

CONFERENCIA

Heidegger y el programa de una formación filosófica del hombre¹

Jesús Adrián Escudero

«¡Llega a ser el que eres!»

Píndaro, *Pitaca* II, 73

Todos hemos experimentado en alguna ocasión la angustia. Todos hemos percibido alguna vez el vértigo y el sinsentido de la existencia humana. El que más o el que menos ha sentido dolor, ha padecido tristeza, sufrido celos y soportado desdichas. Desde sus orígenes greco-romanos la filosofía ha intentado dar respuesta a las dificultades más comunes y a los enigmas fundamentales de la vida humana. Así vista la filosofía se contempla como terapia, como cuidado del alma, como un arte que ayuda a explicar y comprender temas capitales como el miedo, el amor, la agresividad, la muerte. La filosofía debe interesarse por el estado de los deseos y pensamientos del hombre real, del hombre de carne y hueso. La filosofía, por tanto, no sólo encarna un conjunto de saberes teóricos y abstractos, sino que también refleja una forma de vida.

En este sentido, la filosofía se convierte en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana: no sólo construye enormes edificios de conocimiento, sino que también aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de la vida: el paso de la ignorancia a la sabiduría, del pecado a la salvación, de la opinión a la verdad, de la impropiedad a la propiedad. En este caso, la filosofía va de la mano de una forma de vida, es decir, de una comprensión práctica de la realidad humana que implica cierta sabiduría vital y cierto cuidado por uno mismo.² El saber filosófico no sólo proporciona un conocimiento teórico puro, sino que también cumple una función consoladora, orientativa, consultiva. De ahí que la filosofía también pueda considerarse como terapia, como antídoto de una cultura decadente como la alemana, magistralmente retratada por Nietzsche, Spengler, Weber, Mann y Heidegger entre otros. En

todos ellos encontramos el programa de una *Humanitätsbildung* (formación humana) que, con distintos acentos y desde diferentes perspectivas, defienden una educación estética, literaria y filosófica del hombre. El filosofar genuino permite dar a la propia existencia una forma lograda, al igual que el artista imprime una forma bella a su obra de arte.

Esta búsqueda de una formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche coloca como subtítulo de su autobiografía *Ecce homo*: «¡Llega a ser el que eres!» (*Werde, der Du bist!*). Esta máxima, que se remonta a Píndaro³, está muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas universalizaron esta máxima pindárica, la cual no se aplica sólo al atleta y al militar, al comerciante y al navegante, al político y al terrateniente, sino a cualquier persona cuya vida se interpreta en términos agonales, es decir, como *agón*, como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza propia de todo individuo. El texto póstumo de 1871/72 *La lucha de Homero* deja ver que el propio Nietzsche aprendió de su colega Jakob Burckhardt que el espíritu heleno es agonal, lo que significa que el talento debe desplegarse en la lucha.⁴ De ahí que la autorrealización del hombre consiste en que uno mismo se atreva a seguir su propia naturaleza. Los estoicos, por ejemplo, utilizan la teoría de la *oikesis*, de la tendencia que muestra todo individuo a quedarse en su casa (*oikós*) y si no está en su casa, la tendencia a regresar a ella. A fin de cuentas, la tarea de «llegar a ser el que eres» equivale a una elección de vida, a una forma de realización que implica dar cumplimiento a una existencia plena en el marco de una inercia natural a caer preso de los excesos, de la molición, de los hábitos sociales, de las rutinas cotidianas y de los rumores. En el fondo se trata de una lucha con uno mismo. Y, sin duda, de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo.

Desde el punto de vista de una historia de las ideas, el concepto de “formación” (*Bildung*), que se distingue de la educación (*Erziehung*) y de la cultura (*Kultur*), es un ideal que se gesta en la época del clasicismo alemán.⁵ Autores como Goethe, Schiller, Lessing, Hölderlin, Schlegel y Humboldt intentan superar el racionalismo de la Ilustración por medio de un programa de educación estética del hombre. El ejemplo más claro lo encontramos en las cartas de Schiller. Las primeras nueve cartas, publicadas en una primera entrega en *Die Horen* el 25 de enero de 1775, declaran el fracaso de los principios ilustrados. En ellas se trata de dar una nueva forma a la razón más que abandonar su territorio. Su tarea debe estar dirigida fundamentalmente al ennoblecimiento del carácter humano por medio de la belleza.⁶ Pero fue sobre todo Herder el que intentó vencer el perfeccionismo ilustrado mediante el nuevo ideal de una nueva *Humanitätsbildung*. Con él, la formación designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. El resultado de la formación no se puede medir como en el caso de las ciencias ni se produce al modo de los objetos técnicos, sino que está sometido a un constante proceso de aprendizaje y cultivo de sí

dirigido al desciframiento de uno mismo y al reconocimiento de sí mismo en el otro. La esencia de la formación, por tanto, consiste básicamente en un retorno a sí mismo que comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo.

Desde este punto de vista, la obra magna de Heidegger, *Ser y tiempo*, se puede leer como reflejo de una forma de vida y como programa de formación del hombre. Sin negar la legitimidad de una interpretación ontológica, existencialista, nihilista, teológica o inmanente del texto heideggeriano, se pone el acento en una lectura que se enmarca en la tradición clásica del cuidado de sí (epiméleia heautou, cura sui). En primer lugar, se dibuja el espíritu de la época en que se gesta *Ser y tiempo*, una época a la deriva y marcada por el ocaso de los héroes. Y, en segundo lugar, se considera *Ser y tiempo* como invitación a realizar un viaje interior durante el cual nuestra existencia sufre una profunda transformación.

1. *Ser y tiempo* y el espíritu de su época

Todavía hoy en día, *Ser y tiempo* sigue siendo un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes que, en su compleja sencillez, intenta repensar la pregunta fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el ser. El secreto de *Ser y tiempo* y de su constante presencia cultural y filosófica radica en su particular estatuto. *Ser y tiempo* no elabora una teoría filosófica entre otras, sino que afronta el reto de pensar a fondo la crisis en la que se encuentra la filosofía tradicional. Pero lo hace de una manera peculiar, haciendo confluir en su análisis las inquietudes fundamentales de la época contemporánea: el desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el declive de la metafísica, la huida de los dioses, el dominio de la técnica, la hegemonía de la racionalidad instrumental y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre. En este sentido, *Ser y tiempo* se convierte en un preciso sismógrafo capaz de detectar con sorprendente precisión los corrimientos y las fallas de la era contemporánea, que nos ofrece una radiografía exacta de la conciencia ética y moral de nuestro tiempo. De ahí su perenne actualidad, incluso en pleno siglo XXI.

Ser y tiempo tiene la capacidad, como comenta Susan Sontag a propósito de la fotografía, de arrancar las escamas secas de la visión habitual y, con ello, de crear una nueva forma de ver la realidad.⁷ En un tono intenso y apasionado, solícito y distante a la vez, alerta al detalle sin perder de vista el enfoque general, *Ser y tiempo* nos permite aprehender el mundo social tal cual es, incluidas sus miserias. La filosofía puede ser benigna, pero también es experta en crueldad a la hora de retratar los síntomas de una sociedad enferma, ociosa y decadente. Desde este punto de vista, *Ser y tiempo* participa plenamente del clima de desasosiego intelectual, de inhospitalidad existencial y de desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes. Encontramos múltiples retratos de una sociedad fragmentada y falta de ídolos en obras coetáneas como *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, *La montaña mágica*,

de Thomas Mann, *Ulises*, de James Joyce, *La metamorfosis*, de Franz Kafka, y, de una manera muy gráfica, en *El grito*, de Edvard Munch, y en la película *El Gabinete del Dr. Caligari*, de Robert Wiene.⁸

Así pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana. ¿Qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, que elimina toda huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? Hay que volver la mirada hacia la realidad y hacer frente a la compleja cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida. Eso significa poner en marcha un enorme esfuerzo de destrucción y creación de un nuevo lenguaje filosófico que supere los encorsetamientos conceptuales de la ciencia y la metafísica. Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como un ataque a toda clase de certeza y de confianza en el mundo. En definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.

Se precisa, por tanto, de hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y de comportamiento. La filosofía debe responder a las cuestiones fundamentales de la existencia humana, aunque ello suponga transgredir el orden establecido. Vivir filosóficamente equivale a vivir arriesgadamente y pensar contra las normas prefijadas. El joven Heidegger se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos, como comenta Heidegger con cierto tono de dramatismo, ante la encrucijada que decide sobre «la vida o la muerte de la filosofía en general, ante un abismo: o bien nos precipitamos en la nada (...), o bien logramos dar el salto a *otro mundo*».⁹ Sin duda, la vida se presenta al joven Heidegger como un enigma que pide ser comprendido. El desciframiento de ese enigma marca el rumbo de un temprano itinerario filosófico que habrá de desembocar gloriosamente en su gran libro, *Ser y tiempo* (1927).

En este sentido, esta obra magna puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia, poniendo de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empequeñecen y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. En *Ser y tiempo* nos encontramos con el Dasein como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un Dasein cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse práctica y eficazmente con las normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un mismo horizonte de valores y de expectativas con la gente que le rodea, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece; en un segundo momento, este mundo familiar en el que el Dasein se siente como en casa

entra inesperada y repentinamente en crisis, provocando la desorientación y la perplejidad de un Dasein que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia; y en un tercer momento, ese Dasein toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer preso de las anónimas redes de la cotidianidad. Heidegger quiere que sus lectores se precipiten en el gran vacío, que oigan el susurro fundamental de la vida y combatan el aburrimiento existencial de la época.¹⁰

Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y su peculiar capacidad de hacer frente a su inherente tendencia a la caída. El análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende, en las lecciones previas, es en el fondo un análisis que se vuelve contra la tendencia que muestra la vida a caer una y otra vez presa de las redes de la opinión pública con el ánimo de imprimirle una forma exitosa, como si la vida fuera una obra de arte a la que *Ser y tiempo* intenta dar una forma bella.¹¹

2. *Ser y tiempo* como una forma de vida

El sentido de la existencia humana se determina en *Ser y tiempo* como cuidado (*Sorge*). Esta concepción de la naturaleza humana puede que sorprenda al lector de esta obra, pero en ningún caso es nueva, sino que se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí (*epiméleia heautou*) y del cuidado del alma (*epiméleia tes psyches*). El mismo Heidegger reconoce haber encontrado el concepto de «cuidado» en los antiguos y señala su importancia para la filosofía grecolatina y la espiritualidad cristiana.¹² Así, por ejemplo, a propósito de un comentario a la última carta de Séneca, en concreto la epístola CXXIV, escribe:

La *perfectio* del hombre -el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es “obra” del “cuidado”.¹³

Desde esta perspectiva, *Ser y tiempo* puede leerse en el marco de una larga tradición del cuidado de sí, inaugurada por Platón, practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica y, finalmente, recuperada por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, la cual alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault.¹⁴

Aquí no es el lugar de exponer con precisión las determinaciones concretas y las etapas de florecimiento de esta tradición.¹⁵ Basta con recordar su idea central, simplificada en la sencilla afirmación platónica de que el alma humana está en movimiento.¹⁶ En la mayoría de los casos, los hombres viven

absortos en sus preocupaciones diarias, víctimas de sus deseos y pasiones, encadenados a sus ambiciones profesionales y dependientes de los factores económicos y materiales. El movimiento del alma, empero, permite volver la mirada sobre uno mismo, es decir, provoca una conversión de la mirada, posibilita un cambio interior. Sin embargo, este cultivo de sí no está motivado por intereses narcisistas y criterios estetizantes (acusación, por otra parte, frecuentemente lanzada contra Foucault). La atención al mundo interior no excluye sino que, de hecho, lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. En este sentido, la intensificación de sí viene acompañada de un movimiento de liberación de las perspectivas y exigencias siempre limitadas del yo. El joven Heidegger ya era bien consciente de esta posible confusión cuando en su curso de 1921 sobre Agustín señala que

la preocupación por uno mismo (*Selbstbekümmern*) parece fácil y cómoda, [incluso] interesante cuando adopta la forma del “egoísmo”. (...) En realidad, esto es justamente la cosa más difícil cuando uno se da a sí mismo cada vez menos importancia, entronizándose a la vez tanto más: es entonces cuando se ofrece una “objetividad” frente a la cual “todo el mundo” aparece como un juego fútil, un comfortable dejarse llevar por las cosas mismas.¹⁷

La exhortación a que el Dasein tenga cuidado de sí mismo, que preste atención a su propio ser, incluso la posterior idea de dejarse llevar por un temple de ánimo como la serenidad (por cierto, muy próxima a la *ataraxia* epicúrea), invitan a una lectura de *Ser y tiempo* desde la sugestiva perspectiva del cuidado de sí.¹⁸

A primera vista, pues, se pueden apreciar considerables rasgos de parentesco entre *Ser y tiempo* y las tradición antigua del cuidado de sí (en su doble vertiente griega y latina de la *epiméleia heautou* y la *cura sui*, respectivamente). En ambos casos, se trata de desplegar la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas. Precisamente, esta doble posibilidad de la vida de existir entre la propiedad y la impropiiedad, la caída y la salvación, la ignorancia y la sabiduría es una parte constitutiva de la ambivalencia fundamental del cuidado. Haciéndose eco de otra dimensión básica de la tradición del cuidado de sí, Heidegger habla de una «conversión», de un «giro», de un «volver hacia atrás» (*Hinkehr*) del Dasein de la inicial situación de huida (*Abkehr*) de sí mismo para calificar esta posibilidad de un cambio de dirección del cuidado.¹⁹ Como se sabe, Heidegger insiste en la idea de que el Dasein se encuentra regularmente lejos de sí. Por utilizar una expresión muy querida por él, el hombre está con más frecuencia lejos de sí (*weg-sein*) que ahí (*da-sein*). Por eso habla de un «estar atento», de un «estar despierto» (*Wachsein*) para describir la finalidad secreta (y, en última instan-

cia, ética) del análisis de la vida humana desarrollado programáticamente por primera vez en el conocido curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.²⁰ El *Wegsein* es una modalidad, bien que deficiente, del Dasein. Es este abandono de sí, este distanciamiento, el que busca combatir Heidegger, quien —como buen fenomenólogo— quiere, por una parte, activar la capacidad de abrirse a sí mismo y, por ende, al ser y, por otra, combatir la obstrucción que las habladorías (*Gerede*) ejercen sobre esta apertura.

De manera similar al grueso de los filósofos antiguos, Heidegger no sólo muestra un interés ocasional por la propensión de los individuos a alejarse de sí, sino que interpreta este movimiento como una verdadera huida ante sí mismos. En este contexto, se emplea la expresión «torbellino» (*Wirbel*) para describir «este constante sacar fuera de la condición de propio»²¹. A partir de los ácidos comentarios de Pascal sobre la huida de uno mismo, Heidegger remonta la raíz de este fenómeno al movimiento de caída (*Verfallen*) en el mundo de las cosas.²² Este es un *leitmotiv* tanto de la obra temprana de Heidegger como de *Ser y tiempo*, que se expresa en la diferencia bien conocida entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). En efecto, la propiedad y la impropiiedad no designan nada más que las dos orientaciones posibles que el Dasein puede dar a su existencia: bien la huida ante sí mismo y de sus posibilidades más propias, bien la apropiación de estas posibilidades que se manifiesta como responsabilidad en la forma de un querer-tener-conciencia. En pocas palabras, la presencia del tema del conocimiento de sí, que Heidegger rebautiza como transparencia²³, nos coloca ante una de las tareas más importantes de la *epiméleia eautou*: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como «estabilidad de sí mismo» (*Ständigkeit des Selbst*) en el doble sentido de firmeza y constancia.²⁴

Obviamente, no son pocos los críticos que rechazan esta línea de lectura de *Ser y tiempo*, incluso el mismo texto heideggeriano ofrece ciertas resistencias. La primera y más clara objeción es que Heidegger, al contrario de los pensadores antiguos, no analiza las características concretas de una vida, no establece ninguna prescripción, no formula ningún imperativo. Su análisis es puramente formal. Uno no puede olvidar que «la analítica existencial es fundamentalmente incapaz de dilucidar a qué cosa se resuelva *de manera fáctica* el Dasein en cada caso»²⁵. Sin embargo, cabe recordar que los autores antiguos defensores de una *epiméleia eautou* no se caracterizan por someterse a sí mismos a una serie de prescripciones por la cual su cuidado de sí quede definido universalmente. Más que prescribir reglas de conducta universales, ofrecen indicaciones de cómo ejecutar, realizar, consumir una vida plena. La tradición del cuidado del alma devuelve al individuo a su situación particular, despierta el sentimiento de responsabilidad hacia uno mismo. Las prácticas de sí remiten en última instancia a una elección de vida, es decir, no se presentan como un imperativo categórico que se impone de manera universal, sino que, en términos heideggerianos, poseen un carácter indicativo-formal que establece los modos de ser del Dasein. En última instancia, ¿no se puede

decir que «una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein [en cuanto] analítica de la *existencia*»²⁶, trata de establecer las condiciones de posibilidad de la existencia propia? ¿En qué consiste si no «la “universalidad” transcendental del fenómeno del cuidado»²⁷? Es cierto que el análisis ontológico de *Ser y tiempo* no está guiado por un ideal de vida particular, esto es, «no reposa en una concepción óptica determinada de la existencia propia».²⁸ Pero, paradójicamente, ¿no es *Ser y tiempo* la encarnación de una tarea concreta como la cuestión del ser y el establecimiento de sus condiciones de posibilidad?

La resolución que invocará Heidegger después en *Ser y tiempo* se inscribe, en última instancia, en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a nuestra existencia, la cual siempre se halla abocada a una doble posibilidad: ora una existencia impropia, ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo» que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el Dasein ante la angustia que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser».²⁹ Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi existencia.³⁰

La misma composición de la obra en dos grandes secciones intenta expresar conceptualmente el hiato existencial en el que vive el hombre contemporáneo: en la primera sección se desarrolla una compleja hermenéutica de la cotidianidad que analiza los diferentes modos de extrañamiento y huída de sí mismo, mientras que la segunda propone una hermenéutica de la responsabilidad mediante la cual el individuo toma conciencia crítica de su situación real de desorientación. En ambos casos, Heidegger propone toda una hermenéutica de sí. Al igual que sucede con las filosofías helenísticas y con el Foucault tardío que desarrollan una hermenéutica de las prácticas de sí paralela a la hermenéutica bíblica, Heidegger ofrece primero un diagnóstico completo de los males de la época para luego proponer una terapia adecuada.³¹ Se trata de reflexionar sobre uno mismo para conocerse en los propios límites, en sus relaciones con los demás, en su trato con el mundo y, en definitiva, en sus posibilidades para diseñar la propia vida según criterios elegidos libre y autónomamente.

La vida, en definitiva, está sometida a una prueba constante. Ninguna situación se repite siempre igual, es decir, cada situación vital requiere ser sopesada con calma y analizada por sí misma para ofrecer una respuesta acorde a las circunstancias del momento. Éste es sin duda el ideal del hombre prudente y sabio retratado por Aristóteles. Y ello explica, en parte, la fascinación que ejerció en el joven Heidegger la lectura de la *Ética a Nicómaco*, a la que dedicó un encomiable esfuerzo exegético (como muestran sus

densas y brillantes interpretaciones del libro sexto en el transcurso de las primeras lecciones del semestre de invierno de 1924/25).³² Las pruebas a las que estamos sometidos a diario no forman parte de un determinado período de formación de la persona, sino que se integran en una actitud general ante la vida, se convierten, por decirlo así, en un estilo de vida. Un estilo de vida que encaja muy bien con la metáfora clásica de la navegación, la cual aporta una serie de elementos dirigidos al control y pilotaje de una existencia que flota constantemente en un océano de deseos y tentaciones. La vida no deja de ser un trayecto, es decir, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. El desplazamiento implica, a su vez, tener una idea clara del puerto de llegada y, por tanto, precisa de un conjunto de saberes y técnicas asociadas al pilotaje que se pueden extrapolar fácilmente al destino de nuestra propia existencia. Este modelo del pilotaje –muy próximo al control médico de las enfermedades, a las habilidades militares del guerrero y al gobierno político de la ciudad– está íntimamente ligado a la actividad del gobierno de uno mismo. Desde este punto de vista, me gusta leer *Ser y tiempo* como invitación a realizar un viaje interior, un viaje que siempre tiene algo de una odisea plagada de obstáculos y peligros, unos desconocidos y otros conocidos, que debemos sortear con éxito para conducir a buen puerto nuestra vida.

Notas

¹ El presente trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2009-13187 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Pierre Hadot, Juliusz Dománski y Michel Foucault han aludido en diferentes ocasiones a la obsesión que muestra la filosofía occidental por el conocimiento racional de realidad en detrimento, en muchas ocasiones, de un olvido de la cuestión del cuidado de sí. Ambos autores creen que la filosofía antigua no debe entenderse tanto como una búsqueda del conocimiento como un cuidado del alma, que arranca de Platón a través de la figura de Sócrates. De hecho, de un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y de su conexión con el tema del conocimiento de sí (*gnothi seauton*) (cf. Domanski, 1996, Hadot 1981, Hadot, 1993 y Foucault, 1999a: 275).

³ Cf. Píndaro, *Pítica* II, 73.

⁴ Como muy bien reflejó Burckhardt en su conocida *Historia de la cultura griega*, el concepto agonal no se aplica sólo al mundo de las batallas y de los juegos olímpicos, sino que se extiende a todas las esferas de la vida cotidiana desempeñadas por los griegos.

⁵ Para una breve historia del concepto de “formación”, véase Gadamer, 1990, pp. 15-24.

⁶ Cf. Schiller, 2005, pp. 110-179.

⁷ Sontag, 1981: 109ss.

⁸ Más detalles sobre la atmósfera intelectual en la que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger en: Nolte, 1998: 67-102; Ott, 1992: 117-132; Safranski, 1997: 101-137. Para el contexto político, social y económico de la época: Fergusson, 1984; Gay, 1984; Watson, 2002. Y sobre el marco específicamente filosófico de este período, consultar: Bambach, 1995: 21-56; Barash, 1988: 17-89; Gadamer, 2000: 189-217.

⁹ Heidegger, GA 56/57: 63 [cursiva del autor]. Tanto para las abreviaturas como para las referencias completas de los textos heideggerianos citados en este trabajo, véase la lista de abreviaturas y el apartado bibliográfico.

¹⁰ Ese será uno de los hilos conductores de los interesantísimas lecciones del semestre de invierno de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad*. En estas lecciones, consideradas por algunos como la gran obra secreta de Heidegger (cf. Safranski, 1997: 241), el aburrimiento se convierte en todo un evento, en el que el mundo no tienen ningún contenido, en el que nos colocamos ante el abismo, en el que por lo regular se apodera de nosotros el horror del vacío: «¿Al final llegamos a la situación de que un *profundo* aburrimiento nos lleva de aquí para allá, a manera de una niebla silenciosa, en los abismos del Dasein?» (GA 29/30: 119 [cursiva del autor]). Llegados a ese punto, no hay más que una salida: despertar y tomar conciencia de que no hay nada de importancia, a no ser que lo haga uno mismo. Paradójicamente, el instante de esta resolución brota del aburrimiento mismo y le pone fin. Para las sugestivas interpretaciones fenomenológicas en torno a las tres modalidades de aburrimiento —a saber, el aburrirse con algo, el aburrirse con ocasión de algo y el aburrirse anónimo sin más—, véase GA 29/30: 117-249.

¹¹ Hemos abordado esta cuestión más ampliamente en Adrián, 2010b: 9-29.

¹² Recuérdese a este aspecto las referencias a la fábula de Higinio sobre la «Cura» que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20: 418) y en *Ser y tiempo* (SuZ: 197 [SyT: 219]). Por otra parte, la publicación de las primeras lecciones de Friburgo muestra que el joven Heidegger dedicó un esfuerzo interpretativo considerable al fenómeno de la *cura*, tal y como reflejan sus interpretaciones del libro X de las *Confesiones* de Agustín en el marco de las lecciones del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* (cf. GA 60: §§12y ss).

¹³ Heidegger, SuZ: 199 [entrecorillado del autor] (SyT: 220). Aquí citamos *Ser y tiempo* a partir de la decimoquinta edición alemana, adaptada con ligeras modificaciones al texto publicado en la *Gesamtausgabe* (GA 2) y con las notas marginales de la copia personal de Heidegger. Asimismo añadimos la paginación de la nueva edición revisada y corregida de Jorge Eduardo Rivera (*Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003).

¹⁴ Véanse, por ejemplo, *La escritura de sí* (1983), el volumen tercero de la *Historia de la sexualidad* y, sobre todo, el curso monográfico del Collège de France *La hermenéutica del sujeto* (1982). Asimismo, para una exposición sistemática de las principales aportaciones de las escuelas helenísticas y de su actualidad en el discurso ético-filosófico contemporáneo, resulta obligado remitirse al libro de

Martha Nussbaum *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Nussbaum, 1994), donde se desgranar las diferentes técnicas terapéuticas, retóricas, argumentativas y discursivas empleadas por autores como Epicuro, Séneca, Epicteto, Lucrecio, Crisipo y Marco Aurelio en aras de proporcionar un arte de vivir (*téchne bíou*) comprometido con la verdad.

¹⁵ De entre la abundante literatura existente, destacan sobremanera los trabajos de André-Jean Voelke, *La filosofía como terapia del alma* (Voelke, 1993), y Pierre Hadot, *La filosofía como una forma de vida* (Hadot, 1995), en los que la filosofía de la época helenística y romana se nos presenta como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser; y el estudio de Juliusz Dománski *La filosofía: ¿teoría o manera de vivir?* (Dománski, 1996), el cual muestra cómo la noción antigua de filosofía, parcialmente arrinconada por la concepción medieval de la filosofía entendida como instrumento de la teología, resurge con fuerza en el Renacimiento.

¹⁶ Cf. Platón, *Leyes X*, 896a.

¹⁷ Heidegger, GA 60: 241 [entrecomillado del autor].

¹⁸ Cf. Heidegger, SuZ: 14; GA 19: 23 y 579; GA 22: 107; GA 24: 155, 171 y 318. Sobre este tipo de lectura en sintonía con la tradición antigua de la *epiméleia heautou* y la *cura sui* remitimos a Larivée, 2002. Por otra parte, Krämer señala con acierto que el concepto de «cuidado», aparentemente asociado al paradigma moral antiguo, sufre una transformación ontológica en Heidegger (cf. Krämer: 1992: 192). Y, finalmente, cabe mencionar la sugestiva tesis de Franco Volpi, quien desde finales de los años ochenta viene insistiendo y documentando la posibilidad de leer *Ser y tiempo* como un tratado de filosofía práctica (cf., por ejemplo, Volpi, 1988, 1994 y 2009).

¹⁹ Cf. Heidegger, SuZ: 184-185 (SyT: 206-207).

²⁰ Cf. Heidegger, GA 63: 10. Para más información sobre la cuestión del *Wegsein* y sobre los motivos éticos de la hermenéutica de la facticidad, véanse Grondin, 1996: 188-189 y Grondin, 1994: 89-102, respectivamente.

²¹ Heidegger, SuZ: 178 (SyT: 201).

²² Cf. Heidegger, GA 61: 93. En las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger ya abordó con cierto lujo de detalles las consecuencias y los fenómenos asociados a este movimiento de caída (*Verfallen*), tales como ruina (*Ruinanz*), distancia (*Abstand*), oclusión (*Abriegelung*), prestrucción (*Praestruktion*) y relucencia (*Reluzenz*) (cf. GA 61: 100-106, 117-123 y 131-147). Un asunto que cabe entender como una profundización del fenómeno de la tentación (*Versuchung*) abordado a propósito del minucioso análisis de la *dispersio* y *tentatio* descritos en el libro X de *Las confesiones* de Agustín (cf. GA 60: 210-238).

²³ Cf. Heidegger, SuZ: 146 (SyT: 170). En *Ser y tiempo*, Heidegger elude conscientemente el término «conocimiento de sí» o «autoconocimiento» (*Selbsterkenntnis*) y prefiere hablar de transparencia (*Durchsichtigkeit*) para evitar cualquier tipo de solipsismo. Conocerse a sí mismo no consiste, por tanto, en un retroceder especulativo sobre la identidad de un sí mismo interior y aislado del mundo, sino que permite al Dasein tener clara, es decir, hacer transparente la situación en la que

vive. La situación que nos es propia no se limita al ámbito de nuestras preocupaciones personales, sino que se enmarca en el horizonte del mundo del que nos cuidamos. Y es precisamente el cuidado el que abre ese horizonte del mundo como trasfondo de toda significatividad.

²⁴ Cf. Heidegger, SuZ: 322 (SyT: 340). Esto evoca, como ha remarcado Greisch, el tono estoico del cuidado de sí (cf. Greisch, 2003: 310).

²⁵ Heidegger, SuZ: 382 [cursiva del autor] (SyT: 399).

²⁶ Heidegger, SuZ: 38 [cursiva del autor] (SyT: 61).

²⁷ Heidegger, SuZ: 199 [entrecomillado del autor] (SyT: 221).

²⁸ Heidegger, SuZ: 310 (SyT: 329).

²⁹ Heidegger, SuZ: 191 (SyT: 212).

³⁰ En este sentido, *Ser y tiempo* puede leerse como una obra que nos invita a elegirnos a nosotros mismos, a realizar nuestra existencia de un modo propio. A partir de aquí se abre la posibilidad de una ética, a la que el mismo Heidegger alude en sus lecciones de 1928, *Fundamentos metafísicos de la lógica*, a propósito de una discusión en torno a la ontología fundamental y la metontología. Heidegger da cabida a la cuestión de la ética, completamente ignorada en su obra principal como señalan los críticos, en el contexto de la metafísica metontológica de la existencia: “Aquí, en el ámbito del preguntar metontológico-existencial, se puede por primera vez plantear la pregunta por la ética” (Heidegger, GA 26, p. 199, las cursivas son mías). La ética fundada en el Dasein se apoya así en la metontología posibilitada a través de la ontología fundamental.

³¹ Quizá desde la evolución interna del propio proyecto foucaultiano —que pasa del estudio de las técnicas de poder y dominación que producen al sujeto (como en el caso de las instituciones educativas, la mirada médica, los regímenes carcelarios, los imperativos sexuales y los mecanismos reguladores de la población), a las prácticas culturales que los seres humanos emplean para modelarse a sí mismos como sujetos libres en el marco de una ética del cuidado—, se entiende mejor la sorprendente frase de la última entrevista a Foucault: «Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. (...) Tengo todavía aquí las notas que tomé [en torno a 1951 y 1952] sobre Heidegger cuando lo leía —¡tengo toneladas! Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado» (Foucault, 1999b: 388). Más allá de la similar preocupación por la cuestión del cuidado, la ontología del presente que Foucault tanto invocaba en sus escritos se remonta a la idea heideggeriana de que el pasado está vivo en el presente, de que la historia no consiste en regresar al pasado sino en revelar la verdad del presente. Y para una comparación entre las propuestas de Heidegger y Foucault en torno al cuidado de sí, remitimos a McNeill, 1998.

³² Cf. Heidegger, GA 19: 21-187. También cabe mencionar el conocido *Informe Natorp*, de 1922, por muchos considerado el primer escrito programático de Heidegger, y las sugerentes páginas del curso de 1924 dedicadas a analizar los fenómenos de los sentimientos (*páthos*) y del habla (*lógos*) expuestos en la *Retórica* de Aristóteles (cf. GA 18: 113-160 y 191-207).

Abreviaturas

SuZ	<i>Sein und Zeit</i>
GA 18	<i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i>
GA 19	<i>Plato: Sophistes</i>
GA 20	<i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i>
GA 22	<i>Grundbegriffe der antiken Philosophie</i>
GA 24	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 26	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>
GA 29/30	<i>Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit</i>
GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
GA 60	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i>
GA 63	<i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>

Textos de Heidegger (ordenados por año de elaboración)

- (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie* (Semestre de posguerra de 1919). Frankfurt del Main. Vittorio Klostermann. (GA 56/57) (Trad. Cast. de Jesús Adrián, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005).
- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920/21). Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann. (GA 60)
- (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 61)
- (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 63) (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999)
- (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 18)
- (1992). *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924/25). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 19)
- (1988). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Lecciones Marburgo del semestre de verano de 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 20) (Trad. cast. Jaime de Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006).
- (1993). *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 22)
- (1986). *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer. (SuZ) (Trad. cast. de Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003).
- (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 24) (Trad. cast.

- de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000).
- (1990): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 26) (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Fundamentos metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2008).
 - (1983). *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (GA 29/30) (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*. Madrid: Alianza, 2007)

Literatura secundaria

- Adrián, J. (2010). *Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte*. *Revista Humanidades*, 21, 9-29.
- Bambach, Ch. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Barash, J. (1988). *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Domanski, J. (1996). *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg y París: Éditions Universitaires Fribourg y Éditions du Cerf.
- Fergusson, A. (1984). *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (1999a). La hermenéutica del sujeto (1982). En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III* (pp. 275-288). Barcelona: Paidós.
- (1999b). El retorno de la moral» (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en *Les Nouvelles littéraires*). En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III* (pp. 381-392). Barcelona: Paidós, Barcelona.
- Gadamer, H.-G. (1990). Humanistische Leitbegriffe: Bildung. En *Wahrheit und Methode*. Tübinga: J.C.B. Mohr, pp. 15-24.
- (2000). Sobre la filosofía alemana en el siglo XX. *ER. Revista de Filosofía*, 26, 189-217.
- Gay, P. (1984). *La cultura de Weimar*. Barcelona: Argos.
- Greisch, J. (2003). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, París.
- Grondin, J. (1994). Das junghegialinische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. En *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 89-102.
- (1996). L'herméneutique dans *Sein und Zeit*». En J.F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Jean Vrin, París, pp. 179-192
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie Antique*. París: Agustiniennes. (Trad. cast. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.)

- (1993). La filosofía Antigua: una ética o una práctica? En *Problemas de la morale Antigua*. Amiens: Paul Demont.
- (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Cambridge, MA & Oxford, UK: Blackwell Publishers (edición inglesa ampliada de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*).
- Krämer, H. (1992). *Integrative Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Larivée, A. & Leduc, A. (2002). Le souci de soi dans "Être et temps". L'accentuation radicale d'une tradition antique? *Revue Philosophique de Louvain*, 100(4), 723-741.
- McNeill W. (1998). Care of the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault. *Philosophy Today*, 41(1), 53-64.
- Nolte, E. (1998). *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Tecnos.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Ott, M. (1992). *Martin Heidegger. En camino de su biografía*. Madrid: Alianza.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Schiller, F. (2005). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Sontag, S. (1981). *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.
- Voelke, A.J. (1993). *La filosofía como terapia de l'âme*, París.
- Volpi, F. (1998). Dasein como *praxis*. L'assimilation et la radicalisation heideggeriene de la filosofía práctica d'Aristotle. En F. Volpi et al. (eds), *Heidegger et l'idée de la phenomenology* (pp. 1-44). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- (1994). *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?* En Th. Kisiel & J. Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought* (pp. 195-212). Albany, State University of New York Press.
- (2009). «Ser y tiempo: ¿una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*», en Rocha, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Barranquilla: Uninorte, Barranquilla, 3-31.
- Watson, P. (2002). *Historia intelectual del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

Recepción: 12 de febrero de 2012

Aceptación: 16 de mayo de 2012

Publicación: 16 de diciembre de 2012