegs zur Sprache" que considera bastante desacertada la imagen del lenguaje como la *morada del ser*, cuando más bien cabría subrayar su carácter de intermediario entre la esencia del hombre y el ser. Con todo, la concepción heideggeriana del lenguaje y la valoración del silencio como culminación del habla subsiste más allá de ciertas expresiones. Es éste uno de los momentos en que recuerda a Rilke: "Se taire... Celui qui se tait le plus intensivement... touche les racines de la parole". Este silencio pleno es la "Gelassenheit" de Heidegger.²⁰

El lenguaje, en definitiva, no es para el hombre una de tantas facultades, sino el resorte mismo del pensar, su aliento y forma. Porque habla y piensa podemos decir que el hombre tiene manos, manos destinadas al *ademán*. Lo esencial de la mano no es ser un órgano prensil; el mono lo tiene, pero manos, no. Los ademanes del hombre se comportan como órganos del pensamiento, pueden ir más allá del habla, y ofrecen en el silencio su más pura expresividad.

El pensar, cabría concluir, es en cierto modo la más sencilla y, por tanto, la más ardua de las tareas del hombre. De ahí el cuidado con que debe orientarse, sin confundir el pensamiento con la representación, el "Denken" con el "Vorstellen". Ya es hora, nos dice al final de la Carta sobre el Humanismo, de que nos deshabitúemos a sobrestimar la filosofía exigiéndole demasiado. En un momento de indigencia como el actual hay que ahincar primordialmente en el pensamiento: menos literatura y más penetración en la palabra. El pensar venidero no logrará, como pretendía Hegel, desechar el nombre de "amor a la sabiduría" y convertir la filosofía en la sabiduría misma, hecha saber absoluto. Nuestro pensar estriba en descender a la pobreza de lo esencialmente provisorio, recogiendo el habla en su simple decir. El habla es así el habla del Ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensar abre entonces en el habla unos surcos nada aparatosos, surcos más sencillos todavía que los que lentamente va trazando el campesino.²¹

FILOSOFÍA — POESÍA — CIENCIA

Es notorio el genio verbal, poético, de Heidegger. En él, reconocía Ortega, "la palabra vulgar súbitamente se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido". El lenguaje es para él, escribe el P. Ceñal, un centro vital del filosofar mismo, despliegue articulado de la comprensión del mundo, de ese ámbito de significaciones, sentidos, resonancias, que el mundo es para el hombre. Toda su obra "está enderezada a devolver a la palabra *ser* la plenitud de su sentido primero, a hacerla brotar de nuevo del mismo existir del hombre, iluminado, transido de la luz de la verdad". Advertimos en él un "constante forcejeo por rescatar a las palabras de su cautiverio en la banalidad del lenguaje común, para de nuevo hacerlas eficaces con la plenitud de su original y primer sentido."

Pues bien, ésta es una actitud eminentemente poética. La filosofía, nos dice en la "Introducción a la Metafísica", no es equiparable ni sustituible por la ciencia. El saber científico está subordinado al filosófico. El pensamiento filosófico, sin que puedan confundirse, sólo es comparable al poético. Así, hablar de la nada es para la ciencia un contrasentido;

en cambio, no lo es para el filósofo ni para el poeta: y ello, no porque la poesía sea menos rigurosa y permita ciertas licencias, sino porque en la poesía auténtica impera una esencial supremacía del espíritu creador. El poeta, al hablar, renueva, estrena el ser. En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador aparece tan ceñido el perfil, que allí cada cosa, un árbol, una montaña, una casa, el canto de un pájaro pierde por completo su indiferencia y trivialidad.²²

Porque el poeta no es el hombre que se evade o se mantiene impermeable a lo real, sino el que capta genuinamente realidades ante las cuales los demás pasan insensibles. No es lo suyo rebuscar palabras ni apelar a neologismos, sino sencillamente recoger las que nosotros hemos embotado y empeñado, y devolverles su filo y su diafanidad originaria. El poeta y el pensador están ahí redimiendo, depurando la palabra, impidiendo que se nos pudra el mundo, revelándoles a las cosas su propia esencia. Recordemos los versos de Rilke en las "Elegías de Duíno"; "Acaso estamos aquí para decir: casa, puente, pozo, portón, cántaro, frutal, ventana; a lo sumo, columna, torre... Pero *decirlo*, decirlo de tal modo como nunca las cosas mismas, íntimamente, creían ser..." Sin duda, advierte Heidegger en "El origen de la obra de arte", que el poeta utiliza la palabra; pero no a la manera habitual de quienes hablan y escriben, sino traspasándola de verdad.

En "Para qué los poetas?" —arrancando de un verso de Hölderlin en "Brod und Wein": "und wozu Dichter in dürftiger Zeit?"— se pregunta: ¿Para qué los poetas en tiempos de penuria? El resplandor de la Divinidad se ha eclipsado. La penuria ha llegado a tal extremo, que esta época ni siquiera alcanza a comprender en toda su gravedad lo que significa esa falta. Ser poeta en tiempos de penuria es reparar, cantando, en las huellas de los dioses desvanecidos. No sólo ha muerto Dios, sino que los mortales apenas tienen conciencia de su mortalidad, y la muerte es eludida. Ni el misterio del dolor se nos desvela, ni captamos el amor. Sólo el cántico, dirá el poeta de los "Sonetos a Orfeo", mantiene sobre la tierra el sentido de la fiesta y del sacrificio, el sentido de lo sagrado. ¿Y qué es en sí el canto? ¿Cómo es capaz de cantar un mortal? ¿De qué hontanar fluye ese cántico? Lo que en definitiva nos ampara, exclama Rilke, es nuestro profundo desamparo: "was uns schliesslich birgt ist unser Schutzlossein".

Al citar, por ejemplo, los versos de Hölderlin —insiste—, no tratamos de mitigar la aridez del pensar, o de adornarlo; eso sería menospreciar la palabra poética. El secreto de la poesía es su genuina verdad, y se llama belleza. Bello no es lo que agrada, sino lo que refleja diáfananamente la verdad, lo que surge cuando lo arcano logra su cabal expresión. La expresión del poeta y la del pensador distan de ser idénticas, pero a veces el abismo que media entre ellas se reduce: cuando la poesía gana altura, y el pensamiento profundidad. Ni el pensamiento puede parecer poesía malograda ni pretender sobrepasar a las ciencias en científicidad. Y precisamente porque el pensamiento no intenta imitar al poeta, sino ser fiel a un habla originaria, anda cerca de la poesía.²³

Nos encontramos aquí con afirmaciones un tanto paradójicas: la ciencia no piensa (“die Wissenschaft denkt nicht”); precisamente porque la ciencia no piensa, tiene el pensamiento que atender hoy perentoriamente a las ciencias, más agudamente de lo que ellas de sí podrían. En rigor, lo que Heidegger quiere decir es que el modo de pensar del científico es muy distinto del modo de pensar del pensador; ni remotamente insinúa que el pensamiento no haya de contar en y con las ciencias. La afirmación “Die Wissenschaft denkt nicht”, advierte, no insinúa fuero alguno que permita al pensamiento actuar de suerte que se reduzca a mera figuración. Lo que sí cabe afirmar es que la ciencia no es un originario acontecer de la verdad, sino la elaboración y roturación en cada caso de un terreno de verdad ya abierto.²⁴

La ciencia ha ido tecnificándose. El cultivo de la Lógica convertida en ciencia va adquiriendo, sobre todo en los países anglosajones, la vigencia de una filosofía rigurosa, cuyos resultados y cauces se proyectan rigurosamente en la arquitectura del mundo técnico. La Logística comienza ya en América y en otras partes a predominar como la auténtica filosofía del futuro. Y comoquiera que en cierta medida va acoplándose a la psicología y al psicoanálisis y a la sociología actuales, resulta ya perfecto el consorcio o el *trust* de esta filosofía del porvenir.

La ciencia actual ofrece un sentido esencialmente distinto de la *epistème* griega y de la *scientia* medioeval. Lo que hoy denominamos actitud científica estriba en la *investigación*. El conocimiento es un adentrarse en determinado sector de la naturaleza o de la historia, conforme a un plan previo y a un método, y con miras a una explotación. El investigador va pareciéndose cada vez menos al sabio, y cada vez más al técnico. Estamos

ante la objetivación del ente convertido en objeto calibrable (ciencias físico-matemáticas), en objeto con el que se puede contar (ciencias históricas), en suma, del que se puede estar seguro y disponer. La ciencia actual tiende a proyectarse en explotación y empresa; afecte a la naturaleza o al espíritu, alcanza su plena consideración de ciencia cuando resulta capaz de institucionalización. Importa ver esto claro: no es que la investigación se convierta en empresa porque su tarea se efectúa en institutos, sino que estos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, considerada como investigación, marca ya ese carácter empresarial.

El auge de este carácter de la ciencia en nuestros días determina la primacía del hacer sobre el ser o sobre el ente, y el investigador queda más vinculado a la empresa de la investigación que a la sabiduría, supeditado al encargo de los editores, quienes señalan qué libros han de escribirse. Este investigador ya no tiene por qué estudiar en casa. Andará siempre de un lado a otro, estará siempre en camino. Discutirá y se documentará en reuniones y congresos. ¿Qué concepción del ser, qué concepto de verdad sirven de base a esta conversión del sentido de la ciencia? ²⁵

¿IRRACIONALISMO?

Ya en su "Introducción a los existencialismos" advertía Mounier que el existencialismo llega en ocasiones a darle más importancia a la actitud del sujeto cognoscente que a la verdad, y sobre todo que para el existencialista un conocimiento falto de tensión interior se amortigua en un saber inerte y anodino. Pero advertía también que el existencialismo no utiliza una lógica del sentimiento, aunque corra el riesgo de convertirse en una filosofía emocional, análogamente a como los métodos objetivos pueden achatarse en actitudes positivistas. "El existencialismo niega simplemente a las categorías de la razón el monopolio de la desvelación de lo real." De ahí, concluye, que Heidegger insista en que estamos afectados por realidades que, sin ser propiamente inconscientes, no llegan a franquear el umbral del conocimiento y se nos revelan por sentimiento fundamentales, por estados de ánimo, por un temple o talante ("Stimmung"), cuya capacidad de revelación es superior a las posibilidades del conocimiento que los desarrollara.

Heidegger plantea abiertamente la cuestión en la "Carta sobre el humanismo" y la reitera en otros lugares. Nuestro pensar, dice, suele analizarse y calibrarse con una medida inadecuada: algo así como si apreciásemos el ser y las facultades del pez por su capacidad de vivir y mantenerse fuera del agua, en seco. Hace ya mucho tiempo, demasiado tiempo, que el pensar permanece en seco para su observación. ¿Vamos entonces a calificar de *irracionalismo* el esfuerzo por reintegrarlo de nuevo a su elemento? Para el pez las profundidades, las corrientes, las calmas y los remansos, las zonas cálidas y las zonas frías del mar, todo ello constituye el elemento de su movilidad múltiple; si lo sacamos de ahí, dejándolo en la arena, sólo podrá agitarse, estremecerse y, al cabo, sucumbir. Pues bien, el pensamiento hemos de considerarlo en su ambiente propio y en su ambigüedad, so pena de que nos resulte incomprensible... Cabría aquí, salvando las diferencias de enfoque, recordar, como insinué al principio, las reflexiones de Bergson sobre la necesidad de ajustar nuestra mirada a la índole y al dinamismo del objeto, sin paralizarlo para observarlo mejor.

Pensar contra la Lógica no significa que rompamos una lanza a favor de lo ilógico; significa estrictamente que reflexionamos sobre el *logos* y sobre su esencia, tal como se nos ofrece en los inicios del pensamiento helénico. Porque, frente al tópico de tantas historias de la filosofía, el *mito* y el *logos* no se contraponen, sino que significan lo mismo y se compenetran en los primeros pensadores griegos. En el transcurso de la historia occidental nos encontramos con que este pensamiento pierde alcance y penetración, hasta que llega un momento en que la Lógica deriva hacia la Dialéctica, resintiéndose la autenticidad.

Para rescatarla y lograr un pensamiento riguroso hay que superar el prurito de las definiciones, de las elaboraciones meramente racionales, porque la razón tiende a sumergir en la supuesta ciénaga de lo irracional todo lo que no resulta a su medida. Cuando lo cierto es que hay mucho que navegar allende la razón, que hay sentimientos cuya capacidad reveladora es superior a la explicación intelectual.²⁶

Sócrates ha sido el pensador más puro de Occidente. Por eso no escribió nada. Pasar del pensar al escribir es como ponerse al abrigo de una gran corriente luego de haber intentado afrontar los vientos. Esto es lo que han hecho los grandes pensadores postsocráticos, sin que ello prejuzgue o mengüe su grandeza. Por esos derroteros se decidió el destino

de la sabiduría occidental, que pasa por la *doctrina* del Medioevo a la *scientia* de la Edad Moderna, hasta que el pensamiento va desvirtuándose en literatura. ...En la lejanía resuenan los ecos del Salmista: "Quoniam non cognovi litteraturam introibo in potentias Domini".

Con el tiempo el sentido del término "pensar" viene a ser la resultante de acoplar dos voces griegas: "*legein*" (afirmación) y "*noein*" (captación racional). Su precipitado inmediato es la "*ratio*" romana, derivada del verbo "*reor*" (calcular, reconocer, estimar). Sobre esta *ratio* versará la Lógica, y en ella se esfumarán al cabo las esencias originarias del *legein* y el *noein*: con la agravante de que las filosofías medioeval y moderna intentarán discernir el sentido helénico del *legein*, el *noein*, el *logos* y el *nous* desde su concepto de *ratio*, sobreviniendo la irremediable confusión.

Esto no es dar a entender que esa filosofía posterior sea falsa ni errados sus caminos, sino, simplemente, que no alcanza a resolver la cuestión de qué sea el pensar. Tanto, que se va alejando de su médula según se aviene a la idea de que el pensar ha de iniciarse con la duda. Otra cosa es el asombro, "la capacidad de asombrarnos ante lo sencillo", actitud eminentemente filosófica.²⁷

Pensar no es aprehender ni conceptuar. Los grandes pensadores helénicos, incluido Aristóteles, piensan sin conceptuar. ¿Es el suyo, entonces, un pensamiento impreciso, romo? Al contrario, es un pensar ceñido a la cosa, que sigue su camino hacia lo problemático, hacia lo cuestionable, articulando el *legein* y el *noein*. Para Aristóteles lo que sea el ente en su ser mantiénese como perenne problema. Este mantenimiento de la problematicidad abre un abismo entre Aristóteles y el aristotelismo facilón, dado a las respuestas sistemáticas y definitivas. Concepto y sistema son a la par extraños al pensamiento griego: "Begriff und System sind dem griechischen Denken in gleicher Weise fremd".

Por otra parte, al inquirir el significado alemán del término "Denken", nos encontramos con la voz arcaica "Gidanc", "der Gedanc", que expresa, no sólo la representación, la proposición, la reflexión, la ocurrencia mental, sino el carácter, el ánimo, el corazón, todo ese reducto humano íntimo, donde hasta los perfiles entre lo interior y lo exterior quedan borrosos. El pensamiento es de suyo camino; pensar es continuar en ruta: bien entendido que este abrirse camino construyendo es muy distinto de pasar entreteniéndose.

Andar el camino que vamos abriendo implica cierta provisionalidad del pensamiento y una enigmática *soledad*, tomada esta palabra en su sentido profundo. Ningún pensador franqueó jamás la soledad del otro, cada pensamiento habla desde su soledad. Hoy día, en que se sabe demasiado y se está demasiado seguro de lo que se sabe, y se opina de todo con abusiva rotundidad, en que todo parece previsible y ordenable en un santiamén, apenas insinuado, no hay garantía alguna de que una representación baste de suyo para brindar un pensamiento. Necesitamos penosos rodeos y ayudas, so pena de llamar pensamientos a meras impresiones que no pasan de malentendidos... En todo caso, soy yo quien oigo, no mi oído; soy yo quien veo, no mi ojo; es mi pensar el que goza al sentir.²⁸

LA VERDAD Y EL SER. PLANTEAMIENTO DEL TEMA DEL SER

Conocer, afirma Heidegger en "Ser y Tiempo", es un modo fundamentado de acceso a lo real. La verdad, antes que adecuación entre el entendimiento y la cosa, es "*aléteia*", desvelamiento del ser. Sino que la *aléteia* fue convirtiéndose en *adaequatio* a través de un proceso iniciado por Platón.²⁹

Con el término "*aléteia*" —nos dice en "El origen de la obra de arte"— pensamos en el desvelamiento del ente. Pero la esencia de la verdad, caducada ya en el pensamiento de los griegos, siguió desvirtuada, de modo que desde hace mucho tiempo se entiende por verdad la adecuación del entendimiento con la cosa. Ahora bien, para un tal ajuste precisa ante todo que la cosa misma se muestre como tal, y ello requiere un previo desvelamiento o patencia. ¿Qué significa, qué es este desvelamiento?

El ente estriba en el SER. A través suyo corre un destino velado; son muchas las cosas que el hombre no alcanza a captar en el ente, y lo que llega a conocer nunca acaba de poseerlo del todo, ni siquiera a representárselo de un modo cabal, seguro. La nuestra es una comprensión rudimentaria. El ente se nos ofrece traspasado, mantenido y envuelto por el SER. Desde el ente se abre como un claro luminoso, cuya existencia es más efectiva que la del ente, y éste queda en su órbita, y en tanto es tal ente en cuanto que entra y sale y se afina en ese ámbito. La esencia de la verdad es en sí misma la lucha originaria en la que el ente se conquista

aquel medio abierto, la tensión en que el ente se adentra en ese ámbito y viene a reencontrarse.

La certeza —había dicho en “Ser y Tiempo”— estriba en considerar y mantener lo verdadero como tal. Más tarde subrayará que verdad (“Wahrheit”) viene de “Wahr” (custodia, protección), y que el SER necesita, cuenta con la esencia del hombre, y que al hombre le es esencial pensar en la verdad del SER.³⁰

En la “Introducción a la Metafísica” se pregunta Heidegger: ¿Es el SER una mera palabra, y su significación puro humo, o viene a marcar el destino espiritual de Occidente?... Algunos autores le han reprochado un planteamiento reiterativo y aparatoso, que no acaba de entrar de lleno en el problema, y hasta insinúan una mayor penetración por parte de Jaspers, quien de antemano renunció a esa problemática radical sobre el Ser. Bobbio ha llegado a decir que el enfoque heideggeriano de la verdad como *aléteia* responde a la nostalgia de lo primitivo, propia del decadente.

Para Heidegger —nota el P. Ceñal— la Metafísica ha sido una constante diversión del espíritu humano hacia los entes, dejando al margen la conquista del SER. Sólo en los presocráticos se da como una epifanía del SER, diáfano, limpio todavía de manipulación humana: conceptos, onticidad creada, valoración, dominio... No pretende Heidegger —lo advierte él mismo en “Sobre el problema del SER”— retrotraerse al pensamiento arcaico, ni niega valor a las aportaciones de la metafísica occidental: hubo en ella una ineludible referencia al ser, sin la cual no hubiera sido posible encararse con los entes. Por otra parte, es muy discutible que la palabra ser tenga mayor riqueza de auténtico sentido en los presocráticos que en la filosofía occidental del siglo XIII, y muy discutible también aquella visión de la historia de la filosofía como un progresivo olvido de la verdad del SER.³¹

Heidegger distingue entre *óntico*, que afecta al ente, y *ontológico*, que afecta al sentido del ser. No cabe disociar estos dos órdenes, dado que la Metafísica parte de un autoanálisis de la conciencia. La problemática ontológica, aclara, no indica *realismo*. Tiene tan poco que ver con el realismo, que precisamente Kant con su planteamiento trascendental de la cuestión pudo dar el paso decisivo, el primero desde Platón y Aristóteles, hacia una fundamentación expresa de la Ontología. Por el hecho de adentrarse en la realidad del mundo exterior no se ha orientado uno todavía onto-

lógicamente. En su acepción vulgar ontológico significa lo que más bien debería llamarse óntico, es decir, la actitud que deja al ente ser tal como es. Pero con ello no hemos planteado todavía ningún problema del ser, ni mucho menos logrado el fundamento para la posibilidad de una ontología.

Nos encontramos con un metafísico que, sirviéndose del método fenomenológico, reivindica una plena autonomía especulativa. Él distingue, en la infinitud de ángulos de visión que no agotan el ser, estos tres puntos fundamentales: el ser, el sentido del ser y el ente.³²

Se ha dicho que el apoyo que Heidegger busca en la experiencia de los poetas y en las concepciones filosóficas primitivas, y la carga emocional que hay en su obra, convierten ésta en una "compleja experiencia de tipo poético-místico", más que en "una obra metafísica intelectualmente elaborada".³³ Y archiconocida es la insinuación de Ortega, al advertir que el empeño de Heidegger en desentrañar lo que han pensado los demás ha podido convertirle en "el ventrílocuo de Hölderlin"..., o de Parménides o Anaximandro.

Pese a estos reparos, pese a planteamientos quizá aparatosos, a sabiendas de lo desmesurado de los objetivos, sus llamadas insistentes y el tono de las mismas han dado nueva tensión al significado del pensar, allende el conocer o el discurrir, y a lo que supone el SER como base de la posibilidad de los entes, reavivando la problemática. Ciertamente, los escolásticos no lo consideraron como un concepto vacío, de puro general. Pero bueno es que nos prevengan contra ese riesgo.

Hay pensadores a quienes leemos, y pensadores con quienes nos encontramos. Quizá, más que los rasgos que cupiera subrayar ahora, nos valgan para seguir adelante algunas de las notas, muy concisas, que Heidegger apuntaba en 1947, publicadas luego bajo el título "Aus der Erfahrung des Denkens":

"Cuando las primeras luces del alba se difunden silenciosas sobre el monte: Por mucho que se oscurezca el mundo, sus sombras no apagan jamás la luz del SER... Pensar es ceñirnos a un pensamiento que se detiene ahí, un día, como una estrella en el cielo del mundo."

"Cuando, en medio de la tempestad que avanza, canta la rueda al viento delante de la ventana del albergue: Hay que mantener las cosas delante de los ojos, y estar de corazón atento a la palabra, para que despunte el pensamiento... Pocos son los que tienen suficiente experiencia

de cómo difieren lo sabido y lo pensado... Cuando en el pensar surge el antagonista, no el mero adversario, el pensamiento comienza a navegar con viento propicio.”

“Cuando, bajo el cielo desgarrado por la lluvia, un rayo de sol fíltrase de pronto sobre la oscuridad de las praderas: Nunca somos nosotros quienes nos llegamos a los pensamientos; son ellos los que se llegan a nosotros... La meditación compartida en el coloquio ni exhibe opiniones pretenciosas ni soporta asentimientos acomodaticios. Pensar es navegar ceñido al viento de la cosa.”

...“Cuando el viento, revolviéndose de pronto, gruñe en el maderámen del albergue, y el tiempo acusa malhumor: Tres peligros amenazan al pensar. El peligro bueno y saludable es la vecindad del poeta... El malo y más agudo es el propio pensar: ha de andar uno precavido contra sí mismo, y esto se logra raras veces... El peligro peor, que todo lo revuelve, es eso que algunos llaman filosofar.”

...“Cuando, en las noches de invierno, el temporal de nieve sacude violentamente el refugio, y una mañana aparece ahí, sosegado y limpio, el paisaje: El habla sosegaría de raíz en cuanto sintiera su impotencia para expresar lo que ha de permanecer inefable... Nunca, en lengua alguna, lo hablado fue exactamente lo dicho allá adentro en el pensar...”

Tal vez quepa pensar entonces, dándole a los términos todo su horizonte, incluso todo su dinamismo, que estamos ante una *filosofía contemplativa*.

LA “FILOSOFÍA CRISTIANA”

Max Scheler, en “De lo eterno en el hombre”, advertía que la denominada “necesidad metafísica” es muy distinta de los resortes psíquicos que llevan a la religión. La fuente que alimenta nuestra preocupación metafísica es el asombro de que haya algo, y no más bien nada. Heidegger, que ha reiterado frecuentemente esta consideración, subrayándola en “¿Qué es Metafísica?” con las mismas palabras de Scheler, vuelve a recogerla en la “Introducción a la Metafísica”: El problema fundamental viene a ser éste: “Warum ist überhaupt Seiendes, und nicht vielmehr Nichts?”... Y aquí se plantea entonces la cuestión de si cabe propiamente hablar de una “filosofía cristiana”.

Por supuesto, dice, son muchos los que jamás se plantearán auténticamente la cuestión planteada por Scheler; los que, aun captando la posibilidad de plantearse, jamás se embarcarán de verdad en su radical planteamiento inquiriendo, no unas causas que al cabo quedan encuadradas en el mismo plano y ámbito que el ente, sino una raíz allende cualquier explicación trivial o artificiosa. Y, por otra parte, quien por fe tiene de antemano la respuesta, quien cree en la creación divina, podrá estudiar más o menos rigurosamente el problema, pero no queda pendiente de él, a la intemperie filosófica, sino guarecido en su refugio de creyente.

Heidegger denuncia aquí cierta ficción pragmática, un *als ob*, y señala los rasgos que, según él, ofrece la fe. La fe, si no es rotunda, infranqueable a la posibilidad de no creer, ya no es fe genuina, sino una actitud más o menos cómoda y convencional, que de suyo incapacitaría para creer y para problematizar filosóficamente. No discutimos, dice, la verdad de la respuesta bíblica: simplemente decimos que no responde a nuestro planteamiento, dado que ese mismo problematizar la cuestión es ya una insensatez a los ojos de la fe.

Pues bien, en esa insensatez ("Torheit") estriba la actitud filosófica. Filosofar es formular a fondo, arrojando de lleno las consecuencias, aquella gran pregunta: ¿Por qué el ente, y no la nada escueta? Y como tal pregunta para el creyente es insensata, decir "filosofía cristiana" es como decir "un hierro de madera", con los ineludibles equívocos y mixtificaciones. Lo único que cabe, a este respecto, es una elaboración reflexiva, rigurosa, de las verdades de fe: la Teología. La Teología, cuya incontestable excelencia hay que reivindicar; sólo las gentes que ya no creen en la excelsa misión del teólogo caen en la corrompida idea de propugnar una teología sustituida o remozada por la filosofía.

Sin entrar ahora en este tema, que hemos considerado en otra parte, conviene recordar que insignes pensadores católicos rechazan la expresión "filosofía cristiana", y que gran parte de lo que suele llamarse "filosofía cristiana" no es filosofía. Pero sigamos con Heidegger, cuya posición viene a completarse en otros lugares con ulteriores miras.

La Metafísica, declara, es a un tiempo Ontología estricta y Teología, y la Teología cristiana asumió la filosofía griega merced al hecho de que ésta se había aplicado a expresar la patencia ("Unverborgenheit") del ente. ¿Fue feliz o funesta esta asimilación, esta conexión de la teología

cristiana con la sabiduría del mundo? Al filo de la experiencia, y conforme a la sentencia paulina: "Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?", importa pensar si el encuentro con la Divinidad se esclarece o se enturbia cuando la teología se mixtifica con esa sabiduría del mundo, la helénica, reducida por Dios a necedad.

Esta incitación de Heidegger no deja de ser sugestiva. Algunos teólogos hubieron de sentirla con vehemencia. La sintió Lutero. Y mantiene indiscutible vigencia frente a las nuevas corrientes de la Teología y frente a ciertas apologéticas que en su empeño de probarlo todo racionalmente empequeñecen las grandes verdades y desvirtúan el misterio. El encuentro con la Divinidad está más allá de la especulación teológica, y más de un teólogo lo enturbia, y aún lo dificulta. Pero conviene considerar algunos extremos, que aquí nos limitamos a insinuar.

Ciertamente, entre la actitud del filósofo no creyente y la del filósofo cristiano hay diferencias irreductibles. Pero, ¿es la fe, y la actitud del creyente, tan cerrada a la problematicidad como afirma Heidegger? ¿Cabe negarle autenticidad filosófica a quien penetra verdades que de algún modo le adelantó la fe? ¿Hasta qué punto cabe filosofar a la intemperie absoluta? ¿Hasta qué punto filosofa a la intemperie el no cristiano? ¿Fue la filosofía helénica una especulación desentendida de las creencias? ¿Un Platón o un Aristóteles conversos ya no contarían como filósofos? ¿Ya no cuentan como tales los filósofos convertidos en nuestro tiempo? En ciertos momentos históricos, como en otros trances individuales, hubo quien sintió el impulso de romper con su perpleja especulación filosófica para entregarse de lleno a la verdad revelada. Pero fue la Teología la que frenó ese ímpetu y quiso contar con la razón, recordando con San Agustín que sólo es capaz de fe el hombre racional. La radicalidad que Heidegger le pide al pensador cristiano la encontramos en la Teología mística, alentada por la experiencia interior razonada y razonable. Por otra parte, cuando San Pablo califica de necedad la sabiduría del mundo ¿se refiere al pensamiento gentil, sin discriminación, o más bien al pensamiento inficionado de soberbia, de suficiencia, tanto en el ámbito gentil como en el cristiano?

AL "SINN DES SEINS" A TRAVÉS DEL "DASEIN"

Hay que desentrañar el sentido del SER partiendo de un ente vocado constitutivamente a preguntar y a preguntarse; hay que partir de esta nuestra existencia interrogadora para adentrarnos en la radicalidad e integridad del SER. Este ente, que somos nosotros mismos, cada cual, en cada caso, y que se distingue de los otros por su posibilidad óptica de preguntar, de plantearse una cuestión, lo denominamos con el término "*Dasein*" (ser ahí). La existencia humana se caracteriza por su capacidad genuina para captar el SER y su sentido. Es en la analítica existencial del "*Dasein*" donde hay que inquirir la ontología fundamental.³⁴

Ahora bien, al incidir en la analítica del "*Dasein*", no prejudguemos que, por el hecho de ser lo más próximo a nosotros, de ser uno mismo, sea lo más accesible. Pese a ser, precisamente por ser ópticamente lo más próximo, es ontológicamente lo más remoto y desconocido. Cuando San Agustín se pregunta: "¿Quid autem propinquius meipso mihi?", se responde: "Ego certè laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii". Estas palabras de San Agustín siguen siendo muy significativas, no sólo respecto de la opacidad del *Dasein*, sino todavía más respecto de su caracterización ontológica.

Más tarde reiterará Heidegger esta consideración fundamental. Con sólo plantearnos la indagación del SER reconocemos que hay ya en nosotros un cierto atisbo del objeto. Esa indagación no podríamos emprenderla ni montarla desde fuera del SER; no podemos escindir radicalmente el objeto de la cuestión y el ser que la plantea; tenemos que ir al SER a través del *ente*. ¿De cuál? Del que mejor compendia o refleja los rasgos del SER...³⁵

El P. R. Ceñal comenta: El humano existir es un recibir de continuo la llamada del SER, y un continuo sucumbir a su ocultamiento, a la tiniebla de las cosas. En "*Zur Seinsfrage*" Heidegger ha hecho imprimir la palabra *ser*, objeto de la experiencia ontológica, tachada siempre con una cruz. No es que pretenda equipararlo a nada; quiere tan sólo significar que el ser de la experiencia ontológica nunca puede ser convertido en algo que es en sí y para sí, en un ente, ni general ni abstracto, ni concretísimo y realísimo. Para gozar del favor del ser hay que despedirse del mundo de los entes. Las cosas pueden servirnos, a lo más, si queremos oír

su voz, para decimos que ellas no son el ser... Bien entendido que esto no es reiterar la actitud agustiniana, cuando al iniciar su conversión las criaturas le iban diciendo que no eran ellas el Dios que él buscaba. Heidegger no busca a Dios —no lo busca aquí ahora, podríamos decir tal vez—; busca el *ser*, un ser que de Dios no puede decir nada.

Mérito suyo indiscutible —prosigue el P. Ceñal— es el haber puntualizado cómo filosofar es ir desde la onticidad al íntimo sentido del ser. Sino que la metafísica tradicional, frente a las pretensiones de una experiencia ontológica plena, sostiene que “al intelecto humano finito, receptivo y sentiente, no puede dársele otra experiencia originaria del ser sino en esa verdad óntica, en ese ser real de los entes; es decir, originariamente se da esa experiencia del ser en lo fenoménico sensible, en lo cual por su parte se da ya, primariamente, una realidad nouménica, un orden esencial, el cual se revela como abierto a la trascendencia, al horizonte del ser en general... Heidegger insiste en que hay que despedirse de las cosas para gozar del favor del ser. Yo diría que el hombre, espíritu finito, encarnado, morador de este mundo, sólo acogiendo cordialmente las cosas, sólo en ellas y con ellas puede recibir el primer mensaje del *ser*. Mensaje que funda un conocimiento ontológico válido, el cual habrá de llegar por sus pasos, discurriendo, hasta el fundamento último y supremo de todo lo real y contingente”.

J. Causimon, propugnando el retorno a Santo Tomás para una auténtica experiencia de lo existente, advertía cómo el tomismo, lejos de quedarse en un intelectualismo abstractivo o huero, penetra honda y radicalmente en lo concreto, mientras ciertas elucubraciones existencialistas se quedan en una abstracción que no logra captar lo real.³⁶

En todo caso, Heidegger ha mantenido el afán de una especulación asomada al abismo del ser, del SER que está más allá de los entes. ¿Cabría pensar que, de algún modo, se debate acuciado por un conocimiento del SER, que sólo Dios puede tenerlo, precisamente porque en Dios el conocimiento es tal, que apenas si puede llamarse conocimiento?

CARACTERIZACIÓN PREVIA DEL “DASEIN”. ESENCIA Y EXISTENCIA

En “Ser y Tiempo” cabe registrar expresiones como éstas: “La esencia del “*Dasein*” estriba en su existencia”, “La *substancia* del hombre no es el espíritu como síntesis del alma y el cuerpo, sino la existencia”.

El propio Heidegger aclara estas expresiones en la "Carta sobre el humanismo": Cuando en "Ser y Tiempo" se afirma que "la esencia del *Dasein* estriba en su existencia", no intento contraponer *existentia* y *essentia*, ni empleo el término "Existenz" en el significado ontológico tradicional que tiene el término "Existencia"; ni mucho menos derivo hacia consideraciones estilo siglo XVIII sobre lo objetivo, lo efectivo, etc. Lo que quiero decir es que la esencialidad del "*Dasein*" estriba en *ser ahí* (*da sein*), como la clarificación, el reverbero del SER. Este ser del *ahí*, y sólo éste, ofrece el rasgo fundamental de la existencia ("Ex-sistenz"), o sea, el ec-stático e íntimo estar en la verdad del SER... Páginas antes advierte: Cuando hablo de "la callada fuerza de lo posible", no me refiero a la mera posibilidad en el sentido clásico de *potencia*, sino al ser en sí, allende el pensar y allende la esencia del hombre y su relación con el ser.

El "*Dasein*" está afectado por la temporalidad. Decir esto es quedarnos todavía muy atrás respecto del sentido del ser en general, en un plano preontológico. El tiempo viene a ser el horizonte de la comprensión del ser.³⁷

La posición de Heidegger en cuanto a la esencia y la existencia queda definitivamente clara al referirse él a la de Sartre. Sartre, dice, formula el principio fundamental del existencialismo en estos términos: la existencia precede a la esencia. Toma él aquí ambos términos en el sentido metafísico con que desde Platón se ha afirmado que la esencia precede a la existencia, y los invierte. Pero la inversión de una expresión metafísica sigue siendo metafísica, y con ello se mantiene Sartre en el tradicional olvido metafísico respecto del ser. Porque si vamos a precisar filosóficamente la relación entre esencia y existencia con una actitud análoga a la de Leibniz, o a la de las controversias medioevales, lo primero que habríamos de plantear es cómo, por qué sino del ser llega a fraguar en el ser mismo un "esse essentiae" y un "esse existentiae". "Existenz", en mi pensamiento, no coincide ni en el fondo ni en la forma con "existentia". Esta significa efectividad, actualización, contraponiéndose a la mera posibilidad como idea. "Existenz" significa asomarse a la verdad del ser, ahincar en ella. En "Ser y Tiempo" no he inquirido la esencia del hombre ni en el "esse essentiae" ni en el "esse existentiae", sino en ese trascender que vislumbra el SER en el *cuidado*. La existencia es mucho más que la actualización de una esencia. La existencia es una actitud fundamental de guarda respecto del SER.³⁸

Existir —había dicho en “¿Qué es Metafísica?”— significa estar sosteniéndose desde o dentro de la nada. Si la existencia no fuese esencial y radicalmente un trascender, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente en sí ni, por tanto, consigo misma.

Tengamos en cuenta que en la primera fase de su especulación Heidegger no suele emplear el término “Mensch” (hombre), sino el de “Dasein”, subrayando así lo que él está considerando en el hombre: no el *quid*, sino el *ser*. En puridad, lo que afirma es que lo esencial del “Dasein” como tal es el existir, que los caracteres en él destacados son posibles modos del existir, que todo “ser de tal o cual modo” es primordialmente *ser*.

Decir esto no es declarar falsas ni rechazar las interpretaciones del hombre como animal racional, como *persona*, como esencia espiritual con alma y cuerpo. Es apuntar a una concepción del hombre que nos esclarezca su alta dignidad: el hombre es el guardián, el pastor del SER.

EL HOMBRE. CARACTERIZACIÓN INICIAL Y DETERMINACIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA

ENFOQUE INICIAL

Entiende Heidegger que la antropología tradicional debe ser superada mediante un análisis más profundo del hombre y de la existencia humana. El método para este análisis ha de ser el fenomenológico, yendo a las cosas mismas, sin levantar castillos en el aire, recurriendo a una intuición que es todo lo contrario de la mirada superficial o ingenua. Comentando aquellas palabras de Max Scheler en la Introducción a "El puesto del hombre en el cosmos": "Cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad", Heidegger escribe en "Kant y el problema de la Metafísica": "En ningún tiempo se ha sabido tanto y tan diversas cosas sobre el hombre como en el nuestro. Ningún tiempo ha sabido exponer sus conocimientos del hombre en forma tan penetrante y aguda como en nuestro tiempo. Nunca como ahora se han ofrecido esos conocimientos tan rápida y fácilmente. Pero nunca ha sido tan inseguro como ahora nuestro conocimiento del hombre, nunca fue el hombre más problemático que en nuestros días".³⁹

Un discernimiento elemental nos hace ver cuán radicalmente difieren el *ser* de las cosas y el *ser* del hombre. El de las cosas es un mero *estar ahí*; el del hombre entraña una tensión tal, que sólo del hombre cabe afirmar propiamente que *es*. Descartes subrayó el *cogito* y el *ego*, pero no penetró en el *sum*, ni lo intentó siquiera. El ser del hombre es un existir a punto. El hombre, según ya hemos apuntado, es el único ente vocado a preguntarse por el sentido de su ser y por el sentido del ser en su más honda raíz.

Toda doctrina sobre la esencia del hombre es ya en sí doctrina del ser del ente, y toda doctrina del ser es ya en sí doctrina de la esencia del hombre, pero ninguna de ambas doctrinas se logra mediante un mero viraje de la otra. Inquirimos la relación entre la esencia del hombre y el ser del ente; pero cuando yo digo "esencia del hombre" pienso en una referencia al ser, y cuando digo "ser del ente" marco la referencia a la esencia del hombre. Esta mutua implicación no permite maniobras ni artificios dialécticos: ningún camino del pensar va de la esencia del hombre al ser, ni viceversa, sino que más bien cada vía del pensar discurre en el seno de esa relación integral. Si no, no es tal pensar.

Esto es lo que dan a entender los textos más antiguos del pensamiento occidental. Y lo que daba a entender Nietzsche, cuando a los diecinueve años escribía: "Yo he nacido como una planta junto al cementerio; como hombre, en una casa parroquial..." y terminaba así el cuaderno: "De este modo se emancipa el hombre de cuanto alguna vez le envolvió. No necesita hacer saltar las cadenas, sino que ellas se sueltan cuando Dios quiere. ¿Y dónde está el anillo que al fin le envuelve todavía? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?"

Heidegger se hace cargo de la clásica definición del hombre como animal racional, y advierte que semejante determinación, sin ser falsa, aparece condicionada por una metafísica tradicional habituada a pensar al hombre desde el ángulo de la *animalitas*, y no desde la *humanitas*.

¿Estamos en el camino más seguro para captar la esencia del hombre cuando lo consideramos como un ser viviente entre otros, diferenciado de la planta, del animal, de Dios? El ser del hombre no es mero conjunto de cuerpo y alma. El cuerpo humano es algo esencialmente diverso de un organismo animal. El error del biologismo no queda superado porque instalemos en ese cuerpo un alma, y en el alma destaquemos el espíritu, encomiando su excelencia. Nuestro "apenas concebible" parentesco físico con los animales revela que los vivientes irracionales se hallan a tal distancia del ser del hombre, que, en comparación con ellos, la esencia de lo divino nos resulta afín. Allá en el fondo, pese a su esencial distancia, nos es más íntima, nos confiamos mejor a la esencia de lo divino que al difícilmente pensable, al abismal parentesco con el animal ("kaum auszudenkende abgründliche leibliche Verwandtschaft mit dem Tier").

Estas reflexiones proyectan una nueva luz, no diré (como algunos comentaristas) sobre la precipitada definición del hombre como animal racio-

nal, pero sí sobre las interpretaciones precipitadas y superficiales de aquella definición. Es posible que Heidegger no logre su meta ontológica y se quede, en expresión de Przywara, en "una ontología de la conciencia humana". Pero, en todo caso, ha subrayado sin mixtificaciones la excelsitud del hombre.

Hay que contrastar el *anima* y el *animus*. El ánimo es raíz determinante de todo animal, y desde ese ángulo el hombre se nos ofrece al final de la serie, tanto si admitimos cierta gradación evolutiva como si afirmamos unas diferencias específicas. Desde ese ángulo del ánimo el carácter de animal manteniéndose determinante, aunque lo biológico quede subordinado a lo racional, a cuanto determina su vida espiritual.

Pero el hombre, desde el ángulo de la *humanitas*, no se agota en tales o cuales realidades y hechos. Su ser implica cuanto puede y tiene que ser y cuanto ha sido. Este rasgo esencial no cabe abarcarlo por entero de una ojeada, pero hay que partir de esa referencia al ser para caracterizar lo humano. *Animus* es traducible por alma ("*Seele*"), con tal de que alma signifique, no el principio vital, sino lo esencial del espíritu, el espíritu del espíritu, su llama recóndita (Eckehart). Tal, cuando Mörkes invocaba al alma: "Piénsalo, oh alma" ("Denk es, o Seele!"). O, entre los poetas actuales, cuando canta G. Trakl: "Oh dolor, ardiente visión de las almas grandes!" ("O Schmerz, du flammendes Anschauung der grossen Seele!").⁴⁰

En esa *humanitas* estriba el humanismo. A lo largo de la historia surgen versiones muy diversas del humanismo. Marx hace gravitar el concepto sobre la sociedad. El Cristianismo ve la humanidad del hombre perfilada respecto de Dios Padre y en tránsito hacia el más allá. Para Roma el "homo humanus" destaca frente al "homo barbarus", y se caracteriza por una virtud que arraiga en la *paideia* griega. El Renacimiento revive estas contraposiciones y tacha de inhumana la pretendida barbarie de la Escolástica medioeval. En el humanismo del siglo xviii registramos nuevas perspectivas: Winckelmann, Goethe, Schiller. Una figura aparte, porque piensa más profunda y originariamente que éstos, es la de Hölderlin.

Ahora bien, si por humanismo entendemos el empeño, por parte del hombre, de asumir libremente su humanidad y de cifrar su dignidad en ello, nos encontramos con otro sentido y otras perspectivas de realización. Así, el Cristianismo es un humanismo en cuanto que busca la salvación eterna del hombre. Y todo humanismo, o se funda en una metafísica, o se convierte él en fundamento de una metafísica. Todos los tipos de huma-

nismo, desde el greco-romano, parten de una previa esencia del hombre considerado como animal racional. Sin destruir este enfoque por un vacuo prurito de duda, hay que calar en cuanto encierra de problemático esta determinación, y advertir que el hombre se afina propiamente en su esencia cuando es interpelado por el SER. Llamo *ec-sistencia* del hombre a su mantenerse en el halo luminoso del SER.

Sólo al hombre corresponde esta modalidad. La existencia así entendida es, no solamente fundamento de la posibilidad de la razón, sino aquello en que la esencia del hombre mantiene su alcuña. La *ec-sistencia* sólo es predicable de la esencia del hombre, del modo humano de ser. Al hombre le compete pensar la esencia de su ser allende el mero noticiar sobre su circunstancia. Al filo de estas consideraciones comprendemos que el cuerpo humano es algo esencialmente diferente de un organismo animal.⁴¹

SER-EN-EL-MUNDO. SER-CON

El primer *existencial*, la primera determinación fundamental de la existencia humana es la de *ser-en-el-mundo*, en un mundo: "Zum Dasein gehört aber wesentlich: sein in einer Welt". *Mundo* es mucho más que el conjunto de objetos: es el ámbito y el horizonte de las posibilidades del hombre, de suerte que apenas si tiene sentido el preguntarse por la existencia del mundo, dado que es sencillamente el marco y el ambiente en que actúa y se desenvuelve el hombre. La expresión "*in-der-Welt-sein*", ligados así los términos, da a entender un fenómeno unitario. Pensamos el objeto en cuanto incluido en el mundo. Mundo es un supuesto previo de nuestro modo de acceso al ser objetivo.

Cuando consideramos este ser del hombre en el mundo advertimos mucho más que un hecho y que una relación espacial: un habitar y un quedar habituado, un hallarse y un confiarse, un contar con el mundo, aun antes de tener conciencia de ello. El *ser-en-el-mundo* es una forma total de existencia, y hombre y mundo son sus dos vertientes.⁴²

La existencia —comenta X. Zubiri— se encuentra entre las cosas esbozando sus proyectos y sus posibilidades para existir. Y el horizonte de este esbozo de posibilidades es justamente lo que Heidegger llama "mundo", algo completamente distinto del mundo como totalidad de las cosas o entes... Desde esta comprensión del mundo es desde donde mi existencia

tiene el cuidado ("Sorge", "Cura") de descubrir y comprender lo que son todos los entes que hay en el mundo.

Nuestra instalación y estancia en el mundo —explica Heidegger en "¿Qué es pensar?"— estriba en el pensar, incluso allí donde la fe cristiana ha aclarado o interpretado nuestra situación. El "*Dasein*" —había dicho ya en "De la esencia del fundamento"— da una significación al mundo, al encontrar en él un campo de perspectivas y de posibles derroteros, sin que en modo alguno quepa insinuar aquí una actitud solipsista o ego-céntrica.

Asimismo, en la "Carta sobre el humanismo" declara: Decir que un rasgo fundamental del hombre como tal es ser-en-el-mundo no es dar a entender que el hombre sea simplemente un ente mundanal, en el sentido que el cristiano da al término, un ente desvinculado de Dios y de la trascendencia... Lo trascendente es el ente suprasensible, el ente supremo, causa primera de todo ente. Como tal causa es pensado Dios. "Mundo" aquí no significa lo terrenal, en contraste con lo celestial, o lo material, en contraste con lo espiritual. "Mundo" es en cierto modo un más allá en la ec-sistencia, sin que roecemos entonces la cuestión teológica de si el hombre está adscrito al acá o al allá.⁴³

Nuestro ser-en-el-mundo es un ser-con. Nuestro existir es coexistir. El aislamiento, en cuanto desvinculación de los demás, es un fallo de la convivencia. Allende la mera sociabilidad hay que destacar en lo más profundo del hombre este sentido comunitario de la existencia, lo que la existencia humana significa como encuentro y conjugación. Estamos ante unas raíces de la convivencia muy más allá del cálculo utilitario, del convenio, del sentimiento. La comunicabilidad y comunidad radica en nuestro mismo existir, y hay que alentarla. Las vicisitudes de la comunidad van a estar pendientes de nuestras vicisitudes personales, y viceversa. Hay soledades infinitamente más comunitarias que tantas y tantas adhesiones que no pasan de contactos epidérmicos o masivos. Para una convivencia cabal hay que afinar constantemente el modo de vivir cada cual desde dentro.

En la filosofía de la existencia —comenta O. F. Bollnow— la soledad no puede quedar como la última palabra; mejor dicho, no puede encerrarse en el hermetismo y en la taciturnidad, o convertirse en despego de los demás hombres, sino que queda abierta a otra existencia y se aviva precisamente en este contacto... Bollnow se refiere aquí concretamente

a Jaspers, pero sus consideraciones son aplicables a Heidegger: "La comunicación es quebradiza, como la existencia misma, y hay que reconquistarla y renovarla a cada momento".

Por caminos muy otros que los clásicos volvemos a adentrarnos en ese "misterio de soledad y comunión" que, en expresión de Merton, es el hombre, y a darle su vuelo a la indigencia humana. Y volvemos a aquilatar el valor del habla y el mutuo condicionamiento del habla y el silencio. El hombre es capaz de silencio porque es capaz de hablar. El silencio tiene muy poco que ver con la mudez, y menos aún con la incapacidad de hablar. El mudo —lo cual se explica perfectamente— no suele ser silencioso.⁴⁴

EL "CUIDADO" — LA "ANGUSTIA"

Si existir es un estar manteniéndose bajo el contrapunto de la nada, si el hombre se encuentra "arrojado en la existencia", si la existencia humana es esta situación ("Geworfenheit") previa a cualesquiera inclinaciones y deseos del hombre, entonces, dentro de la pluriformidad de modos de ser en el mundo, el característico del hombre es el *cuidado*. Bien entendido que este término —"Sorge", "Besorgen", "Cura"— tiene muy poco que ver con pena, penalidad, fatiga, melancolía, preocupaciones vitales... Designa estrictamente la disposición radical del hombre para habérselas con el mundo, previamente al conocimiento, estado de ánimo o temple de cada día. El término "cura", ya en los clásicos, significa, no sólo esfuerzo angustioso, sino también solicitud y entrega. En virtud de la "cura" le sacamos partido a nuestras posibilidades de perfección. El *cuidado* tiende a reconducir al hombre, a reenquiciarlo en su esencia, a volverlo *humano*.⁴⁵

Laín Entralgo observaba cómo en la obra poética de Quevedo el término "cuidado" resuena a menudo en un sentido paralelo al "Sorge" o "Besorgen" de Heidegger, cuyas dos fases son: a) preocupación por la inseguridad de mi humana relación con las cosas y los hombres; b) angustia de la muerte, compañera entitativa de la existencia, inevitable en cuanto me encierro en mi finitud. El cuidado une mi ser con mi mundo, y es algo previo al conocer. Este primario cuidarme del mundo en que soy viene a diversificarse en tres *existenciales* básicos, en tres modos irreductibles de la existencia: temple, entendimiento y habla. El temple es la raíz ontológica de lo que ónticamente llamamos el humor. El entendimiento es más

todavía un gobernar que un mero conocer, es un proyecto. El habla no es el mero hablar, sino lo que el *logos* implica, lo que hace posible ese lenguaje, un ordenar las noticias primarias del temple y del entendimiento.

El cuidado culmina en la *angustia*. Tampoco ésta es confundible con la angustia en el sentido usual del término o en su alcance más o menos patético, ni con el miedo o la medrosidad cuando huimos o nos detenemos ante algo determinado. La angustia se halla penetrada de una indeterminación esencial. El “ante qué” de la angustia es el “ser-en-el-mundo”, como tal. No es algo que esté a la mano ni ante los ojos. No nos enfrentamos en la angustia con la amenaza de tal o cual ente. Lo que en ella amenaza no está en ninguna parte, pero lo sentimos tan cerca, que nos corta la respiración. La angustia nos deja, dentro de nuestro mundo, como en un mundo extraño, nos deja perdidos en nuestro propio mundo y extrema nuestra singularización.⁴⁶

La angustia —insiste en “¿Qué es Metafísica?”— es una situación tal, que nos enfrenta ante la nada misma. Mientras el miedo nos sobrecoge ante algo determinado, la angustia se halla penetrada por una indeterminación en la que se anegan las cosas y uno mismo. Hay allí un desvanecimiento del ser en su integridad, y este vacío es el que nos oprime. *La angustia hace patente la nada*. Se nos escapa el ente y nos desgajamos de nosotros mismos, y en ese quedar suspenso no hay nada de qué asirse. Pasada la angustia, declaramos que aquello de que y aquello por qué nos hemos angustiados no era realmente nada. En efecto, *la nada misma, en cuanto tal, estaba allí*. No es un trance psicológico, sino ontológico.

Las interpretaciones en este punto ofrecen extraordinario interés. E. Mounier ha subrayado la conexión entre la angustia —como reacción frente a la cotidianidad pequeño-burguesa, que tiende a instalar al hombre confiadamente entre objetos tranquilizadores que le ocultan o le distraen de su desamparo— y la autenticidad humana. El miedo resulta entonces una desvirtuación de esa angustia, dado que el temor de determinados entes nos desvía de aquel malestar radical. Por otra parte, según Mounier, Heidegger acusa de cierta traición a Kierkegaard, a Lutero, a San Agustín, por refugiarse en doctrinas de salvación. Su actitud, la de Heidegger —dice—, es como una obstinada repulsa de toda esperanza.

Camus viene a extremar esta interpretación, que, a mi entender, fuerza el pensamiento de Heidegger hasta falsearlo. Heidegger, dice, considera fríamente la condición humana y anuncia que esta existencia es humillada. Allende temores y evasiones, la angustia es un temor que toma conciencia de sí mismo, el clima perpetuo del hombre lúcido en el que la existencia se reencuentra. El mundo no puede ofrecerle ya nada al hombre angustiado. Este cuidado le parece desbordar hasta tal punto las categorías del razonamiento, que no piensa más que en él ni habla más que de él. Enumera sus caras: de tedio, cuando el hombre trivial trata de reducirlo en sí mismo y de enrarecerlo; de terror, cuando el espíritu contempla la muerte. Tampoco descarta la conciencia del absurdo. La conciencia de la muerte es la llamada del cuidado, y la existencia se llama a sí misma mediante la conciencia. Esta es la voz misma de la angustia, que conjura a la existencia para que no se pierda en el anónimo. Importa entonces no dormir y velar hasta la consumación, mantenerse en este mundo absurdo, cuyo carácter efímero acusa. Él busca su camino, trata de abrirse paso entre los escombros... Aparte el paso al tema de la autenticidad y la voz de la conciencia, Camus presta aquí a Heidegger su propio patetismo, su serena desesperanza.

Más fielmente subraya Bollnow el papel de la angustia como conmoción necesaria para sacar al hombre de su vegetar cotidiano y liberarlo hacia la auténtica existencia. La angustia no entraña debilidad ni flojedad: "por el contrario, la debilidad se muestra cuando el hombre huye de ella y vuelve a refugiarse en el ruidoso tráfago de la vida cotidiana y trata de ahogar entre las distracciones de toda índole esas voces exigentes. En cambio, sufrir la angustia exige una inaudita tensión y, por tanto, la angustia es algo completamente distinto de la mera inquietud". La angustia, había advertido Kierkegaard, no es cosa para flojos y poltrones.

La angustia —puntualiza Laín Entralgo— es ontológica, no psicológica. "Sitúa a la existencia en la perspectiva de la muerte, porque el morir es el evento que reduce a la nada las posibilidades de nuestro existir en el mundo y, por tanto, la única posibilidad cuya consideración nos permite descubrir la totalidad de la existencia."⁴⁷

A raíz de la aparición de "¿Qué es Metafísica?" denunciaba G. Nink el equívoco de enfocar la nada como algo substancial, manejando indistintamente el sentido sustantivo y el sentido copulativo del verbo ser. Del

hecho de decir "no ha sido nada", o de preguntarnos "¿qué es la nada?" en modo alguno puede inferirse que la nada *es*.

En la Nota Preliminar a su traducción del libro de A. Waehlens un autor tan documentado y ponderado como el P. Ceñal afirma que Heidegger sienta "la primacía universal de la contingencia, de la negación, de la nada"; que "no puede o no quiere entender la dialéctica viva de lo contingente y finito..., la polaridad de un orden existencial y un orden esencial que, aun perfectamente fundidos en las realidades concretas, no por eso dejan de proclamar sus particulares derechos y prerrogativas en la constitución de lo existente... En su existir, lo contingente y finito nos descubre una actualidad, un dinamismo; mas esta actualidad y dinamismo en la misma contingencia y finitud los vemos limitados, restringidos a una manera peculiar de ser, a una esencia... La finitud radical de lo existente, tal como Heidegger la proclama y describe, esencialmente constituida por la nada, es una abstracción tan irreal como la nada misma. La nada no es de ninguna manera ingrediente de lo real existente. Porque todo existente, aun lo más imperfecto y efímero, es, existiendo, al menos, esto: absoluta, radical negación de la nada". Lo que el hombre descubre en su propio existir y en el de las cosas que le rodean no es una finitud radical, sino que la comprensión de lo existente finito exige una transposición de lo existencial a lo esencial. Sólo así se le revela al hombre el gran secreto de todas las cosas, su verdad ontológica. "Sólo en el plano de las esencias llega el cognoscente finito a descubrir la verdadera trascendencia, la de Dios, razón plenísima de toda otra realidad y verdad...; sólo en Dios puede encontrar el hombre la completa solución del problema del ser: Dios, que es acto puro, por esencia actualísima existencia."

Por otra parte, cuando se habla de la angustia, suelen citarse todo un repertorio de textos que la anatematizan. La angustia, viene a decir San Agustín, no proviene de la pequeñez del hombre, pequeñez que debiera disponernos a la confianza, a ser como niños, tal como pide el Evangelio, sino de nuestra pequeñez hinchada, de nuestro engreimiento y soberbia. Toda la angustia, anotaba Novalis en su Diario íntimo, es un mensaje del diablo: el valor y la alegría proceden de Dios. Llega un trance, escribe Guardini, en que "la nada en torno se convierte en una realidad demoníaca, en un fantasma del Dios eliminado, que conduce a la desesperación... La nada a la que la finitud se ha arriesgado reviste carácter numinoso.

Es una nada llena de misterio, y en el fondo un pseudomorfismo de Dios".⁴⁸

Todas estas consideraciones son muy de tener en cuenta. Frente a la concepción luterana, no digamos ya frente a ciertas desesperaciones del gentil y a la consagración del absurdo, el cristiano vive abierto a la esperanza, y su angustia en todo caso es apertura, nunca cerrazón. En la urdimbre misma de la vida cristiana han estudiado la angustia y la esperanza un Peter Wusst y un Gabriel Marcel. Entre la angustia que lleva al nihilismo y la angustia que pueda invadir al cristiano no hay confusión viable.

Ahora bien, lo que en rigor dice Heidegger parece afectar a otro planteamiento. Ni es nihilista —aclara— todo el que se lanza a pensar sobre la nada, ni está enteramente fuera del nihilismo todo el que se refugia en una fe o en una ideología de modo negativo.

No soy quien para aventurar una interpretación; pero, a mi entender, Heidegger hace hincapié en que solamente quien de algún modo es capaz, de asomarse al abismo de la nada, puede de algún modo captar la realidad estremecedora del ser; que es en ciertos trances de angustia metafísica cuando, bloqueada por la nada, se nos revela de pronto el sentido de la existencia; que estamos cada cual manteniendo nuestro ser frente a los riesgos de aniquilamiento y corrosión que nos acechan; que la nada está ahí, al menor descuido.

La angustia es, diríamos, el trance existencial en que la nada se nos abre de pronto entre las grietas del ser. En esa clara noche que es la nada de la angustia —escribe en "¿Qué es Metafísica?", es donde surge la originaria patencia del ente como ente. El tedio profundo va rodando y empapando las simas de nuestra existencia como una niebla silente que lo nivela todo, las cosas y los hombres y uno mismo. Ese tedio nos hace patente al ente en su integridad.⁴⁹

Sin pretender forzar el pensamiento de Heidegger, permítaseme decir que sus consideraciones pueden disponernos a un sentido trascendente de nuestra existencia, a la realidad de un Dios que crea de la nada, es decir, que convierte el no ser en ser, y que nos está manteniendo en nuestro ser sobre ese abismo de la nada, como también convierte el caos en cosmos y sigue manteniendo un orden que en ciertos trances parece deslizarse o desmoronarse en el caos.

Para pisar terreno más firme, quedémonos de momento con estas claras palabras de Zubiri: "En la angustia parece que se nos escapan todas las cosas, y quedamos flotando en un puro ser vacío de todo ente, sin asidero alguno. Esta pérdida de los entes es el fenómeno de la *nada*, y aquello en que quedamos flotando es un puro *ser* sin ente a que asirse. La patencia de la nada es así la patentización del ser." ⁵⁰

TEMPORALIDAD — FINITUD — MORTALIDAD

En la comprensión de la existencia humana es fundamental el sentido de la temporalidad, con un alcance personal e intransferible.

La temporalidad se manifiesta como el sentido del *cuidado*. La unidad originaria de la estructura del cuidado asienta en la temporalidad. ⁵¹ Cuando la Metafísica se pregunta por la esencia del tiempo, suele hacerlo a su modo metafísico, dejando siempre impensado algo esencial. La Metafísica pregunta con Aristóteles: ¿Qué es lo que propiamente está siendo en el tiempo?, análogamente a como se pregunta qué es el arte, y, partiendo de aquí, sigue preguntándose qué es el ser del ente, qué es lo que el ente está siendo, y en qué estriba ese ser. Según este planteamiento el tiempo aparece como algo que *es*, y la respuesta aristotélica respecto de la esencia del tiempo —respuesta sobre cuyas pautas han pensado Plotino, San Agustín, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, aunque con diversas interpretaciones— determinará todavía la noción de Nietzsche.

"¿Qué es lo que propiamente está siendo en el tiempo?" El ente indica presencia; la entidad es proporcionada a la presencia, y la presencia lo es a la permanencia. ¿Y qué es presente en el tiempo?, el *ahora*. Lo futuro es un *todavía no*; el pasado un *ya no, ya nunca*. Ente, presente en el tiempo, es el filo afilado de un fugitivo *ahora*, que marcha desde el *todavía no* al *ya no*.

El hecho de que hoy contemos —por ejemplo, en el deporte— las décimas de segundo, y en Física las millonésimas, no significa que hayamos captado y dominado el tiempo, sino que este contarlos así resulta el camino más seguro para perder el tiempo esencial, para tener cada vez menos tiempo. No insinuamos con ello que la pérdida progresiva de tiempo se deba a este modo de medirlo y de contar con él, sino que este tan apurado contar comienza en el instante mismo en que el hombre se inquieta por

no tener ya tiempo. Este instante marca el comienzo de la Edad Contemporánea.⁵²

La muerte —escribe Heidegger en “¿Qué es Metafísica?”— no es para el hombre un mero acabamiento, el punto final o el corte que le sobreviene, sino algo que traspasa su modo de ser y su vida entera, que está hincado en nuestro ser y manifestándose a través de la existencia.

No se trata entonces de pensar en la muerte como mero hecho ulterior, sino de la vivencia de nuestra mortalidad. La angustia de la muerte —había dicho en “Ser y Tiempo”⁵³— es inconfundible con el miedo a morir. No es un ocasional sentimiento de nuestra debilidad individual, sino un modo fundamental y originario de nuestro existir, que nos revela la radical finitud de una existencia circunscrita constitutivamente por la nada. Ni se trata tampoco de pensar en la muerte al modo ascético, sino del supuesto ontológico de ese “memento mori”. Trátase de un existir desde la constante posibilidad de morir, a sabiendas de lo que esto significa; de un existir bajo el contrapunto de la muerte.

Este es el alcance de la tan traída y llevada expresión: “*sein zum Tode*”: no un ser para la muerte, sino, como puntualizó Marías, un *estar a la muerte*. Solemos decir que un hombre está o ha estado a la muerte cuando ésta parece o parecía cernirse de modo inmediato. La verdad es que el hombre está siempre a la muerte, lo considere o no, la tenga de hecho cerca o lejos: más exacto, la tiene siempre cerca.

No cabe confundir esta proximidad —dirá Heidegger en “La cosa”— con la mera eliminación o reducción de ciertas distancias. Solamente el hombre *muere*, mientras que el animal *acaba* o se extingue. La palabra “mortal” cobra aquí una significación mucho más honda que la referente a la simple terminación de una vida. Decimos que el hombre es mortal, no ya porque su vida terrenal termine, sino porque es capaz de morir, de *morir personalmente*.

Aquí es ineludible la referencia a Rilke, cuyas “Elegías de Duino” expresan en forma poética, según el propio Heidegger, lo que él intenta expresar filosóficamente; a Rilke, quien, como nuestro Unamuno, había aprendido el danés para leer a Kierkegaard.

“Vivimos anegados. Lo organizamos todo, y todo se nos destroza. Lo organizamos nuevamente, y esta vez somos nosotros quienes caemos destrozados. ¿Quién nos transforma de este modo, que, hagamos lo que hagamos, estamos siempre en actitud de despedida? Como alguien que se

aleja, y una vez más contempla todo el valle desde la última colina, y se vuelve y va retardándose y deteniéndose, así vivimos, sin cesar jamás de decir adiós.” (“Elegías de Duíno”, VIII.)

“Mira, así está la muerte en la vida. Ambas se entrecruzan, como en un tapiz se entrecruzan los hilos.
Muerte es no sólo eso que ocurre cuando alguien muere.
Muerte es vivir y no saberlo.
Muerte es no poder siquiera morir.
Muchas cosas son muerte, que no se las puede enterrar.
En nosotros hay un cotidiano morir y nacer.”⁵⁴

Rilke habla de la pequeña muerte en las grandes ciudades, tan mezquina como el mezquino vivir que cabe en ellas. Escribe en los “Cuadernos de Malte”: “Ahora se muere en 559 camas. En serie, fabrilmente. Con tan enorme producción cada muerte individual no queda tan bien realizada, pero esto tampoco importa. Lo que cuenta es el número. ¿Quién da hoy algo por una muerte bien elaborada?... El anhelo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Un paso más, y será insólita, esa muerte, como lo es una vida propia... Se llega, se encuentra una vida ya preparada, y no hay más que vestírsela... Se muere lo mismo que se llega; se muere la muerte que corresponde a la enfermedad que uno tiene, pues desde que se conocen todas las enfermedades, se sabe también que las correspondientes conclusiones mortales pertenecen a las diversas enfermedades, y no al hombre. Y el enfermo no tiene, por así decirlo, nada que hacer.” (V, 13.)

Frente a esta degradación se alza aquella súplica del “Libro de Horas”: “Oh, Señor, da a cada cual su propia muerte...”

La gran muerte que cada cual lleva en sí,
hé ahí el fruto en torno al que todo gira.”

Nuestro Séneca, en la Epístola LXIX a Lucilio, tachaba de falsa la máxima “Bella res est mori sua morte”. Pero su enfoque no es el que en nuestro tiempo ha consagrado la muerte como tema filosófico. La muerte en su alcance personalísimo. Alguien ha recordado recientemente algo tan claro y tan patético, y tan desapercibido, como que en una batalla los millares de *bajas* son muertes individuales, inconfundibles. La masificación no repugna menos a la muerte que a la vida. Y, por otra parte, la

vivencia de su mortalidad ayuda al reenquiciamiento del hombre, rectifica ciertos sueños de autonomía y le integra en el ser. El mismo concepto de *mortificación* recobra aquí su genuino sentido.⁵⁵

¿ATEÍSMO EN HEIDEGGER?

¿Cabe considerar ateo a un pensador porque Dios no esté presente, o no aparezca, en su especulación filosófica? ¿Puede afirmarse rotundamente, respecto de Heidegger, esa ausencia de Dios?

Se ha dicho que su filosofía es esencialmente "ateológica", que en ella la ausencia de Dios es radical. J. Wahl sentenciaba: "Il n'y a pas de place pour Dieu, semble-t-il, dans la philosophie de Heidegger". Delp la califica de "heroísmo de la finitud", de "finitismo titánico", de "teología sin Dios, que es sustituido por la criatura o por la nada". Jacob Hommes entiende que excluye formalmente la Divinidad en el horizonte vital humano. E. Brunner cree que semejante filosofía, "atea y al propio tiempo teológica", intenta hacer comprensible al hombre desconectado de Dios. J. P. Sartre, sin cuidarse de aducir razones, no pierde ocasión de incluir a Heidegger entre los existencialistas ateos, sordo a sus reiteradas protestas.

Por otra parte, registramos intentos muy valiosos de prestar a aquella filosofía un fondo o un complemento teológico —intentos como los de Bultmann en 1930, Reiner en 1934, Zubiri en 1935—, y una denominada "Escuela heideggeriana católica", en la que figurarían, entre otros, Max Müller, G. Siewert, los jesuitas J. Lotz, K. Rahner y A. Naber, el franciscano P. N. Picard, el profesor de Teología B. Welte, discípulos de Heidegger, alguno de los cuales trata de concertar su pensamiento con la doctrina católica y aun escolástica.⁵⁶

Ante todo, no cabe tachar de ateo a un hombre porque en su obra no aborde el tema de Dios: habrá que penetrar en su personalidad íntegra y en la integridad de su pensamiento. Ni, cuando consideramos su obra, cabe confundir la actitud de Heidegger con las de ciertos pensadores más bien antiteístas. Hay en él una formación y una preocupación teológica. En el Semestre de Invierno 1920-1921 dictaba en Freiburg un Curso de "Introducción a la fenomenología de la religión", en el que comentaba textos de la Epístola a los Tesalonicenses y de la 2.^a a los

Corintios. En el Semestre siguiente dictaba otro Curso sobre "San Agustín y el Neoplatonismo", en el que apuntaba ya la necesidad de superar la concepción de Dios como Sumo bien, gozo y descanso del hombre.

El propio Heidegger ha rechazado reiteradamente la acusación. En la "Carta sobre el humanismo" reproduce unas líneas de "De la esencia del fundamento", en que advierte que la interpretación ontológica del "*Dasein*" como ser-en-el-mundo no prejuzga ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para o hacia Dios, y declara: No vamos a caer en un indiferentismo nihilista. Sólo desde la verdad del ser podemos pensar la esencia de lo sagrado, y desde la esencia de lo sagrado la Divinidad, y entonces pensar y expresar lo que debe significar la palabra Dios... Ahora bien, el pensar tiene unos límites y cauces que le han sido impuestos por la verdad del ser. La pregunta acerca de Dios sólo puede hacerla el hombre adentrándose con el pensamiento en el ámbito de lo sagrado, ámbito que, como tal, queda cerrado si no alumbra "lo abierto del SER" ("*das Offene des Seins*") y se le acerca en su luminosidad al hombre. Quizá el rasgo de nuestro tiempo es una cerrazón a la dimensión de lo sagrado, quizá es ésta la suprema, la única desdicha. (Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil).⁵⁷

Ya en las líneas finales de "Kant y el problema de la Metafísica" se preguntaba si la finitud del "*Dasein*" es comprensible sin una previa infinitud. El estudio sobre la expresión nietzscheana "Dios ha muerto" y la obra posterior sobre Nietzsche tampoco permiten afirmar su ateísmo. Y en una entrevista publicada en "Le Figaro Littéraire", el 4 de noviembre de 1950, advertía: "On me dit agnostique. C'est faux. Je laisse intentionnellement le problème de Dieu à part, car il y a là un malentendu qui consiste en une mauvaise interpretation de la pensée grecque par le Christianisme. La philosophie du Moyen Age s'incorporant à la philosophie d'Aristote est fausée, et n'est qu'une simple juxtaposition de celle-ci sur l'esprit chrétien... La *physis* n'est pas un monde déjà fait, comme l'ont voulu les chrétiens, mais un monde en formation, qui se manifeste..."

Otras son las cuestiones en torno a la "filosofía cristiana" —a la que ya nos hemos referido—, a la interpretación del texto paulino sobre la sabiduría del mundo, a la idea de Dios como valor supremo, a la actitud de la Escolástica al asumir la filosofía aristotélica, a su criterio respecto de la Ontología tradicional y la Teología natural.

Todavía, en “La concepción onto-teo-lógica de la Metafísica” —en el volumen “Identidad y Diferencia”, 1957— sigue reprochando a la Escolástica su sordera a la sentencia paulina que declaraba, según él, pura estulticia la filosofía del gentil, y da a entender que Dios, el verdadero Dios, no se acerca al hombre por la vía de la ontología racional. Dios, dice, ha entrado en la metafísica tradicional por una mal fundada transportación del ser en general al SER plenísimo, compendio de toda perfección. Así llega esa metafísica al Dios “*causa sui*”, un Dios ante el cual no puede el hombre orar ni ofrecer sacrificios ni caer de rodillas penetrado de temor, ni entonar cánticos ni danzar... Por donde tal vez esté más cerca del verdadero Dios el pensamiento que ha renunciado al Dios de la filosofía.

Algunos comentaristas han hecho notar que, si la posición de Heidegger puede ser grata al teólogo protestante, es inadmisibles para el católico, sabedor de que se puede llegar a Dios, por vía filosófica, siquiera como preámbulo legítimo a la sabiduría suprema que reporta la fe. Porque no es cierto que Dios haya entrado en la ontología tradicional por una ilegítima transportación del *ens in genere* al *Ens summum*. Al contrario, la auténtica teología natural escolástica siente aversión a todo itinerario metalógico en esta materia, y parte de lo real, de los entes, que por su misma finitud y contingencia han de tener un fundamento: fundamento que no es abismo sin razón intrínseca, que ha de ser el *Ens necessarium*, plenitud de razón y fuente de toda razón para toda verdad, para todo bien y toda belleza.

G. Marcel hace suya la observación de J. Wahl, de que ciertas posiciones de Heidegger nos sitúan ante una forma laicizada de algunos temas teológicos tradicionales —por ejemplo, la culpabilidad radical viene a ser trasposición de la culpa original—, dejando voluntariamente al margen los presupuestos teológicos. Sin embargo, observa, Heidegger rechaza el dictado de ateo, y su pensamiento ofrece en algunos aspectos la tendencia a una como *resacralización*. Todo ello contribuye a la ambigüedad de un pensamiento que es el más profundo de nuestro tiempo, “mais le moins capable de rien formuler qui ressemble à des directives claires, à orienter de façon effective la jeunesse qui se tourne vers lui comme vers un guide.”

Todo lector desapasionado de Heidegger, escribe Brecht, se percató de que el misterio de la trascendencia está latente en su pensamiento; más

todavía, parece como si rozase una y otra vez el ser de Dios y diese constantemente vueltas en torno a Él.⁵⁸

Heidegger ha subrayado la gravedad de la existencia humana. Vivencias sobre las cuales pasaba de ligero la filosofía, adquieren con él nuevo acento: tal, la mortalidad traspasando el sentido de la vida; tal, ese contrapunto de la nada perfilando la conciencia del ser, y que parece concertable con la idea cristiana de nuestra existencia pendiente de Dios, de suerte que en el momento mismo en que Él nos *olvidara* caeríamos en el puro *no ser*. Su conciencia de la finitud, tan hondamente analizada, puede llevar al reconocimiento de cuanto hay de eterno en el hombre. “La experiencia heideggeriana de la nada en la angustia —piensa Lotz— insinúa profundamente el alborear del Infinito.”

Quizá el proceso no sea tan sencillo y fácil. Para Heidegger, ha dicho G. Marcel, el ser finito que yo soy pierde en la angustia sus puntos de apoyo y se encuentra sumergido en una soledad sin recursos, en presencia de un mundo donde se siente extraño e intranquilo. La angustia entonces, más allá del simple estado afectivo, nos revela nuestra verdadera situación. Sino que esta revelación es tan trágica, que intentamos por todos los medios evadirnos, ya hacia preocupaciones particulares, ya hacia actitudes superficiales.⁵⁹

Nos encontramos con expresiones en que la palabra *Ser* parece estar aguardando la sustitución por la palabra Dios: “En la ofrenda viene a expresarse la recóndita acción de gracias, la única que dignifica y estima la merced, por donde el Ser se ha transferido en el pensamiento a la esencia del hombre, para que éste asuma, vinculado al Ser, la guarda del ser... El Ser ha constituido al hombre como guardián y pastor del ser”.⁶⁰

Sabido es que Heidegger tiende a refugiarse en los poetas. La poesía, apunta Emerich Coret, es la que va a otear de nuevo y a devolvernos los dioses perdidos... Al comienzo del “¿Para qué los poetas?” Heidegger acusa la penuria de los tiempos, con la falta de Dios, y comenta: La falta de Dios significa que desapareció el Dios que reunía a los hombres y armonizaba la historia del mundo. Pero implica algo todavía peor: que el brillo de la divinidad se ha extinguido en la historia y hemos entrado en la noche. La penuria es ya tan extremada, que nuestra época ya ni es capaz de sentir como tal falta esa falta de Dios.

En "La época de la imagen del mundo" advierte que uno de los fenómenos característicos de los nuevos tiempos es la *desdivinización* ("Entgötterung"). No se trata, aclara, del burdo ateísmo que lo niega o suprime, sino de un doble proceso que cristianiza la imagen del mundo, considerando como su fundamento lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, y por otra parte tiende a transformar el Cristianismo en una visión cristiana del mundo acomodable a lo moderno. Estamos ante un clima de indecisión respecto de Dios y de psicodioses, ante un vacío que intenta suplir la investigación histórica y psicológica del mito.⁶¹

Advertía certeramente el P. Ceñal que Heidegger no busca a Dios, sino al Ser metafísico, y que no podemos interpretar ciertas expresiones suyas en el mismo sentido, por ejemplo, que aquéllas de San Agustín, ya aludidas, cuando, al comienzo de su conversión, iba merodeando por entre las cosas, y éstas le iban diciendo que no eran ellas el Dios que buscaba. Heidegger ha insistido en que él no intenta una filosofía exclusivamente atendida a lo real óntico, que su filosofía está más allá (o más acá) de los entes, para tratar de enfrentarse con el Ser mismo en su verdad. En "El principio del fundamento" afirma que el Ser mismo, en su verdad más originaria, fuera de toda concreción óntica, es fundante, pero que él, en sí mismo, no puede tener fundamento, es abismal. La cuestión del origen real de los entes, la indagación histórica óntica resulta entonces extraña, queda radicalmente suprimida por Heidegger de la órbita de la filosofía.⁶²

Con todo, hay en el pensamiento de Heidegger siempre un más allá de la filosofía, abierto al ámbito supramundanal y supratemporal. Hay una búsqueda del SER más allá de los entes; un sentido de la existencia humana que estriba en recibir de continuo la llamada del SER, quedando al propio tiempo prendidos de las limitaciones y tinieblas de las cosas. Hay que renunciar a quedarse en las cosas para lograr el acceso al SER. Hay que mantenerse en un cuidado esencial, sin convertir las preocupaciones concretas en evasión de ese gran cuidado.

Sin sacar las cosas de quicio, sin hacerle decir más de lo que él dice ni desenfocar su terminología, veo el camino abierto: en él, o allí donde él siembre. Por inexacta que sea su visión de la Escolástica, de la Ontología escolástica, ahí está la llamada a los teólogos para que no degraden la Teología, la llamada a los hombres de fe para que vean en ella un vislumbrear allende las razones, la conciencia de que entrarse por donde Dios es

adentrarse en un abismo, de que lo sagrado es el espacio esencial de la Divinidad...

Permitaseme traer aquí de nuevo las líneas finales de la "Carta sobre el Humanismo": "Ya es hora de no pedirle a la filosofía demasiado en estos tiempos de apuro. Menos filosofía y más atención al pensamiento. Menos literatura, y más cuidado con la letra... El pensar venidero no puede, como pretendía Hegel, desechar el nombre de *amor a la sabiduría* para convertirse en la sabiduría misma, en un saber absoluto. Pensar es descender a la pobreza de su esencia provisoria, recoger el habla en su sencillo decir. El habla es entonces el habla del ser, como las nubes son las nubes del cielo, y el pensar va abriendo con su decir surcos humildes en el habla. Surcos todavía más insignificantes que los que, lentamente, suavemente, traza en la tierra el campesino".

En fin, desde muy remotas riberas terminaba así su soliloquio en "La senda" ("Der Feldweg"): "Cuando ya se han extinguido las vibraciones de la última campanada —de la torre de San Martín— el silencio tórname aún más silente y lo anega todo, hasta el recuerdo de aquéllos que fueron inmolados en dos guerras mundiales. La sencillez tórname aún más sencilla... Y la voz del camino nos llega ahora con toda claridad. ¿Es el alma la que habla? ¿Habla el mundo? ¿Nos está hablando Dios? Todo nos invita a una abnegada renuncia, a aprender a renunciar. La abnegación no nos merma, nos da. En la sencillez laten energías inagotables. La voz del camino nos lleva a la patria donde están nuestros orígenes..."

LIBERTAD. AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD

Heidegger —advierte R. Guilead— no enfoca la libertad en cuanto libre albedrío. Libertad es autodeterminación. Verdad y libertad se le ofrecen compenetradas. Estamos muy más allá de las disputas entre determinismo e indeterminismo, o de la idea de libertad como mera ausencia de arbitrariedad o de coacción.⁶³

"La esencia de la verdad es la libertad", afirma Heidegger. Denominamos libertad aquello que nos lleva, no a momentáneas realizaciones circunstanciales, sino al proyecto de un quehacer. Libertad es franquear y trascender el mundo. La trascendencia no ha de habérselas entonces con

nuestros planes como se enfrentaría con un valor o un fin presente, sino que la libertad, precisamente como tal libertad, se encuentra con esa voluntad abierta. La libertad se manifiesta como aquello que hace posible en general la vinculación y la obligación. Sólo la libertad puede hacer que el "Dasein" actúe y gobierne un mundo.

La libertad se comprende desde nuestra relación con el deber. Una libertad sin deber, sin ley, se desvirtúa hasta anularse. Hablar de autonomía es, en todo caso, confirmar la vinculación de la libertad al *nomos*. Ser y deber ser no son dos esferas incomunicadas, sino que se comunican en la trascendencia. Las apariencias de libertad que la espontaneidad ofrece son meras exteriorizaciones de signo negativo. La esencia de nuestra finitud se revela en la trascendencia como libertad esencial. El hombre logra un verdadero acercamiento a las cosas sólo a través de originarias lejanías. Sólo ese escrutar y oír en lontananza le va madurando la respuesta de un entorno que le permite perfilar su propio yo.⁶⁴

Más tarde añadirá: No podemos tomar la palabra "pensar" en una acepción volandera y dispersa, que acabara incitándonos a montar una doctrina arbitraria sobre el pensamiento. Esa palabra lleva en su entraña un mandato, el mandato de pensar. Bien entendido que este mandato, que adscribe nuestra esencia al pensamiento, no entraña en modo alguno coacción, sino que nos remonta a un ámbito de libertad tal, que precisamente el llamarnos a pensar viene a liberarnos, a depararnos la más cabal disposición para ser libres.⁶⁵

Estamos ante un sentido de la libertad que acentúa cuanto hay en ella de reflexión y de esforzada conquista, y que entronca con lo mejor del pensamiento clásico. Se ha dicho que el hombre es un libre albedrío a la conquista de la libertad. Tengamos en cuenta que, si bien tiene el hombre sus rasgos esenciales, va forjando su personalidad desde una inestabilidad e inseguridad radicales, con un afán de superación y un horizonte que se dilata conforme camina. Rothacker lo subraya en su peculiar estilo: la diferencia más profunda entre lo humano y lo meramente animal estriba en que el animal tiene su índole, mientras que el hombre, como también un pueblo, sigue elaborando o manteniendo esa índole mediante decisiones deliberadas, siempre nuevas, plenas de responsabilidad.

Advirtiéndolo expresamente que no le da a esta distinción un alcance ético, Heidegger distinguió desde un principio dos modos de ser: el autén-

tico y el inauténtico. El hombre se nos ofrece sumido en las corrientes de lo cotidiano, sometido al imperio del nivel medio y de lo impersonal, envuelto en la trivialidad de lo mediocre. Lo cual no significa que esa inautenticidad niegue o determine un grado ínfimo de ser: puede incluso determinar en nuestro existir una intensidad de actividades, excitaciones, afanes, goces...

Más tarde reiterará la advertencia de que aquella distinción sólo afecta al modo de mantener el hombre su relación esencial con el ser, con la verdad del ser, y que el término "Verfallen" no implica caída o depravación moral.

El modo inauténtico de ser viene a caracterizarse por la palabrería, la charla insulsa que divorcia el habla de la realidad, la ambigüedad, la avidez de novedades, la curiosidad, radicalmente distinta del interés. El hombre se queda entonces en la superficie de las cosas y de sí mismo, y no solamente rehúye cualquier planteamiento a fondo, sino que se hace la ilusión de haber captado lo que apenas si ha entendido... El habla va cayendo bajo la dictadura del tópico, que decide sobre lo comprensible y lo incomprensible, sobre lo valioso y lo deleznable, y deja de ser lo que estaba llamada a ser: la morada de la verdad. Entonces, si el hombre quiere hallarse en verdad cerca del ser, ha de aprender a existir allende las palabras.⁶⁶

N. Bobbio ha subrayado el entronque de esa despersonalización, característica de la inautenticidad, con los caracteres que Kierkegaard registra cuando analiza la masificación, la publicidad, la prensa.

J. Pieper ha hecho notar cómo, aun descartando las valoraciones éticas y cualquier significación religiosa de la acidia, Heidegger recoge en su análisis de la existencia inauténtica los rasgos que Santo Tomás acusaba en aquélla: verbosidad, curiosidad, importunidad, inquietud, inestabilidad de posición y de propósitos.

O. F. Bollnow advierte que, así como la inautenticidad puede determinarse en cada caso por el contenido, la autenticidad es fundamentalmente proceso, de suerte que en cada momento ha de ser conquistada y confirmada, y a cada momento puede desvirtuarse. Aquí entonces la palabra "mundo" alude al entorno humano, y su significación no anda demasiado lejos de cuanto significa el mundo como enemigo del alma. El propio Heidegger recuerda en "De la esencia del fundamento" expresiones corrientes que responden a tal sentido: "todo el mundo", "el gran mundo", "un hombre de mundo", etc.

También aquí resuena el eco de Kierkegaard respecto del mundo y de la masa irresponsable, y de cuanto la masa organiza y mantiene. La masificación amenaza con allanar en el individuo toda conciencia de sí mismo, diluyéndole en el "man", en lo impersonal y anónimo. Existencia y masa, concluye Bollnow, son conceptos contrapuestos y condicionados. "El corte que separa la autenticidad de la inautenticidad es, al mismo tiempo, el corte que separa al individuo de la masa."⁶⁷

Habría que apurar y matizar estas observaciones de Bollnow. Porque cabe la inautenticidad sin que apenas intervenga la masificación; y, por otra parte, la masificación no se remedia o conjura mediante el encastillamiento individualista, como no se remedia la falta de personalidad con el narcisismo. No hay quizá peor masa que la constituida por los narcisistas.

En todo caso la autenticidad implica para Heidegger la superación de las actitudes impersonales, la lucha contra las corrientes despersonalizadoras, un reencuentro consigo mismo recuperando a fondo el pensar, recuperando la libertad profunda que el pensamiento reporta.⁶⁸

En ese *ser desde sí mismo* surge la *voz de la conciencia*.

LA "VOZ DE LA CONCIENCIA"

Ante todo hay que considerar la conciencia en sus fundamentos y estructura, destacándola como fenómeno del "Dasein", tal como lo vemos constituido. Este análisis ontológico de la conciencia es previo a cualquier descripción psicológica de las vivencias que tal o cual conciencia registre, previo a cualquier clasificación de esas vivencias, y al margen de toda explicación biológica del fenómeno. Al margen también de cualquier interpretación teológica de la conciencia y, por supuesto, de cualquier utilización de dicho fenómeno como prueba de la existencia de Dios o como conciencia inmediata de Dios.

La conciencia es un hecho que, por su heterogeneidad ontológica, se resiste a ciertas pruebas y contrapruebas que nos ayudan a discernir el mundo circundante. No es en el "Dasein" algo accidental y transitorio. Pese a las discrepancias en cuanto a la interpretación, la unanimidad con que los pensadores reconocen su existencia nos da a entender que nos hallamos ante "una efectividad universalmente confirmada y confirmable", radicalmente ajustada al modo de existir humano. De ordinario el "Dasein" vive

en el ámbito de la trivialidad cotidiana, y vuelve en sí cuando media una llamada, una interpelación capaz de determinar ese viraje interior. Esta llamada no es una reacción biológica ni una sugestión. Cuando resuena en nosotros sacude los tinglados tópicos. Sus rasgos contrastan con los fenómenos del mundo en que nos encontramos.

La conciencia da algo a entender. Su voz es un modo del habla. Surge como apelación o invocación del "Dasein" a su más auténtica posibilidad de ser, intimándonos a reconocer nuestra peculiarísima condición de deudores. Y en tanto surge, en cuanto que el hombre tiene una posibilidad y capacidad de oír, y en cuanto que en él se da una óptica búsqueda de sí mismo, pendiente de la propia elección y proyectada en una decisión auténticamente mantenida.

Puntos fundamentales del análisis son éstos: a) Fundamentos ontológicos de la conciencia. b) La conciencia como llamada, como vocación. c) La conciencia como llamada del *cuidado*. d) Comprensión de la culpa o deuda. e) Interpretación ontológica e interpretación vulgar de la conciencia. f) Estructura ontológica de ese poder de autenticidad, peculiar nuestro, atestiguado en la conciencia.⁶⁹

La actitud de apertura promovida por la conciencia determina un oír que aleja el ruido y la ambigüedad de lo inauténtico, sacude la personalidad y le hace entrar al hombre en busca de sí mismo. El hombre que, al perderse en la exterioridad del "man" y en la superficialidad del tópico, deja de oírse a sí mismo, para volver a oírse tendrá ante todo que encontrarse, cortando cualesquiera sollicitaciones. La posibilidad de semejante conversión nos la depara la llamada directa, una llamada silente, inequívoca, cerrada a la vana curiosidad. La voz de la conciencia surge entonces como apelación a la autenticidad; nos obliga a adentrarnos en nosotros, desoyendo las tentaciones de despersonalización. Las oímos de modo totalmente contrario a ese otro oír despersonalizado, perdido entre la ambigüedad de la charla cotidiana. Es un habla que postula comprensión.

Queda aquí descartada la imagen, v. g. del "tribunal de la conciencia" en su sentido kantiano. No hay en esa llamada una fonación, sino un dar a entender, una incisión, una sacudida interior... Trae consigo también cierta impresión de lejanía, de distancia entre quien llama y quien es llamado. No vamos por este camino a quedarnos considerando la conciencia dentro de las facultades del alma, o como producto mixto de éstas. Quien queda afectado es nuestro ser medular, y de rechazo ese entorno de lo

inauténtico: porque la voz de la conciencia lo reduce a su poquedad e insignificancia.

Ahora bien, frente a ciertas interpretaciones que en ese rescate de la autenticidad ven un retraimiento o fuga, hay que advertir algo en que Heidegger insiste: el yo se afianza sin sumergirse en una interioridad que implique cerrazón al mundo de fuera. La autenticidad no es un sustraerse o inhibirse, sino un modo de ser en el mundo. Ese es su mérito, su dificultad y su gracia.

¿Qué le dice la conciencia al llamado? ¿Cómo precisar el contenido de su llamada? La voz de la conciencia no enuncia ni notifica nada, ni trata de encastillar al hombre en un soliloquio ni de lanzarle a una acción: sencillamente, nos *convierte* hacia nosotros mismos haciéndonos considerar nuestras posibilidades peculiares. Su modo único y constante de hablar es un modo silente que reclama silencio. El hecho de que no ofrezca formulaciones verbales, de que no tengamos por qué esperar una comunicación, tampoco deja su llamada reducida a una voz misteriosa e imprecisa. Afecta a esa zona del "Dasein" en que incide la comunicabilidad y acecha la despersonalización, y le obliga a adentrarse en su intimidad disponiéndole a la autocomprensión, superando adherencias y tópicos. Somos llamados entonces a pasar del refugio del "man" al afianzamiento en nosotros mismos. La comprensión de esa voz no está pendiente ni debe aferrarse a la espera de comunicaciones o revelaciones. Ciertas ilusiones se producen, no por la índole de la llamada, sino por el modo de escucharla: tal, cuando, en vez de la genuina comprensión, la retorcemos en un soliloquio que malogra la autenticidad.⁷⁰

La autenticidad provocada por la voz de la conciencia se nos ofrece de momento indeterminada en cuanto a su contenido. Quien llama cumple estrictamente con llamar, sin ulteriores pláticas. Todas las experiencias e interpretaciones vienen a reconocer que la voz de la conciencia habla de algún modo de una *deuda*. En la conciencia se llama uno a sí mismo: "Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst". Pero ontológicamente no nos basta con decir que el "Dasein" es a un tiempo el vocante y el vocado, pues se nos ofrece de modo muy distinto en ambos aspectos.

Por otra parte, esa llamada no es planeada ni preparada ni abiertamente deseada por nosotros. Surge sin esperarla, y aun contra nuestra voluntad. Tampoco proviene de *otro* que está conmigo en el mundo. En

definitiva, esa llamada proviene de mí y, sin embargo, está sobre mí: "der Ruf kommt aus mir und doch über mich".

Si no proviene de otro que está conmigo en el mundo, ¿provenirá de una fuerza o entidad extraña, que penetra en el ser del hombre? El puro análisis fenomenológico no permite afirmarlo, y las interpretaciones que consideran la conciencia como la voz de Dios, o las que intentan una explicación a nivel biológico tendente a anular la conciencia, desbordan el dato fenoménico... En cambio, ese análisis nos obliga a profundizar en la singularísima estructura existencial de este ente capaz de llamarse a sí mismo, aunque de modo tan diferente como vocante y como vocado. Quien llama en la conciencia es el hombre desde su más profunda ansiedad, estremeciendo las zonas de su ser propensas a mixtificarse y a perderse: de ahí que esa llamada suene extraña e inquietante, y con frecuencia quede ahogada.

En otros términos, la conciencia se nos revela como llamada del cuidado: "Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge". Su voz es el grito o el clamor de la autenticidad recóndita, insobornable, frente a las mixtificaciones y la disipación de lo inauténtico. La existencia auténtica es una existencia rescatada, instante a instante, de los infinitos riesgos de despersonalización, una existencia en conversión perenne.⁷¹

Heidegger, comenta Waehlens, trata de ahincar en las profundidades y en los desdoblamientos interiores del "Dasein" para descartar cualquier referencia a un sujeto extraño: la sociedad, las fuerzas biológicas oscuras, Dios. Analizada ontológicamente, la llamada de la conciencia pone de manifiesto la radical tensión que acucia al hombre y le impide estabilizarse en la dejadez y el olvido de sí mismo. Cuando ahondamos en ello, dice Heidegger, las expresiones apuntadas: "La conciencia se manifiesta como llamada del cuidado", "El *Dasein* es a un tiempo el vocante y el vocado", ya no parecen vacuas o perogrullescas. La conciencia es ontológicamente posible en cuanto que el "Dasein" es radical y fundamentalmente *cuidado*, "Sorge".⁷²

Hay que ponderar debidamente el ser del "Dasein" como sujeto dotado de conciencia personal. Sería una mixtificación pensar en la "conciencia pública", que al cabo vendría a ser la voz del "man", implicando la vuelta a lo inauténtico. Conciencia es fundamentalmente la mía, no sólo en cuanto que soy yo quien se siente llamado, sino en cuanto que la llamada surge en mí. Con ello ni menguamos el poder de la conciencia ni la

convertimos en algo meramente subjetivo; al contrario, patentizamos la claridad e inexorabilidad de su llamada: es precisamente esa objetividad la que reporta este afianzamiento interior, capaz de conjurar la presión de lo inauténtico.

A esta interpretación de la conciencia como "llamada del cuidado" quizá se objete que dista mucho de la experiencia corriente. ¿Cómo ha de llamarnos la conciencia a nuestra peculiar autenticidad, cuando ella solamente reprende y pone en guardia? Más bien que limitarse a un lenguaje impreciso ¿no alude la conciencia a faltas u omisiones concretas? Lo afirmado por la conciencia, procede de la conciencia *mala*, o de la *buena*? ¿Ofrece, en general, algo positivo, o más bien se limita a una función crítica?

Caben ciertamente semejantes reparos, que responden a cierta experiencia; pero esta comprensión vulgar no puede convertírsenos en clave decisiva de una interpretación ontológica. Aparte de que nuestro análisis hasta aquí se ha ceñido a una mera introducción analítica, previa a la explicación de la conciencia como manifestación de una peculiar posibilidad del ser radicada entrañablemente en el "Dasein".

Y todas las experiencias en este sentido confirman, por otra parte, en la voz de la conciencia —y en esa dialéctica entre la llamada y la respuesta, positiva o negativa, clara o turbia— la referencia a una deuda o culpa ("Schuld").

LA "CULPABILIDAD"

La voz de la conciencia hace al "Dasein" reconocerse deudor, o le tranquiliza en el sentido de no ser consciente de deuda alguna, o le pone en guardia. Entonces hay que reiterar la pregunta: ¿Quién dice cómo somos deudores, y lo que esa deuda significa?

Consideramos deudor a quien tiene una deuda pendiente, o a quien está obligado a cierta prestación respecto de alguien. Es éste un modo de la convivencia, dentro de la cual registramos otras actitudes dispares o contrarias: sustraerse a la obligación, incumplir el compromiso, atentar al derecho ajeno. Y todo ello entra en el ámbito del "cuidado", de un vivir bajo el signo del "cuidado".

Ser deudor significa también “tener la culpa”, haber dado ocasión, ser responsable de algo. Cabe la responsabilidad independiente de la culpabilidad: tal, cuando uno contrae y paga deudas por otro. Pero, en todo caso, ser deudor es asumir la responsabilidad de algo que afecta a otro y que determina en él cierta deficiencia si no saldamos la deuda.

Ahora bien, más allá de deudas y culpas concretas, registramos una deficiencia originaria, la falta de algo que debe y puede ser. Importa entonces distinguir entre “Schulden haben” y “schuldig sein”, entre tener tales o cuales deudas o culpas y ser deudor o culpable radicalmente. Un ente cuyo ser es “cuidado” puede cargar con diversas deudas, pero sobre todo es *deudor* en el fundamento mismo de su ser. ¿No será, la “Schuld”, algo radicado de tal suerte en nuestro existir, que aparezca con la existencia misma? ¿No habrá que afirmar una culpabilidad radical originaria, previa a las culpabilidades o deudas concretas?⁷³

¿Qué significa esta culpabilidad radical en cuanto modo originario del ser del “Dasein”? Es obvio que pensemos en la caída, en la culpa original... Heidegger advierte que él no está pensando en el pecado ni en la concupiscencia, sino en la trivialidad cotidiana. Ahora bien, nos dice que ahí radica, en esa radical condición de deudor, la posibilidad del bien y del mal moral, es decir, de la moralidad en general y de sus posibles formas, y que esta situación es más original que la conciencia de ella.

¿Cabe afirmar que Heidegger considera como culpabilidad la propia existencia? Entiendo que no: lo que él dice estrictamente es que nuestra existencia se halla traspasada de raíz por una nota de culpabilidad. Aquí importa marcar, respecto de la palabra “Schuld” la distinción entre *culpa* y *deuda*, si bien Heidegger mantiene fundamentalmente la idea de una culpabilidad en ambos sentidos —culpa y deuda—, de un empecatamiento, según la expresión de Zubiri.

Guardémonos de forzar su pensamiento, extraordinariamente refrenado. Pero por caminos muy otros que los tradicionales Heidegger nos ayuda a comprender que la voz de la conciencia, previamente a nuestros pasos, denuncia una deficiencia radical por parte del hombre, un “estar en deuda”, por intachable que sea la conducta. Las culpas agravarán nuestra condición de deudores; pero, aun no registrándolas, mantendremos una conciencia de culpabilidad. Esta conciencia de culpabilidad llega en ocasiones a abrumarnos, aunque, puestos a concretar, no podamos

concretar apenas; llega en ocasiones a anegarnos en un sentimiento de radical mezquindad e infidelidad.

Las reacciones pueden ser muy varias: la de cerrazón en un remordimiento sin salida, que aboca a la desesperación violenta o sorda, la que se abre a un arrepentimiento renovador, la que convierte el sentimiento de culpabilidad en resorte de vida teologal. La conciencia de culpabilidad mueve entonces a redoblar la gratitud y la esperanza. El santo, cuando considera sus culpas, lo que propiamente está contemplando es la misericordia de Dios. Su conciencia de pecado tórnase vivencia profunda de la gracia, de un amor de Dios que precede y hace posible el amor del hombre, sin que jamás pueda verse bastante correspondido. Cuanto más viva esa conciencia, más auténtica la vida. Ni el sombrío narcisismo que se queda rumiando las propias culpas, ni la petulancia de quien se considera intachable. El hombre satisfecho, pagado de sí, no es precisamente, ni siquiera para el común de las gentes, el hombre que estimamos auténtico.

Heidegger se hace cargo de algunas objeciones que pudieran partir de la interpretación vulgar de la conciencia: la función de la conciencia es esencialmente crítica; la voz de la conciencia afecta a un determinado acto realizado, querido u omitido; la experiencia no parece confirmar que la voz de la conciencia esté tan radicalmente referida al ser del "Dasein"; quedan sin explicar formas tan obvias del fenómeno como las correspondientes a la buena o mala conciencia, a la conciencia que reprende o a la conciencia que previene o alecciona.

La voz de la conciencia llama ciertamente hacia atrás, apunta retrospectivamente a un hecho; pero los remordimientos van más allá de esos hechos y ahíncan en nuestra previa condición de deudores. ¿Qué es entonces, se pregunta, la tranquilidad de conciencia? ¿El resultado de un balance, de una contabilidad espiritual minuciosa? ¿Una bondad de corte farisaico? ¿Cabría caracterizarla, con Max Scheler, como la falta vivencial de remordimientos? Heidegger responde agudamente: la denominada tranquilidad de conciencia propiamente no es un fenómeno de conciencia.⁷⁴

RECAPITULACIÓN

Pensadores de incontestable solvencia han afirmado que Heidegger enfoca deliberadamente el lado sombrío del hombre, descartando actitu-

des humanas que se nos ofrecen traspasadas de fe y de esperanza, y olvidando que el deseo de felicidad plena tiene tanto valor existencial como la angustia.

Heidegger —escribía Przywara— gusta de elegir palabras de sentido ético, hasta el punto de que en sus expresiones parecen incluidos casi todos los problemas de la teología cristiana. El ser, que en Dilthey es esencialmente temporeidad, en Heidegger es constitutivamente “preocupación por su culpa o deficiencia constitucional”. Se van perfilando los rasgos de una metafísica del pecado original y de la redención, una metafísica que concibe al ser que vive en la corriente de la historicidad bajo la influencia de una fría y escueta conciencia de su propia perdición radical, decidido a la aceptación resignada de su propio aniquilamiento. Se trata de una fría alarma ante la total perdición que representa el estar en el mundo, a la cual sigue la sombría y muda resignación, que invierte de modo implacable y sistemático todas las tesis relativas a la esperanza...⁷⁵

¿No incurrimos en ciertas trasposiciones conceptuales al enjuiciar así la actitud de Heidegger? ¿Verdaderamente enfoca él de modo deliberado el lado sombrío del hombre, dándonos la visión de una humanidad irremisiblemente desesperanzada? ¿Estamos ante un angustioso y silencioso abandonarse al sentimiento de culpabilidad, ante una oscura resignación? ¿Cabe sentenciar tan rotundamente, con Przywara, que su metafísica sirve únicamente “para infundir al ser histórico de Dilthey un heroísmo atroz y obstinado”? ¿O que para él “la magnanimidad es la conversión de la angustia en osadía creadora, la grandeza de quien sabe vivir y crear apoyando su pie en la nada”? ¿No mixtificamos entonces su pensamiento con ciertos ingredientes literarios extraños, su pensamiento que cuando apela a los poetas suele responder a un temple de ánimo que tiene muy poco que ver con el nihilismo?

Ya en “Ser y Tiempo” advertía él que decir que la posibilidad está más alta que la realidad distaba mucho de ser desesperante. Pero más expresamente en el Epílogo a la 4.^a edición de “¿Qué es Metafísica?” recoge algunas de las censuras que se le han dirigido: estamos ante una filosofía de la nada, ante el perfecto nihilismo; estamos ante una filosofía de la angustia, que entumece la voluntad y desalienta, paralizando toda decisión; estamos ante una filosofía irracionalista, del puro sentimiento, que compromete, no sólo la lógica, sino el rigor mental y la seguridad de la conducta.

Heidegger va respondiendo —no es éste el único lugar— a tales invectivas. Reiterando inicialmente su idea de que es abusivo el empeño de dominarlo todo desde un proceso lógico, plantea la cuestión de si esa *nada* que se hace patente en la angustia reduce a una mera negación de todo ente, o más bien nos revela esencialmente al *ser*... Calibrar la nada como lo meramente nulo, lo carente de realidad, es pensar con cierto atolondramiento: hay que captar en ella ese dilatado horizonte ("Weitraumigkeit"), esa vasta amplitud que la convierte en garantía de todo ente cuando nos revela en la angustia el hontanar del SER.⁷⁶

Entre todos los seres, sigue diciéndonos, únicamente el hombre capta, llamado por la voz del SER, la maravilla de las maravillas. El claro aliento hacia la angustia esencial, substancial, garantiza la posibilidad recóndita de la experiencia del SER... En cambio, la angustia ante la angustia puede desorientarnos hasta el punto de no comprender sus relaciones sencillas y esenciales. ¿Qué sería de la intrepidez, si no hallara su firme asidero en la experiencia de esa angustia esencial? La intrepidez, el esfuerzo, reconocen en el abismo de la angustia ese ámbito del SER, apenas trillado, desde el cual todo ente se retrotrae a aquello que es y alcanza a ser. Ni lanzamos una "filosofía de la angustia" ni alentamos subrepticamente una "filosofía heroica". Simplemente pensamos en lo que fue el objeto del pensamiento occidental en su aurora: el SER. Bien entendido que no es el SER un engendro del pensamiento, sino, al contrario, es el pensamiento esencial un acaecimiento del SER.

Aunque él les haya negado expresamente alcance ético en el sentido usual, la distinción entre los modos auténtico e inauténtico de ser no puede menos de ofrecer su fibra ética, que afecta a la veracidad de la conducta en su acepción más profunda. Las notas que Heidegger asigna a la existencia cuando habla de autenticidad e inautenticidad —advertía R. Virasoro— dicen mucho más que cuando le atribuimos a un objeto las cualidades de frío o caliente, incluso de útil o inútil, hermoso o feo: son notas que necesariamente caen dentro de la polaridad bueno-malo, en la que en definitiva se resuelve la cuestión moral.⁷⁷

El vivir auténticamente tiene decisiva importancia para el conocimiento y dominio de sí mismo, dentro del sentido clásico de la sabiduría, para mantener los fueros de la personalidad y el sentido del derecho y del deber, para afianzar los derroteros humanos de la convivencia, de la autoridad, de la sumisión.

Heidegger, ciertamente, se resiste a la trascendencia en el ámbito de la estricta especulación, tal como él la delimita. La voz de la conciencia surge en el hombre y al hombre llama, removiendo la costra superficial y tópica. Él insiste en que este adscribir la conciencia a la constitución ontológica del ser del hombre es mera introducción a una indagación más profunda. De momento parece que aquel desdoblamiento se le ofrece de modo análogo a como en la fenomenología del conocimiento puede el yo ser a un tiempo sujeto y objeto del conocer. La trascendencia, afirma en "De la esencia del fundamento", no puede sernos revelada mediante el objetivismo al uso, sino desde la subjetividad.⁷⁸

Ahora bien, Heidegger nos depara consideraciones que renuevan principios clásicos y abren nuevas perspectivas en la otra ribera filosófica: el análisis de la temporalidad y de la mortalidad, la acentuación de la vida humana como trayectoria y empeño jamás satisfecho ni agotado, la compenetración entre el ser y el modo de ser. Temas sobre los cuales pasaba levemente la filosofía adquieren, si no nueva, una renovada gravitación.

Al hacer hincapié en la voz de la conciencia y en una culpabilidad o endeudamiento radical, denuncia las tergiversaciones de quienes desdeñaban la conciencia como algo irrelevante o efímero, o la desvirtuaban con intentos de explicación biologista. Es innegable que, si algunas de esas páginas brindan ideas que estremecen la ontología y la ética clásicas, al cabo su pensamiento se mantiene en una dialéctica hacia adentro. Pero no creo aventurado apuntar, en lugares donde el término "Mensch" va sustituyendo al término "Dasein", su apertura a la trascendencia.⁷⁹

Heidegger, que propugna una comprensión de Nietzsche allende la idea de valor, ha expresado reiteradamente su prevención frente a una doctrina de los valores que, según él, los desvirtúa. Es, dice, una doctrina peligrosa, que intenta llenar el vacío producido por una filosofía degradada, por una ontología deficiente; una doctrina que presupone o aboca a la devaluación del ser y del ente, cuando lo que importa es rescatarlos y reafirmarlos.

Resumiendo otros extremos, puntualiza esta posición suya en la "Carta sobre el Humanismo". Porque uno habla contra *el humanismo* parece que propugna lo inhumano y brutal. Porque habla contra *la lógica* parece que pretende eludir el rigor mental y derivar hacia el irracionalismo. Porque habla contra *los valores* parece que desconoce o desdeña los

grandes bienes humanos. Porque dice que el ser del hombre estriba en *ser-en-el-mundo* parece que lo ha reducido a algo meramente terrenal y que le ha negado toda trascendencia, cayendo en el positivismo. Porque se detiene a considerar *la muerte de Dios* nietzscheana parece que incurre en el ateísmo y que profesa un nihilismo destructor, irresponsable... La verdad es que uno trata de abrir otras perspectivas.

Pensar contra la lógica es proyectar de nuevo el pensamiento sobre el *logos* y sobre su esencia, pero tal como el *logos* surgió en los inicios del pensar. El *ser-en-el-mundo* no niega la trascendencia, sino que afirma una apertura al SER. Manifestarse contra los valores es reivindicar la presencia del SER, sin rebajarlo a objeto de la estimación del hombre. No significa pensar que todo aquello que viene considerándose valioso —cultura, arte, ciencia, dignidad humana, mundo, Dios— carezca de valor: lo que pensamos es que, al caracterizar algo como valor, hemos rebajado, subjetivándolo, su intrínseca dignidad, dado que todo valorar, por positivamente que lo valoremos, implica una subjetivación (“alles werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung”).

Presentar a Dios como “el valor supremo” es rebajar su esencia, y constituye la más grave blasfemia que cabe contra el SER. Ir, pues, contra esa axiología no es infravalorar o nihilizar los entes, sino reivindicar de lleno la verdad del SER ante el pensar, frente a cualquier subjetivación del ente como mero objeto de estimación: “gegen die Subjektivierung des Seienden zum blossen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen”. En el siglo XIX —insiste en el estudio sobre el “Dios ha muerto”— se habla mucho de valores vitales, culturales, espirituales, eternos, y la teología cristiana presenta a Dios como el valor supremo, “summum Ens qua summum Bonum”. Estamos ante un sucedáneo de la metafísica. Y conforme más se habla de valores más se enturbian los conceptos.

¿Es justo este reproche de Heidegger? ¿Afecta a la auténtica doctrina de los valores, o a sus innegables desviaciones y equívocos? La axiología no postula de suyo una subjetivación que desvíe o reduzca la dignidad intrínseca del ente, si bien la estimación del valor requiere por parte del sujeto una disposición que en ocasiones derivará hacia actitudes subjetivistas.

Insignes pensadores acompañan a Heidegger en sus reparos. Gabriel Marcel advierte: “J'en venais à me demander si l'instauration de l'idée de

valeur en philosophie ne correspondrait pas à une sorte de dévaluation préalable de la réalité elle-même. S'il en était ainsi, il conviendrait en somme de refaire en sens inverse le chemin qu'a parcouru Nietzsche, de manière à récupérer l'élément ontologique qu'il a cherché à réduire à la valeur et à traduire en un langage de volonté".

Mucho antes lo había advertido Othmar Spann: No hay, junto al mundo de los seres, otro mundo, el de los valores, que, subsistentes en sí, desciendan luego sobre el ser, sino que esos valores son expresión de la posición de las cosas en el orden de los bienes. "El concepto de valor resulta del concepto de bien y del de orden de los bienes, que son conceptos ontológicos. Ese entretenimiento en los conceptos de valor y de validez por parte de la filosofía actual nos revela que no ha alcanzado aún el dominio de la ontología." ⁸⁰

Si la construcción y la estimación axiológica no ha de quedar a merced del sentimiento, precisa, en efecto, subrayar la compenetración del *valor* y el *ser*, la convertibilidad del *ser* y el *bien*. Ser, verdad y valor comunican en sus raíces más profundas, y una axiología desarraigada de la ontología se nos quedará flotante, roída de relativismo. En el orden ético, precisamente por su objetividad, los valores no son una incitación a la aventura, sino un imperativo de perfección, perfección que al cabo es acrecentamiento o acrisolamiento de nuestro ser.

En cuanto a Dios, la teología cristiana no lo considera sin más como *el valor supremo*, sino —el propio Heidegger recoge la expresión— como "summum Ens qua summum Bonum": lo cual no implica desvirtuación de su esencia ni supeditación alguna que lo convierta en objeto del hombre. Dios es "Ipsum esse" y Bien sumo, no un ápice axiológico. La consistencia y trascendencia de los valores radica en ese Dios que los asume como atributos en su absoluta plenitud. Ya los platónicos afirmaban que no cabe asir tal o cual bien sin llegar a la idea de un bien absoluto. Pero no se trata de imaginar un punto, culminación y personificación de los valores, sino de reconocer al Dios vivo, principio de todo ser y de todo bien, y por tanto de todo valor, en quien se dan como realidad pura los ideales que los hombres vamos captando y realizando mediocrementemente. Bien entendido que su bondad o su justicia son incomparablemente más que el grado supremo de la nuestra: Dios es la bondad y la justicia y la verdad supremas, pero, aun dando que todos los valores se aunaran y subsistieran en una unidad suma, no constituirían un Dios.

El hombre reconoce cuanto Dios significa para su felicidad, y podrá decir que es su Bien sumo. Pero a sabiendas de que ello ni remotamente significa una supeditación de lo divino a lo humano, de que Dios es infinitamente más que el hontanar de la felicidad humana. En el momento que el hombre lo convierte en objeto, se ha fabricado un ídolo, y Dios se aleja.

Heidegger ha hecho hincapié en que el fundamento de la Ética es ineludiblemente metafísico. Sólo afincado en la verdad del ser puede el hombre penetrar el sentido de la norma. El *nomos* no es pura elucubración de la mente humana, sino originariamente proyección de la verdad vinculada al ser. Más esencial que cualquier instauración de reglas —recordemos su afirmación en la “Carta sobre el Humanismo”— es que el hombre se afirme en la verdad del ser: es ésta la que brinda apoyo y guarda a todo comportamiento.⁸¹

Vuelvo a pensar, discúlpeame la insistencia, que por nuevos caminos conectamos con los grandes principios: la verdad como desvelamiento y expresión del ser; la norma fundada en la verdad, de suerte que en tanto cabe hablar de normas en cuanto que podemos fijar verdades; la *autonomía* como situación del hombre vinculada a la normatividad.

Tampoco aquí vamos a sacar de quicio el pensamiento de Heidegger, forzando las conclusiones. Pero cabría traer, como reactivo, textos como éste de Guardini: “La realidad del mundo, de la que el hombre puede disponer cada vez más, está entregada a su decisión. Pero el hombre pierde cada vez más la conexión con las normas provenientes de la verdad del ente, de la exigencia de lo bueno y de lo santo. En consecuencia, existe el peligro de que sus decisiones sean cada vez más arbitrarias... El hombre debe conocer y asumir la medida total de su responsabilidad. Pero para poder hacer esto tiene que volver a encontrar la verdadera relación con la verdad de las cosas, con las exigencias de su intimidad más honda y, en último término con Dios. De otra manera sucumbe a su propio poder. ...Dios es la realidad que fundamenta toda otra realidad, incluida la humana. Cuando no se le hace justicia, la existencia enferma”.⁸²

Por otra parte, lejos del encastillamiento, Heidegger distingue radicalmente entre el “ser-en” y el “ser-con”. Nuestra relación con los demás hombres no es como nuestra relación con las cosas: respecto de éstas, un “ocuparse en”, un “cuidar de”; respecto de los demás hombres una solí-

cita preocupación, que se nos ofrece en la base de la organización social. La vida social presenta manifestaciones positivas y signos negativos: indiferencia, desatención, recelo, agresión... Hay dos modos extremos de cuidarse de los otros: a) asumiendo este cuidado de suerte que uno se pone en lugar de ellos y ellos acaban recibiendo de nosotros, como algo ya hecho, lo que debieron procurarse por sí mismos; b) insertándoles auténticamente en sus propios cuidados, poniéndoles en condiciones de procurar los fines que cada cual prefiera. En el primer caso estamos sometiendo al otro; en el segundo, ayudándole a ser libre. Entre ambos extremos discurren y oscilan las estructuras sociales, dando lugar a múltiples formas mixtas.⁸³

En algunos de los escritos de Heidegger durante su breve Rectorado subrayó su visión del trabajo como algo esencial al destino del hombre, allende cualesquiera distinciones entre los tipos de trabajo. Muy concretamente se enfrentó con el prejuicio de quienes infravaloran el trabajo manual —todo trabajo, en cuanto humano, se apoya en el pensamiento—, y destacó su significación como factor de solidaridad entre las distintas clases. Es notoria en este punto la influencia de Ernst Jünger, cuya obra “Der Arbeiter” fue la comentada por Heidegger en su seminario años más tarde, durante el Semestre de Invierno de 1939-1940, seminario reducido a un pequeño círculo de profesores.⁸⁴ Sin entrar ya en este tema, importa advertir su importancia para perfilar la concepción heideggeriana del hombre.

Quizá en algún momento hayamos acortado las distancias y pasado por alto muchos matices: lo que queríamos es no abrir abismos. Si el ser del hombre es un *ser-con*; si no debemos perdernos en la mundanidad ni dejar nuestras valoraciones a merced de la subjetividad o del mero conceptualismo; si para reglar nuestra conducta hemos de vivir a sabiendas, afincados en la verdad del SER; si hemos de concertar en nuestro *cuidado* la conciencia de nuestra indigencia radical y un insobornable anhelo de perfección; si la voz de la conciencia nos llama a la autenticidad recóndita, estamos más cerca que las filosofías del siglo XVIII y XIX del sentido de milicia que la vida tiene, y no demasiado lejos de aquel “andar en verdad”, clave de la conducta auténtica. La antropología del hombre derrelicto puede encontrarse con la del hombre desterrado y nostálgico.

El día que en Heidegger se obrase una *conversión*, lo mejor de su pensamiento quedaría clarificado sin grandes trastornos, como la naturaleza queda clarificada por la gracia. Finitud, cuidado, angustia, vivencia de la mortalidad, contrapunto de la nada en la conciencia del ser, todo ello aparecería con aquella sencillez con que ya lo ha esbozado en "Aus der Erfahrung des Denkens". Ciertas consideraciones sobre el concierto entre la angustia y la intrepidez del ánimo se encontrarían con la compenetración teresiana de la humildad y la magnanimidad. Aquel desfile imponente de las *nadas*, por donde Juan de la Cruz alcanza la plenitud del ser, le abriría definitivo horizonte.

No, no es lo mismo. Pero hay abierta ahí una brecha que jamás la ofreció el positivismo ni el sentimentalismo delicuescente del deísta. Y en el peor de los supuestos la conexión está de algún modo a nuestro alcance: porque *importa la aproximación de las filosofías, pero importa también el posible concierto en nuestras mentes de filosofías que aparecen distantes*. Uno recuerda entonces los versos de Rainer María Rilke:

"Mit Warten war ich angetan
und mein Gewand war schwer:
die ganze Welt war nur ein Nähe...
durch alles kammst Du her."

(Yo estaba vestido de esperas,
y mis vestiduras me pesaban:
el mundo todo era un presagio, un acercamiento,
a través de todas las cosas llegabas Tú...)

... "Du darfst nicht warten, bis Gott zu dir geht
und sagt: Ich bin.

Ein Gott, der seine Stärke eingesteht,
hat keinen Sinn.

Da musst du wissen, dass dich Gott durchweht
seit Anbeginn,
und wenn dein Herz dir glüht und nichts verrät,
dann schafft er drin."

(No tienes que esperar hasta que Dios venga hacia ti
y diga: Yo soy.

Un Dios que declara su fuerza
no tiene sentido.

Sepas que Dios te traspasa
desde el principio;
que cuando tu corazón arde lealmente
entonces Él está obrando allí.)

...Y ve llegar al Dios vivo, al que *es*, por las mejores páginas del maestro, y se detiene en silencio y esperanza, como se detenía ante aquellas cruces que jalonan los dulces caminos, los caminos inolvidables de la Selva Negra.

NOTAS

1. L. Castellani: "Existencialismos" en *Cultura*, núm. 10 (Buenos Aires).
L. J. Lefèvre: "L'existentialiste est-il un philosophe?"
M. Blondel: "L'existentialisme est-il une philosophie véritable?" (Atti del Congresso Internazionale di Filosofia... Roma, 1948. T. II.)
2. J. I. Alcorta: "Lo ético en el existencialismo", pág. 50. 1951.
N. Bobbio: "El Existencialismo", IX. Trad. 1951.
3. Otto F. Bollnow: "Existenzialismus und Ethik" (Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, t. II, pág. 974. Mendoza [Argentina], 1949.)
G. Cohn: "Ethik und Soziologie", 2.^a ed., 1923. "Existenzialismus und Rechtswissenschaft", 1955.
L. Cabral de Moncada: "Hacia un nuevo Derecho Natural" (en *Arbor*, 1945, núm. 8).
E. Mounier: "Introducción a los existencialismos", pág. 109. Trad. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1949.
4. Sobre esta fase de Heidegger, objeto de las más enconadas interpretaciones, vide últimamente Jean-Michel Palmier: "Les écrits politiques de Heidegger", 1968.
5. El libro de Brentano: "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles", se lo recomendó el futuro Arzobispo de Freiburg, Conrado Grober, profesor suyo en el Gimnasio. Más tarde los dos reaccionarían acordes, primero a favor, y luego frente al régimen nacional-socialista.
6. "Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege*.
"Was heisst Denken?", pág. 113.
7. A. Waehrens: "La filosofía de Heidegger", págs. 21-22. Trad. 1945.
E. Mounier: "Introducción a los existencialismos", pág. 30.
8. L. Stefanini: "Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo", 1938.
H. Reiner: "Phänomenologie und menschliche Existenz", 1931.
E. de Miribel: "Edith Stein", págs. 59-60, donde cita el texto de E. Stein.
L. Pareyson: "La filosofía dell'esistenza e Carlo Jaspers", 1940.
"Studi sull'esistenzialismo", 1943.
C. Astrada: "Idealismo fenomenológico y metafísica existencial", 1936.
Vito A. Belleza: "Studi italiani sull'esistenzialismo" (en *Arch. di Filosofia*, 1946).
9. L. Stefanini: Ob. cit., pág. 161.
E. Przywara: "San Agustín", pág. 72. Trad. 1949.
10. "Was heisst Denken?", pág. 129. Max Niemeyer, Tübingen, 1954.
11. "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, pág. 22. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.
12. "Sein und Zeit", I, 1. Max Niemeyer, 1931 (3.^a ed.).
"Einführung in die Metaphysik", Max Niemeyer, Tübingen, 1953.

13. Carta publicada en el Boletín de la *Société Fr. de Philosophie*, Año 1937, núm. 5.
14. En *Cuadernos Hispanoamericanos*, Mayo-Junio, 1950.
Vide "Holzwege", págs. 196, 243, 336.
15. "Was heisst Denken?". P. 1.^a, 1.
"Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", donde dice literalmente: "Das Fragen ist dann nicht mehr nur die überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen, sondern das Fragen wird selbst die höchste Gestalt des Wissens".
16. "Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken ("Was heisst Denken?", pág. 3.)
17. "Was heisst Denken?", *passim*. Más concretamente, págs. 1-5, 19, 85, 53-4, 80-84, 153.
18. "Was heisst Denken?", pág. 96-98.
19. "Sein und Zeit", pág. 164.
— "Ein Denker hängt nicht von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Ausfliessen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschliessliche Vorrecht der grössten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten. Originalität, und verschliessen sich deshalb dem weiter kommenden Ein-Fluss."
("Was heisst Denken?", pág. 39.)
— "Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren... Der Mensch muss, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, dass er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt."
("Über den Humanismus", pág. 60.) A. Francke, Berna, 1947. (Téngase en cuenta que el volumen incluye dos trabajos: "Platons Lehre von der Wahrheit" y "Über den Humanismus", de modo que la pág. 60 del volumen es la 8 de "Über den Humanismus".)
"Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung." "Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er die Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört."
("Über den Humanismus", pág. 79.)
20. Reuben Guilead: "Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger", págs. 110 y sigs. Lovaina-París, 1965.
21. "Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens. Die künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der "Liebe zur Weisheit" ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie

- sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht." ("Über den Humanismus", final.)
22. J. Ortega Gasset: "En torno al Coloquio de Darmstadt" (en "Pasado y porvenir del hombre actual").
P. R. Ceñal: Art. cit. en "Cuadernos Hispano-Americanos". Abril, 1960.
"Sein und Zeit", pág. 160.
"Einführung in die Metaphysik", págs. 19-20.
 23. "Was heisst Denken?", págs. 8-9.
 24. "Was heisst Denken?", pág. 154.
"Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, pág. 50.
 25. "Was heisst Denken?", pág. 10, 155.
"Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*.
 26. E. Mounier: "Introducción a los existencialismos", pág. 19 y sigs.
"Über den Humanismus", págs. 55, 98.
"Was heisst Denken?", págs. 68, 7, 100.
"Zur Seinsfrage", pág. 9.
 27. "Was heisst Denken?", págs. 52, 127.
"Vorträge und Aufsätze", P. 3.^a, pág. 55. Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1954.
 28. "Was heisst Denken?", págs. 157, 164-66.
"Der Satz vom Grund", pág. 86 y sigs. Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1957.
 29. "Platons Lehre von der Wahrheit". A. Francke, Bern, 1947. "Sein und Zeit", pág. 202. Löwith expone las fases apuntadas por Heidegger en ese proceso: a) En Platón la verdad cae bajo la férula de las ideas; ya no se trata del desvelamiento del ente, sino de una adecuada visión de la Idea; b) en Aristóteles lo verdadero y lo falso no gravita sobre las cosas, sino sobre el entendimiento; c) en Santo Tomás la verdad puede afectar al entendimiento divino y al humano; d) en Descartes se agudiza el sentido de la verdad como *adaequatio*; e) en Nietzsche la verdad aparece como una mixtificación de la realidad, que subjetivamente es necesaria, y que se realiza mediante representaciones objetivantes. ("Heidegger, pensador de un tiempo indigente", p. 146. Trad. Madrid, 1956.)
 30. "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, p. 39.
"Sein und Zeit", pág. 256.
"Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege*: "Eines Tages werden wir lernen, unser vernutzes Wort *Wahrheit* aus der Wahr zu denken, und erfahren, dass *Wahrheit* die *Wahrnis* des Seins ist und dass Sein als Anwesen in sie gehört... Das Wissen ist das Gedächtnis des Seins... Wissen ist das denkende Gewahren der *Wahrnis* des Seins... Das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west."
"Was heisst Denken?", pág. 138.
"Platons Lehre von der Wahrheit".
Einleitung al "Was ist Metaphysik?", pág. 17.
 31. "Einführung in die Metaphysik", pág. 28. — Max Niemeyer, Tübingen, 1953.
"Was heisst Denken?", pág. 138.
"Platons Lehre von der Wahrheit".

- Einleitung* al "Was ist Metaphysik?", pág. 17. — V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1949.
- A. Waehrens: "La filosofía de Martín Heidegger", pág. 309.
- E. Mounier: "Introducción a los existencialismos", pág. 25.
- N. Bobbio: "El Existencialismo", Ap. 2.
- P. R. Ceñal: Art. en "Cuadernos Hispanoamericanos", Abril, 1960.
32. "Vom Wesen des Grundes", pág. 8, nota 1. — Max Niemeyer, Halle, 1931.
 "Einführung in die Metaphysik", pág. 25...
 Registremos algunos textos expresivos del "Sein und Zeit":
 "Seiend ist alles wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten; seiend ist auch was und wie wir selbst sind..." (pág. 6).
 "Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden-Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, dass sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt bringt... Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine *Universalität* ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegt über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin...* (págs. 37-38).
33. N. Derisi, en "Cuadernos Hispanoamericanos", 1957, núm. 93.
34. "Dieses Seiende, das wir selbst je sind, und das unter anderen die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*" ("Sein und Zeit", pág. 7).
 "Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist." (Ibid., págs. 12-13.)
35. San Agustín, cit. por Heidegger: "Confesiones", X, 16.
 "Sein und Zeit", pág. 15, § 9.
Einleitung al "Was ist Metaphysik?"
 "Zur Seinsfrage".
36. P. R. Ceñal: Art. cit. en "Cuadernos Hispanoamericanos".
 J. Causimon: "L'intuition métaphysique de l'existence chez S. Thomas et dans l'existentialisme contemporain". (Rev. de Mét. et de Morale, 1950, núm. 4.)
37. "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz" ("Sein und Zeit", pág. 42.)
 "Die Substanz des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz". (Ibid., p. 117.)
 "Über den Humanismus", págs. 68, 57.
 "Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt... Das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. Diese muss als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung aus Licht gebracht und genuin begriffen werden..." ("Sein und Zeit", pág. 17.)
38. "Über den Humanismus", págs. 72, 70, 91.
39. "Sein und Zeit", Cap. 2, § 7.
 "Kant und das Problem der Metaphysik", pág. 200. — F. Cohen, Bonn, 1929.

40. "Sein und Zeit", pág. 45-46, 48.
 "Was heisst Denken?", págs. 73 y sigs., 95 y sigs.
 "Über den Humanismus", págs. 64 y sigs.
41. "Über den Humanismus".
42. "Sein und Zeit", §§ 12 y sigs.
 "Weder die ontisch Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden trifft als solche auf das Phänomen *Welt*. In beiden Zugangsarten zum *objektiven Sein* ist schon und zwar in verschiedener Weise *Welt* vorausgesetzt." ("Sein und Zeit", pág. 64.)
 "Das In-Sein meint so wenig ein räumliches *Ineinander* Vorhandener, als "in" ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; "in" stammt von *innanwohnen*, *habitare*, sich aufhalten; "an" bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin..." (Ibid., pág. 54.)
 "Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine *Eigenschaft*, die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch *ist* nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur *Welt*, die er sich gelegentlich zulegt. ...Die heute vielgebrauchte Rede "der Mensch hat seine Umwelt" besagt ontologisch solange nichts, als dieses *Haben* unbestimmt bleibt. Das *Haben* ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzialen Verfassung des In-Seins..." (Ibid., págs. 57-58.)
 "... das Dasein ist nicht deshalb ein In-der Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es *kann* nur als existierendes sein, d. h. als Dasein, weil seine Wesenserfassung im In-der-Welt-sein liegt." ("Vom Wesen des Grundes", págs. 83-84 en la *separata* del vol. de homenaje a E. Husserl.)
43. X. Zubiri: "Cinco lecciones de Filosofía", págs. 273-4. Madrid, 1963.
 "Was heisst Denken?", pág. 103.
 "Vom Wesen des Grundes", pág. 94.
 "Über den Humanismus", págs. 100-101.
44. "Sein und Zeit", págs. 115 y sigs.
 O. F. Bollnow: "La filosofía de la existencia", VI.
45. "Sein und Zeit", págs. 56 y sigs., §§ 41 y sigs.
 "Über den Humanismus", pág. 61.
46. "Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches... Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesenhaft keine Bewandnis haben... Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt... Was beengt, ist nicht dieser oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die Möglichkeit von Zuhandenen überhaupt, d. h. die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: "es war eigentlich nichts". Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, was es war... *Wovor die Angst sich ängstet*, ist das In-der-Welt-sein selbst." ("Sein und Zeit", págs. 186-187. — Vide todo el § 40.)
47. E. Mounier: "Introducción a los existencialismos", pág. 52.
 A. Camus: "Le Mythe de Sisyphe", pág. 40.
 O. F. Bollnow: "La filosofía de la existencia", VIII.
 P. Laín: "La espera y la esperanza", págs. 274-276.

ANOTACIONES PREVIAS AL PENSAMIENTO ÉTICO-JURÍDICO DE M. HEIDEGGER

48. G. Nink: "Grundbegriffe der Philosophie M. Heideggers", en *Philos. Jahrbuch D. Corres-Gesellschaft*, t. 45, 1932.
 P. R. Ceñal: Nota Preliminar a "La Filosofía de Martín Heidegger", de A. Waehlens, págs. XIX...
 R. Guardini: "Mundo y Persona", págs. 128-30. Trad. 1963.
49. "Nietzsches Wort: Gott ist tot", en *Holzwege*.
 "Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins, wie ein schwiegender Nebel hin-und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen." ("Was ist Metaphysik?")
50. X. Zubiri: "Cinco lecciones de Filosofía", pág. 277.
51. "Sein und Zeit", § 65.
52. "Was heisst Denken?", págs. 40 y sigs.
53. "Sein und Zeit", § 50 y sigs.
54. "La Princesa Blanca", I, 394.
 Vide R. Guardini: "Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins", 3.^a ed., 1948.
 O. F. Bollnow: "Filosofía de la existencia". Introducción.
55. Importa advertir que en el Epistolario de Rilke, concretamente en carta a W. von Hulewicz, el poeta confiesa que cada día se aleja más apasionadamente del sentido cristiano, y que sus versos han de ser interpretados en sentido puramente terrenal, sin que puedan aplicárseles los conceptos católicos de alma, muerte, eternidad...
56. J. Lenz: "El moderno existencialismo alemán y francés", págs. 92 y sigs.
 J. Brecht: "Einführung in die Philosophie der Existenz", págs. 168 y sigs.
 J. Wahl: "Heidegger", 1952.
 "Vers la fin de l'Ontologie", 1956.
 "Existence humaine et transcendance", 1944.
- A. Delp: "Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers", 1935.
 T. Barth: "Heidegger. Ein Durchbruch zur Transzendenz?" (en *Wissenschaft und Weisheit*, 1949).
 H. Birault: "De l'Être, du divin et des dieux chez Heidegger" (*Recueil sur L'existence de Dieu*, 1961).
 C. Fabro: "Il problema di Dio nell'ultimo Heidegger" (*Atti Congr. IV Centenario Univ. Pont. Gregoriana*, 1953).
 H. Franz: "Das Denken Heideggers und die Theologie" (*Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, Tübingen, 1961).
 H. Meyer: "Martin Heidegger und Thomas von Aquin", 1964.
 Varios: "Heidegger und die Theologie", Munich, 1967.
- J. B. Lotz: "Das Seiende und das Sein", 1938.
 "Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum" (en *Stimmen der Zeit*, núm. 142, 1948).
- M. Müller: "Sein und Geist", 1940.
 "Das christliches Menschenbild", 1945.
- A. Naber: "Von der Philosophie des Nichts zur Philosophie des Seins selbst" (*Gregorianum*, 1947).
- N. Picard: "Nuovi orizzonti dell'ontologie di M. Heidegger" (en *Esistenzialismo*, págs. 65-68, 1947).
- K. Rahner: "Geist in Welt", 1939.

- G. Siewerth: "Martin Heidegger un die Frage nach Gott" (en Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, Düsseldorf, 1963).
- B. Welte: "Remarques sur l'ontologie de Heidegger" (Rev. des Sciences phil. et théol., 1947).
- "La question de Dieu dans la pensée de Heidegger" (*Études Philosophiques*, Paris, 1964).
57. "Vom Wesen des Grundes", pág. 28, nota.
"Über den Humanismus", pág. 101 y sigs.
58. "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (en el vol. "Itentität und Differenz", 1957).
G. Marcel: "L'homme problematique", págs. 146-7.
La cita de Brecht, en J. Lenz: "El moderno existencialismo alemán y francés", pág. 123.
59. J. B. Lotz: "Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit", pág. 126, 1947.
G. Marcel: "L'homme problematique", págs. 144-5.
Dejo aparte la interpretación, que estimo tendenciosa, de K. Löwith en "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", págs. 49 y sigs.
60. "Platons Wesen von der Wahrheit", pág. 94.
61. Emerich Coret: "Heidegger und Die Gottesfrage" (en *Wort und Wahrheit*, Febr., 1954).
"Wozu Dichter?", en *Holzwege*.
"Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*.
62. P. R. Ceñal: "Ser y fundamento en Heidegger" (en *Finis Terrae*, Chile, 1959).
63. R. Guilead: "Etre et Liberté", pág. 12, 58 y sigs. Louvain-Paris, 1965.
64. "Vom Wesen der Wahrheit", pág. 12. — V. Klostermann, Frankfurt, 1949.
"Der Uberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stösst die Transcendenz nicht auf das Unwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich — und zwar als Freiheit — das Unwillen entgegen... Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet. ...Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transcendenz als der Freiheit zum Grunde... Und so ist der Mensch, als existierende Transcendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transcendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen." ("Vom Wesen des Grundes", páginas 31 y sigs.)
65. "Was heisst Denken?", pág. 153.
66. "Sein und Zeit", pág. 43.
"Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in *Sein und Zeit* genannten *Verfallens*. Das Wort meint nicht einen moralphilosophisch verstandenen und zugleich säkularisierten Sündenfall eines Menschen, sondern nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezug des Seins zum Menschenwesen. Demgemäss bedeuten die präluierend gebrauchten Titel *Eigentlichkeit* und

- Uneigentlichkeit* nicht einen moralisch existenziellen, nicht einen anthropologischen Unterschied, sondern den allererst einmal zu denkenden, weil der Philosophie bisher verborgenen, *ekstatischen* Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins. Aber dieser Bezug ist so, wie er ist, nicht auf Grund der Ek-sistenz, sondern das Wesen der Eksistenz ist existenzial-ekstatisch aus dem Wesen der Wahrheit des Seins." ("Über den Humanismus", pág. 77.)
 "Sein und Zeit", págs. 168 y sigs.
 "Über den Humanismus", págs. 59-60.
67. N. Bobbio: "El Existencialismo", pág. 100.
 J. Pieper: "Sobre la esperanza", pág. 64.
 O. F. Bollnow: "Filosofía de la existencia", VI.
68. "Sein und Zeit", pág. 268.
 69. "Sein und Zeit", §§ 54 al 60.
 70. "Sein und Zeit", § 56.
 71. "Sein und Zeit", § 57.
 72. A. Waehlens: "La filosofía de Martín Heidegger", Cap. IX.
 73. "Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich auf Grund eines ursprünglichen Schuldigseins." ("Sein und Zeit", pág. 284.)
 "Sein und Zeit", § 58.
 "Der Spruch des Anaximanders", en *Holzwege*.
74. "Sein und Zeit", § 59.
 75. E. Przywara: "San Agustín", pág. 73.
 76. "Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinslösbarkeit." (Epílogo a "Was ist Metaphysik?")
77. R. Virasoro: "El problema moral en la filosofía de Heidegger". (Actas del I Congreso N. de Filosofía, T. II, págs. 1100 y sigs.) Mendoza (Argentina).
 "Vom Wesen des Grundes", pág. 30.
79. Vide también "Kant und das Problem der Metaphysik", pág. 200.
 "Über den Humanismus", págs. 95 y sigs.
80. "Nietzsches Wort "Gott ist tot"", en *Holzwege*, pág. 209.
 G. Marcel: "Le déclin de la sagesse", pág. 66.
 O. Spann: "Filosofía de la sociedad", III, 3. Trad. Ed. Rev. de Occidente, 1933 (la obra data de 1928).
81. "Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heisst griechisch *némein*. Der *nómos* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, dass der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins..." ("Über den Humanismus" pág. 114.)
82. R. Guardini: "El Poder", págs. 137-148.
 83. "Sein und Zeit", § 26.

JOSÉ CORTS GRAU

- Vide G. Lumia: "Diritto, Società e Stato nella filosofia della esistenza". Cap. III.
84. Ernst Jünger le dedicó a Heidegger en su 60 aniversario un trabajo titulado "Über die Linie", y en 1955 Heidegger dedicó a Jünger un trabajo con el mismo título —publicado en los "Festschrift für Ernst Jünger"—, que en 1959 quedaría refundido en "Zur Seinsfrage". Es un comentario al "Der Arbeiter". (Vide Palmier: "Les écrits politiques de Heidegger", París, 1968.)